



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CORDOBA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
SECRETARÍA DE POSGRADO**

**Materialismo antropológico:
derivas de un proyecto filosófico-político
en Walter Benjamin**

Lic. Nicolás López

**Tesis presentada para optar al título de
Doctor en Filosofía**

Director: Dr. Luis Ignacio García García

**Junio 2023
Córdoba, Argentina**



ÍNDICE

Agradecimientos.....	5
Advertencia sobre el uso de las fuentes.....	7
Proemio (sobre la vida de las obras).....	8
Introducción.....	14
Capítulo 0. ¿Qué es el materialismo antropológico?.....	23
1. Planteo del problema.....	25
2. El pasaje materialista.....	27
2.1. En el umbral del materialismo.....	27
2.2. Un materialismo del umbral.....	32
3. Lo antropológico como terreno fronterizo.....	36
4. Marxismo y surrealismo.....	42
4.1. Confrontación con la <i>Lebensphilosophie</i>	46
5. La tradición antropológico-materialista.....	52
6. Antropología filosófica y Teoría Crítica.....	58
Recapitulación.....	62
Capítulo 1. Hacia una política del cuerpo colectivo.....	64
1. Planteo del problema.....	66
2. El cuerpo (re)partido.....	68
2.1. <i>Körper</i> y <i>Leib</i> en los apuntes tempranos.....	70
2.2. El cuerpo vivido de la humanidad.....	74
3. Delimitaciones de lo corporal.....	77
4. Presencia corporal de ánimo.....	83
5. El <i>Leibraum</i> y la política de las imágenes.....	88
6. El despertar como proceso corporal del colectivo.....	96
7. Masa y clase: formas del cuerpo colectivo.....	100
7.1. Fuga: ¿hacia una clase extrahumana?.....	109
Recapitulación.....	109
Capítulo 2. La técnica como problema político.....	112
1. Planteo del problema.....	114
2. <i>Technik</i> , variaciones sobre un término.....	116

3. La técnica como médium.....	119
4. Scheerbart o el <i>pathos</i> de la técnica.....	125
5. Experiencia cósmica y eros tecnológico.....	130
6. Primera y segunda técnica.....	137
6.1. Recepción fallida.....	145
6.2. (Re)adaptaciones, inervaciones.....	148
6.3. Órganos técnicos: Marx.....	153
6.4. Primera y segunda naturaleza.....	157
6.5. Naturaleza (y) técnica.....	159
7. Saint-Simon vs. Fourier.....	162
8. Por una naturaleza mejorada.....	169
Recapitulación	173
Capítulo 3. En la encrucijada del humanismo	177
1. Planteo del problema.....	179
2. Humanismo real e ideal.....	182
2.1. Educación o política.....	183
2.2. Humanismo real de lo no humano	186
3. La controversia con el <i>Übermensch</i>	189
4. Lo <i>Unmensch</i> y la barbarie positiva.....	196
5. Materialismo creatural.....	203
5.1. La ambigüedad de la criatura.....	205
5.2. Cosmología de lo creatural	211
5.3. El lenguaje de las cosas.....	213
5.3.1. Naturaleza reflexiva.....	217
5.3.2. Lo que nos mira	218
5.3.3. Semejanzas cósmicas.....	220
6. Ética de la atención.....	226
Recapitulación	234
A modo de conclusión.....	236
Bibliografía.....	240

Agradecimientos

El trabajo de escritura de una tesis doctoral es siempre una labor solitaria, pero lejos está de ser una tarea individual. Por ello, quisiera dejar constancia de mi gratitud a ciertos nombres cuya importancia intelectual, material y afectiva ha sido fundamental para que esta investigación haya llegado a término. En primer lugar, a Luis Ignacio García, mi director, pero, sobre todo, mi maestro a lo largo de una década. También a Francisco Naishtat, quien desinteresadamente aceptó dirigir mi beca doctoral y me brindó la posibilidad de participar del PICT más federal del país. Por su intermediación, pude conocer a un grupo maravilloso de compañerxs benjaminianxs a lxs que admiro profundamente; demás está decir que sus comentarios y lecturas, siempre pertinentes, han enriquecido notoriamente un trabajo que impropriamente puedo llamar mío.

A Mariela Vargas y Carlos Pérez López, por brindarme la posibilidad de trabajar juntos en la edición de la extraordinaria revista *Anthropology & Materialism*, una experiencia decisiva en mi trayectoria. A Anabella Di Pego, por la conversación siempre estimulante, y al grupo benjaminiano que dirige en La Plata, que me acogió generosamente y me permitió compartir mis impresiones desordenadas. A Ludmila Hlebovich y a Leopoldo Rueda por las lecturas cruzadas, y a Mercedes Miralpeix, compañera muy cercana aun en la distancia. A Maximiliano Gonnet, Alejandra Meriles, José Rovelli, Daniel Halabán y al grupo “Inequivalente”, que fue durante todos estos años uno de los principales ámbitos de aprendizaje para mí. A Franca Maccioni, Ana Neuburger, Martín de Mauro, Paula La Rocca, Belisario Zalazar, Natalia Lorio y Julia Jorge por escucharme, leerme y animarme en los momentos de mayor incertidumbre. A Gabriela Milone, y a todo su equipo entrañable y lúcido, que me ha dado un empujón decisivo al final de este trayecto. Puedo decir que, sin el aporte de todxs ellxs, los innumerables defectos de esta pesquisa habrían sido todavía mayores.

Quisiera agradecer también a Beatriz Rohl, mi irremplazable profesora de alemán. A lxs directivxs, trabajadorxs e investigadorxs del CIFYH-IDH, en especial a mis compañerxs de la sala de becarixs, con quienes supimos construir una pequeña comunidad de solitarixs. A la cátedra de Ética II de la Escuela de Filosofía, de la que fui adscripto durante el trayecto del doctorado. Al CONICET, que me otorgó una beca

doctoral sin la cual esta investigación no hubiera sido materialmente posible. A ICALA, por permitirme, al límite de todo plazo, concluir este trabajo en un lugar inmejorable para mi investigación: el Walter Benjamin Archiv de Berlín. A la Universidad Nacional de Córdoba y a la Facultad de Filosofía y Humanidades, la casa de estudios que me albergó durante todos estos años de aprendizajes.

Last but not least, a todxs los que, estando cerca o lejos, me sostienen a diario: a mis amigos y amigas, a mi querida Banda, a mis primos y primas, tíos y tías, y a mi familia caroyense. También a mis abuelxs, que son eternos. Y, muy especialmente, a mis padres, Silvia y Alberto, por apoyarme siempre con amor incondicional. A Agustín y Constanza, mis hermanxs queridxs, pilares esenciales en mi vida. Y a Belén, mi amor, sencillamente por todo.

Esta investigación está dedicada especialmente a la memoria de mi abuela Elmira, maestra normal de La Brea, de quien heredé la pasión por el estudio. Este trabajo es un pequeño modo de hacer justicia a sus sueños incumplidos.

Advertencia sobre el uso de las fuentes

A lo largo de esta investigación hemos seguido de cerca las traducciones de Benjamin disponibles en español, motivo por el cual incorporamos al cuerpo bibliográfico las referencias correspondientes. Sin embargo, siguiendo un criterio de homogeneidad en el uso de los términos, optamos por traducir y referenciar directamente desde la obra alemana, debidamente consignada en bibliografía. Para ello, hemos empleado el régimen de siglas usual en los trabajos dedicados a Benjamin:

Gesammelte Schriften = GS (seguido de número de tomo [en romano]/volumen [en árabe])

Gesammelte Briefe = GB (seguido de número de tomo [en árabe])

Werke und Nachlass = WuN (seguido de número de tomo [en árabe])

Adorno-Benjamin Briefwechsel = ABB

En cuanto al resto de las referencias, toda vez que no se indique traductor, las traducciones son nuestras.

Proemio (sobre la vida de las obras)

Ce qu'on appelle la postérité, c'est la postérité de l'œuvre. Il faut que l'œuvre [...] crée elle-même sa postérité. Si donc l'œuvre était tenue en réserve, n'était connue que de la postérité, celle-ci, pour cette œuvre, ne serait pas la postérité mais une assemblée de contemporains ayant simplement vécu cinquante ans plus tard.¹

Marcel Proust

En “Méthode de méditation”, Georges Bataille escribió que “todo problema, en cierto sentido, es un problema de empleo del tiempo”². Como a casi todo, esta cuestión afecta al acto de leer y al modo de investigar obras del pasado. En efecto, el estudio de un autor de la tradición implica asumir, implícita o explícitamente, un cierto ejercicio historiográfico, y junto a ello, una determinada manera de concebir la temporalidad de los objetos. Este problema no escapó a Walter Benjamin, quien a lo largo de toda su vida se ocupó de reflexionar acerca de lo que significa la lectura crítica de obras (de arte y literarias, pero no sólo de ellas), sobre todo de aquellas que pertenecen a otro tiempo que el de sus póstumos lectores. Esta inquietud no es sólo de orden epistémico o metodológico, sino que es un problema eminentemente filosófico, pues atañe, sobre todo, a la relación entre las obras y el tiempo.

En “La tarea del traductor”, un texto que Benjamin escribió en 1923 como prefacio a su propia traducción de los *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire, el filósofo introduce los conceptos de *Leben* (“vida”), *Fortleben* (“supervivencia”) y *Nachleben* (“pervivencia” o “vida póstuma”) para dar cuenta de la peculiar forma de ser-en-el-tiempo

¹ [Lo que se llama la posteridad es la posteridad de la obra. Es menester que la obra [...] cree ella misma su posteridad. Y si la obra se guardase en reserva y sólo la posteridad la conociese, ésta ya no sería para dicha obra la verdadera posteridad, sino sencillamente una reunión de contemporáneos que vive cincuenta años más tarde].

² BATAILLE, Georges. “Méthode de méditation”. En *Œuvres complètes*, Tomo V, 1. Paris: Gallimard, 1973, p. 201.

de las obras³. Según su visión, “la idea de la vida y de la supervivencia [*Fortleben*] de las obras debe entenderse con un rigor totalmente exento de metáforas”⁴. Fuera de toda fraseología biologicista y de la referencia a procesos orgánicos, estos conceptos “se justifica[n] mejor cuando se atribuye[n] a aquello que ha hecho historia y no ha sido nunca únicamente escenario de ella”⁵. Para Benjamin, en efecto, las ideas, las palabras y las obras que las materializan no están en la historia como un punto sobre una línea o un objeto de utilidad sobre un escenario. No son históricas por tener un “contexto de emergencia” y un “contexto de recepción”, por formar parte de una determinada tradición, pertenecer a un canon o tener un lugar en la historiografía de la cultura, sino por poseer una “historicidad específica [*spezifische Geschichtlichkeit*]”⁶. A diferencia de enfoques que privilegian el elemento contextual como forma de pensar la relación entre tiempo y obra, lo que la tentativa inaugurada por Benjamin requiere pensar, como sugiere Luis Ignacio García, es “la temporalidad que trabaja en su inmanencia”, es decir, la “efectualidad [de la obra] en el tiempo”⁷.

Fruto de esta “supervivencia –que no debería llamarse así de no significar la evolución y la renovación por la que pasan todas las cosas vivas–, el original se modifica”⁸, no menos que los sucesivos momentos de su acogida. La intuición de Benjamin es que no sólo los contextos de recepción de una obra cambian a lo largo del tiempo, sino que son las propias obras las que sufren en su propio interior una metamorfosis, en virtud de la cual contenidos hasta entonces inobservados por sus contemporáneos pueden pasar a primer plano en su historia posterior. En el curso de los años, escribe en otro lado, las obras “se vuelven algo completamente diferente de lo que pretendían sus autores”⁹, emancipándose así del contexto que las vio surgir y de las intenciones originales de sus creadores. Dar cuenta cabalmente de ello implica desplazar un abordaje que considera que las formas culturales pertenecen inexorablemente a una época ya clausurada, que se trata de reconstruir con los medios del saber histórico

³ Para la diferencia entre esos tres conceptos, puede consultarse el artículo de Mariela VARGAS, “*Nachleben* [pervivencia] e historicidad en Walter Benjamin”. *Veritas*, 38, 2017: 35-50. También, WEIDNER, Daniel. “Fort-, Über-, Nachleben. Zu einer Denkfigur bei Benjamin”. En D. Weidner y S. Weigel (Eds.), *Benjamin Studien*, 2. München: Wilhelm Fink, 2011. Vargas explica que “la idea de que un contenido, forma, idea o *pathos* del pasado, dotado de un valor objetivo y una vida propias, incide sobre las producciones artísticas e intelectuales del presente ocupa un lugar central en [la] obra [de Benjamin]” (VARGAS, Mariela. “*Nachleben* [pervivencia] e historicidad en Walter Benjamin”, op. cit., p. 43).

⁴ GS IV, p. 11.

⁵ GS IV, p. 11.

⁶ GB II/1, p. 392.

⁷ GARCÍA, Luis Ignacio. “La vida de las obras. Apostilla sobre ‘Historia de la literatura y ciencia literaria’”. En W. Benjamin, *Historia de la literatura y ciencia literaria*. Córdoba: Costureras, 2019, p. 20.

⁸ GS IV/1, p. 11.

⁹ GS II/2, p. 649.

legitimado. En cambio, y esto es lo novedoso, esta perspectiva obliga a preguntarse cómo las obras *hacen* historia en lugar de meramente *estar* en ella. Esta circunstancia afecta sobre todo a lo que entendemos por *lectura* cuando nos referimos a obras del pasado.

Si en el texto de 1923 el acento estaba puesto en la traducción, en los escritos que comienzan a desplegarse en torno al *Libro de los pasajes* estará en la lectura. En el convoluto “N”, en el que se reúnen las reflexiones epistemológicas centrales de su gran proyecto inconcluso, Benjamin sostiene que los objetos –imágenes, ideas, formas, obras o palabras– del pasado “sólo se vuelven legibles en un tiempo determinado”¹⁰, pues el “índice histórico [*historische Index*]” que portan “no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que sólo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad [*Lesbarkeit*]”¹¹. Y este “alcanzar legibilidad”, dice Benjamin, “constituye un punto crítico determinado del movimiento en su interior”¹². En función de ello, cada presente será capaz de la lectura de aquel fragmento del pasado que le es sincrónico, de acuerdo a un “índice histórico” que secretamente lo liga a él. Cada ahora, en consecuencia, “es el ahora de una determinada cognoscibilidad [*Erkennbarkeit*]”¹³, en el que un sentido hasta entonces inadvertido surge o puede surgir, imprevisto, con un poder inquietante. La percepción de Benjamin es lisa y llanamente que el tiempo en que una obra surge no coincide necesariamente con el de su cognoscibilidad o legibilidad.

En otros términos, lo que sugiere Benjamin cuando introduce las categorías de la historicidad específica de las obras y la idea de legibilidad es que las operaciones de lectura son siempre actos anacrónicos. Toda lectura crítica, toda cognoscibilidad de las obras, está “marcada por un cierto diferimiento temporal”¹⁴ que ninguna filología histórica, por crítica que quiera ser, podrá corregir. Leer y criticar, comprender e investigar, en este sentido, son tareas eminentemente anacrónicas, ocurren siempre a destiempo. Pero así considerado, el anacronismo no es algo que pertenezca al orden de la (mala) decisión (metodológica). El anacronismo, en algún sentido, es la forma de darse el tiempo, la manera en que el tiempo (también –sobre todo– el de las obras) se nos dona. Rechazarlo con la intención de unificar el tiempo y poner las cosas en su lugar no resuelve la paradoja, sino que la oculta. A este respecto, Georges Didi-Huberman sostiene que al anacronismo de lo real debe corresponderle un anacronismo metódico. Para el filósofo e historiador del arte francés, “el anacronismo es necesario, el anacronismo es fecundo, cuando el pasado se

¹⁰ GS V/1, p. 577.

¹¹ GS V/1, pp. 577-578.

¹² GS V/1, p. 578.

¹³ GS V/1, p. 578.

¹⁴ VARGAS, Mariela. “*Nachleben* [pervivencia] e historicidad en Walter Benjamin”, op. cit., p. 49.

muestra insuficiente, y constituye, incluso, un obstáculo para la comprensión de sí mismo”¹⁵. Esto quiere decir que, si un objeto del pasado o su época no da las claves de su propio desciframiento, es una cierta configuración de lo póstumo el punto a partir del que cabe elucidar su historia anterior. De modo que la “pureza” objetiva con la que los procedimientos de reconstrucción historicistas intentan relacionarse con el pasado parece ya un punto de partida ilusorio. En un fragmento del convoluto “N” del *Libro de los pasajes*, Benjamin anota una observación del dramaturgo Franz Grillparzer. De acuerdo con este último, “leer en el futuro es difícil, pero ver *puramente* en el pasado es más difícil todavía: digo *puramente*, es decir, sin mezclar en esta mirada retrospectiva todo lo que ha tenido lugar en el intervalo”¹⁶. Radicalizando la tesis de Grillparzer, Benjamin sostiene que “la ‘pureza’ de la mirada no es que sea difícil de alcanzar, sino que es imposible”¹⁷. La objetividad positivista del historicismo y su concepción vulgar de la temporalidad es de este modo demolida, pero en su lugar no aparece la discrecionalidad del sujeto cognoscente, sino un pensamiento que repone la primacía del objeto y su historicidad específica. En consecuencia, “lo que ha tenido lugar en el intervalo” no es un estorbo del que haya que deshacerse, sino que es el suelo mismo en el que la obra sigue virtualmente creciendo y en el que el trabajo crítico se vuelve posible. Sólo es posible acceder a la obra internándonos en el suelo de su vida póstuma, en el terreno que nos separa y que al mismo tiempo nos liga a ella. Llevando esta perspectiva al extremo, Benjamin estipulaba que

El entero círculo de la vida y los efectos de las obras tienen tanto derecho de aparecer, y hasta incluso más, que la historia de su surgimiento; es decir, su destino, la acogida por sus contemporáneos, sus traducciones, su fama... Pues no se trata de presentar las obras literarias en el contexto de su tiempo, sino de presentar el tiempo que las conoce —el nuestro— en el tiempo en que ellas surgieron.¹⁸

Como corolario, este otro modo de concebir la temporalidad de las obras, su específica forma de hacer historia, en cierta manera, complica las distinciones usuales que nos obligan a elegir entre el rigor filológico de la reconstrucción objetiva o el ejercicio actual del pensamiento —un atolladero al que, a menudo, nos vemos conducidos quienes leemos autores del pasado. Mientras que una cierta noción de filología, positivista en sus fundamentos, subsume la obra en su contexto o se contenta con distinguir períodos en el itinerario de un autor, una cierta noción de actualidad, ligada a la idea de teoría como “caja de herramientas”, deshistoriza precipitadamente, evitando

¹⁵ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Trad. Antonio Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011, pp. 42-43.

¹⁶ GS V/1, p. 587.

¹⁷ GS V/1, p. 587.

¹⁸ GS III, p. 290.

todo cuidado y reduciendo su objeto a los designios del sujeto que conoce. En ninguno de los casos se dice nada de la vida histórica de lo investigado ni de la historicidad del presente en que se investiga. Pero, ante la hipótesis del anacronismo, la imagen de la filología como reconstrucción objetiva y desinteresadamente descriptiva de un *corpus*, no menos que la imagen de la obra como una “caja de herramientas” disponible para el uso discrecional de los lectores, forzosamente se desestabilizan. Lo que ambas tendencias parecen ignorar es el hecho de que las obras duran, y lo que dura, la duración, según ha dicho Gilles Deleuze, es “aquello que difiere o que cambia de naturaleza, la cualidad, la heterogeneidad, lo que difiere de sí mismo”¹⁹. En efecto, la “duración [Dauer]”, como había sostenido Benjamin en su estudio sobre *Las afinidades electivas* de Goethe de 1923, es también una categoría de la historicidad específica de las obras, del proceso vivo –o, más que vivo, perviviente– de su *Nachleben*²⁰. Desde la perspectiva de esta pervivencia (no-sincrónica, transversal), la diferencia (demasiado cronológica) entre “contexto de emergencia” y “contexto de recepción” de la obra, entre el pasado de su existencia y el presente de su acogida, se vuelve problemática²¹. Ahora bien, esta historicidad propia de la obra coincide con “el carácter radicalmente asincrónico de la comprensión”²², cuya idea Benjamin dejó estampada en la siguiente anotación del *Libro de los pasajes*:

La “comprensión” histórica se ha de tomar fundamentalmente como vida póstuma de lo comprendido [*Nachleben des Verstandnen*], y por eso aquello que pudo reconocerse en el análisis de la “vida póstuma de las obras” [*Nachlebens der Werk*], de la “fama”, ha de considerarse como la base de la historia en general.²³

De acuerdo con este postulado, que Benjamin quiere elevar a premisa de la “historia en general”²⁴, el sentido que se quiere dar a conocer no yace íntegro, idéntico a

¹⁹ DELEUZE, Gilles. “Bergson. 1859-1941”. En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 2005, p. 36.

²⁰ GS I/1, p. 125.

²¹ Lejos de ser evidente, la propia partición de la historia en un antes y un después es ya producto de una concepción del tiempo en la que pasado y presente se encuentran discretamente separados. Cualquier interferencia entre ellos es vista, en el mejor de los casos, para decirlo con Michel De Certeau, “como un ‘mal necesario’ que se tolera como una enfermedad incurable”. Pero puede también, y esto es lo fecundo, “constituir el indicio de un estatuto epistemológico propio, y en consecuencia de una función y de una cientificidad a reconocer en ellas mismas”. Ver DE CERTEAU, Michel. *Historia y psicoanálisis: entre ciencia y ficción*. Trad. Alfonso Mendiola y Marcela Cinta. México: UIA, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1995, p. 16. El “estatuto epistemológico propio” del que habla el autor coincide con la reivindicación de una “heurística del anacronismo” que, inspirada en Benjamin, entre otros pensadores, lleva adelante Georges Didi-Huberman. Ver DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ante el tiempo*, op. cit. (aquí, p. 45).

²² VARGAS, Mariela. “*Nachleben* [pervivencia] e historicidad en Walter Benjamin”, op. cit., p. 43.

²³ GS V/1, pp. 574-575.

²⁴ En tal sentido, Luis García está en lo cierto cuando afirma que la pregunta por la historia del arte o de la literatura constituye para Benjamin “una mesa de prueba de un concepto de historia en cuanto tal”. En uno y otro caso se estaría buscando trazar “una diagonal crítica irreductible tanto a la diacronía como a la sincronía”. Ver GARCÍA, Luis Ignacio. “La vida de las obras”, op. cit., p. 18.

sí, en el pasado, sino que sale a relucir por obra del tiempo y en el elemento de la crítica de los textos. Desde el punto de vista de esta dialéctica, el objeto se desdobra así en una “historia previa” [*Vorgeschichte*] e “historia póstuma” [*Nachgeschichte*], una “historia póstuma en virtud de la cual su historia previa se vuelve cognoscible en tanto implicada en un cambio constante”²⁵. En tal sentido, la lectura, la crítica y la comprensión histórica podrían comenzar a entenderse sobre la base de una temporalidad desajustada, como el lugar del encuentro contingente—único pero fugaz— entre la sobrevida de una obra y la legibilidad de la que un presente es capaz, o bien entre la historia de los efectos que la obra suscita y la recepción singular que, sin agotarla, la vuelve comprensible, cada vez de una manera nueva. Como dice Didi-Huberman, “cada nueva legibilidad de las supervivencias, cada nueva emergencia del largo pasado vuelve a poner todo en juego”²⁶, comenzando por las formas de entender nuestra relación con el pasado. Sin embargo, esta paradoja, que parece ser consustancial al acto de lectura crítica, constituye aún una fuente de malestar y un síntoma de que, para decirlo con Benjamin, “todavía se está muy lejos de entender que la existencia de la obra en el tiempo y su volverse comprensible son solo dos lados del mismo asunto”²⁷.

Este rodeo sobre la vida de las obras constituye un pre-texto, en el doble sentido del término, para el tema del presente trabajo de investigación, pues recién ahora y merced a lo expuesto podemos considerar la posición de nuestras hipótesis de lectura como un momento particular en la vida póstuma de la obra de Benjamin. Así considerada, siendo parte de la historia del texto leído, la interpretación no ocurre desde un grado cero de la lectura, sino que se presenta como un emergente, quizás como una respuesta, a los efectos, omisiones y legibilidades, a menudo conflictivas, que ha suscitado y no deja de suscitar la obra de Benjamin, en el lapso que media entre la aparición de sus escritos y este, nuestro presente —o su posteridad²⁸.

²⁵ GS V/1, p. 467.

²⁶ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ante el tiempo*, op. cit., p. 146.

²⁷ GS III, p. 289.

²⁸ En un ensayo dedicado a Proust y Valéry, Adorno, recogiendo él mismo la vida póstuma de las ideas de Benjamin, escribirá: “Proust sabe que la historia impera al interior mismo de las obras de arte como un proceso de meteorización [*Verwitterungsprozess*]. ‘Lo que se llama la posteridad es la posteridad de la obra’ [»*Ce qu'on appelle la postérité, c'est la postérité de l'oeuvre*«], frase que bien podría traducirse: lo que se llama posteridad [*Nachwelt*] es la vida póstuma de las obras [*Nachleben der Werke*]”.

ADORNO, Theodor W. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. München: Deutscher Taschenbuch, 1963, p. 184. Por lo demás, el propio Benjamin anota la cita de Proust entre sus materiales preparatorios para “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. Ver GS VII/2, p. 680.

Introducción

*Doch nicht das Neue zu halten, sondern das Alte zu
erneuern lag in meinem Sinn.*²⁹

Walter Benjamin

El estudio que sigue a continuación tiene como objeto introducir un conjunto de coordenadas teóricas para abordar los alcances filosófico-políticos del “materialismo antropológico [*anthropologische Materialismus*]”³⁰, noción que Walter Benjamin acuña en 1929 y despliega en una serie de escritos de su producción textual madura. Nuestra hipótesis general sugiere que dicha noción es la que mejor permite aproximarse al proyecto teórico-político por el que Benjamin brega desde mediados de la década del veinte, momento de su aproximación al marxismo, hasta el prematuro final de su vida en 1940.

Pese a su centralidad, el materialismo antropológico ha sido la faceta menos reconocida –y, por momentos, más incomprendida– del pensamiento político de Benjamin. Una de las razones de esta situación desfavorable es que, en una parte no menor, los materiales para un análisis más completo de dicha faceta proceden de textos póstumos, que comenzaron a salir a la luz recién en los años ochenta, con la edición de los *Gesammelte Schriften* que estuvieron al cuidado de Rolf Tiedemman y Hermann Schweppenhäuser. No obstante, la relativa desatención de la que fue objeto el materialismo antropológico no se vincula únicamente a los avatares de la edición de los escritos de Benjamin, sino también a la manera en que se ha configurado el campo de su recepción³¹. Sin detenernos aquí en las múltiples aristas de los debates acerca de la historia de la recepción de Benjamin, podemos afirmar, siguiendo a Marc Berdet y Thomas Ebke, que Benjamin fue presentado, según la facción a la que se adhiriese, “a veces como teólogo (para despolitizarlo), a veces como marxista (para politizarlo en

²⁹ [Pero no era mi intención conservar lo nuevo, sino renovar lo viejo].

³⁰ GS II/2, p. 310.

³¹ Para una visión de conjunto de los distintos momentos y ámbitos en los que tuvo lugar la recepción de Benjamin, ver KUPPER, Thomas y SKRANDIES, Timo. “Rezeptionsgeschichte”. En Burkhardt Lindner (Ed.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Weimar: J.B. Metzler, 2006, pp. 17-56. Sobre la recepción de Benjamin en Argentina, ver GARCÍA, Luis Ignacio. “Walter Benjamin en Argentina: una constelación paradójica”. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, vol. 25, No. 4, 2020: 81-98.

exceso)”³². Este desmembramiento de Benjamin, en el que los elementos teológicos se independizan de los elementos políticos, y los elementos marxistas posteriores a 1924 son separado de su historia previa de raigambre metafísica, hizo imposible durante mucho tiempo no solo una visión general de la coherencia de su pensamiento, sino también un reconocimiento del materialismo antropológico como proyecto filosófico-político de largo alcance. Pero, retomando el planteo anterior, la desatención no se debe siempre a las deficiencias y parcialidades de los intérpretes o a intereses espurios tanto como a la duración de una obra que sólo *ahora* alcanza una particular legibilidad. Aunque los contornos de dicho “ahora”, que es también el de la siempre renovada configuración de la obra que investigamos, nunca pueden ser definidos con precisión, ciertos rasgos de las mutaciones de nuestro presente en torno a la crisis del *anthropos* y la consecuente crisis de las humanidades permiten trazar un campo de problematización para dar acogida a su exigencia. En razón de ello, la cuestión antropológico-materialista en Benjamin, en su amplitud temática, posee una actualidad todavía-no-consciente para el entero campo de las humanidades, que el trabajo crítico, más allá del alcance limitado de este estudio, deberá saber desplegar.

Pero el materialismo antropológico es también, lo decíamos anteriormente, una manera de ingresar al interior de la obra de Benjamin para verificar sus conexiones inmanentes. El manido juicio acerca de su carácter fragmentario —que afectaría no sólo a los proyectos inconclusos, sino incluso a los escritos y libros publicados en vida— ha servido de excusa, en muchas ocasiones, para no enfrentar la cuestión crucial de la consistencia interna de su pensamiento. Ante esta situación, ha dicho Gérard Raulet que el proyecto intelectual benjaminiano “es mucho más coherente de lo que comúnmente se acepta (siempre es más fácil confiar en la fascinación del fragmento para mantener la forma del saqueo)”³³. Ello quiere decir que, aun interrumpido, el trabajo de Benjamin ofrece a su manera “una notable consistencia que debemos redescubrir y defender si realmente queremos enfrentarnos a la constelación de su recepción”³⁴. Por su parte, Giorgio Agamben es también de la idea de que “cuanto más se analiza el pensamiento de Benjamin, tanto más éste aparece —en contra de una impresión muy difundida— animado por una intención rigurosamente sistemática (así como él mismo decía de otro filósofo

³² BERDET, Marc y EBKE, Thomas. “Introduction”. En M. Berdet, y Th. Ebke (Eds.), *Matérialisme anthropologique et matérialisme de la rencontre. Arpenter notre présent avec Walter Benjamin et Louis Althusser*. Berlin: Xenomoi, 2014, p. 12.

³³ RAULET, Gérard. *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*. Paris: Aubier, 1997, p. 21.

³⁴ Ibid.

tradicionalmente juzgado fragmentario, Friedrich Schlegel)”³⁵. Ciertamente, aunque no es lícito concebir la obra de Benjamin como una totalidad cerrada, autocontenida y sin fisuras, sí es posible descubrir en ella la persistencia sostenida de problemas, que se reconfiguran cada vez en constelaciones de significado diferentes. En tal sentido, la aproximación al materialismo antropológico es también un vector privilegiado para conducirnos a través de esa suerte de sistematicidad sin sistema que anima el pensamiento de Benjamin. Por ello, la comprensión de lo que está en juego en el materialismo antropológico muchas veces exige, como condición de inteligibilidad, un retorno a la antropología temprana y a los temas políticos juveniles de Benjamin, y una atención especial a cómo las intuiciones que allí se desarrollan fragmentaria y experimentalmente se proyectan y se articulan en los textos tardíos inscriptos en la estela de Marx. Como se podrá apreciar a lo largo de la investigación, las figuras de pensamiento más relevantes de cada uno de estos momentos del itinerario intelectual de Benjamin están unidas, muchas veces, por el intento de suspender y refigurar, en cada caso, las oposiciones epistemológicas y metafísicas en las que se ha refugiado la filosofía moderna, entre las que cabe contar, especialmente, los binomios Sujeto/Objeto, Mente/Cuerpo, Individuo/Colectivo, Naturaleza/Técnica, Humano/No Humano. Se trata de mostrar cómo Benjamin integra dichas figuras en una perspectiva epistémica y política en la que conviven disímiles tradiciones.

Ya hemos mencionado las bifurcaciones tendenciales a las que nos conducen las fracturas en la recepción de Benjamin. Para nosotros, la reflexión benjaminiana sobre lo político no reduciría su campo de operación ni a los aspectos mesiánicos o teológico-políticos ni a sus rasgos exclusivamente marxistas, sino que ampliaría su radio de influencia al materialismo antropológico, muchos de cuyos motivos ya anidaban en la constelación de la *Politik* juvenil –una trilogía de ensayos políticos finalmente inconclusa– y que se desplegarán luego en la órbita del *Libro de los pasajes*, el trabajo que de manera casi ininterrumpida ocupó los esfuerzos de Benjamin desde 1927 hasta el final de su vida. El compromiso político de Benjamin a finales de la década de 1920 consistía nada menos que en la exigencia de desarrollar un materialismo diferente que, al precio de volverse inasimilable para todos, desde el punto de vista metodológico fuera irreductible tanto a los preceptos del marxismo clásico como a la manera idealista de pensar.

³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 299.

Ahora bien, la noción de materialismo antropológico, huelga decir, presenta algunas dificultades en su abordaje, que conviene explicitar desde el principio. Lo primero que habría que considerar para un estudio de largo alcance es su carácter esquivo y, por así decir, espectral. Benjamin menciona en múltiples –no demasiadas– oportunidades el sintagma “materialismo antropológico”, pero no desarrolla una teoría explícita y conceptualmente definida acerca ello. Sin embargo, aunque no aparezca siempre discretamente distinguido o mencionado como tal, se hace presente en distintos lugares de su obra. En un sentido, podemos decir que con el materialismo antropológico sucede algo similar a lo que pasa con las parábolas de Kafka: no poseemos su doctrina, pero esto o aquello aluden a él³⁶. Bajo el convencimiento de que, desde el punto de vista filosófico–conceptual, es mucho lo que se dejaría de lado si se limita el radio de influencia del materialismo antropológico a las escasas menciones que encontramos a lo largo y ancho de la obra de Benjamin, nuestro trabajo tomará seriamente los momentos textuales en los que el autor se refiere expresamente a dicha noción, pero no reducirá su campo de análisis a ello, toda vez que el núcleo filosófico y aun los motivos y pensamientos que cristalizan en el término “materialismo antropológico” existen con relativa independencia de –y, muchas veces, hasta con anterioridad a– su referencia explícita. Por ello, es importante no sólo considerar los lugares en los que se encuentra dicha noción, sino también seguir las huellas que nos conducen a ella y acompañar las amplias resonancias de sus efectos.

Aunque no todas los conceptos y las figuras de pensamiento de Benjamin en su período de madurez son totalizables bajo su idea, la atención al materialismo antropológico permite trazar una línea de consistencia singular al interior de la obra benjaminiana. Si, retomando una expresión de Ricardo Piglia, podemos definir el método de escritura que pondremos en juego como un arte de “relacionar por caminos extraviados”³⁷, la idea de “materialismo antropológico” constituiría el mapa de esos caminos. Por ello, sin desestimar la cronología de los escritos de Benjamin, cuyo contexto y lugar en el conjunto de su obra buscaremos reponer en cada caso, el método que proponemos tiende a privilegiar las conexiones temáticas, las relaciones inadvertidas y las afinidades ocultas entre escritos provenientes de distintos períodos del itinerario intelectual del autor, siempre con el fin de dotar de inteligibilidad a la noción de materialismo antropológico. En tal sentido, nuestra aproximación es conceptual y temática, no primordialmente

³⁶ Ver GS II/2, p. 420.

³⁷ PIGLIA, Ricardo. *El último lector*. Barcelona: Anagrama, 2013, p. 52.

reconstructiva, bajo la premisa de que, para dar cuenta de dicha noción, resulta más fecundo abrir y hacer proliferar el campo de problemas que su nombre convoca, algo que hemos intentado hacer al inscribir al materialismo antropológico en diferentes series temáticas, susceptibles, claro está, de ser ampliadas y multiplicadas.

Bajo la milenaria forma del comentario—cuya dignidad, dicho sea de paso, Benjamin restituyó dentro de las formas de exposición de la filosofía—, nuestro trabajo se propone, entonces, redescubrir un puñado de conceptos y pensamientos, visitar ciertas figuras teóricas poco exploradas y otras ya fatigadas por la crítica especializada y comentaristas de diversa orientación. Dicho esto, nuestro objetivo es precisar, en la medida de lo posible, los temas, conceptos, tradiciones y perspectivas de lo que Benjamin llama materialismo antropológico, comprendiéndolo como marco de redefinición de su pensamiento político maduro. En la misma línea que un importante pero minoritario conjunto de intérpretes ha venido siguiendo en las últimas décadas, la clave de lectura que ofrecemos busca diferentes modos de aproximarse al centro incandescente de dicho pensamiento. De esta filiación de autores y autoras, inspiradora en más de un aspecto para la presente investigación, cabe destacar, entre otros, los aportes pioneros de Burkhardt Lindner, Norbert Bolz y Willem Van Reijen, Irving Wohlfarth, Miriam Bratu Hansen, Uwe Steiner, así como los más recientes de Marc Berdet, Sami Khatib y toda la línea editorial de la revista de investigación social *Anthropology & Materialism*. En el panorama nacional, existe una rica y abundante historia de recepción del pensamiento de Benjamin a la que también hemos recurrido³⁸. Para los fines de esta pesquisa, hay que mencionar muy especialmente los trabajos de Ricardo Ibarlucía y María Belforte³⁹, y los realizados, sobre todo en el último lustro, por los miembros del equipo dirigido por Francisco Naishtat, al que tengo el agrado de pertenecer y al que esta investigación debe lo mejor de sí misma⁴⁰.

³⁸ Nuevamente, la referencia es GARCÍA, Luis Ignacio. “Walter Benjamin en Argentina”, op. cit.

³⁹ Ver IBARLUCÍA, Ricardo. “Iluminación profana y materialismo antropológico en Walter Benjamin”. En E. Cohen (Ed.), *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*. Buenos Aires: Godot, 2015. Este artículo ha sido reelaborado luego como capítulo en *Belleza sin aura. Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2020; y BELFORTE, María. *Política de la embriaguez. Infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 2016. Cabe señalar que mientras las investigaciones recientes de Ibarlucía se enfocan de lleno en la cuestión del materialismo antropológico, María Belforte no centra su atención en dicho término, es posible afirmar no obstante que toda su investigación, en su detenimiento en las “cuestiones existenciales” de la filosofía de Benjamin, remite a los problemas convocados por aquel nombre.

⁴⁰ Algunos de los trabajos del equipo fueron incluidos en el número especial II “Walter Benjamin, materiales antropológicos: distensiones de lo humano” de *Anthropology & Materialism*, que editamos y publicamos junto a Carlos Pérez López en abril de 2022. Sugerimos revisar también las diferentes *Actas* de las *Jornadas Walter Benjamin*, que la sección platense del equipo viene organizando con regularidad en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata desde 2016. <http://eventoscielfi.fahce.unlp.edu.ar/jornadas-walter-benjamin/iv-jwb>

Por los motivos mencionados, la presente investigación indaga los pormenores del materialismo antropológico, pero no busca arribar a una definición, toda vez que su aproximación busca abrir un campo de problemas y no clausurarlo. El trabajo comienza con el artilugio de un Capítulo O, al que hemos titulado “¿Qué es el materialismo antropológico?”. La elección un poco atípica del signo numérico es un intento de dar cuenta de su carácter propedéutico y aun de su singularidad respecto de la serie que conforman los capítulos subsiguientes, a los que sirve de antesala. En él nos centramos en los aspectos más claramente filológico-reconstructivos de la investigación, con la intención de inscribir el *locus* del materialismo antropológico en la trayectoria intelectual de Benjamin. Este capítulo anuncia y anticipa motivos que volverán a aparecer, con variaciones, en el resto de la investigación, de modo tal que, si en él se busca aproximarnos a la idea del materialismo antropológico a partir de sus emergencias textuales en los escritos del berlinés y de su configuración en la red de relaciones que evocan lo “antropológico” y lo “materialista”, los capítulos subsiguientes se proponen desmultiplicar sus perspectivas en una serie de temas o motivos –en un sentido similar a como el propio Benjamin hablaba de “algunos temas” o “motivos” en la poesía de Charles Baudelaire– que tienen por objeto analizar los problemas filosófico-políticos que, implícita o explícitamente, están puesto en juego en la constelación de figuras teóricas reunidas bajo el signo del materialismo antropológico.

Así, el Capítulo 1, titulado “Hacia una política del cuerpo colectivo”, se propone analizar las ideas de “cuerpo colectivo” o “colectivo corporal” allí donde dichas nociones aparecen como maneras de nombrar el “sujeto” de la política antropológico-materialista – un sujeto que, para decirlo desde el inicio, no preexiste a sus transacciones con el mundo⁴¹. Si existe algo como una “política corporal” en Benjamin, esta ha sido puesta de manifiesto por sucesivas investigaciones, entre las que cabe contar las de Sigrid Weigel, Léa Barbisan, Eli Friedlander, Dennis Johannssen y Ludmila Hlebovich. Para adentrarnos en este tema, partimos de un análisis de los términos *Leib* (cuerpo vivido) y *Körper* (cuerpo físico), que

⁴¹ Ver WEIGEL, Sigrid. *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*. Frankfurt am Main: Fischer, 1997. La traducción al castellano es ligeramente diferente, omite algún capítulo e incorpora otros: WEIGEL, Sigrid. *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Buenos Aires: Paidós, 1999. FRIEDLANDER, Eli. *Walter Benjamin: a philosophical portrait*. Cambridge: Harvard University Press, 2012, pp. 74-89; BARBISAN, Léa. “Eccentric bodies. From phenomenology to marxism. Walter Benjamin’s reflections on embodiment”. *Anthropology and Materialism. A Journal of Social Research*, No. 1, 2017. Disponible en: <https://journals.openedition.org/am/803>; JOHANNSSÉN, Dennis. “Leibhafte Politik. Zum psychophysischen Problem im Zusammenhang des anthropologischen Materialismus”. En M. Berdet, y Th. Ebke (Eds.), *Matérialisme anthropologique et matérialisme de la rencontre. Arpenter notre présent avec Walter Benjamin et Louis Althusser*. Berlin: Xenomoi, 2014; HLEBOVICH, Ludmila. “Cuerpo y percepción en Walter Benjamin”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II: “Walter Benjamin, materiales antropológicos”, 2022.

Benjamin aborda en sus anotaciones tempranas en torno al así llamado “problema psico-físico”. La asunción de una dimensión colectiva o, si se quiere, trans-individual de la corporalidad, central en la discusión antropológico-materialista, toma de allí su impulso inicial. El capítulo recoge este itinerario, y muestra cómo las cuestiones que Benjamin plantea, relacionadas con la transformación de la percepción, los afectos y la sensibilidad, y la adecuada forma de concebir los vínculos entre individuo y colectividad, ingresan en un terreno de discusión que su materialismo disputa a las fuerzas de la reacción. Para finalizar esta sección, exploramos, en una perspectiva antropológico-política y no sociológica, las relaciones entre “masa” y “clase”, tomadas como dos formas diferentes de considerar los avatares del cuerpo colectivo en la modernidad.

El objetivo general del Capítulo 2, al que hemos titulado “La técnica como problema político”, es mostrar que dicha cuestión ha sido uno de los ejes transversales en la obra de Benjamin. Más específicamente, buscará extraer el rendimiento político que esta adquiere para el materialismo antropológico. Su hipótesis es que, más allá de las variaciones y de los diferentes registros en que el pensamiento benjaminiano de la técnica se despliega a lo largo del tiempo, es en la liberación de sus posibles funciones no-instrumentales donde reside la clave de una política emancipatoria en un mundo tecnificado por completo. Pese a ser un tema recurrente en diversas publicaciones, no son muchas las pesquisas dedicadas a abordar específicamente la pregunta por la técnica en Benjamin. En los *Conceptos de Walter Benjamin*, editados por Michael Opitz y Erdmut Wizisla, el problema recorre casi todos los artículos, pero no hay una entrada específicamente abocada a su estudio⁴². Partiendo del paradigma de la Teoría Crítica, Andrew Feenberg ha dedicado una amplia investigación acerca de las relaciones entre técnica y sociedad, en el que el nombre de Benjamin apenas es mencionado⁴³. Las excepciones a esta norma, sin embargo, no son irrelevantes. Destacados intérpretes como Miriam Bratu Hansen y Esther Leslie se han ocupado de extraer conclusiones sugerentes acerca del concepto benjaminiano de *Technik*⁴⁴. No obstante, pese a que reconstruyen con rigor la concepción materialista de la técnica en los escritos de madurez, las reflexiones juveniles de Benjamin no parecen ocupar un lugar destacado en sus análisis. El primer paso de nuestra investigación es recomponer este aspecto

⁴² Ver OPITZ, Michael y WIZISLA, Erdmut (Eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. Ed. castellana al cuidado de Miguel Vedda y María Belforte. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014.

⁴³ Ver FEENBERG, Andrew. *Transforming Technology. A Critical Theory Revisited*. New York: Oxford University Press, 2002.

⁴⁴ Ver HANSEN, Miriam. *Cinema and Experience. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin and Theodor W. Adorno*. Berkeley: University of California Press, 2012; y LESLIE, Esther. *Walter Benjamin. Overpowering Conformism*. London: Pluto Press, 2000.

desestimado y mostrar la importancia que nuestro autor le concede a la técnica en los años de formación de su temprano pensamiento político, siguiendo una línea de interpretación que ha sido abierta en parte por las valiosísimas contribuciones de Irving Wohlfarth, Uwe Steiner, Marc Berdet y Jan Sieber⁴⁵. La genealogía del concepto dialéctico de técnica nos conduce a la temprana fascinación, que se mantuvo inalterada con el paso del tiempo, por Paul Scheerbart, a la luz de cuyas utopías Benjamin planeaba escribir una filosofía política de amplio alcance. El itinerario pasa por *Calle de dirección única* de 1928 y se proyecta hacia las tesis “Sobre el concepto de historia” de 1940, donde el nombre de Charles Fourier oficia de emblema de una idea de técnica desacoplada de sus funciones prod(estr)uctivistas. Apoyándose en ese trayecto, el propósito este apartado es reconstruir la génesis del concepto dialéctico de *Technik*, que nuestro autor instala como uno de los pilares centrales del materialismo antropológico.

La cuestión de la técnica también se vincula con el problema que abordaremos en el Capítulo 3, al que hemos titulado “En la encrucijada del humanismo”, precisamente porque busca esclarecer los nexos entre el materialismo antropológico y la cuestión del humanismo, mediante una problematización del concepto de *anthropos*, tema sobre el que Benjamin se ocupó, sobre todo, entre 1931 y 1933. La pregunta por lo humano y sus límites, precisamente allí donde se toca con el problema de lo no-humano, guía la reflexión de Benjamin en un itinerario que va de la antropología temprana hasta su producción madura. A este respecto, llama la atención que en los profusos debates que durante el largo siglo XX se ocuparon de cimentar o demoler la herencia y los presupuestos metafísicos del humanismo occidental, el nombre de Benjamin brille por su ausencia. Pero este estado de la cuestión no sorprende si tenemos en cuenta que en la bibliografía específicamente dedicada al crítico nacido en Berlín el problema de los límites de lo humano y del humanismo tampoco ha recibido una atención considerable. Sin embargo, podemos afirmar que las discusiones que desde hace algunas décadas se han venido desarrollando en torno al humanismo, el antihumanismo y lo posthumano, aunque no incluyan a Benjamin en sus genealogías, han otorgado las condiciones de

⁴⁵ Ver STEINER, Uwe. “Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen”. *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Vol. 25, No. 2, 48-92, 2000; la serie de escritos de WOHLFARTH, Irving. “Walter Benjamin and the Idea of a Technological Eros: A Tentative Reading of *Zum Planetarium*”. En H. Geyer-Ryan, P. Koopman, y K. Yntema (Eds.), *Benjamin Studies/Studien 1: Perception and Experience in Modernity*. Amsterdam: Rodolpi, 2002; WOHLFARTH, Irving. “Les noces de Physis et de Techne. Walter Benjamin et l’idée d’un matérialisme anthropologique”. *Cahiers Charles Fourier*, No. 21, 2010. WOHLFARTH, Irving. “Spielraum. Jeu et enjeu de la «seconde technique» chez Walter Benjamin”. *Anthropology and Materialism. A Journal of Social Research*, No. 3, 2016. Disponible en: <http://am.revues.org/633>; BERDET, Marc. *Walter Benjamin et la passion dialectique*. Paris: Armand Colin, 2014; y SIEBER, Jan. “Técnica”. En E. Cohen (Ed.), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*. México DF: UNAM, 2016.

legibilidad para revertir esa situación.⁴⁶ Como consecuencia del creciente interés por estos temas, una serie de investigaciones recientes ha comenzado a introducir este nuevo vector interpretativo en los estudios benjaminianos, permitiendo reagrupar un conjunto de textos que no habían sido vinculados entre sí y haciendo que ciertas categorías hasta entonces escasamente observadas, algunas de las cuales abordaremos en este capítulo, aparezcan en primer plano. Los trabajos de Beatrice Hanssen, Sigrid Weigel, Daniel Mourenza, Dennis Johannssen y Anabella Di Pego, entre otros, han sembrado las bases de esta nueva constelación de lecturas, que nosotros nos proponemos continuar⁴⁷.

Por último, vale la pena recalcar que la exposición de la filosofía de Benjamin que proponemos lejos está de tener un carácter concluyente. Más allá del uso de ciertos giros afirmativos, que pretenden cumplir con las exigencias estilísticas y formales del formato-tesis, la investigación que presentamos se proyecta como una heurística que prepara o que continúa, sobre el suelo de la vida póstuma de los escritos benjaminianos, la recepción de los temas del materialismo antropológico para el presente de las humanidades. En un momento en el que estas vuelven a discutir cuáles pueden ser las formas más justas de configuración de la vida colectiva, a ensayar respuestas en torno a los desafíos que impone la técnica máximamente desarrollada, y a buscar alternativas al antropocentrismo reinante, al materialismo antropológico le toca su “*citation à l'ordre du jour*”⁴⁸. Nuestra relectura de los textos de Benjamin, nuestra manera de responder a la legibilidad de su obra, se inscribe al interior de este horizonte de problematización.

⁴⁶ La bibliografía sobre este asunto es muy vasta. Una ajustada y sucinta recensión de las posiciones en pugna es la que realiza Francesca Ferrando. De acuerdo a la autora, “[e]n el debate académico contemporáneo, lo ‘posthumano’ se ha convertido en un término clave para hacer frente a la urgencia de la redefinición integral de la noción de lo humano, siguiendo los desarrollos tanto epistemológicos como científicos y biotecnológicos de los siglos XX y XXI”. Ver FERRANDO, Francesca. “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”. *Existenz: A Journal of Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, Vol. 8, No. 2, 2013: 26-32, p. 27. La más amplia reconstrucción de Rosi Braidotti repone los principales argumentos, tradiciones y líneas de investigación que se dan cita en estos debates, al tiempo que toma una posición crítica frente a ellos. Ver BRAIDOTTI, Rosi. *Lo posthumano*. Trad. Juan C. Gentile Vitale. Barcelona: Gedisa, 2015.

⁴⁷ Ver HANSSEN, Beatrice. *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. California: University of California Press, 2000; WEIGEL, Sigrid. *Walter Benjamin. Images, the Creaturely, and the Holy*. Stanford: Stanford University Press, 2013; MOURENZA, Daniel. “On Some Posthuman Motifs in Walter Benjamin: Mickey Mouse, Barbarism and Technological Innervation”. *Cinema: Journal of Philosophy and the Moving Image*, Vol. 7, 2015: 28-47; JOHANNSSSEN, Dennis. “Humanism and Anthropology from Walter Benjamin to Ulrich Sonnemann”. En B. Best, W. Bonefeld, y C. O’Kane (Ed.), *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory, Vol. 3*. London: SAGE, 2018; DI PEGO, Anabella. “Hacia una política de lo no-humano (*Unmensch*): Walter Benjamin y Paul Scheerbart”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II: “Walter Benjamin, materiales antropológicos”, 2022.

⁴⁸ GS I/2, p. 694.

Capítulo 0.
¿Qué es el materialismo antropológico?

La antropología es el campo de batalla de la política.

Paolo Virno

Vielmehr scheint mir an ihm überaus deutlich zu werden, dass die Erfahrungen der heutigen Menschen sich idealistisch nicht mehr behandeln lassen, ohne dass Material und Moral der Erkenntnis zu Schaden kommen.⁴⁹

Walter Benjamin

⁴⁹ [Me parece sumamente claro que las experiencias de los seres humanos de hoy ya no pueden ser tratadas de manera idealista sin dañar el material y la moral del conocimiento] (GB VI, p. 269).

1. Planteo del problema

La pregunta que da título a este capítulo difícilmente pueda ser respondida frontalmente. En primer término, porque la noción de materialismo antropológico pertenece a ese género de ideas que son indóciles a las síntesis totalizantes. En ese aspecto, Benjamin se muestra enemigo de toda sistematización y de la reducción del pensamiento a contenidos doctrinarios. En segundo término, porque el materialismo antropológico carece de fronteras definidas. Es más, las perspectivas que Benjamin abre al amparo de dicho nombre hacen del trabajo sobre las fronteras –o mejor, de los umbrales– un punto crucial de su tentativa. En efecto, sus contornos comienzan a delinearse a partir de una serie de de(s)limitaciones respecto a otras tendencias filosófico-políticas contemporáneas a él, no sólo al interior de la tradición marxista, que Benjamin intenta recomponer a partir de la reposición de lo que en ella permanece impensado, sino también en relación con otras corrientes por lo general reconocibles como pertenecientes al campo enemigo en la batalla político-intelectual de la Europa de entreguerras⁵⁰. Como señala Wohlfarth, el materialismo antropológico abre su camino a través de un terreno escarpado, “donde se superponen discursos opuestos y su peor enemigo nunca está a más de un paso en falso”⁵¹. Aquí, más que en cualquier parte, las distinciones inadvertidas marcan lo decisivo: “no se trata del *Narzissmus der kleinen Differenz* [narcisismo de la pequeña diferencia, NL] de Freud, sino del *Nuance ums Ganze* [el matiz que hace toda la diferencia, NL] de Adorno”⁵². En esa medida, y como modo de desactivar las oposiciones teóricas, políticas y epistemológicas que estructuran el pensamiento moderno, el materialismo antropológico traza sus matices *en medio* de ellas.

En relación con ello, Benjamin escribió alguna vez que “la filosofía, a lo largo de su historia, es con razón [...] una lucha por la exposición de unas pocas palabras,

⁵⁰ Entiendo el término “de(s)limitación” como una traducción posible del vocablo *dé-limitation* que Beatrice Hanssen recupera de Derrida. La grafía intenta dar cuenta del doble movimiento implicado en la palabra francesa, que refiere al trazado de una frontera o límite epistemológico o conceptual (delimitación) y al gesto simultáneo de borrarlo o confundir dichas fronteras o límites (allí donde el prefijo francés *dé-* actúa de una manera similar al alemán *Ent-* y al español *des-*). Ver HANSSEN, Beatrice. *Walter Benjamin's Other History*, op. cit., p. 167. En tal sentido, el materialismo antropológico se constituye en una relación diferencial respecto de varias posiciones a la vez.

⁵¹ WOHLFARTH, Irving. “Les noces de Physis et de Techne. Walter Benjamin et l’idée d’un matérialisme anthropologique”. *Cahiers Charles Fourier*, No. 21, 2010. Disponible en: <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article801>

⁵² Ibid.

siempre las mismas”⁵³. Su rechazo a la introducción de nuevos términos en favor del permanente redescubrimiento de los viejos, según expresa Menninghaus, ubica a Benjamin dentro de la tradición de la “gran” filosofía citada por él. Sin embargo, señala el mismo autor,

la manera en que llevó a cabo esa tarea lo separa de los filósofos “clásicos”, ya que Benjamin emprendió una “lucha” terminológica no sólo en torno a “palabras” canónicas de la filosofía (como verdad, libertad, naturaleza, apariencia, belleza), sino también por palabras provenientes de la cultura de la vida cotidiana (como moda, mercancía, *flânerie*) y por la reflexión conceptual acerca de las regiones ocultas de la experiencia (embriaguez, magia, aura).⁵⁴

Aunque la expresión “materialismo antropológico” no sea, por derecho propio, un término original de la filosofía de Benjamin⁵⁵, la operación que vincula cierto “materialismo” a la idea de lo “antropológico” en una misma construcción terminológica genera, en su caso, un campo de tensiones que modifica la amplitud de ambas nociones⁵⁶. El resultado es la apertura de una zona de problematización enteramente original y fecunda, en donde la disputa por las “palabras canónicas” se encuentra con la introducción de novedosos objetos, procedimientos y modos de saber.

En “El surrealismo: la última instantánea de la inteligencia europea” de 1929, Benjamin menciona por primera vez la expresión “materialismo antropológico”⁵⁷, sobre la que volverá en repetidas oportunidades en el decurso de la década siguiente. Esta noción refiere tanto a una tradición como a un programa político, filosófico y escritural, a partir de la cual Benjamin produce no sólo una distorsión productiva de sus intereses metafísicos y antropológicos juveniles, reelaborados ahora en un ámbito profano, concreto y materialista, sino también una revisión de los fundamentos del materialismo

⁵³ GS I/1, p. 217.

⁵⁴ MENNINGHAUS, Winfried. *Saber de los umbrales*, op. cit., p. 11. Por lo demás, era propio del modo de pensar de Benjamin un cierto efecto de distanciamiento respecto de los vocablos de su propia lengua materna. Como lo dice él mismo, en su escritura era común emplear “las palabras alemanas como si fueran extranjerismos [Fremdwörter]” (GS VI, p. 418).

⁵⁵ Antes que a Benjamin, la expresión “materialismo antropológico” fue atribuida al sensualismo emancipatorio de Ludwig Feuerbach, que no casualmente es uno de los nombres que nuestro autor incluye entre sus precursores. Aunque no hemos podido corroborar su aparición explícita en la obra de Feuerbach, la expresión “materialismo antropológico” fue utilizado como título para la edición en dos volúmenes de los *Ausgewählte Schriften* de 1967, que estuvieron al cuidado de Alfred Schmidt. De Schmidt, además, puede consultarse su notable estudio dedicado al autor de *La esencia del cristianismo*. Ver SCHMIDT, Alfred. *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München: Hanser, 1973. Contra toda evidencia, la edición castellana (*Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus, 1975) modifica el título, haciendo caso omiso de la referencia al materialismo antropológico presente en el original.

⁵⁶ Hemos desarrollado, junto a Carlos Pérez López, algunas de las implicancias de lo que mientan ambos términos en nuestra introducción al número especial “Walter Benjamin, materiales antropológicos”. Ver LÓPEZ, Nicolás y PÉREZ LÓPEZ, Carlos. “Walter Benjamin y lo antropológico. Hacia una distensión de lo humano y lo no-humano”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II: “Walter Benjamin, materiales antropológicos”. <https://doi.org/10.4000/am.2095>.

⁵⁷ GS II/1, p. 309.

histórico y de la política comunista, a los cuales, desde 1924, suscribe expresamente pero no sin reservas. Los escritos de este período aparecen profundamente afectados por la necesidad de renovar los esfuerzos teórico-políticos de un marxismo que entretanto se había convertido en un “materialismo metafísico” o “didáctico”, fiel al naturalismo mecanicista de Karl Vogt y a las vulgatas escolarizadas de Bujarin y Plejanov⁵⁸.

Al margen de esta caracterización general, no hay una teoría unitaria, sintéticamente desarrollada, sobre el materialismo antropológico en Benjamin. Como suele suceder con los conceptos benjaminianos, no vienen dados como definiciones generales. Captarlos implica proceder por indicios y menciones aisladas, procurando atender al uso y al significado singular que una determinada noción cobra en la constelación de sentido en la que interviene cada vez. En tanto pertenece a este género de ideas, la del materialismo antropológico está compuesta, como un mosaico, de baldosas dispersas en diferentes escritos⁵⁹. Lo que Benjamin entiende por materialismo antropológico, por lo tanto, no puede reducirse a un conjunto de tesis explicativas, acotadas y definibles. En todo caso, se trata de un ensayo, una experimentación teórico-política, metodológica y escritural que atraviesa, de manera elíptica, sus escritos de madurez. Para comenzar a dilucidar la singularidad de este espectral materialismo antropológico respecto a todo aquello que Benjamin le contrapone cada vez, quizás convenga empezar por colegir los indicios y las huellas.

2. El pasaje materialista

2.1. En el umbral del materialismo

Aunque anteriormente dijimos que el materialismo antropológico es una idea, una red de figuras teóricas, es menester reconocer en él también una estrategia de *inscripción en el marxismo* por parte de Benjamin o, quizás mejor, una tentativa de *reinscripción del marxismo* desde el ángulo de una creciente preocupación antropológica. Es sabido que, desde mediados de la década del veinte, más concretamente a partir de 1924, Benjamin sitúa su pensamiento en la estela abierta por Marx. Según escribe Benjamin a Scholem en septiembre de ese año, en su aproximación al “comunismo actual” colaboraron aspectos tanto “objetivos” como “personales”, aspectos que entonces no habían alcanzado

⁵⁸ Ver GS II/1, p. 309 y GS II/2, p. 798.

⁵⁹ Una imagen más completa pero necesariamente parcial se hará visible, esperamos, al final del recorrido entero de la investigación.

la maduración necesaria para poder ser transmitidos con claridad⁶⁰. Los intérpretes, en general, coinciden en que los “aspectos objetivos” de este pasaje a la filosofía materialista y la política comunista se efectuaron tras la lectura de *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács, al que Benjamin califica por entonces como una “extraordinaria colección de escritos políticos”⁶¹. En la extensa carta fechada el 16 de septiembre de 1924, Benjamin comenta a Scholem que, sobre la base de consideraciones políticas,

Lukács arriba, al menos en parte, tal vez no tanto como supuse al principio, a consideraciones de teoría del conocimiento [*Erkenntnistheorie*], con proposiciones que me resultan muy familiares o confirmatorias [...]. Me parece que, en el ámbito del comunismo, el problema de la “teoría y la praxis” radica en que, a pesar de la disparidad que debe mantenerse entre estas dos áreas, toda comprensión definitiva de la teoría está sujeta precisamente a la praxis. Al menos me queda claro cómo en Lukács esta afirmación tiene un núcleo filosófico duro y es cualquier cosa menos una frase burguesa y demagógica.⁶²

Sin embargo, a pesar de esta coincidencia confirmatoria, Benjamin no conoce *Historia y conciencia de clase* a través de la lectura directa, sino por intermedio de un “notable ensayo”⁶³ que Ernst Bloch le dedica al libro de Lukács en el número de marzo de *Der Neue Merkur*⁶⁴. El 13 de junio de 1924, Benjamin le escribe a Scholem que la reseña de Bloch, titulada “Actualidad y utopía”, parece, por mucho, “lo mejor que [Bloch] ha escrito en mucho tiempo”, y enfatiza que el libro de Lukács al que está dedicada la reseña “es en sí muy importante, especialmente para mí”⁶⁵. En Capri, por lo tanto, Benjamin todavía no había leído *Historia y conciencia de clase*. Aun así, podía escribirle a Scholem que ansiaba estudiar ese libro “lo antes posible” y que tendría que engañarse “si en la confrontación crítica con los conceptos hegelianos y las alegaciones de la dialéctica contra el comunismo no se manifestaran los fundamentos de mi nihilismo”⁶⁶. El estudio del libro de Lukács, en particular su reinterpretación del

⁶⁰ GB II, p. 483 [A Scholem del 16 de septiembre de 1924].

⁶¹ GB III, p. 39 [Carta a Scholem del 20-25 de mayo de 1925].

⁶² GB II, p. 483 [Carta a Scholem del 16 de septiembre de 1924].

⁶³ GB II, p. 481 [Carta a Scholem del 16 de septiembre de 1924].

⁶⁴ Una esclarecedora revisión de los vaivenes de la relación entre Lukács y Bloch previa al llamado “debate sobre el expresionismo” es la que realiza Miguel Vedda. Ver VEDDA, Miguel. “Tragedia, actualidad, utopía. A propósito de las controversias entre el joven Lukács y el joven Bloch”. *Trabalho & Educação*, Vol. 24, No.1, 2015: 131-142.

⁶⁵ GB II, p. 469 [Carta a Scholem del 13 de junio de 1924]. Ver BLOCH, Ernst. “Aktualität und Utopie”. *Der Neue Merkur*, Vol. 7, 1923/1924: 457-477. Las conversaciones que mantuvo con Bloch en el sur de Italia fueron también importantes para el acercamiento de Benjamin a la filosofía marxista. Sobre ello, ver

⁶⁶ GB II, p. 483 [16 de septiembre de 1924]. Las reservas de Scholem no se hicieron esperar, pues temía que Benjamin siguiera el mismo derrotero que su hermano Werner Scholem, convertido al comunismo tras la revolución rusa. Para Scholem, “el comunismo representaba la posición exactamente opuesta a las convicciones anarquistas en las que tanto Benjamin como yo habíamos coincidido hasta ese momento en el planopolítico”. Ver SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: historia de una amistad*. Trad. Vicente Jarque

fetichismo de la mercancía de Marx bajo la luz del concepto de reificación, dejó una huella profunda en el materialismo de Benjamin, que se prolongaría, no sin ajustes sustantivos, en la década del treinta⁶⁷. En 1929, Benjamin destaca a *Historia y conciencia de clase* entre los raros libros que no han perdido su actualidad. Benjamin considera que la colección de ensayos de Lukács, publicada originalmente en 1923 es:

la obra filosófica más concluyente de la literatura marxista. Su singularidad reside en la seguridad con la que ha captado, en la situación crítica de la filosofía, la situación crítica de la lucha de clases; y, en la pendiente revolución concreta, la precondition absoluta, y hasta la consumación absoluta y la última palabra del conocimiento teórico.⁶⁸

En cuanto a los “aspectos personales”, habría que mencionar el decisivo encuentro amoroso, pero de importancia también política y cultural, que, en Capri, tuvo lugar entre Benjamin y la directora de teatro comunista Asja Lacis. Benjamin dice en aquel entonces haber conocido “a una revolucionaria rusa de Riga, una de las mujeres más destacadas que con las que me he topado”⁶⁹. Como consecuencia de este encuentro, Benjamin pudo escribirle a Scholem que su trabajo comenzó a proceder “absolutamente en beneficio de una liberación vital y una intensiva comprensión de la actualidad de un comunismo radical”⁷⁰. Incluso podría decirse que su relación con Lacis no sólo motivó su iniciación en los debates comunistas, sino que además le abrió los canales de comunicación con la intelectualidad y el radicalismo cultural soviéticos. Sin ir más lejos, fue la propia Lacis quien acercó a Benjamin al círculo de Bertolt Brecht, una influencia fundamental en su obra posterior. Pero la relación sentimental con la revolucionaria rusa, como bien indica María Belforte, produjo también un cambio en cuanto al interés de Benjamin en la dimensión afectiva de la existencia, que de allí en más se efectúa “en dirección a una teoría de la praxis humana”⁷¹.

A fines de 1924, mientras se encuentra en plena elaboración de *El origen del Trauerspiel alemán*, Benjamin vuelve a escribir a Scholem sobre el alcance de lo que llama

y J. F. Yvars. Debolsillo: Buenos Aires, 2008, pp. 192-193. Como tendremos ocasión de mostrar, la relación entre anarquismo y comunismo llegó a convertirse para Benjamin en algo mucho más complejo que una mera oposición frontal.

⁶⁷ Ver BELFORTE, María. *Política de la embriaguez. Infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 2016.

⁶⁸ GS III, p. 171.

⁶⁹ GB II, p. 473 [Carta a Scholem del 7 de julio de 1924]. Ver BUCK-MORSS, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Trad. Nora Rabotnikof. Madrid: A. Machado Libros, 2001, pp.77-78; y LESLIE, Esther. *Walter Benjamin*. London: Reaktion Books, 2007, p. 59.

⁷⁰ GB II, p. 473 [Carta a Scholem del 7 de julio de 1924].

⁷¹ BELFORTE, María. *Política de la embriaguez*, op. cit., p. 145

las “señales comunistas” de ese verano en el sur de Italia. Estas eran percibidas por el berlinés como el signo de una mutación profunda en su vida y pensamiento:

En Berlín [...] están de acuerdo sobre una transformación evidente que se ha producido en mí. [...] las señales comunistas de Capri fueron, en primer lugar, signos de un vuelco [*Wendung*] que ha despertado en mí la voluntad de no enmascarar los momentos políticos y actuales de mi pensamiento en una forma anticuada, como hacía antes, sino de desplegarlos experimentalmente en forma extrema. Naturalmente, esto supone que pase a un segundo plano la exégesis literaria de la literatura alemana, respecto a la cual, en el mejor de los casos, es fundamental conservar y restituir lo genuino frente a las falsificaciones expresionistas. Mientras en la adecuada actitud de un comentarista no llegue a textos de una significación y una totalidad completamente distintas, me fabricaré una “política” propia. Y hay que admitir que, en varios momentos, se ha renovado mi asombro al entrar en contacto con una teoría bolchevique extrema.⁷²

La secuencia que hemos descrito someramente da cuenta de que el año 1924 constituye cesura en la trayectoria intelectual y en la vida afectiva de Benjamin. Si bien no llega a leer directamente los textos de Marx en esta época, el vuelco decidido hacia el materialismo imprime un nuevo marco de resignificación en la cual comenzarán a desplegarse los “momentos políticos” de su pensamiento en dirección a una “política” de su propia factura. Ahora bien, la mencionada cesura no es tanto el momento de un despertar político, como a veces se ha sugerido⁷³, sino el comienzo de un progresivo alejamiento de la germanística –mas no de la literatura alemana– como horizonte de su filosofar. Dicha cesura, por lo tanto, no fue sólo una ruptura, sino más bien, como indica Rainer Nägele, “una especie de sello y firma de los desarrollos precedentes, que ahora emergen con una figura y una forma más claras”⁷⁴. Por eso, el supuesto viraje de Benjamin hacia la política efectuado por el encuentro con la filosofía marxista y la praxis comunista sorprende menos si se lo pone en conexión con el universo del planeado tratado sobre política, finalmente inconcluso y en parte perdido, que organizaría sus ideas de juventud, en la que su concepto de lo político ya se vinculaba a cuestiones de índole antropológica. Entre 1920 y 1923, Benjamin proyecta una obra de amplio alcance dedicada al problema de lo político, que habría de plasmarse en una trilogía de ensayos que finalmente no llegará a completar. Benjamin se refiere a esa obra en numerosas

⁷² GB II, p. 511 [Carta a Scholem del 22 de diciembre de 1924].

⁷³ Es lo que por momentos parece aventurar el, por otra parte muy importante, libro de Belforte, cuando entiende el giro hacia el materialismo de Benjamin como un “giro hacia lo político”, pasando por alto el carácter sistemático que lo político ya tenía para Benjamin con anterioridad a su aproximación al marxismo. Ver BELFORTE, María. *Política de la embriaguez*, op.cit., p. 180.

⁷⁴ NÄGELE, Rainer. “Body politics: Benjamin’s dialectical materialism between Brecht and the Frankfurt School”. En D. Ferris (Ed.), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 170.

cartas como “mi política [meine Politik]”⁷⁵, en la cual habría que incluir no sólo el muy comentado “Para una crítica de la violencia”, sino además una serie de fragmentos sobre antropología, en donde los temas de la percepción, el lenguaje, la técnica, el cuerpo y las tensiones mismas entre lo humano y lo no humano, formarían parte de lo que Benjamin llamaba el “arsenal de mis trabajos políticos”⁷⁶. Desde allí, Benjamin ya comienza a documentar una comprensión histórica del presente en la que los fenómenos físicos, psíquicos, técnicos y políticos, además de los teológicos, son componentes igualmente importantes para lo que será su concepción materialista del mundo⁷⁷.

La reunión de todos estos elementos nos permite conjeturar que, a pesar o junto a los giros y rupturas, existen soterradas correspondencias entre la antropología temprana y el materialismo antropológico, entre su política juvenil y la política antropológico-materialista⁷⁸. Como confirmación de este rumbo, en 1935, mientras trabajaba en el primer *exposé* de su investigación sobre los pasajes, Benjamin califica una vez más los años previos al comienzo de este proyecto, cuyo inicio data de 1927, como una sigilosa pero decisiva revolución en su pensamiento:

El ritmo saturnino del asunto tuvo su razón más profunda en el proceso de una completa transformación [vollkommenen Umwälzung] que tenía que sufrir la masa de pensamientos e imágenes procedentes de la lejana época de mi pensamiento

⁷⁵ Según puede deducirse de la correspondencia de Benjamin, el estudio planeado constaría de tres partes: 1) la primera, habría de titularse “El verdadero político” [Der wahre Politiker]; 2) la segunda, “La verdadera política” [Die wahre Politik], a su vez dividida en dos capítulos: a) “La demolición de la violencia” [Der Abbau der Gewalt], cuya base, probablemente, habría sido el mismo texto que Benjamin publicó en 1921 como “Para una crítica de la violencia”, y b) “Teleología sin meta final” [Teleologie ohne Endzweck]; 3) la tercera parte, finalmente, giraría en torno a una crítica filosófica de *Lesabéndio*, la novela de Paul Scheerbarth, en la que también Benjamin incluiría algunos elementos de su crítica de *El espíritu de la utopía* de Ernst Bloch y de la respuesta de Salomo Friedlaender al mismo libro. Ver GB II, pp. 54, 109, 119, 127, 177, y GS III, p. 9). A propósito de esa trilogía planeada, ver STEINER, Uwe. “Der wahre Politiker”, op. cit.; y BERDET, Marc. *Walter Benjamin et la passion dialectique*. Paris: Armand Colin, 2014, pp. 109-135.

⁷⁶ GB III, p. 9 [Carta a Gottfried Salomon-Delatour del 24 de enero de 1925]. Valga como prueba de ello, el esquema del fragmento 44, publicado en GS VI, p. 64, que, bajo el título de “Antropología”, contiene una serie de términos en relaciones complejas. De acuerdo a los editores, el esquema refleja “la organización razonada de los conceptos elementales de una teoría metafísica-histórica-filosófica del ser humano” (GS VI, p. 672). La mayoría de esos términos serán parte de los conceptos antropológicos de Benjamin a lo largo de toda su vida. En el centro del esquema está la noción de Individuo [Individuum], y las categorías asociadas de Persona [Person] y Humano [Menschlich]—a su vez puesta entre los extremos de lo No-humano y lo Ultrahumano [Un- y Über-menschlich]—, que emergen como resultante de las tensiones de lo que parece ser una polaridad principal: Cuerpo [Leib] y Lenguaje [Sprache]. Del lado del cuerpo, Fantasmal [Gespenstisches] e Infracorporal [Unterleiblich] polarizan con demoníaco [Dämonisches]. Del lado del lenguaje, Derecho [Recht] polariza con Justicia [Gerechtigkeit] y Meta-lingüístico [Über-sprachlich]. Genialidad [Geniushaftes] y Libertad [Freiheit] polarizan en el centro. Ser humano [Mensch] y divino [Göttlich] están fuera del radio. Superación [Aufhebung], Simultaneidad [Simultan] y Matrimonio [Vermählung] designan diferentes formas de conexión entre los términos.

⁷⁷ DUTTLINGER, Carolin; MORGAN, Ben; y PHELAN, Anthony. “Einleitung”. En Id. (Eds.), *Walter Benjamins Anthropologisches Denken*. Freiburg im Breisgau: Rombach, 2012, p. 9.

⁷⁸ Uno de las líneas directrices de este trabajo consiste en vislumbrar esas continuidades y rupturas a partir de las categorías más estrechamente ligadas a los problemas antropológico-políticos.

directamente metafísico, teológico incluso, para nutrir con toda su fuerza mi actual estado.⁷⁹

Por eso, hablar de “giro” o “ruptura” a propósito de las “señales comunistas” de Capri no resulta del todo acertado, si por ello entendemos esa clase de quiasmo que parte una trayectoria en dos, en un antes y un después claramente diferenciados. Más que una ruptura de este tipo, el año 1924 es para Benjamin un umbral y, si se quiere, un *punto de pasaje*. La figura antropológica del *rite de passage* no sólo constituye un fenómeno de interés para Benjamin, como lo demuestran numerosas páginas de su obra, sino que además se puede utilizar como una categoría que describe fehacientemente su estilo y forma de escritura.⁸⁰ Dicha figura puede servirnos de auxilio para comprender lo que está en juego en sus escritos en el pasaje al materialismo antropológico, en donde el marxismo de Benjamin aparece desde el inicio nutrido por tendencias filosóficas de diversa procedencia y en franco desacuerdo con las carencias antropológicas del comunismo oficial y los métodos del marxismo dialéctico.

2.2. Un materialismo del umbral

“Ritos de pasaje”, explica Menninghaus, “es la denominación que la etnología da a los actos mediante los cuales se atraviesa el umbral entre dos estados, espacios o tiempos”⁸¹. En el caso de Benjamin, “la experiencia del atravesamiento de los umbrales [...] custodia la *forma* y la *intención* de sus obras o mejor dicho produce un umbral que hay que saber ‘medir’ y ‘cruzar’”⁸². Es posible sugerir entonces que el materialismo antropológico es un pasaje de este tipo, no el punto de llegada de una trayectoria, sino el tránsito mismo como “experiencia del umbral”. Por esta razón, Luis García, en la estela de las reflexiones de Menninghaus, ha caracterizado a la filosofía de Benjamin como un “materialismo del umbral”, del que tomamos prestado el título de esta sección, porque entiende que el modo de pensar benjaminiano está construido sobre la base de

una estructura que abre un abismo de extremos y a la vez tensa y condensa esos polos en un choque único e instantáneo. Si este proceder puede ser pensado como “dialéctica” lo es sólo en el sentido de un *pensamiento del entre*, de una *filosofía de la medialidad*. [...] Los términos mediados sólo se reconocen en la *medialidad*, como si fuese el medio mismo, ya no como *instrumento* sino como *entre constitutivo*, quien

⁷⁹ GB V, pp. 88-89 [Carta a Werner Kraft del 25 de mayo de 1935].

⁸⁰ Para un abordaje de dicha categoría en Benjamin, ver MENNINGHAUS, Winfried. *Saber de los umbrales: Walter Benjamin y el pasaje del mito*. Trad. Mariela Vargas y Martín Simesen de Bielke. Buenos Aires: Biblos, 2013. Sobre la figura del rito de pasaje como procedimiento de escritura, ver WEIGEL, Sigrid. *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*. Frankfurt am Main: Fischer, 1997, p. 113.

⁸¹ MENNINGHAUS, Winfried. *Saber de los umbrales*, op. cit., p. 11.

⁸² *Ibid.*, p. 13.

hace posible las instancias que media. Si la modernidad es la era del declive de este *pensamiento del entre*, de esta *experiencia del umbral*, Benjamin es el infatigable rastreador de intersticios, pasajes y cesuras en lo moderno.⁸³

En un sentido similar, Sami Khatib se refiere al materialismo antropológico en términos de un “materialismo trans-materialista”, donde el prefijo “trans” indica precisamente la posición de umbral de los escritos de Benjamin, cuyo materialismo debe localizarse en la zona de transición de un pensamiento que es, a un mismo tiempo, marxiano y no-marxista, antropológico y teológico, psicoanalítico y utópico-social⁸⁴.

Sobre la base de estas premisas, entendemos que la función del *rite de passage* no solo puede servir de auxilio para conectar las formas de ruptura en la continuidad (y continuidad en la ruptura) que se dan al interior de la obra de Benjamin, sino que además habilita a pensar el *umbral* como espacio liminar, soberano, para el pensamiento y el ejercicio de la crítica materialista. Ello nos permite entender la dialéctica de destrucción y construcción, recepción y distanciamiento, crítica y salvación, con que Benjamin puede, desde el materialismo y contra él, abrirse a un diálogo cargado de tensiones con las “posiciones extremas” que cobran, para sus amigos, la apariencia de “relaciones peligrosas”:

mi vida tanto como mi pensamiento se mueven en posiciones extremas. La vastedad que se afirma de tal forma, la libertad de hacer que se muevan y combinen pensamientos y cosas que se consideran incompatibles, solamente obtiene su rostro a través del peligro. Un peligro que, por lo general, se hace manifiesto a mis amigos solo en la forma de esas relaciones “peligrosas”⁸⁵

Teniendo en cuenta lo dicho, podríamos sugerir que el materialismo antropológico es el nombre de la inflexión por medio de la cual Benjamin produce una “distorsión”—es decir, una desfiguración y una refiguración, pero nunca un abandono—del materialismo histórico⁸⁶. El interés de Benjamin es renovar las categorías del marxismo a la luz de los temas, perspectivas, tradiciones, prácticas y experiencias olvidados, rechazados o reprimidos por el mecanicismo, el positivismo y el racionalismo estrecho que el marxismo y las políticas oficiales del Partido Comunista habían asumido en sus versiones más escolarizadas. En cierta medida, su aproximación al materialismo contemporáneo a él es en principio destructiva, en el sentido de ese carácter que busca “hacer sitio” y “despejar” un terreno, el de la izquierda radical, que había asumido posiciones

⁸³ GARCÍA, Luis Ignacio. “Para un materialismo del umbral. Walter Benjamin entre mito y razón”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, No. 4, 207-229, 2012, pp. 209-210. García se detiene, sobre todo, en el umbral que configura la polaridad entre mito y razón, un problema central para la filosofía de Benjamin en general y para el materialismo antropológico en particular.

⁸⁴ KHATIB, Sami. “Walter Benjamins trans-materialistischer Materialismus”, op. cit., p. 152.

⁸⁵ GB IV, pp. 440-441 [Carta a Gretel Karplus de principios de junio de 1934]. REVISAR

⁸⁶ Sobre la noción de distorsión [*Entstellung*] como concepto operativo del modo de escritura de Benjamin, ver WEIGEL, Sigrid. *Entstellte Ähnlichkeit*, op. cit., pp. 9-23.

reduccionistas en diversos campos⁸⁷. Más que una función edificante, el materialismo antropológico, como indica Khatib, “cumple la función de un correctivo” pues se propone salvar dialécticamente, para el materialismo político, ciertas experiencias excluidas por sus corrientes dominantes⁸⁸. Este carácter no dogmático, sin credo y hasta heurístico, que desde el comienzo lleva a Benjamin a desestimar su adhesión al Partido Comunista –incluso, o con mayor razón, después de su viaje a Moscú–, aparece claramente formulado en una carta a Scholem del 29 de mayo de 1926, previo a su viaje a la Unión Soviética:

Si un día debiera afiliarme al Partido Comunista (lo cual, por otro lado, hago depender en última instancia de un golpe del azar), mi convicción [*Gesinnung*] aún sería proceder de manera siempre radical, nunca consecuente [*Immer radikal, niemals konsequent*] en las cosas que más importan. La posibilidad de mi permanencia en el Partido es entonces simplemente algo a determinar de manera experimental, y más interesante y problemático que si me afiliaré o no es cuánto tiempo pueda permanecer en él. Y en lo que respecta a ciertas ideas irrefutables (como las relativas a lo inadecuado de la metafísica materialista o, por pongamos por caso, también de la concepción materialista de la historia), en caso de emergencia, tales armas de hierro pueden lograr prácticamente tanto y más en alianza con el comunismo que contra él.⁸⁹

Las diversas tendencias del pensamiento de Benjamin, no sólo la teológica y la política, aparecen aunadas por el intento de “ser radical, nunca consecuente en las cosas que importan”, lo cual lleva a extremar sus perspectivas al punto de volverse “intragable”, como dirá en 1934 a Scholem, para la ortodoxia (marxista o teológica) del pensamiento⁹⁰. El impulso anti-dogmático y heurístico, que desde el inicio Benjamin imprime a su perspectiva materialista, atraviesa el conjunto de su obra madura de una manera decisiva. Una indicación de Karl Korsch, que Benjamin anota en el convoluto “N” del *Libro de los pasajes*, coincide plenamente con el carácter no doctrinario que el marxismo asumió para él desde 1924. De acuerdo a Korsch, los conceptos de Marx “no pretenden constituirse

⁸⁷ GS IV/1 Ver, a propósito de este gesto destructivo, el ya clásico artículo de Wohlfarth. Ver WOHLFARTH, Irving “No-Man’s-Land: On Walter Benjamin’s ‘Destructive Character’”. *Diacritics*, Vol. 8, No. 2, 1978: 47-65.

⁸⁸ KHATIB, Sami. “Walter Benjamins trans-materialistischer Materialismus”, op. cit., p. 155.

⁸⁹ GB III, p. 159 [Carta a Scholem del 29 de mayo de 1926].

⁹⁰ “Cuando uno redacta escritos ‘contrarrevolucionarios’ –como tú acertadamente calificas los míos desde el punto de vista del Partido–, ¿se tiene además el deber de ponerlos expresamente a disposición de la contrarrevolución? ¿No se los debe más bien desnaturalizar, como el alcohol, para de ese modo, y aun a riesgo de que resulten intragables para cualquiera, hacerlos resuelta y auténticamente inapropiados para ser consumidos por aquella?” (GB IV, p. 25 [Carta a Scholem del 17 de abril de 1931]). Por lo demás, ello debería constituir una razón suficiente para desestimar las oposiciones teórico-políticas (mesianismo/materialismo; romanticismo político/realismo pragmático; anarquismo/comunismo, etcétera) que el propio Benjamin descalificaba, pero que, paradójicamente, no han dejado de reaparecer hasta el día de hoy como claves de lectura en la literatura dedicada al crítico berlinés. Al respecto, habría que tener presente los incisivos argumentos de Gabriele Pedullà en PEDULLÀ, Gabriele. “Ripoliticizzare W. B.”. En W. Benjamin, *Scritti politici*. Roma: Editori Internazionali Riuniti, 2011.

en nuevos dogmas, en condiciones establecidas *a priori* que tuviera que respetar en un orden determinado una investigación que se quiera materialista, sino como una guía, en nada dogmática, de la investigación y de la acción”⁹¹. Esta aseveración vale sobre todo para el carácter experimental de la aleación alquímica de lo antropológico y lo materialista, en el umbral de cuya correlación Benjamin despliega motivos vitales para la ampliación de los temas del materialismo político.

Por todo lo dicho, es posible sostener que, con el “giro” al materialismo emprendido en 1924, motivado por su encuentro con la obra Lukács y el mundo político, cultural y afectivo que Asja Lacis abrió en él, el significado de lo antropológico, lejos de desaparecer, se expande en Benjamin hacia nuevos “territorios fronterizos”, abriéndose paso en los intersticios de las disciplinas que no hallan su lugar en el orden moderno de los saberes—o incluso creando nuevos campos del saber allí donde no existían—, llevando, en ese movimiento, el concepto de lo político hacia nuevas regiones de la existencia. Así, en el cuestionamiento que Benjamin dirige a la ceguera antropológica de ese materialismo metafísico que, según él, está “a la base de la teoría comunista”, llega a preguntarse, utilizando un juego de palabras, si tal materialismo sería “un error de diseño” [*Konstruktionsfehler*, literalmente un “defecto de construcción”] antes que una mera “imperfección” [*Schönheitsfehler*, literalmente “defecto de belleza”]⁹². Nutriéndose de un legado materialista preñado de “elementos refractarios al marxismo”⁹³, Benjamin calibra su nueva perspectiva con el objeto de combatir de manera eficaz las fantasmagorías del capitalismo y su incipiente rostro fascista. A finales de la década del veinte, ya no se tratará únicamente de dinamizar los elementos mecanicistas del marxismo ortodoxo, sino de incorporar a los debates de la izquierda revolucionaria temas y perspectivas, pero sobre todo experiencias, que habían sido peligrosamente abandonados a las fuerzas de la reacción. Así, como un modo de enfrentar al enemigo en su propio terreno, el materialismo antropológico pone en juego una “una concepción de lo social que tiene en cuenta las pasiones, simpatías y afectos humanos”⁹⁴. De ese modo, Benjamin recupera ciertas vetas del vitalismo que había conocido a través de Georges Sorel, Erich Unger y Ludwig Klages. Según indica María Belforte:

Como herencia soreliana se distingue, entonces, una incorporación de elementos no discursivos a un *logos* que es interpretado, no ya en la falsa distinción entre lógica y

⁹¹ Karl Korsch, citado en GS V/2, p. 607.

⁹² GS II/3, p. 1040.

⁹³ GS V/2, p. 708.

⁹⁴ BERDET, Marc y EBKE, Thomas. “Introduction”. En M. Berdet, y Th. Ebke (Eds.), *Matérialisme anthropologique et matérialisme de la rencontre. Arpenter notre présent avec Walter Benjamin et Louis Althusser*. Berlin: Xenomoi, 2014, p. 15.

ausencia de lógica, sino como dialéctica que se basa en una experiencia [...] [que] aspira a incorporar la realidad no solo material, sino también metafísica y afectiva. [...] Aquí, sentimiento y razón se encuentran dialécticamente contenidos en el concepto de *logos* benjaminiano que subyace a la noción de *Erfahrung*.⁹⁵

La tentativa de Benjamin, en disputa con un concepto limitado de razón y un no menos limitado concepto de irracionalismo, busca recrear el espacio experiencial de su presente para incorporar a la dinámica política aquellos elementos menos-que-rationales de la experiencia (embriaguez, energías, fuerzas, estados de ánimo y los “deseos, miedos y anhelos”) que se hallan sepultados bajo la apariencia de un manto de racionalidad o siendo movilizados en un sentido reaccionario. A la inversa, los problemas más propios de la tradición ilustrada, sobre todo la pregunta por el estatuto de la técnica en la modernidad, hallan también aquí su lugar como antídoto frente al pesimismo cultural, por lo que podemos estipular que, si el materialismo antropológico es un programa que, como veremos, busca “ganar las fuerzas de la embriaguez para la revolución”⁹⁶, de la misma manera, pero a la inversa, se propone conquistar también las fuerzas de la sobriedad (técnica) para la misma causa. En medio de la elipse que describen estas tendencias, en cuyo centro radica también la pregunta por lo humano y sus límites, trabajaremos detenidamente a lo largo de nuestra investigación.

3. Lo antropológico como terreno fronterizo

Decíamos más arriba que el materialismo antropológico opera en un intrincado territorio fronterizo. Esta afirmación puede ser especificada en varios sentidos. Por una parte, con ello aludimos al mencionado carácter de umbral, esa “tierra de nadie” que Benjamin inventa en el intersticio de las disciplinas, de los antagonismos ideológicos, de las oposiciones epistemológicas y metafísicas constitutivas de la filosofía occidental, de las propias tendencias que nutren su pensamiento. Por otra parte, este carácter “fronterizo” del que hablamos viene sugerido por la propia ambigüedad de lo “antropológico” que caracterizaría al materialismo objeto de nuestro análisis. Porque si es cierto que “materialismo” se dice de muchos modos⁹⁷, ello no es menos cierto en lo referido a lo “antropológico” –y mucho menos a la conjugación de los dos términos. De acuerdo a Hans Belting, el término “antropología” puede ser fácilmente confundido con las disciplinas comprendidas bajo el término “Antropología”, o bien como una propuesta álgida para

⁹⁵ BERLFORTE, María. *Políticas de la embriaguez*, op. cit., p. 168 y 170.

⁹⁶ GS II/1, p. 307.

⁹⁷ Ver EAGLETON, Terry. *Materialismo*. Trad. Juanjo Estrella. Barcelona: Península, 2017, pp. 15-47.

quienes recelen de que en él subyace una declaración en favor de una imagen del ser humano fija y estática⁹⁸. Por su parte, Axel Honneth y Hans Joas argumentan que la palabra alemana “*Anthropologie*”, a diferencia de la palabra inglesa “*Anthropology*” –y, agregamos, de lo que suscita la castellana “antropología”–, no designa solo el estudio etnológico de sociedades extrañas, sino que abarca la investigación de la naturaleza biológica del ser humano, objeto de la *Naturwissenschaften*, pero también, en nuestros días, las ciencias sociales y de la cultura que investigan los movimientos sociales que hacen de la naturaleza interna y externa al ser humano su tema de discusión⁹⁹. En consonancia, Jürgen Habermas precisa a su vez que la *Anthropologie*, en su acepción germana, se comprende en el marco de tres ámbitos más o menos diferenciados del saber: por una parte, está el del conjunto de ciencias que se ocupan del estudio de lo humano desde el punto de vista de su fisiología y morfología (la ciencia biológica) o de su cultura (la etnología); por otra parte, existe una perspectiva filosófica que, valiéndose incluso de los resultados de la antropología biológica y cultural, no se constituye como disciplina autónoma, pero plantea e intenta responder de diversas maneras la pregunta por el ser del hombre; por último, destaca la *anthropologische Philosophie*, una corriente de pensamiento alemana asociada, entre otros, a Max Scheler, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen¹⁰⁰.

En efecto, la ambivalencia de términos como “antropológico” o “antropología” pueden conducir a confusiones de diverso tipo, motivo por el cual es necesario anticiparse y despejar una serie de posibles malentendidos. Es cierto que, al tratar lo antropológico, Benjamin no ahorra ambigüedades y no puede decirse que los diversos significados que hemos expuesto no hayan tenido un influjo en su propio concepto de lo antropológico. Lo que sí puede afirmarse con relativa seguridad es que ninguno de los sentidos expuestos alcanza a totalizar su idea. Es más, la productividad filosófica del motivo de lo antropológico en Benjamin radica precisamente en ese, su significado amplio y elíptico. Ello no significa que no puedan trazarse algunas delimitaciones rigurosas a su interior.

I. Por una parte, al hablar de lo “antropológico” podría suponerse que Benjamin se aventura en un estudio sobre la “naturaleza humana”. Ese es precisamente el error al que podría inducir su vinculación con una cierta comprensión de la “antropología filosófica”, que hace de la última imagen del hombre *occidental* la esencia inmutable del hombre en

⁹⁸ BELTING, Hans. *Antropología de la imagen*. Trad. Gonzalo María Vélez Espinosa. Buenos Aires: Katz, 2007, pp. 9-10.

⁹⁹ HONNETH, Axel y JOAS, Hans. *Social Action and Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 1.

¹⁰⁰ HABERMAS, Jürgen. “Anthropologische Philosophie”. En Aloys Winterling (Ed.). *Historische Anthropologie* (pp. 31-46). München: Franz Steiner, 2006, pp. 31-35.

sentido *universal*. Es evidente que una teoría materialista de lo antropológico, pensada desde la matriz del materialismo histórico, sólo puede entender lo antropológico, en primer lugar, como la naturaleza intrínsecamente histórica de lo humano y de sus transacciones con el mundo. Este es un primer rasgo a destacar del materialismo antropológico benjaminiano: no subyace a él una definición del hombre en términos universales y transhistóricos¹⁰¹. Aunque la pregunta por el ser humano interesa a Benjamin de un modo central, rehúye su tratamiento esencialista. La antropología dialéctica del joven Marx se encuentra con “el animal aún no fijado”¹⁰² de Nietzsche, como un intento de “quebrar la teleología de la naturaleza”¹⁰³ en el plano de lo histórico, mediante un movimiento que incorpora, en el caso de Benjamin, no sólo a lo humano sino también, y de una manera fundamental, a lo no-humano. En este sentido, Benjamin encuentra la ocasión para refigurar, en el marco de una construcción histórico-antropológica que analiza las modificaciones de las formas de percepción humana, las cuestiones filosóficas relativas a la relación entre mente y cuerpo, individuo y colectividad, naturaleza y técnica, humano y no humano, entre otras.

II. Por otra parte, lo “antropológico” que adjetiva al materialismo de Benjamin no es directamente asimilable a la disciplina que hoy conocemos con el nombre de “antropología” o “etnología”, aunque tampoco carece de vínculos con ella. La etnología moderna, de acuerdo a Claude Lévi-Strauss, “tiene por objeto de estudio al hombre y en principio sólo se distingue de las demás ciencias humanas por lo acusadamente alejado, en espacio y tiempo, de las formas de vida, pensamiento y actividad humana que trata de describir y analizar”¹⁰⁴. En este sentido específico, Benjamin, aunque no es un etnólogo, muestra un marcado interés por los temas clásicos de la disciplina. La magia, la religión, la violencia, los mitos, el lenguaje o la mimesis, han tenido un rol preponderante tanto en la filosofía temprana de Benjamin (desde “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano”, pasando por “Para una crítica de la violencia” hasta el análisis de la melancolía en *El origen del Trauerspiel alemán*) como en los textos posteriores a su encuentro con el marxismo. De hecho, entre sus escritos destacan referencias directas a un tipo de experiencia propia de las sociedades antiguas (“Johann Jakob Bachofen”) o de los primeros seres humanos en su relación mimética con el cosmos (“Hacia el planetario”,

¹⁰¹ Volveremos sobre ello en el Capítulo 3.

¹⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza: 2005, p. 94

¹⁰³ GS V/2, p. 777.

¹⁰⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. “Les trois sources de la réflexion ethnologique”. *Gradhiva: revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, No. 2, 37-42, 1987, p. 37.

“Doctrina de lo semejante”, “Sobre la facultad mimética”), bajo la perspectiva de una transformación histórica de dicho vínculo¹⁰⁵.

En este punto, en cuanto el materialismo antropológico que nos interesa es un intento de refigurar la tradición del materialismo histórico, habría que destacar también una afinidad y una diferencia específica no sólo con el materialismo del joven Marx, como ha sido señalado por diversos autores, sino con el del ultimísimo, precisamente aquel que, aún embarcado en la investigación científica de *El capital*, llenaba cuadernos de apuntes etnológicos, en busca de evidencias acerca del “comunismo primitivo” y el surgimiento de la civilización occidental¹⁰⁶. Sabemos, gracias a esos apuntes, que las fuentes de Marx eran no solo los principales exponentes de la antropología del siglo XIX, sobre todo Lewis H. Morgan y Edward B. Tylor, sino también Johann Jakob Bachofen, un autor que fue muy importante para Benjamin, pero también para los primeros grandes exponentes de la filosofía marxista, empezando por Friedrich Engels y Pablo Lafargue. Pero Benjamin, quizás a diferencia de Marx y Engels, no está interesado en la realidad efectiva de ese pasado, de un comunismo primitivo como dato científico, sino casi como ficción teórica¹⁰⁷, como virtualidad de una faceta no mítica del protopasado que permanece como promesa utópica de un porvenir más feliz¹⁰⁸.

Por ello, el juicio de Menninghaus según el cual “lo que en Benjamin decididamente falta o está desdibujado es la dimensión y tradición de la etnología moderna y sus ideas acerca del mito”¹⁰⁹ no vale para la antropología benjaminiana en su conjunto, cuyo abordaje de la literatura etnológica, de manera directa (Bachofen, Frazer,

¹⁰⁵ Esta vertiente de su pensamiento, se puede remontar al seminario sobre cultura y lenguaje precolombinos de México, que en 1916 Benjamin cursa con el etnólogo Walter Lehmann, como así también a sus conversaciones con Felix Noeggerath sobre mitología comparada. Si vale la pena mencionar estas circunstancias es porque, a través de ellos, nuestro autor se aproxima también a Ludwig Klages, una referencia más o menos explícita en la dirección que, en esos años, impulsa sus intereses más allá de la mera epistemología. En este sentido, habría que observar que, si bien por la misma época Benjamin estudió a Hermann Cohen con relativa profundidad, se fue encaminando en el intento de superar la teoría del conocimiento neokantiana a través de un concepto ampliado de experiencia, que no redujera el conocimiento a la teoría de la ciencia físico-matemático, sino que pudiera extender su alcance a otros ámbitos de la realidad experiencial, no sólo hacia la teológica, sino también hacia la histórico-antropológica.

¹⁰⁶ Ver MARX, Karl. *Escritos sobre la comunidad ancestral*. Trad. VVTT. La Paz: Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2015.

¹⁰⁷ MACCIONI, Franca, MILONE, Gabriela y SANTUCCI, Silvana. “Ficción teórica”. En Id. *Imaginar-Hacer: ficciones teóricas para la literatura y las artes contemporáneas*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2021.

¹⁰⁸ Esta es quizás también la diferencia entre el mesianismo secularizado de Marx, que extrae “su poesía del futuro” y el mesianismo de Benjamin que, desclausurando la historia, pone su “esperanza en el pasado”.

¹⁰⁹ MENNINGHAUS, Winfried. *Saber de los umbrales*, op. cit., p. 128. Ello no impide a Menninghaus reconocer, con justicia, que “la fuerza innovadora más grande de la concepción del mito de Benjamin reside en su sociología fisonómica, en su estética de la vida cotidiana. En ella, el ‘atraso’ inicial respecto de la etnología se convierte en un ‘adelantamiento’ precursor, en la fundación de una nueva forma de teoría social y apertura a la inmediatez (mediada) de la vida cotidiana” (Ibid., p. 129).

Lévy-Bruhl, por ejemplo) o indirecta (a través de la lingüística comparada, el psicoanálisis, la filosofía de la religión, etc.), ha dejado rastros en su pensamiento¹¹⁰. Como sea, no sólo que Benjamin mantiene un interés en los descubrimientos realizados por la etnología, sino que además dio curso a novedosos procedimientos y campos del saber que en muchos aspectos anticipan o se superponen con las disciplinas antropológicas¹¹¹. Fisonomía histórica, retratos de ciudades, escritos heterobiográficos, protocolos de experiencias con drogas, diarios, entre otros, constituyen los medios de escritura en los que Benjamin improvisa una serie de “ciencias de la experiencia”¹¹² que despliega sobre la base de la crítica de Marx a la economía política.

III. Ahora bien, lo que Benjamin no parece encontrar en la antropología de su tiempo (en el espectro que va de la etnología a la antropología filosófica) es, entre otras cosas, una adecuada “antropología del tiempo”¹¹³ que diera cuenta de la sobredeterminación y la compleja temporalidad de las épocas y los fenómenos culturales. El materialismo antropológico es también el intento de pensar la historicidad en el tiempo de las largas duraciones y las estratificaciones temporales. Parte de la originalidad de su pensamiento reside en haber descubierto el rendimiento histórico-filosófico de las categorías antropológicas. En la década del treinta, las reflexiones sobre la mimesis, por ejemplo, pasan del ámbito de la teoría del lenguaje, en el que se habían forjado, al de la filosofía de la historia. Lo mimético se plantea ya no sólo como un tipo de relación entre cosas y palabras, o entre lo humano y lo no humano, sino también entre épocas. De este modo, ciertos aspectos de la cosmología “primitiva” –lo que Benjamin llama “doctrina de lo similar”– adquiere “una dimensión histórica que normalmente está ausente de las consideraciones antropológicas: las correspondencias y afinidades existen entre objetos distantes no sólo espacialmente, sino también temporalmente”¹¹⁴. Tanto en el *Libro de los pasajes* como en “Sobre el concepto de historia” Benjamin desarrolla esta

¹¹⁰ Matthew Rampley puso a Benjamin en relación con los estudios antropológicos del siglo XIX y XX. Ver RAMPLEY, Matthew. *En busca del tiempo perdido. Sobre Aby Warburg y Walter Benjamin*. Trad. Cecilia Bettoni. Viña del Mar: Catálogo, 2017, pp. 11-38.

¹¹¹ A su vez, las teorías benjaminianas de la mimesis y del lenguaje mimético no sólo recogen y expanden intuiciones provenientes del campo de la antropología (en el amplio espectro que va de la etnología a la psicopatología), como se comprueba, por ejemplo, en “Problemas de sociología del lenguaje” (GS III, pp. 452-80), sino que, con el curso de los años, la propia disciplina antropológica llegó a ser receptiva de las ideas de Benjamin sobre este asunto. Ver, por caso, TAUSSIG, Michael. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge, 1993; y GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press. 1998, pp. 96-101.

¹¹² WOHLFARTH, Irving. “»Die Passagenarbeit«”. En B. Lindner (Ed.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Weimar: J.B. Metzler, 2006, p. 259.

¹¹³ DIDI-HUBERMAN, Georges. *La imagen-superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Trad. Juana Calatrava Escobar. Madrid: Abada, 2012, p. 45.

¹¹⁴ RAMPLEY, Matthew. *En busca del tiempo perdido*, op. cit., p. 37.

concepción del conocimiento histórico que tiene su fundamento antropológico en la mimesis y en el carácter momentáneo en que, bajo la forma de un “índice histórico” o “imagen”¹¹⁵, se manifiesta “la percepción inconsciente de una afinidad, una *semejanza* entre lo sido y el ahora, capaz de generar la penetración dialéctica entre ellos”¹¹⁶.

Esta vertiente antropológica, que rompe con los esquemas evolucionistas de desarrollo, se radicaliza en los apuntes del *Libro de los pasajes* en los que Benjamin caracteriza la moderna sociedad capitalista como formación mítica¹¹⁷. Allí no se trata sólo del pasado inconcluso que exige ser redimido, sino del “momento protohistórico del pasado” que sale a la luz como “consecuencia y condición” del “ritmo acelerado de la técnica”¹¹⁸. La protohistoria de la modernidad en la que Benjamin se embarcó no debía descubrir, según escribe Adorno, “rudimentos arcaicos en el pasado reciente, sino determinar lo más nuevo como figura de lo más antiguo”¹¹⁹. Así, la modernidad capitalista del siglo XIX, objeto de análisis de Benjamin, no sólo “cita la protohistoria”¹²⁰ en sus formas estilísticas, sino que se transforma ella misma en protohistoria: “Una ‘protohistoria del siglo XIX’ no tendría ningún interés si se entendiera en el sentido de que en la constitución del siglo XIX han de encontrarse formas protohistóricas”; en cambio, debería “exponer el siglo XIX como forma originaria de la protohistoria”¹²¹. Para Benjamin sólo un observador distraído puede negar que “entre el mundo de la técnica moderna y el arcaico mundo simbólico de la mitología se establecen correspondencias”¹²².

Estas perspectivas dan cuenta de un permanente interés de Benjamin por lo antropológico, que no siempre toma la forma de una pregunta frontal por la naturaleza del ser humano. Más bien sucede lo que Duttlinger, Morgan y Phelan expresan con claridad, a saber, que las reflexiones antropológicas de Benjamin no surgen desde de un impulso teórico, sino que se sitúan casi siempre bajo el signo de un objeto de investigación concreto: “es sobre todo en cuanto coleccionista e historiador, crítico y

¹¹⁵ GS V/1, p. 577.

¹¹⁶ ABADI, Florencia. *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014, p. 198.

¹¹⁷ Esta tematización crítica de la temporalidad lineal supuesta en los desarrollos de la antropología moderna, que hizo de los pueblos no modernos o premodernos su objeto de estudio, hace del materialismo antropológico uno de los nombres posibles de una antropología *de* los modernos, donde la modernidad se da a conocer ella misma como un tiempo protohistórico, produciendo un giro (arcaico-moderno) que la antropología europea no se atrevió a dar, hasta hace demasiado poco tiempo. Sobre el problema de una antropología de los modernos, ver LATOUR, Bruno. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: Siglo XXI, 2022.

¹¹⁸ GS V/1, p. 576.

¹¹⁹ ADORNO, Theodor W. *Sobre Walter Benjamin*. Trad. Carlos Fortea. Madrid: Cátedra, 2001, p. 22.

¹²⁰ GS V/1, p. 55.

¹²¹ GS V/1, p. 579.

¹²² GS V/1, p. 576.

reseñista, como [Benjamin] entra en contacto con las cuestiones antropológicas y, en el proceso, hace –casi casualmente– observaciones de gran alcance y a veces radicales sobre la naturaleza humana”¹²³. Y si la *antropología* es, en este sentido, la ciencia que mejor parece salir al encuentro de las diferencias para, en confluencia con otros saberes, evadir más convenientemente las excesivas restricciones de los dominios disciplinares y los binarismos teóricos, lo *antropológico* del materialismo benjaminiano nombra también el “espacio de negociación”¹²⁴ para las cuestiones cruciales del momento, que inaugura en la tradición materialista el terreno fronterizo, inestable pero sumamente fecundo, desde donde desplazar los límites impuestos por los métodos de conocimiento, las oposiciones ideológicas y las dicotomías estructurantes de la tradición.

4. Marxismo y surrealismo

Si, como hemos sostenido, la adscripción de Benjamin al marxismo fue desde el comienzo heterodoxa y experimental, la publicación en 1929 de “El surrealismo”, su más notable estudio dedicado al movimiento encabezado por André Breton, confirma ese sendero y le imprime, bajo el nombre de materialismo antropológico, un carácter programático¹²⁵. Podría decirse que la tentativa del materialismo antropológico es fusionar las fuerzas que convoca el inconformismo moral con la capacidad organizativa de la revolución proletaria, una tarea a cuya realización Benjamin encontró más próximo a los surrealistas que a cualquier corriente política de izquierdas. Es a propósito de la singular “experiencia surrealista” que la idea un materialismo antropológico se configura como tal en los escritos de Benjamin, imprimiéndole a su concepto no un cariz aintilustrado pero sí una declinación hacia zonas claroscuras de la vida humana, habitualmente desatendidas por los resabios ilustrados del pensamiento marxista¹²⁶.

¹²³ DUTTLINGER, Carolin; MORGAN, Ben; y PHELAN, Anthony. “Einleitung“, op. cit, p. 8.

¹²⁴ Ibid., p. 7.

¹²⁵ Benjamin publica su ensayo sobre el surrealismo en la *Die literarische Welt* de febrero de 1929. Dicho ensayo ocupa un lugar destacado en la trayectoria intelectual del berlinés, no sólo porque oficia de “biombo opaco” (GB III, p. 438 [Carta a Scholem del 14 de febrero de 1929]) al inconcluso proyecto de los pasajes, sino también porque, como hemos dicho más arriba, introduce por primera vez de manera explícita la noción de “materialismo antropológico”. Cabe destacar que Benjamin ya había realizado una primera aproximación (crítica) al surrealismo en diversos pasajes de *Calle de dirección única* y, antes, en “Kitsch onírico” de 1925 (ver GS II/2, 620-622). Para una interpretación de este breve escrito a la luz de los desarrollos posteriores de Benjamin, puede consultarse el ya clásico estudio de Ricardo Ibarlucía. Ver IBARLUCÍA, Ricardo. *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*. Buenos Aires: Manantial, 1998.

¹²⁶ En este sentido, quizás pueda aproximarse el interés antropológico de Benjamin por esas zonas menos que racionales de la experiencia a las búsquedas de Aby Warburg, a quien Didi-Huberman propone entender no sólo como un “hombre de las Luces” sino también como un “hombre del Claroscuro”: “Mientras que el hombre de las Luces creía en el progreso de la ciencia basta extender la ‘crítica de la

En este escenario, Benjamin se deshace del error más obvio que consiste en “pensar el surrealismo como un movimiento literario”¹²⁷. Considerado de esta última forma, sostiene, no pasa de ser “una cuestión de conventículos”, pero, bien considerados, “los escritos de estos autores forman, por así decirlo, solo la punta afilada de un iceberg que extiende su masa bajo el nivel del mar”¹²⁸. La tarea de la crítica (materialista) sería precisamente “reconocer qué tendencias extraliterarias actuales siguen [anschlissen] estos escritos”¹²⁹. ¿Cuál es la determinación filosófico-política o extraliteraria que interesa a la lectura de Benjamin? De acuerdo a él, “los escritos de este círculo no tratan de literatura”, sino que “se refieren literalmente a experiencias [Erfahrungen]”¹³⁰. En efecto, la experiencia surrealista aparece para Benjamin como núcleo de una nueva teoría de la experiencia a la altura de la modernidad¹³¹. Ahora bien, ¿de qué “experiencias” se trata? Benjamin escribe que el surrealismo se introduce en ellas por la vía de la embriaguez onírica. Pero las experiencias que interesan a Benjamin, ligadas a ciertas formas de embriaguez, no se limitan al sueño ni al consumo de hachís o de opio, ni mucho menos a las experiencias religiosas de las que los surrealistas buscaban separarse hundiéndose en las imágenes narcóticas, pues “la verdadera superación creativa de la iluminación religiosa no se encuentra desde luego en los estupefacientes, sino en una específica *iluminación profana*, en una inspiración materialista, antropológica”¹³². Wohlfarth destaca la estructura paradójica de la noción de una iluminación (con sus resonancias místicas y trascendentes) que es al mismo tiempo profana (inmanente, mundana y terrenal):

Cada término de este oxímoron elíptico y quiástico es esencial para el otro, y la tensión resultante desestabiliza las fronteras entre los dos. Iluminación *profana*: Benjamin resiste toda apelación a alguna fuente arcaica de inspiración, y apuesta por un proceso de ilustración históricamente irreversible, pero aún embrionario. *Iluminación profana*: las tradiciones místicas aún sobreviven, en forma dañada, como la condición paradójica de los modos de secularización, que de lo contrario son

razón’ kantiana a ‘crítica de la cultura’, el hombre del Claroscuro—si se me permite bautizarlo así— osaba invertir la ‘crítica de la razón pura’ en lo que llamaba una ‘crítica de la sinrazón pura’ (*Kritik der reinen Unvernunft*). Era un modo de seguir buscando las Luces, pero trágicamente: en la constatación melancólica de que los ‘monstruos’ resisten o, más bien, sobreviven a todos los ‘progresos de la razón’”. DIDI-HUBERMAN, Georges. *La imagen-superviviente*, op. cit., p. 401.

¹²⁷ GS II/3, p. 1035.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ GS II/1, p. 297.

¹³¹ Ver ABADI, Florencia. “La ampliación del concepto de experiencia en Benjamin: de Kant al surrealismo”. *Eikasía*, No. 67, 2015: 193-212.

¹³² GS II/1, p. 297.

reprimidos, tanto en la teoría como en la práctica, por los modelos weberianos estándar del “desencantamiento”.¹³³

Aunque la iluminación profana, como su propio nombre lo indica, no tiene la plenitud de la antigua *Erfahrung*—aquella que, de acuerdo a “Hacia el planetario” de *Calle de dirección única*, permitía a los antiguos pueblos comunicarse ritualmente con el cosmos—, en ella parece anunciarse, en el contexto de un empobrecimiento experiencial generalizado, la posibilidad del resurgimiento —momentáneo, intermitente— de la experiencia enfática. Se trata, en efecto, de una forma eminentemente práctica, terrenal, no sagrada, del descubrimiento de las fuerzas ocultas y las energías liberadoras que yacen en la contracara tanto de la razón subjetiva (los “talentos ocultos”) como del mundo objetivado (los “fenómenos ocultos”). En cuanto forma de embriaguez, la iluminación profana, el tipo de “inspiración materialista, antropológica” al que nos introduce el surrealismo en sus mejores momentos—Benjamin señala que los surrealistas no siempre están a la altura de su descubrimiento—, tiene entre sus principales rasgos el del “aflojamiento del yo”, que deja caer su apariencia de estabilidad “como un diente cariado”¹³⁴, pero también la de ser una peculiar mirada al mundo de las “cosas esclavizantes y esclavizadas”:

[el surrealismo] puede preciarse de un descubrimiento sorprendente: fue sin duda el primero en dar con las energías revolucionarias que aparecen en lo “envejecido”, en las primeras construcciones de hierro, en las primeras fábricas, en las primeras fotografías, o en los objetos que empiezan a extinguirse, en los pianos de salón, en las vestimentas de hace cinco años, o en las sofisticadas salas de reunión cuando la *vogue* comienza a retirarse de ellas. Nadie sabe mejor que estos autores cómo se relacionan estas cosas con la revolución. Hasta que llegaron estos visionarios y adivinos, nadie se había dado cuenta aún de cómo la miseria, no sólo la social, sino también la arquitectónica, la miseria propia del *intérieur*, las cosas esclavizadas y esclavizantes, se convierten en nihilismo revolucionario.¹³⁵

El lugar propio del surrealismo en el proyecto del materialismo antropológico reside precisamente en haber abierto la puerta a las fuerzas libidinales que yacen petrificadas en lo moderno y que son enteramente diferentes de las fuerzas productivas que nutren al materialismo metafísico con el que Benjamin discute. Al mismo tiempo, no habría que dejar de observar que el concepto de iluminación profana, a diferencia de la embriaguez meramente narcótica u onírica, supone el ingreso de la experiencia extática en el marco de una dialéctica que el surrealismo, fruto de sus resabios románticos, corre el riesgo de ignorar. La advertencia de Benjamin lanza a los surrealistas respecto al

¹³³ WOHLFARTH, Irving. “Walter Benjamin and the Idea of a Technological Eros”, op. cit., p. 78.

¹³⁴ GS II/1, p. 297.

¹³⁵ GS II/1, p. 299.

peligro de verlo precipitarse hacia el “húmedo cuarto trasero del espiritismo”¹³⁶ y el regocijo en la mera intoxicación (estupefaciente o poética), parece ir en la misma línea que el distanciamiento respecto al esoterismo y el ocultismo que, en el frente alemán, estaba haciendo germinar una sensibilidad afín al fascismo. En contraposición a ambos, la iluminación profana, tal y como la entiende Benjamin, responde a la regla de que “sólo penetramos en el misterio en la medida en que lo reconocemos en el mundo cotidiano, en virtud de una óptica dialéctica que presenta lo cotidiano en su condición de impenetrable, y lo impenetrable en su condición de cotidiano”¹³⁷.

Ahora bien, el centro de pensamiento del ensayo sobre el surrealismo es la transposición de la experiencia histórica individual en experiencia histórica colectiva. En ese traspaso se cifra una de los motivos más caros del materialismo antropológico: conducir los saberes acerca del individuo al terreno de la vida de los colectivos, o, para decirlo con García, pasar de la “epistemología de la ‘iluminación profana’” a una “teoría política anarco-vitalista”¹³⁸, bajo la pregunta de cómo puede un colectivo político tomar a su cargo una experiencia extática del tipo de la iluminación profana. Benjamin da entonces con la consigna que define uno de los lemas de su propio materialismo antropológico: “ganar las fuerzas de la embriaguez para la revolución”¹³⁹. Si bien los surrealistas se han aproximado más que nadie a dicha consigna, Benjamin inmediatamente añade esta reserva: “Enfatizar solo ese componente equivaldría, al tiempo, a renunciar a la preparación disciplinada de la revolución en beneficio de una mera praxis oscilante entre el ejercicio y el festejo anticipado”¹⁴⁰. Así como la “óptica dialéctica” de Benjamin se oponía a la actitud pseudo-romántica que hipostasía “patéticamente o fanáticamente el lado enigmático de lo enigmático”¹⁴¹, del mismo modo, la lucha política no consiste en resaltar la embriaguez extática presente en toda acción revolucionaria, sino en desmitificarla para que aflore su rostro sobrio y profano. Por eso, si el materialismo antropológico puede ser entendido, en este sentido, como el proyecto de “darle fuerzas de embriaguez a la revolución”, se debe enfatizar, por una parte, que se

¹³⁶ GS II/1, p. 298.

¹³⁷ GS II/1, p. 307.

¹³⁸ GARCÍA, Luis Ignacio. “Una política de las imágenes: Walter Benjamin, organizador del pesimismo”. *Escritura e imagen*, Vol. 11, 2015: 111-133, pp. 121-122.

¹³⁹ GS II/1, p. 307. En ello consistiría, según uno de los apuntes preparatorios, la “fuerza [Gewalt] del surrealismo”: así como “los desniveles de los cursos de agua se transforman en fuentes de energía”, de la misma manera se trata, en el plano de las fuerzas que movilizan la acción, de “poner los tremendos estados de tensión del colectivo [ungeheuren Spannungszustände des Kollektivs], que la moda expresa, al servicio de la revolución” o, según otra formulación, de “hacer explotar las tremendas fuerzas del estado de ánimo [Stimmung]” (GS II/3, p. 1031).

¹⁴⁰ GS II/1, p. 307.

¹⁴¹ GS II/1, p. 307.

trata de una “embriaguez profana y corporal y ya no religiosa ni ideal”¹⁴², para la cual, por otra parte, hay que encontrar las condiciones de organización colectiva (el concepto “disciplinado de revolución”) que la conduzcan a la efectiva transformación de lo existente. Solo así, “la realidad puede superarse a sí misma hasta el punto que exige el *Manifiesto comunista*”¹⁴³. En el *tour de force* que Benjamin emprende con y contra el surrealismo, se abre para su materialismo antropológico un umbral entre embriaguez y disciplina, en el que “el caos que la embriaguez introduce en el orden de la razón burguesa debe ponerse al servicio de la disciplina revolucionaria como energía libre y liberadora”¹⁴⁴. Corresponde a una teoría política de las imágenes y del cuerpo colectivo, que analizaremos con detenimiento en el capítulo 1, pensar la unidad de esos motivos.

4.1. Confrontación con la *Lebensphilosophie*

Poner las fuerzas de la embriaguez y lo inconsciente al servicio de la política emancipatoria sería, según nuestra interpretación del ensayo sobre el surrealismo, uno de los lemas que configuran el materialismo antropológico de Benjamin. Ahora bien, el impacto que produjo el surrealismo en él, determinante en su trayectoria intelectual, tiene que ser correctamente dimensionado, no sólo en lo que respecta a la exposición de las críticas más o menos explícitas que Benjamin dirige al movimiento encabezado por Breton, como ha sido documentado por diversos autores, sino además en lo vinculado a la polémica que, por medio del surrealismo, el crítico berlinés mantiene con la intelectualidad alemana de la República de Weimar. Ello vale sobre todo para la cuestión de las fuerzas de la embriaguez y su lugar en una teoría materialista de la emancipación política.

En “El surrealismo”, Benjamin lee el camino de politización del surrealismo a la luz de *La revolución y los intelectuales. ¿Qué pueden hacer los surrealistas?*, el opúsculo que Pierre Naville publica en 1926. Naville describe allí un itinerario que va del furor literario inicial de la experiencia surrealista a la “voluntad de buscar en la revolución un objetivo definido fuera de los libros”.¹⁴⁵ A continuación reproducía un texto elaborado en abril de 1925 por el “comité ideológico” formado *ad hoc* para dirimir una cuestión

¹⁴² BERDET, Marc y EBKE, Thomas. “Introduction”, op. cit., p. 14. En razón de ello, algunos autores, como Marc Berdet y Ricardo Ibarlucía, han podido definir al materialismo antropológico, respectivamente, como “materialismo estupefaciente” o “síntesis de marxismo y surrealismo”. Ver IBARLUCÍA, Ricardo. “Iluminación profana y materialismo antropológico en Walter Benjamin”, op. cit., p. 51. BERDET, Marc. “Un matérialisme ‘stupéfiant’. Entre matérialisme anthropologique et matérialisme dialectique”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 1, 2013.

¹⁴³ GS II/1, p. 310.

¹⁴⁴ BOLZ, Norbert y Van REIJEN, Willem. *Walter Benjamin*, op. cit., p. 91.

¹⁴⁵ NAVILLE, Pierre. “La revolución y los intelectuales. ¿Qué pueden hacer los surrealistas? Postura de la cuestión”. En *La revolución y los intelectuales*. Trad. de Santiago Albertí, Barcelona: Galba, 1976, p. 17.

clave para los surrealistas: decidir “si la idea de la Revolución debe tomar la delantera sobre la idea surrealista, si una es el precio de la otra o si ambas van a la par”¹⁴⁶. El texto, firmado, entre otros, por Naville y Artaud, dice lo siguiente:

Los miembros abajo firmantes de *La Révolution Surréaliste...*, reunidos el 2 de abril de 1925 con el propósito de determinar cuál de los dos principios, surrealista o revolucionario, era el más susceptible de dirigir su acción, al no llegar a un entendimiento sobre este tema, se han puesto de acuerdo sobre los puntos siguientes: 1º, que antes que toda preocupación surrealista o revolucionaria, en su espíritu domina un cierto estado de furor [*état de fureur*]; 2º, piensan que dentro del camino de este furor es donde se puede alcanzar más fácilmente lo que podría llamarse la iluminación surrealista [*l'illumination surréaliste*]; 3º, que uno de los primeros objetivos a alcanzar es la elucidación de algunos puntos en los que debiera concentrarse más particularmente este furor; 4º, aprecian por el momento un solo punto positivo al que piensan que deberían adherirse todos los demás miembros de *La Révolution Surréaliste*, a saber: que el Espíritu es un principio esencialmente irreductible y que no puede ser fijado ni en la vida ni más allá.¹⁴⁷

Las cuestiones que plantea Naville causaron una honda impresión en Benjamin. En efecto, como sostiene Ricardo Ibarlucía, no sólo las nociones de *illumination surréaliste* y *état de fureur* de las que se habla en “La revolución y los intelectuales” se corresponden con la *profane Erleuchtung* y la *Rausch* de “El surrealismo” —lo cual ya sería decir mucho—, sino que también, en buena medida, Naville otorga a dicho ensayo las pautas para una evaluación del proceso de politización del movimiento surrealista.¹⁴⁸ La lectura crítica de Naville va a culminar en el llamado, suscrito casi sin reservas por Benjamin, a “organizar el pesimismo”¹⁴⁹, en oposición al optimismo en el progreso que domina la ideología política de los partidos de izquierda.

Tanto la cuestión del pesimismo organizado como la elección del término alemán *Rausch* para traducir el *état de fureur* que caracteriza las experiencias surrealistas no son elecciones gratuitas por parte de Benjamin, sino que están cargadas de connotaciones filosóficas y conllevan una intención polémica. *Rausch* designa en su uso cotidiano la “embriaguez” o la “intoxicación” producida, por ejemplo, a partir del consumo de

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid., p. 18.

¹⁴⁸ IBARLUCÍA, Ricardo. “Iluminación profana y materialismo antropológico en Walter Benjamin”, op. cit., p. 40.

¹⁴⁹ El pesimismo es, a juicio de Naville, aquella virtud cardinal del surrealismo a partir de la cual es posible concebir la correspondencia con el marxismo sobre la base común del desprecio por la sociedad burguesa. Para el autor es evidente que “un pesimismo desprovisto de consecuencias funestas para la vida —la vida mediocre, la vida cotidiana, la vida social—, hablando claramente, no es pesimismo”. Por el contrario, el “verdadero pesimismo”, el “pesimismo vitalizado” que él mismo preconiza, no es compatible con el temperamento taciturno y la desidia que erróneamente le son atribuidos al término. El pesimismo para Naville es, ante todo, una “pasión virulenta”. Ver NAVILLE, Pierre. “Mejor y menos bien”. En *La revolución y los intelectuales*, op. cit., pp. 95-96. La centralidad del pesimismo para los surrealistas también aparece en Aragon. Ver ARAGON, Louis. *Le paysan de Paris*. Paris: Gallimard, 2013, p. 62.

estupefacientes, pero tiene un significado especial en el contexto de la “filosofía de la vida” —en la línea que va de Nietzsche a Klages—, así como a ciertas formas del misticismo, particularmente, las pregonadas por los círculos esotéricos en torno a las figuras de Stefan George y Alfred Schuler¹⁵⁰. En tal sentido, no es ilícito suponer que la fascinación de Benjamin por el surrealismo es un intento de combatir con los medios de la cultura francesa los atolladeros a los que conducen las posiciones reaccionarias de la Alemania de Weimar¹⁵¹, una confrontación de la que resulta un comunismo antropológico irreductible a las posiciones doctrinarias de los partidos comunistas soviético y socialdemócratas.

De las tendencias frente a las que el materialismo antropológico marca su diferencia, la *Lebensphilosophie* es probablemente la menos evidente. No obstante, constituye uno de los subtextos indispensables para comprender “el campo de fuerzas mitológico”¹⁵² en el que Benjamin quiere intervenir. Nitzan Lebovic ha llamado la atención sobre ello, al mostrar las relaciones históricas y concretas del filósofo berlinés con los filósofos de la vida, sobre todo Klages, como así también el vocabulario compartido (*Leben, Erlebnis, Bild, Mythos y Rausch*), del que ambos, sin embargo, sacaron conclusiones muy divergentes¹⁵³. Desde muy temprano, Benjamin encuentra que la exaltación de la “embriaguez erótica” de Klages ofrece una crítica de la modernidad en términos de una degradación de la experiencia que coincide parcialmente con su propio diagnóstico acerca del empobrecimiento de la misma. En su reseña de *Bachofen y el símbolo natural* [*Bachofen und das Natursymbol*] del discípulo de Franz Overbeck Carl Albrecht Bernoulli, Benjamin expone, condensadamente, las ideas de *Del eros cosmogónico* [*Vom kosmogonisches Eros*] de Klages, de un modo en el que también es posible intuir cuál es su interés antropológico por el autor del libro. De entre las realidades de la

¹⁵⁰ Para un muy informado abordaje de la filosofía de la vida en el marco de la atmósfera fin-de-siècle de la cultura alemana, ver LEBOVIC, Nitzan. *The Philosophy of Life and Death. Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*. New York: Palgrave/Macmillan, 2013.

¹⁵¹ Cuando algunos años después Benjamin, según el testimonio de Pierre Klossowski, “desconcertado ante la ambigüedad de la a-teología ‘acefálica’”, les objetara a los miembros del Collège de Sociologie “las conclusiones que había sacado de su análisis de la evolución intelectual burguesa alemana —es decir, que en Alemania ‘la sobrevaloración metafísica y poética de lo incomunicable’ (en función de las antinomias de la sociedad capitalista industrial) había preparado el terreno psíquico favorable a la expansión del nazismo”, tenía en mente el esoterismo al que hemos aludido. Ver KLOSSOWSKI, Pierre. “Lettre sur Walter Benjamin”. En WuN 16, pp. 665-666. En los apuntes titulados “Programa de crítica literaria”, escritos entre 1929 y 1930, Benjamin ya vaticinaba que la “literatura de ‘círculos’ [*Literatur der ‘Zirkel’*]” conduce a un “desarrollo terriblemente vehemente y rápido del sectarismo”, a través del cual “se puede prever “la forma efectiva de barbarie en la que caerá Alemania si no triunfa el comunismo” (GS VI, pp. 161-162). La desconfianza —quizás también cierta incompreensión— por parte de Benjamin frente a los miembros del Collège se basa precisamente en una inquietud similar. Benjamin quería “prevenir a los intelectuales franceses sobre la base pre-fascista que había tenido lugar en la evolución del pensamiento alemán” (BELFORTE, María. *Políticas de la embriaguez*, op. cit., p. 20).

¹⁵² GS III, p. 254.

¹⁵³ LEBOVIC, Nitzan. *The Philosophy of Life and Death*, op. cit., pp. 84-85.

“mitología natural” que Klages busca renovar tras el olvido milenar de la memoria humana, las llamadas “imágenes”, dice Benjamin, se destacan “como componentes reales y efectivos [*wirkliche und wirkende Bestandteile*], en virtud de las cuales un mundo más profundo, que solo se abre al éxtasis, actúa al interior del mundo de los sentidos mecánicos a través del médium del hombre”¹⁵⁴. En su ensayo “Sobre la conciencia del sueño” [*Vom Traumbewusstsein*], escrito entre 1914 y 1919, una obra que Benjamin leyó tempranamente con admiración, Klages buscó proporcionar un tipo de relato fenomenológico de las circunstancias cotidianas que podrían llevar a un contacto renovado con estas imágenes arcaicas:

cuando en la quietud de la noche oímos pasar un carruaje y el sonido gradualmente se desvanece a lo lejos; al ver fuegos artificiales desde lejos o insonoros relampagueos; al regresar a la patria luego de un interín de varios años marcado por una vida quizás tormentosa; o, por el contrario, cuando se visitan lugares de una extrañeza inusual; [...] ocasionalmente al dejarse atrapar por el movimiento rítmico de la danza y no tan raramente al viajar en tren, siempre que se disponga de un compartimento para uno mismo; excepcionalmente en momentos de completo agotamiento, de abatimiento desesperado, de un dolor muy grande y, generalmente, tras el consumo de cualquier narcótico.¹⁵⁵

Existe, sin embargo, un diferendo antropológico entre la doctrina de la realidad de las imágenes de Klages y el interés de Benjamin por las fuerzas oníricas. A mediados de la década del veinte, Benjamin, que ya había entrado en contacto con la obra de Klages durante sus años de estudiante en Múnich, ve “inevitable” una “confrontación [*Auseinandersetzung*]”¹⁵⁶ con este “gran antropólogo y filósofo”¹⁵⁷. Benjamin no llega en el curso de los años siguientes a desarrollar esta polémica. En el ensayo dedicado a Johann Jakob Bachofen, se ocupó de separar la “extrema fineza”, “profundidad” y “alto nivel” de las ideas de Klages de las fuentes esotéricas de las que surgió (Alfred Schuler, Stefan George) y de los “profesores oficiales del pensamiento fascista” (Alfred Bäumler). Sin embargo, al mismo tiempo, no dejaba de señalar los límites epistémicos y políticos de la perspectiva antropológica klagesiana, a la que califica como “un sistema sin salida [*systeme sans issue du rest*]”, que “se pierde en una profecía amenazante para los humanos

¹⁵⁴ GS III, pp. 47-48.

¹⁵⁵ KLAGES, Ludwig. “Vom Traumbewusstsein”. En *Sämtliche Werke 3*. Bonn: Bouvier, 1974, p. 162. A este relato fenomenológico bien podría oponerse el más político que Benjamin expone en “El surrealismo”: “convierte en experiencia revolucionaria, si no en acción revolucionaria, cuanto hemos vivido y experimentado en tristes viajes en tren (los trenes empiezan ya a envejecer), en esas tardes vacías de domingo en las barriadas proletarias de las grandes ciudades, en la primera mirada que se arroja por las ventanas, mojaditas por la lluvia, de una vivienda nueva. Breton y Nadja hacen explotar las tremendas fuerzas de la ‘atmósfera’ [*Stimmung*] que se esconden dentro de estas cosas” (GS II/1, p. 300).

¹⁵⁶ GB III, p. 110 [Carta a Scholem del 14 de enero de 1926].

¹⁵⁷ GS III, p. 44.

que se han dejado confundir por las insinuaciones del espíritu”¹⁵⁸. Al pesimismo histórico y al “nihilismo antropológico” de autores como Klages (pero también Carl Jung, Gottfried Benn o Céline)¹⁵⁹, Benjamin opondrá la “organización del pesimismo” y el “materialismo antropológico” que, partiendo de la escuela del “nihilismo revolucionario” surrealista, buscará ir más allá de él, en dirección a la elucidación del contenido histórico de las imágenes colectivas.

En este campo se juegan también las disputas por el legado de Bachofen, el “sabio suizo” autor de *El matriarcado*, cuyas ideas Klages había sido el primero en proclamar con autoridad. Lo que está en juego en el contexto de la Bachofen-*Renaissance*, de la que Benjamin participa activamente, es nada menos que el sentido de lo arcaico para lo moderno¹⁶⁰. La interpretación de la antigüedad, y aun de lo protohistórico, que surge de la obra de Bachofen –un “volcán dormido” que recién en el marco de las tensiones culturales de la República de Weimar llega a cobrar tonos proféticos– tiene un peso específico propio para el materialismo antropológico:

Mucho antes de que los símbolos arcaicos, el culto y la magia mortuorios y los ritos de la tierra hubieran llamado la atención no sólo de los exploradores de la mentalidad primitiva, sino también de los psicólogos freudianos y de la gente culta en general, un sabio suizo había elaborado una interpretación de la prehistoria que rechazaba todo cuanto el sentido común del siglo XIX había imaginado sobre los orígenes de la religión y de la sociedad. Con el paso del tiempo, esta interpretación, que pone en primer plano las fuerzas irracionales en su significado cívico y metafísico, resultó muy interesante para los teóricos fascistas; pero también atrajo a los pensadores marxistas por su sugestiva evocación de una primera forma de sociedad comunista justo en los comienzos de la historia.¹⁶¹

Si los teóricos marxistas en la línea del partido comunista fueron proclives a tratar de documentar la existencia de una sociedad sin clases en los orígenes de la civilización, poco hicieron por comprender las “fuerzas irracionales” como problema relevante para

¹⁵⁸ GS II/1, p. 230. Benjamin se refiere a la caracterización que Klages tiene de la historia como la lucha milenaria entre un principio vital contemplativo, extático, receptivo, del que brotan los mitos y las imágenes oníricas: el alma [*Seele*]; y un principio activo, calculador, racional, extraño y hostil a la vida: el espíritu [*Gesit*], lucha de la que resulta un proceso de degradación del primero por medio de la imposición del segundo. Para Klages, la modernidad es, en este sentido, “la época del *ocaso del alma*” (KLAGES, Ludwig. “Mensch und Erde”. En *Sämtliche Werke* 3. Bonn: Bouvier, 1974, p. 623). El 15 de agosto de 1930, Benjamin le escribe a Scholem que había leído el primer volumen de *El espíritu como adversario del alma* [*Der Geist als Widersacher der Seele*] de Klages, y que se trataba para él, “sin dudas, de una gran obra filosófica, independientemente del contexto en el que el autor pueda ser y siga siendo sospechoso. [...] Nunca me hubiera imaginado que el tipo de dualismo metafísico torpe que forma la base del libro de Klages podría combinarse con concepciones realmente nuevas y de gran alcance” (GB III, p. 537).

¹⁵⁹ GS V/1, pp. La denominación del convoluto K del *Libro de los pasajes* es precisamente: “Ciudad onírica, arquitectura onírica, sueños de futuro, nihilism(o) antropológic(o), Jung”.

¹⁶⁰ Es un mérito de Furio Jesi el haber puesto de relieve a Benjamin como un intelectual destacado dentro del ala izquierdista en el contexto de la Bachofen-*Renaissance*. Ver JESI, Furio. *Mito*. Trad. J. M. García de la Mora. Barcelona: Labor, 1976, pp. 87-94.

¹⁶¹ GS I/1, p. 221.

la transformación histórica, relegando dicha cuestión al campo de los teóricos protofascistas. Ahora bien, que en la “codicia” sin límites “por la propiedad del pasado”, los “fascistas” no quieran otra cosa que “apropiarse del mito como tal”¹⁶², no quiere decir que el recurso al mito o el interés por las fuerzas arcaicas sean fascistas *per se*. Como dirá Benjamin en el ensayo dedicado a Karl Kraus, “no hay liberación idealista del mito, sino sólo liberación materialista”¹⁶³, lo que implica comprender el tránsito ineludible por sus formas de experiencia. Todo se da como si, para Benjamin, fuera siempre preciso

elaborar una reflexión sobre el mito, sobre el inconsciente personal y colectivo, sobre la estructura simbólica de lo imaginario que pudiera oponerse a la cultura del irracionalismo nazi. Era necesario evitar la oposición sin matices entre las fuerzas imaginarias consideradas por Bachofen y toda forma de consciencia racional. Pero sería igualmente necesario desplazar los límites de una actitud intelectual absolutamente negativa hacia la noción misma de imagen simbólica.¹⁶⁴

Si esto es correcto, la noción de sueño colectivo y conciencia mítica, como “la noción misma de imagen simbólica”, que Benjamin comienza a desplegar ya en los primeros apuntes del *Passagen-Werk*, no se remite sólo al surrealismo y sus ensoñaciones *kitsch*, sino también a la psicología de la conciencia onírica desarrollada por Klages y la “doctrina de las imágenes arquetípicas” y del “inconsciente colectivo” de Jung. Para decirlo de otra manera, en el surrealismo, cuyas experiencias se encuentra en el origen del proyecto de los pasajes de Benjamin, éste descubre un antídoto contra los aspectos políticamente más reaccionarios de la *Lebensphilosophie* y la psicología profunda, antídoto que, sin embargo, opera en el mismo terreno antropológico, a saber, el del dominio de los afectos y las fuerzas oníricas, las experiencias menos que racionales y transindividuales pervivientes en la sociedad moderna¹⁶⁵. La intención de Benjamin no es propagar una “nueva mitología”, sino “volverse hacia lo profano, exotérico y

¹⁶² GS II/2, p. 582.

¹⁶³ GS II/1, p. 365.

¹⁶⁴ PEZZELLA, Mario. “Image mythique et image dialectique. Remarques sur le *Passagen-Werk*”. En H. Wismann (Comp.), *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Cerf, 1986, pp. 518-519.

¹⁶⁵ Es oportuno mencionar de una vez que en la colección de ensayos titulada *Herencia de esta época* [*Erbschaft dieser Zeit*], Ernst Bloch llevó adelante un programa filosófico muy similar al de Benjamin. En múltiples de sus escritos, Bloch advierte acerca de la necesidad de disputar a las derechas protofascistas o abiertamente fascistas las fuerzas de la embriaguez, y también reconocía en el surrealismo, al igual que Benjamin, la tradición que, desde el frente de izquierdas, mejor se aproximaba a ese problema. Ver BLOCH, Ernst. *Herencia de esta época*. Trad. Miguel Salmerón Infante. Madrid: Tecnos, 2019. Para un abordaje de las similitudes entre los proyectos de ambos autores, ver GARCÍA, Luis Ignacio. “Walter Benjamin, Ernst Bloch y la no escrita ‘fundamentación epistemológica’ de la *Obra de los Pasajes*”. En F. Naishtat, E. Gallegos y Z. Yébenes Escardó (Eds.), *Ráfagas de dirección múltiple. Abordajes de Walter Benjamin*. México: UAM, Unidad Cuajimalpa, 2015.

antropológico”¹⁶⁶. Benjamin cree necesario “disolver la mitología en el espacio de la historia”¹⁶⁷ y salir de la esfera puramente onírica en la que tanto los surrealistas como Klages o Jung permanecen inmersos. Como es sabido, el motivo del “despertar”, en cuanto “aprovechamiento de los elementos oníricos”¹⁶⁸, es el concepto-límite que, para un materialismo antropológico en tránsito de ser nombrado también materialismo histórico, produce su desvío, no en contra, sino en medio del campo de fuerzas formado por las corrientes mitológicas de la época¹⁶⁹.

5. La tradición antropológico-materialista

Como hemos mencionado más arriba, “materialismo antropológico” es también el nombre de la tradición que Benjamin, partiendo de la experiencia de los surrealistas, funda en retrospectiva. Bajo su idea, Benjamin convoca y reúne un conjunto imprevisto de escritores del siglo XIX y el siglo XX, que incluye entre sus filas a Johann Peter Hebel, Georg Büchner, Friedrich Nietzsche y Arthur Rimbaud, entre otros¹⁷⁰. La no obviedad de su puesta en común radica en que estos autores “no forman un grupo autoproclamado, no se relacionan explícitamente entre sí, y no siempre reivindican un

¹⁶⁶ LINDNER, Burkhardt. “Das *Passagen-Werk*, die *Berliner Kindheit* und die Archäologie der »Jüngstvergangenen«”. En Jessica Nitsche y Nadine Werner (Eds.) *Burkhardt Lindner: Studien zu Benjamin*. Berlin: Kadmos, 2016, p. 234.

¹⁶⁷ GS V/2, p. 1114. La diferencia específica de la empresa benjaminiana con la “mitología moderna” del surrealismo aparece en varios fragmentos. Benjamin formula esta demarcación a la manera de una polémica con Aragon: “Delimitación de la tendencia de este trabajo respecto de Aragon: mientras que Aragon se aferra al ámbito del sueño, se ha de hallar aquí la constelación del despertar” (GS V/1, p. 571). En los esquemas preparatorios para el Exposé “París, capital del siglo XIX”, escribe: “Contraste con Aragon: penetrar con todo esto en la dialéctica del despertar, en lugar de dejarse acunar cansinamente en lo «onírico» o en la «mitología»” (GS V/2, p. 1214). En un añadido, probablemente posterior, se distancia de Jung por los mismos motivos: “Polémica contra Jung, que quiere mantener los sueños alejados del despertar” (GS V/2, p. 1213).

¹⁶⁸ GS V/1, p. 580.

¹⁶⁹ Sobre la polaridad lo mítico y lo anti-mítico en Benjamin, conviene seguir los análisis de Menninghaus y García. Ambos autores están de acuerdo en que la teoría del mito de Benjamin oscila entre una crítica (bajo el motivo de su “liquidación”) y la necesidad de aprovechamiento de sus formas de experiencia (la cuestión de su “rescate”). Ver MENNINGHAUS, Winfried. *Saber de los umbrales*, op. cit.; y GARCÍA, Luis Ignacio. “Para un materialismo del umbral”, op. cit. Por lo demás, habría tener presente esta formulación de Lindner respecto al lugar del mito en la fase materialista de Benjamin, que lo diferenciaría tanto del romanticismo político cuanto de ciertas premisas de un libro como *Dialéctica de la ilustración*: “Un concepto sistemático de mito concebido para las épocas históricas de las formaciones sociales postmíticas debe tomar una decisión: o debería, contra la racionalidad civilizadora, acceder a una mitología reconstituida y reclamar el mito en el sentido de una liberación: sensibilidad, polivalencia, fantasía y juego; o bien, debería denunciar la racionalidad moderna en sí misma como la exacerbación del mito en el sentido de destino, hechizo, repetición compulsiva y fetichismo. Una concepción que busca descifrar la fisonomía del siglo XIX en la manifestación paradójica de una ‘protohistoria originaria’ evade exactamente tales alternativas. En el *Passagen-Werk*, el mito es el indicador de la coexistencia ambigua y contradictoria del retorno de lo arcaico y el trastorno tecnológico y económico, de la liquidación de la experiencia y la intensificación del espacio social de la imagen, del materialismo (antropológico) y la (fallida) revolución” (LINDNER, Burkhardt. “Das *Passagen-Werk*, die *Berliner Kindheit* und die Archäologie der »Jüngstvergangen«”, op. cit., p. 235).

¹⁷⁰ Ver GS II/1, p. 310.

tipo particular de materialismo”¹⁷¹. Los nombres propios que convoca el materialismo antropológico no resultan por sí mismos esclarecedores y la razón de su congregación tampoco es evidente. Benjamin no dice qué tienen en común, y no parecen, en principio, tener en común nada más que su puesta en reunión. ¿Qué los reúne entonces en una tradición? ¿Qué los vuelve una *tradición*? En primer lugar, podríamos decir que se trata de una operación de lectura anacrónica, del efecto retroactivo que provoca una nominación. A este respecto, podría decirse de la operación intempestiva de Benjamin algo similar a lo que Jorge Luis Borges decía de Kafka y sus inopinados precursores. Tras repasar una serie de escrituras muy heterogéneas (Aristóteles, Kierkegaard, León Bloy, entre otros), Borges constata cómo todas ellas “se parecen a Kafka” aunque “no todas se parecen entre sí”. Este último hecho le permite concluir que:

En cada uno de esos textos está la idiosincrasia de Kafka, en grado mayor o menor, pero si Kafka no hubiera escrito, no la percibiríamos; vale decir, no existiría. [...] El hecho es que cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra comprensión del pasado, como ha de modificar el futuro.¹⁷²

La operación de Benjamin realiza un efecto intempestivo similar, pero sobre un trasfondo eminentemente político: por una parte, hace posible una expectativa común respecto a ciertos nombres propios que lo anteceden; por otra parte, permite reconstruir como tradición –una tradición hasta entonces innominada– un conjunto discontinuo y disperso de escritores del siglo XIX y XX; por último, organiza una línea de sucesión que desemboca en su propia perspectiva presente, que se vuelve tanto más singular cuanto más diversos resultan sus precursores. Benjamin actúa entonces como un “profeta volteado hacia atrás”¹⁷³, figura con la que imagina la tarea del historiador en las notas preliminares a “Sobre el concepto de historia”. En esta “mirada visionaria” se juega un problema “esencial y fundamentalmente político”¹⁷⁴. Se trata de una perspectiva que:

le vuelve las espaldas a su propio tiempo, y su mirada visionaria se enciende en las cimas de las generaciones humanas anteriores que desaparecen cada vez más

¹⁷¹ BERDET, Marc. “Dans les champs magnétiques du matérialisme et de l’anthropologie”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 1, 2013, párr. 4.

¹⁷² BORGES, Jorge Luis. “Kafka y sus precursores”. En *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Alianza, 1998, pp. 165-166.

¹⁷³ GS I/3, p. 1235 y 1237. En los fragmentos preparatorios al ensayo sobre la reproductibilidad, Benjamin escribía que “la historia del arte” debía considerarse como “una historia de profecías”. Dicha historia sólo podía “escribirse desde el punto de vista del presente inmediato y actual; porque cada tiempo posee su propia posibilidad, nueva pero heredable, de interpretar las profecías que el arte de las épocas pasadas contenía precisamente para él” (GS I/3, p. 1046). Este carácter profético de la historia del arte puede ser perfectamente extrapolable a la historia sin más, y a la propia construcción retroactiva de la tradición antropológico-materialista.

¹⁷⁴ GS I/3, p. 1237.

profundamente en lo pasado. Esta mirada visionaria es aquella a la cual el propio tiempo le es más nítidamente presente que a los contemporáneos que “están al día”.¹⁷⁵

Mediante su recuperación, Benjamin no pretende ir más allá del materialismo histórico, sino ofrecerle a éste la oportunidad de un “nuevo comienzo”, invitándolo a voltear hacia atrás, hacia sus propias tradiciones olvidadas¹⁷⁶. Benjamin se posiciona como el intérprete de las señales secretas del pasado que estaban a la espera de ser captadas, salvadas y reconocidas en un nombre común. Ahora bien, ¿de qué tipo de *tradición* se trata? Se trata, ciertamente, de una tradición invisible, latente, no asegurada, minoritaria incluso dentro de la tradición materialista, y por ello sujeta a un doble peligro de neutralización: el de su olvido o el de su apropiación por la barbarie. Como toda tradición auténtica, la tradición antropológico-materialista es discontinua¹⁷⁷.

En segundo lugar, Benjamin trata de modificar, por medio de la incorporación de sus puntos ciegos, la tradición materialista en la que se inscribe, produciendo una especie de efecto de sobredeterminación sobre esta. Irving Wohlfarth ha señalado con total agudeza que mientras el materialismo histórico de Marx se conformaba a través de un conjunto de oposiciones y exclusiones, el materialismo antropológico de Benjamin lo hace a través de una serie de inclusiones¹⁷⁸. La reunión que resulta de allí es conflictiva por antonomasia y abarca en un mismo conjunto nombres y tendencias muy dispares. En virtud de esa heterogeneidad, la “serie de inclusiones” a las que se refiere Wohlfarth da lugar a un conjunto que puede parecer a priori inconsistente. Sin embargo, el carácter heterogéneo tiene para Benjamin un objetivo definido y políticamente determinado: su intención es rescatar, inventándola, una tradición en peligro y dotar a su apuesta anarco-comunista y utópico-socialista de una fuerza histórica de la que la vocación científica del marxismo hizo caso omiso. Ese resto inasimilable por el socialismo científico, Benjamin lo pensó en alianza con la parte maldita de la ilustración moderna. Un conjunto heterogéneo de linajes confluye en la apuesta del materialismo antropológico. Partiendo de las experiencias de los surrealistas, decíamos, Benjamin remonta la tradición antropológico-materialista a Hebel, Büchner, Nietzsche y Rimbaud¹⁷⁹. En otros lugares, Benjamin mismo se encarga de ampliar las filiaciones que se dan cita. Diferentes fragmentos del *Libro de los pasajes* extienden la línea de sucesión y la organizan en dos

¹⁷⁵ GS I/3, p. 1237.

¹⁷⁶ “Hay que evidenciar la conexión del sentimiento del nuevo comienzo con la tradición” (GS I/3, p. 1242).

¹⁷⁷ “Mientras que la idea del *continuum* arrasa con todo, la idea del *discontinuum* es la base de la tradición auténtica” (GS I/3, p. 1242).

¹⁷⁸ Ver WOHLFARTH, Irving. “Les noces de Physis et de Techne. Walter Benjamin et l’idée d’un matérialisme anthropologique”. *Cahiers Charles Fourier*, No. 21, 2010.

¹⁷⁹ GS II/1, pp. 309-310.

genealogías distintas. Una vertiente francesa incluye, junto a los surrealistas y Rimbaud, a Charles Fourier, ciertas derivas del sansimonianismo, Claire Démar, Ganeau, Alphonse Toussenel, las *Vésuviennes*, el *fusionisme*, “Jenny l’ouvrière”, y Balzac. Por el lado suizo-alemán, descontando a Hebel, Büchner y Nietzsche, se menciona a Jean Paul, Gottfried Keller, Karl Gutzkow, Paul Scheerbart, y Ludwig Feuerbach, a los que habría que sumar a Karl Kraus y Franz Kafka¹⁸⁰. Benjamin observa que, en Francia, esta tradición cuajó sobre todo en el socialismo utópico y en el género literario de las fisiologías, guardando un especial interés en el colectivo humano¹⁸¹. De acuerdo a Benjamin, los contornos de la ascendencia antropológico-materialista en Alemania estuvieron más definidos, porque su opuesto, el idealismo, estaba mejor definido también. Su interés prioritario estaba puesto en el individuo y en su inconformismo moral¹⁸². Hemos de notar que, como en otros casos, Benjamin no hace una “recepción integral” de esas tradiciones a veces antinómicas¹⁸³. Como casi siempre, se trata de una asimilación parcial, que es a la vez crítico-salvadora, destructivo-constructiva o, mejor, dialéctica, a condición de entender este término, de raigambre hegeliana, en su significado estrictamente benjaminiano.

En el legajo “p” del *Passagen-Werk*, que lleva por título “Materialismo antropológico, Historia de las sectas”, Benjamin se remonta a los orígenes decimonónicos de los movimientos que dieron fisonomía a la tradición antropológico-materialista, remontándose “más allá de las corrientes anarco-comunistas, utopistas y social-revolucionarias que tomaron parte en la insurrección de la Comuna de París y rivalizaron con el marxismo en el seno de la Primera Internacional”¹⁸⁴. Lejos de recaer en un materialismo precrítico, Benjamin busca reintroducir, de la mano de las mencionadas corrientes, el registro sensual y sensitivo de los colectivos humanos negado por el marxismo ortodoxo y su énfasis en las leyes del desarrollo histórico. En el convoluto en cuestión, Benjamin incluyó referencias a las fisiologías, un género literario en boga en el siglo XIX abocado a la “descripción de la vida burguesa”¹⁸⁵, y a ciertas

¹⁸⁰ GS V/2, pp. 731 y 779. De acuerdo a Wohlfarth, “si bien Kraus rechazó todas las afiliaciones político-partidarias, sin embargo, puede ser alistado de manera plausible en la causa de lo que Benjamin llama ‘materialismo antropológico’”. Ver WOLHFARTH, Irving. “Walter Benjamin and the Idea of a Technological Eros”, op. cit., p. 87. Lo mismo cabe para Kafka.

¹⁸¹ GS V/2, p. 779.

¹⁸² GS V/2, p. 779.

¹⁸³ “El interés de Benjamin por las tradiciones alemanas y francesas de un materialismo antropológico del siglo XIX —explica Sami Khatib— no se expresa, como suele suceder en su adaptación de otros enfoques, en la forma de una recepción integral; por el contrario, las considera una oportunidad para desarrollar sus propias figuras de pensamiento antropológico-materialista, que combina con motivos utópicos-socialistas, surrealistas y marxistas”. Ver KHATIB, Sami. “Walter Benjamins trans-materialistischer Materialismus”, op. cit., p. 154.

¹⁸⁴ IBARLUCÍA, Ricardo. “Iluminación profana y materialismo antropológico en Walter Benjamin”, op. cit., p. 66.

¹⁸⁵ GS V/2, p 2, 3

formas del profeminismo (que de alguna manera ya había trabajado en su ensayo sobre Bachofen), junto a alusiones a la ambigüedad de género y la androginia, y a un conjunto de sectas religiosas vinculadas al socialismo utópico. En la tradición de este último, el “materialismo antropológico” por el que Benjamin bregaba no podía dejar de incluir en sus exigencias las demandas de incipientes movimientos feministas –“la extensión de los privilegios de las mujeres es el principio general de todo progreso social”, escribió Fourier– y una crítica de las costumbres y la vida cotidiana de la sociedad burguesa¹⁸⁶. La incorporación de estos aspectos, necesaria para una repolitización (no un abandono, insistimos) de un materialismo histórico devenido “metafísico”, significaba finalmente la dinamitación de la idea tradicional de Hombre, uno de los últimos refugios del mito.

Por paradójico que pueda parecer, la tarea más propia del materialismo *antropológico* era la emancipación genérica de la humanidad, aún a expensas del “hombre” (también en su sentido de género). En efecto, la cuestión de la diferencia sexual resulta crucial para esta redefinición del materialismo político. Benjamin encuentra el verdadero “contenido antropológico de la utopía sansimoniana en las reflexiones de Claire Démar”¹⁸⁷, la profeminista cuyo manifiesto titulado *Ma loi d’avenir*, escrito en 1833 y publicado póstumamente en 1834, produjo una honda impresión en él. La actualidad de dicho texto, que estuvo “aislado por su fuerza y su pasión”¹⁸⁸ en el conjunto de la escuela sansimoniana, permaneciendo durante largo tiempo en el olvido –a excepción de Benjamin, su figura no fue recuperada sino recién por los movimientos de mayo de 1968–, iba más allá de la demanda sufragista, pues consistía en la reivindicación de una forma de organización antipatriarcal de la sociedad. Para Démar, las tareas de “cuidado” eran consideradas un trabajo social, y los parentescos y filiaciones, pensados por fuera de “la ley de la sangre, la ley de la generación”¹⁸⁹. Démar unifica ambas cuestiones en una protesta contra el matrimonio, como la institución burguesa por antonomasia, y contra la maternidad, que esconde el secreto de una sociedad de clases que es, al mismo tiempo, una sociedad patriarcal. En el *Libro de los pasajes*, Benjamin escribe la frase: “sobre materialismo antropológico”, y cita a continuación parte de este pasaje de *Ma loi d’avenir*:

¹⁸⁶ Es interesante destacar que, antes de investigar los orígenes de esos movimientos en la figura revolucionaria de las vesubianas y, sobre todo, a través de los manifiestos de Claire Démar, Benjamin entrevista a Colette en su despacho de París, teniendo como guía de la conversación la pregunta: “¿Deben las mujeres participar en política?”. Ver GS IV/1, pp. 492-495.

¹⁸⁷ GS I/2, p. 594.

¹⁸⁸ GS I/2, p. 594.

¹⁸⁹ DÉMAR, Claire. *Ma loi d’avenir. Ouvrage posthume, publié par Suzanne, suivi d’un Appel d’une femme au peuple sur l’affranchissement de la femme*. Paris: Au bureau de la “Tribune des femmes”, 1834, p. 55. Citada en GS V/2, p. 975.

Basta de herencia, basta de propiedad [...] Basta de maternidad, basta de leyes de sangre. Una vez que la mujer esté liberada [...] del hombre que le paga por el precio de su cuerpo [...], su existencia estará sostenida [...] por sus capacidades y sus obras. Para eso tendrá que hacer una obra, cumplir una función –¿Y cómo podría hacerlo si siempre está condenada a absorber, en una parte mayor o menor de su vida, los cuidados [*soins*] necesarios para la educación de uno o varios hijos? [...] Del seno de la madre de sangre deberán llevar al recién nacido a los brazos de la madre social, de la nodriza-funcionaria, y el niño será mejor criado [...]. Entonces, solo entonces, el hombre, la mujer, el niño, quedarán liberados de la ley de la sangre de la explotación de la humanidad por la humanidad.¹⁹⁰

La crítica a la distribución asimétrica de las cualidades y las tareas, propiciada por la construcción patriarcal de la diferencia sexual, llega a hacer de Démar y su materialismo antropológico el prototipo de la “mujer heroica” que Benjamin analiza, critica mediante, en la poesía de Baudelaire¹⁹¹.

En suma, a través de algunos de los nombres y tendencias que repasamos más arriba, Benjamin discute las configuraciones de la vida cotidiana –la familia, el matrimonio, la sexualidad, la vida burguesa– y abre paso a “una concepción de lo social que tiene en cuenta las pasiones, simpatías y afectos humanos”¹⁹². La manifiesta “hostilidad al progreso”¹⁹³ de los movimientos insurreccionales, conformados con anterioridad al Congreso de Tours, constituyen un reservorio de experiencias, modos de vida y prácticas que Benjamin quiere conservar en su diversidad y que considera inestimables para la lucha política del presente. Porque lo que a través de ellos habla es “esa voluntad de apocatástasis, la determinación de volver a reunir en la acción revolucionaria y en el pensamiento revolucionario precisamente los elementos de lo ‘demasiado pronto’ y de lo ‘demasiado tarde’, del primer comienzo y de la última ruina”¹⁹⁴. La oscilación de estos elementos de no-contemporaneidad, de utopías irrealizadas y realizaciones anticipadas de una sociedad libre, de proyectos fallidos y supervivencias de deseos de transformación, describe también la elipse intempestiva –un nuevo umbral– del materialismo antropológico.

¹⁹⁰ DÉMAR, Claire. *Ma loi d'avenir*, op. cit., pp. 58-59. Citada en parte en GS I/2, p. 594 y GS V/2, pp. 974.

¹⁹¹ El ideal heroico en Baudelaire, dice Benjamin, es andrógino, aunque ello no le impide escribir: “Hemos conocido la autora filantrópica, la sacerdotisa sistemática del amor, la poetisa republicana, la poetisa del porvenir, fourierista o sansimoniana; y nuestros ojos... nunca pudieron acostumbrarse a estas sobrias fealdades, a estas perversidades impías... a estas imitaciones del espíritu masculino” (Baudelaire, citado en GS I/2, p. 569 y GS V/2, p. 980). Esta ambigüedad de Baudelaire es quizás un residuo de la “reacción de la burguesía ante el materialismo antropológico” (GS V/2, p. 974)

¹⁹² BERDET, Marc y EBKE, Thomas. “Introduction”, op. cit., p. 15.

¹⁹³ GS V/2, p. 852.

¹⁹⁴ GS V/2, p. 852.

6. Antropología filosófica y Teoría Crítica

En *Historia y conciencia de clase*, Lukács observaba, a propósito del materialismo (antropológico) de Feuerbach, que “al transformar la filosofía en una ‘antropología’”, el autor de *La esencia del cristianismo* había “inmovilizado al hombre en una objetividad fija y, con ello, suprimido a la dialéctica y a la historia”¹⁹⁵. En esta supresión residiría para Lukács “el gran peligro de todo ‘humanismo’ o de todo punto de vista antropológico”¹⁹⁶. Dentro de las tradiciones ligadas al marxismo occidental, quizás sea la llamada Teoría Crítica la perspectiva que con más tino logra identificar la función ideológica de los intentos por determinar metafísicamente el ser del hombre. En línea con Lukács, que discute la concepción del “ser humano no dialectizado”¹⁹⁷, los representantes de la primera Teoría Crítica –ante todo, Horkheimer y Adorno– fueron aproximando su perspectiva a una “antropología negativa”, cuyo punto de partida es la crítica de las invariantes antropológicas y su renuncia a otorgar una definición positiva del ser humano. De acuerdo a Dennis Johannssen, “al entender al ser humano como el conjunto de lo que *no* es, o de lo que no logró hacer de sí mismo, la antropología negativa se resiste a la exigencia de definir lo que el hombre puede o debe ser, aferrándose a la posibilidad de realizar la felicidad y abandonar el sufrimiento en la historia”¹⁹⁸.

Pese a sus diferencias de base, la confrontación de la filosofía dialéctica con el esencialismo de (cierta) antropología filosófica parece ser un punto de encuentro también entre el materialismo antropológico de Benjamin y la Teoría Crítica. A este respecto, cabe preguntarse, con Irving Wohlfarth, si Benjamin no acuñaría la noción misma de materialismo antropológico precisamente para arrancarle la idea de *anthropos* a la *philosophische Anthropologie* de la época y restituirla en el marco del materialismo político. Acerca de esta cuestión, el propio Wohlfarth ha argumentado que, con la introducción del materialismo antropológico, Benjamin no abonaría una polémica frontal, explícita y argumentada en contra de la antropología, sino que buscaría producir una suerte de “*coup de main* terminológico”, en el doble sentido de “echar mano” o “buscar un apoyo” en un término y de producir, en ese movimiento, un “golpe” o “ataque sorpresa” al bando enemigo:

En lugar de discutir con una posición que no vale la pena, Benjamin habría despojado [a la antropología filosófica] de su bien para poner los términos en su

¹⁹⁵ LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 373.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Ver JOHANNSEN, Dennis. “Toward a Negative Anthropology. Critical Theory’s Altercations with Philosophical Anthropology”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 1, 2013. Disponible en: <http://journals.openedition.org/am/194>.

lugar. Así vista, la mencionada “antropología filosófica” haría pasar el estado actual del individuo occidental –su segunda naturaleza, en el sentido negativo del término– por una primera naturaleza, como “naturaleza humana”. Negando el potencial de los sujetos, esta filosofía –el “humano, demasiado humano” de Nietzsche– armaría a la burguesía contra toda idea de utopía.¹⁹⁹

En sus “Observaciones sobre la antropología filosófica” de 1935, que Benjamin leyó con entusiasmo, Max Horkheimer emprende una crítica –esta vez sí frontal y argumentada– en contra del pensamiento antropológico, que iría en un sentido similar a la preocupación benjaminiana. Tomando como blanco la antropología de Max Scheler, a quien considera el “fundador de la moderna antropología filosófica”²⁰⁰, Horkheimer discute las tentativas que piensan la existencia diversa y variable de los seres humanos desde la óptica de un “esencia humana unitaria”. De acuerdo a Horkheimer, Scheler había propuesto que la tarea de la antropología consistía en mostrar con precisión cómo de “una ‘estructura fundamental del ser humano’ se derivan todos los monopolios, producciones y obras específicos del hombre”²⁰¹. Lo que Horkheimer rechaza sin más de esta perspectiva es “la idea de una determinación históricamente general del hombre implícita en la noción de esencia humana”, en donde “la discrepancia de lo que es y lo que debería ser se mide por el *eidós* de la posible perfección del hombre implícita en el concepto de esencia”²⁰². Allí donde la antropología filosófica busca desesperadamente “una destinación esencial del hombre”, partiendo del presupuesto de una unidad de sentido de la experiencia humana y proyectándola normativamente como un deber ser, una “teoría sin ilusiones”, como la Teoría Crítica, “solo negativamente habla de la destinación de lo humano y muestra la contradicción entre las condiciones de la existencia realmente dadas y todo lo que la gran filosofía ha proclamado como aquella destinación”²⁰³.

En su crítica, Horkheimer sugería también la existencia de “una vinculación peculiar entre la estructura egoísta de los instintos y el intento de dar un sentido metafísico a la acción”²⁰⁴, intento que sería peculiar de la antropología filosófica idealista. Mientras que “la solidaridad con los hombres que luchan y sufren tiende manifiestamente a volver a la persona indiferente hacia la seguridad metafísica”, sería característico de los escépticos y nihilistas que necesitan una “justificación última” para

¹⁹⁹ WOHLFARTH, Irving. “*Spielraum*”, op. cit., párr. 31.

²⁰⁰ HORKHEIMER, Max. “Observaciones sobre la antropología filosófica”. En *Teoría crítica*. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 56.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 51–52.

²⁰² JOHANNSEN, Dennis. “Toward a Negative Anthropology. Critical Theory’s Altercations with Philosophical Anthropology”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 1, 2013. Disponible en: <http://journals.openedition.org/am/194>

²⁰³ HORKHEIMER, Max. “Observaciones sobre la antropología filosófica”, op. cit., p. 56.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 60.

“armonizar sus actos con una instancia metafísica”, asumir subrepticamente una “antropología pesimista” y una “concepción burdamente materialista del hombre”, pues de no ser por la fe en esa instancia última de justificación –la esencia humana que proyectan como un *télos*–, el hombre no actuaría más que mezquinamente²⁰⁵. Lo cierto es que “si la historia no tiene por base una esencia invariable (por lo demás, rechazada por la misma antropología progresista) ni una esencia unitaria, entonces es indudable que ella no puede servir para una donación de sentido”²⁰⁶. Sin embargo, aunque el concepto de esencia humana no puede dar sentido a la historia, con ello no queda dicho que los estudios antropológicos carezcan de todo valor, en la medida en que aún “pueden dirigir y afinar el conocimiento de las tendencias históricas”²⁰⁷ que constituyen las líneas de fuerza de un momento histórico. En razón de ello, la Teoría Crítica exigiría la “inclusión de la antropología en una teoría dialéctica de la historia”²⁰⁸.

Coherente con el programa de establecer una colaboración fructífera entre teoría crítica y ciencias particulares, que él mismo alienta desde la dirección del Instituto de Investigación Social, Horkheimer sostiene que, “en vez de referirse al hombre en general”, las investigaciones antropológicas “han de referirse a hombres y grupos humanos históricamente determinados, y buscarán comprenderlos en su ser y su devenir, no en forma aislada, sino en conexión con la vida de la sociedad”²⁰⁹. El caso de Adorno parece ser algo diferente al de Horkheimer, pues si este aun admite la posibilidad de una colaboración entre filosofía y antropología, aquel se mostró desde el inicio reticente a

²⁰⁵ Ibid., p. 59-60. En un escrito de 1932, titulado “Historia y psicología”, Horkheimer ya argumentaba, en contra de la antropología burguesa, que ve en el instinto de autoconservación del individuo el fundamento último de toda acción humana, que “los hombres son capaces de experimentar, en la solidaridad con quienes sienten de la misma manera, una dicha que permite soportar los padecimientos y la muerte. Las guerras y revoluciones ofrecen el ejemplo más claro de esto. Movimientos impulsivos no-egoístas se han producido en todos los tiempos”. HORKHEIMER, Max. “Historia y psicología”. En *Teoría crítica*. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 36.

²⁰⁶ HORKHEIMER, Max. “Observaciones sobre la antropología filosófica”, op. cit., p. 61.

²⁰⁷ Ibid., p. 60.

²⁰⁸ Ibid., p. 59.

²⁰⁹ Ibid., p. 60. Sobre esta posible convergencia entre antropología y pensamiento dialéctico, Benjamin le escribe a Horkheimer el 10 de julio de 1935: “Fue una alegría encontrar en el último número de la *Zeitschrift [für Sozialforschung]* su ensayo sobre antropología filosófica. Entre sus múltiples formulaciones decisivas, la que me causó mayor impresión fue la de la conexión entre la estructura egoísta de los instintos y la necesidad de seguridad metafísica. Esta frase contiene, precisamente porque revela un rasgo decisivo del hombre burgués tardío, la más hermosa referencia a una antropología del hombre nuevo –digamos, comunista– que algún día podría convertirse en una contraparte de su ensayo, que además de su carácter científico, tendría uno seductor. No sé si alguna vez ha pensado usted en una exposición así; probablemente nunca se haya intentado en Europa occidental. Pero no conozco nada que se le acerque más que los pasajes únicos de su ensayo” (GB V, p. 126 [Carta a Max Horkheimer del 10 de julio de 1935]). En 1937, Benjamin vuelve a recalcar su punto de coincidencia anti-idealista cuando subraya que “la antropología metafísica de Scheler y Jaspers tendría entonces que ser confrontada con la antropología política” de Horkheimer, convocado de “cuánto más seriamente se salvaguardan los intereses de la historia de la filosofía en el contexto de la antropología política que en las obras de los metafísicos” (GB V, p. 618-619 [Carta a Max Horkheimer del 6 de diciembre de 1937]).

considerar un anclaje antropológico para la filosofía dialéctica. El momento negativo en Adorno es más radical que en Horkheimer. En una obra tardía como *Dialéctica negativa*, Adorno todavía va a sostener que

[Es] imposible decir lo que es el hombre. El de hoy es función, no-libre, regresa detrás de todo lo que se le asigna como invariante, excepción hecha de la desamparada indigencia en que no pocas antropologías se regocijan [...]. Que no se pueda decir lo que el hombre es no es una antropología particularmente sublime, sino un *veto* a cualquiera de ellas.²¹⁰

Pese a la coincidencia de fondo respecto a los desafíos de una convergencia entre antropología y teoría crítica o en cuanto al *veto* a toda visión normativa y transhistórica de la *qualitas* humana, las diferencias que Benjamin tuvo con Horkheimer y, sobre todo, con Adorno acerca del sentido de sus contribuciones a la *Zeitschrift für Sozialforschungen* los años treinta, también pueden ser atribuidas a la declinación antropológica de la filosofía de Benjamin no siempre compartidas por sus pares. Como lo atestigua su ensayo sobre el surrealismo o el primer *exposé* “París, capital del siglo XIX”, existe en Benjamin un evidente interés por formas de experiencias antropológicas –desde la embriaguez comunitaria a la relación técnica de la humanidad con la naturaleza– que era perentorio rearticular en una tradición materialista y desde una perspectiva emancipatoria²¹¹. Así entendido, lo “antropológico” del modo de pensar materialista de Benjamin –por no hablar todavía de la atención a lo no-humano que involucra– no nos remite a las constantes que dominarían la vida del Hombre, a las que suelen aludir quienes toman su última imagen, la burguesa, como definitiva y definitoria de lo humano, o quienes, por el contrario, pero simétricamente, anhelan resucitar su antigua estampa, que consideran perdida en algún pasado más o menos remoto. La cuestión antropológica en este sentido particular es histórica, aunque de un modo peculiar: nos coloca ante la temporalidad opaca de las largas duraciones, la complicada urdimbre de fibras temporales en la que se trama la existencia material y sensible de los seres humanos. Esta forma antropológicamente orientada de pensar fue la que lo acercó, en contra de las expectativas epistemológicas y políticas de sus pares frankfurtianos, a Kalges y Jung, y más tarde, a los intelectuales vinculados a *Contre-attaque* y el *Collège de sociologie*, en busca

²¹⁰ ADORNO, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005, p. 123.

²¹¹ Una aproximación entre las tres posiciones quizás pueda encontrarse en los “Apuntes y esbozos” de *Dialéctica de la ilustración*, que Adorno y Horkheimer entendieron como el esbozo de una “antropología dialéctica”. Ver ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p. 17.

de ese saber que echa de menos en la tradición marxista²¹². Fruto de esta disparidad, Adorno encontrará en las posiciones de Benjamin elementos de una “antropología estática”²¹³, que derivaría en última instancia, como veremos en el próximo capítulo, de un “materialismo antropológico, que no puedo seguir”²¹⁴.

Recapitulación

Si un nombre, a diferencia de un concepto, no puede ser definido, el “materialismo antropológico” no es entonces un concepto del que cabría esperar una definición, sino el nombre que, a nuestro juicio y sobre la base de estas primeras aproximaciones, mejor permite comprender lo que está en juego en la filosofía de Benjamin. En este sentido, las caracterizaciones afirmativas del materialismo antropológico como “síntesis de marxismo y surrealismo” o “materialismo estupefaciente” son adecuadas pero

²¹² Sin llegar a afirmar, como hace Richard Wolin, que Benjamin “tenía más en común con las estrategias teóricas de los intelectuales de derecha que con los contemporáneos de la izquierda” (ver WOLIN, Richard. *Walter Benjamin, an Aesthetic of Redemption*. California: University of California Press, 1994, p. xxxvii), es indiscutible que encontró en Klages y Jung, autores a los que había que acercarse “armado de magia blanca” (GB IV, p. 561 [Carta a Scholem del 5 de agosto de 1937]), hondas impresiones para una crítica de lo moderno desde el punto de vista de las experiencias a la que nos hemos referido. Otra cosa sucede con la intelectualidad francesa de izquierdas. Aunque comparte con ellos el terreno de la crítica al fascismo, Benjamin fue cauteloso en su aproximación a los intereses antropológico-políticos de Bataille, Klossowski y compañía. No obstante, ciertas formulaciones de estos “aprendices de brujo” no escapan al problema abierto por Benjamin en el campo alemán. En el manifiesto del grupo *Contre-Attaque*, firmado entre otros por Breton, Bataille y Klossowski, leemos: “Constatamos que la reacción nacionalista ha sabido servirse en otros países de las armas políticas creadas por el mundo obrero: pretendemos, por nuestra parte, servirnos de las armas creadas por el fascismo, que ha sabido *servirse de la aspiración fundamental de los hombres a la exaltación emocional y al fanatismo*. Pero afirmamos que la exaltación que debe ponerse al servicio del interés universal de la humanidad debe ser infinitamente más grave y más demoledora, de una magnitud completamente diferente a la de los nacionalistas esclavizados a la conservación social y a los intereses egoístas de sus patrias”. (*Contre-Attaque*. Union de lutte des intellectuels révolutionnaires. En Georges Bataille, *Œuvres complètes I, Premiers Écrits, 1922-1940*. Paris: Gallimard, 1970, p. 382). Entre esta manifestación y el llamado a “ganar las fuerzas de la embriaguez para la revolución” hay resonancias que hacen que el trazado de la frontera entre ambos no sea tan fácil de realizar. Sobre Benjamin y el Collège de Sociologie, ver MILLER, Tyrus. “Mimesis, Mimicry and Critical Theory in Exile. Walter Benjamin’s Approach to the *Collège de Sociologie*”. En E. Barkan (Ed.), *Borders, Exiles, Diasporas*. Stanford, Stanford University Press, 1998.

²¹³ ABB, p. 147 [Carta a Benjamin del 2-5 de agosto de 1935].

²¹⁴ ABB, p. 193 [Carta de Adorno a Benjamin del 6 de septiembre de 1936]. El propio Adorno es quien permite vincular a Benjamin con el Collège por la vía de una crítica al “materialismo vulgar” que les sería común. La impugnación de Adorno a las ideas de Roger Caillois va en un sentido casi idéntico a la que dirige a Benjamin a propósito de “la tendencia mitologizante y arcaica” que percibe en ciertas expresiones de su pensamiento (ABB, p. 139 [Carta de Adorno a Benjamin del 12 de julio de 1935]). Al leer *La mante religieuse* de Caillois, Adorno escribe a Benjamin: “Opera aquí, sin duda, un materialismo que comparte con Jung y, desde luego, con Klages. Y, por desgracia, también algo más que eso. Concretamente *lo antihistórico*, una fe en la naturaleza contraria al análisis social y, de hecho, *criptofascista*, que lleva finalmente a una especie de comunidad anclada en el pueblo de biología e imaginación. [...] De tener que polemizar políticamente con él mi reproche no iría, contra lo que cabría pensar, por el lado de la metafísica de la naturaleza, sino por el del añejo materialismo vulgar disfrazado de erudición” (ABB, p. [Carta de Adorno a Benjamin del 22 de septiembre de 1937]). Los prolegómenos para un estudio comparativo entre la Escuela de Frankfurt y el Collège con relación a sus ideas antropológicas, se encuentran en BERDET, Marc. “L’Ecole de Francfort critique le Collège de Sociologie. Un différend anthropologique”. En AAVV. *Anamnèse* 8, Paris, L’Harmattan, 2014.

insuficientes para dar cuenta de la complejidad de las tradiciones, objetos y tendencias de los saberes y prácticas que allí se entrecruzan y de la política que ese nombre convoca. A lo largo de este capítulo hemos intentado trazar un mapa provisorio y aproximativo de estos entrecruzamientos. De acuerdo a ello, el materialismo antropológico fue presentado como reverso del materialismo histórico, una *reversión* que pone en discusión aquellos aspectos de la existencia olvidados o rechazados por un racionalismo de miras cortas, que entretanto se había vuelto dominante en los círculos marxistas. Así, mientras el frente de izquierdas considera ciertos temas como *propios* de la filosofía reaccionaria, el materialismo antropológico, desde su posición de umbral, parte de la percepción de que las cuestiones son *impropias*. Esta afirmación no es únicamente epistémica, sino política. En sí misma implica que el debate de ideas es, en verdad, un campo de batalla “por unas pocas palabras”²¹⁵, y la figura del crítico, la de “un estratega en el combate literario”²¹⁶. En virtud de esta circunstancia, el materialismo benjaminiano considera que las tradiciones emancipatorias no pueden prescindir de recursos valiosísimos para una lucha que requería ser combatida en todos los frentes. Arrebatarse la razón al racionalismo y la afectividad al irracionalismo; el discurso de la técnica a la filosofía positivista, y su crítica, al pesimismo cultural; lo antropológico al misticismo, y la antropología, al idealismo filosófico, para dar lugar a un materialismo verdaderamente político, da cuenta de la posición liminar, dialógico-crítica de la apuesta antropológico-materialista, como una manera de pensar en los umbrales, con y contra las tendencias dominantes del pensamiento. Aunque no sean concluyentes, las reflexiones provisionales que hemos expuesto hasta aquí son el puntapié inicial de los capítulos siguientes, en los que intentaremos desmultiplicar algunos temas del materialismo antropológico benjaminiano, bajo el convencimiento de que es en la exposición de sus temas, y no en el arribo a una definición, como mejor nos aproximamos a la consistencia de su idea.

²¹⁵ GS I/1, p. 217.

²¹⁶ GS IV/1, p. 108.

Capítulo 1.
Hacia una política del cuerpo colectivo

*Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit.*²¹⁷

Friedrich Nietzsche

*La “conscience révolutionnaire” est une mystification aussi longtemps qu’elle ne passe pas par le “corps révolutionnaire”, le corps producteur de sa propre libération.*²¹⁸

Félix Guattari

²¹⁷ [Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría]

²¹⁸ [La “consciencia revolucionaria” es una mistificación siempre que no pase por el “cuerpo revolucionario”, el cuerpo productor de su propia liberación].

1. Planteo del problema

En múltiples escritos a lo largo de su vida, Benjamin esboza un concepto de “cuerpo colectivo” como sujeto de la política. Es decir que, en su caso, no solo estaríamos autorizados a hablar en términos de una subjetividad o una voluntad colectiva, sino incluso de un cuerpo. Con la idea de un colectivo corporal, el materialismo antropológico de Benjamin abona un punto de partida divergente al paradigma idealista que otorga primacía metafísica a la conciencia subjetiva, y prolonga así, al interior de la tradición del materialismo histórico, el giro hacia lo corpóreo emprendido en el siglo XIX, entre otros, por Schopenhauer, Nietzsche y Feuerbach.

Aunque es un tema central del materialismo antropológico, hemos de notar, sin embargo, que la preocupación por la creación de un sujeto político colectivo está presente en Benjamin antes incluso de las “señales comunistas” que volcaron a Benjamin hacia una teoría materialista heterodoxa de la historia. Como ha observado Francisco Naishtat, desde muy temprano y hasta sus últimos escritos aparece en la obra de Benjamin una preocupación por reconocer figuras colectivas de lo político, entre las que pueden contarse, entre algunas otras, las nociones de juventud, generación, colectivo de ensueño, masa, proletariado o tradición de los oprimidos. Sin embargo, la cuestión corporal permite a Benjamin darle al pensamiento sobre los sujetos políticos una carnadura y una concreción de la que otras formulaciones carecen. Por ello, aunque a lo largo de esta investigación nos referimos a la categoría de cuerpo colectivo o colectivo corporal como sujeto político, ello no debe disimular que la categoría de “sujeto” es la que precisamente se cuestiona mediante el recurso a lo corporal. En cierto modo, si Benjamin insiste con la noción de cuerpo y no con la idea de sujeto es porque a este último se lo comprende en su dimensión encarnada, como un ensamblaje con el mundo en el que habita y del cual forma parte en tanto que cuerpo.

La imagen del sujeto político como cuerpo, por otra parte, no carece de referencias en la historia de la filosofía política. En su artículo seminal sobre el concepto de lo político en Benjamin, Uwe Steiner sitúa al filósofo berlinés en la tradición de aquellos pensadores que concibieron la comunidad política mediante la imagen de un cuerpo colectivo. Comenzando por Platón, el linaje se extiende hasta Carl Schmitt, pasando por

ese momento inaugural del pensamiento político moderno que es el *Leviatán* de Thomas Hobbes. La hipótesis que guía este capítulo sugiere que, a diferencia de las imágenes mecánicas u organológicas de la comunidad presentes en la filosofía política clásica y moderna, las cuales toman como figura privilegiada la corporalidad humana como sinónimo de unidad política de sus partes constitutivas, Benjamin piensa una noción de cuerpo colectivo con formas menos definidas, pero más ricas en implicancias metafísicas y políticas. El colectivo corporal es un cuerpo hecho de cuerpos humanos y no humanos, con aspectos orgánicos y maquínicos, que lo asemejan menos a un todo social unificado que a una *physis* colectiva revolucionada además de revolucionaria²¹⁹. Esta concepción, central para la teoría política del materialismo antropológico, encuentra sus formulaciones incipientes en los apuntes tempranos consagrados al llamado “problema psico-físico”, al que Benjamin dedicó algunas reflexiones a inicios de la década del veinte. Estos apuntes ofrecen líneas importantes para comprender no sólo cómo Benjamin llegó a fundamentar una concepción de la corporalidad más allá de los dualismos característicos de la filosofía moderna –sujeto/objeto, alma/cuerpo, naturaleza/técnica, individuo/colectivo–, sino también la manera en que, desde mediados de la década de 1920, el cuerpo colectivo se vuelve inseparable de la concepción antropológico-materialista de la acción política.

Huelga decir que, como hemos advertido incluso para la noción de materialismo antropológico, la de cuerpo colectivo carece de un desarrollo sistemático en la obra de Benjamin. A pesar de ello, es posible trazar líneas consistentes que aporten una versión de conjunto y permitan distinguirla no sólo del paradigma de la conciencia subjetiva y de la acción intencional, de la que ciertamente se distancia, sino también de las formas en que ciertas tradiciones de la filosofía política, como el fascismo contemporáneo a él, hicieron uso del recurso tanto de lo corporal como de lo colectivo. Para ello, a lo largo de este capítulo nos detendremos en algunos momentos puntuales de la obra de Benjamin que, a nuestro juicio, anticipan o aporten a una comprensión de su concepción de lo corporal considerado en su dimensión colectiva.

²¹⁹ El término “colectivo” [*Kollektiv*] de Benjamin, en cierto modo, puede considerarse cercano al que utilizan antropólogos contemporáneos como Bruno Latour y Philippe Descola. Estos autores entienden al colectivo “como un procedimiento de reunión, de ‘recolección’ [*collecte*]’ de humanos y no-humanos en una red de interrelaciones específicas; en esta acepción, se distingue de la noción clásica de ‘sociedad’ en que esta última no se aplica de derecho sino al conjunto de los sujetos humanos, apartados por ese motivo del tejido de relaciones que entretienen con el mundo no humano”. Ver DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005, pp. 720-721.

2. El cuerpo (re)partido

La lengua alemana conoce dos términos diferentes para designar lo que el castellano nombra con el único término de “cuerpo”, a saber, *Körper* y *Leib*. Esta distinción impone desafíos para la interpretación no menos que para su traducción. A pesar de que ocasionalmente el habla común los usa indistintamente, ambos términos no se identifican. De acuerdo al *Deutsches Wörterbuch* de Jacob y Wilhelm Grimm, *Körper* deriva del latín *corpus* y designa, principalmente, el objeto material de la ciencia, vale decir, la realidad física de un ente cualquiera, orgánico o inorgánico²²⁰. De esta manera, *Körper* se utiliza para designar tanto entes animados como cosas inanimadas. En cuanto al ser humano, refiere a su corporalidad física, como una magnitud palpable, ya sea viva o muerta (al igual que en español, “cuerpo” es, sobre todo en el lenguaje médico y jurídico, sinónimo de “cadáver”) y suele aparecer como correlato privilegiado de *Geist*, mente o espíritu²²¹. Con *Leib*, en cambio, estamos ante un término menos transparente y de más difícil traducción. Según los hermanos Grimm, la voz *Leib* está vinculada etimológicamente a la palabra *Leben*, vida, y traduce tanto *corpus* como *vita* y *persona*. Así, el *lip* del alto alemán medio todavía significaba indiferenciadamente “cuerpo” y “vida”²²². Por lo tanto, *Leib* significa, generalmente, lo que está vivo, experimentado y sentido, así como la apariencia [*Erscheinung*] viva y hasta la presencia “corpórea” de una persona²²³. En determinados contextos, *Leib* remite también a lo carnal, a la carne y al cuerpo en su dimensión sensual, sobre todo allí donde aparece como contrapuesto a *Seele*, alma, formando la típica contraposición alma/cuerpo.

De la mano de la psicología y la fenomenología, esta distinción, ya existente en el vocabulario corriente, fue objeto de una discusión teórica en los albores del siglo XX. Así, desde un punto de vista fenomenológico, *Körper* hace referencia a la unidad orgánica y biológica, el objeto de la fisiología y la anatomía, mientras que *Leib* designa la unidad de sentido que es el punto de inserción de un sujeto singular en un mundo de cosas y sujetos. Tendríamos, por un lado, una noción de cuerpo-objeto como realidad inerte,

²²⁰ GRIMM, Jacob y GRIMM, Wilhelm. “Körper”. En *Deutsches Wörterbuch*, vol. 5. Leipzig: Hirzel, 1873, pp. 1833-1838.

²²¹ En este trabajo, *Körper* será traducido como “cuerpo físico”. En la mayoría de los casos, sin embargo, optamos por dejar el término directamente en alemán si el contexto lo permite.

²²² En la medida en que, como señalan los hermanos Grimm, las palabras *Leib* y *Leben* comparten una misma raíz etimológica, optamos por traducir *Leib* como “cuerpo vivido”.

²²³ GRIMM, Jacob y GRIMM, Wilhelm. “Leib”. En *Deutsches Wörterbuch*, vol. 6. Leipzig: Hirzel, 1885, p. 580-590. Para una visión de este término intraducible en un contexto que va de la teología a la psicología y la fenomenología, seguimos también las indicaciones de Natalie Depraz. Ver DEPRAZ, Natalie. “Leib”. En B. Cassin (Dir.), *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*. París: Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004, pp. 705-710.

pasiva, que uno puede inspeccionar, palpar y observar como una magnitud, y, por otra parte, un cuerpo-sujeto como dotado de percepción y sensibilidad.

Pero la distinción entre *Körper* y *Leib* llegó a ser un tema caro no sólo para la fenomenología husserliana²²⁴, sino también para la antropología filosófica de Helmuth Plessner. En su obra *Los niveles de lo orgánico y el ser humano: introducción a la antropología filosófica* [*Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*] de 1927, Plessner distingue entre “ser un cuerpo vivido” [*Leib sein*] y “tener un cuerpo físico” [*Körper haben*]²²⁵. En este sentido, los procesos y actividades de la vida –tales como dormirse y despertarse, hablar y bailar, reír y llorar, amar y odiar– no se pueden tener, poseer o hacer, sino solo vivir y experimentar. Por ello, de acuerdo a una intuición que ya estaba en Hegel, puede concluir Plessner que *Leib* no es lo mismo que *Körper*, por más que sean objetivamente idénticos²²⁶.

Este asunto es objeto de las reflexiones de Benjamin en los primeros años de la década del veinte, un momento de particular intensidad en sus reflexiones volcadas a lo político. No casualmente la fenomenología y la antropología filosófica, respectivamente, son dos de las tradiciones con las que la antropología temprana de Benjamin y su materialismo antropológico posterior discuten tácita pero enfáticamente. Porque si bien para pensadores como Husserl y Plessner *Körper* y *Leib* no comparten el mismo modo de aparición, el hecho indudable de su identidad prevalece y salvaguarda la integridad del individuo, para Benjamin, como veremos, esa diferenciación terminológica deja entrever una división, un reparto del cuerpo, que el filósofo berlinés intenta radicalizar más allá de semántica de lo propio y la identidad personal. Benjamin se propone extraer de ese *partage* consecuencias para un pensamiento de lo político que tendrá un efecto duradero al momento de formular las tareas del materialismo antropológico. Por ello, vale la pena detenerse en este momento en el que Benjamin desarrolla una reflexión

²²⁴ Como ha mostrado Benhke, la idea de Husserl como filósofo de la conciencia desencarnada olvida los desarrollos teóricos en torno el cuerpo y a la crucial distinción entre *Körper* y *Leib* que se encuentran diseminados en diferentes escritos del filósofo alemán. El tema está presente no sólo en la obra tardía, sino ya en las lecciones que, bajo el título *Cosa y espacio* [*Ding und Raum*] Husserl impartió en 1907, cuyas reflexiones se prolongarán, fundamentalmente, en los manuscritos que conformarán *Ideen II* [1912-1915] y en los textos reunidos en los tres volúmenes titulados *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* [1905-20, 1921-28, 1929-35], todos los cuales fueron editados póstumamente. Ver BENHKE, Elizabeth. “Body”. En Lester Embree et al. (Eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1997. Benjamin no llega a conocer directamente estos desarrollos.

²²⁵ PLESSNER, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York: De Gruyter, 1975.

²²⁶ *Ibid.*, p. 35.

sobre el *Leib* desde la óptica de una antropológica de la percepción y avanza hacia la posibilidad de establecer una dimensión transindividual de la corporalidad²²⁷.

2.1. *Körper* y *Leib* en los apuntes tempranos

En “Sobre el programa de la filosofía venidera”, escrito en 1917 mientras realizaba sus estudios en Berna, Benjamin abogó por una “exploración de la experiencia sobre la base de principios basados en el conocimiento”. Benjamin escribe entonces que “toda experiencia real se basa en la conciencia epistemológica (trascendental) pura”. Sin embargo, a principios de los años veinte, esta visión basada en una “conciencia reflexiva” pasó a un segundo plano. Como se desprende de varios fragmentos de esta época, Benjamin comienza a volcar su interés hacia la antropología de la percepción y negocia con la teoría del conocimiento “el *a priori* fisiológico de la capacidad de cognición”²²⁸, cuyo operador fundamental es, precisamente, la categoría de cuerpo. El giro a lo corpóreo, en buena medida propiciado por su acercamiento a los textos de Ludwig Klages y Paul Häberlin²²⁹, decanta en el conjunto de textos orientados hacia una antropología de la experiencia perceptiva, que comparte con la fenomenología y la antropología filosófica, al menos en este punto, su intento por ir más allá de la mera epistemología²³⁰.

Los apuntes que llevan por título “Percepción y cuerpo” [*Wahrnehmung*] ya introducían la distinción, pero será en los “Esquemas sobre el problema psicofísico”, escritos entre 1922 y 1923, donde Benjamin tematice explícitamente la diferencia entre *Körper* y *Leib*. En ellos, Benjamin trasciende el ámbito de discusión propiamente fenomenológico y fundamenta sus intuiciones en figuras teóricas de raigambre teológico-antropológica. El resultado es una subversión de aquellas discusiones, que se

²²⁷ No es un azar que Benjamin evite utilizar el vocablo *Körper* para hablar de ese cuerpo colectivo, ya que *Körper*, de acuerdo al *Wörterbuch* de los hermanos Grimm, es el término que traduce el latín *corpus* y que, en su sentido figurado, se emplea tradicionalmente para significar una multitud de seres individuales presentados como un único ser, un todo articulado, de los cuales son ejemplo la comunidad de los creyentes en la Iglesia, según la doctrina del *corpus mysticum*, o el cuerpo del ejército, de la nación y del Estado.

²²⁸ JOHANNSEN, Dennis. “Leibhafte Politik”, op. cit., p. 154.

²²⁹ Antes de la publicación de sus investigaciones en *Der Leib und die Seele* en 1923, Paul Häberlin había dictado numerosos cursos sobre el “problema psico-físico”. Sin ir más lejos, Benjamin asiste al seminario “Sobre el problema del cuerpo y el alma” que Häberlin dicta en el semestre de verano de 1918. En cuanto a Klages, Benjamin incorpora una lista de sus obras a los “Esquema sobre el problema psicofísico”. De acuerdo a Uwe Steiner, la peculiar metafísica del *Leib*, que coloca en el centro de la perspectiva política de Benjamin, revela vastas influencias de la tradición filosófica. Ella se extiende desde el romanticismo hasta la *Psychophysik* de Gustav Theodor Fechner y la posterior discusión epistemológica dada por el neokantismo, pasando antes por Nietzsche, la recepción expresionista de Nietzsche (Kurt Hiller, Erich Unger, Salomo Friedländer, Paul Scheerbart) y la filosofía de la vida (Henri Bergson, Ludwig Klages). Ver STEINER, Uwe. *Walter Benjamin*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2004, p. 76.

²³⁰ Ver HONNETH, Axel y JOAS, Hans. *Social Action and Human Nature*, op. cit., p. 41.

habían vuesto operativas para la fenomenología y la *Lebensphilosophie*, de modo tal que sus problemáticas quedan integradas en la compleja conceptualidad benjaminiana de la época, pero desplazadas en su significado. No casualmente, dice Sami Khatib, *Leib* constituye “una categoría central de la antropología benjaminiana, en la que las distinciones convencionales como *Körper/Geist* o *Leib/Seele* se suspenden y se transforman radicalmente”²³¹. Como primer gesto, Benjamin invierte los pares: el alma y el cuerpo físico forman un emparejamiento que intercambian sus predicados, mientras que el cuerpo vivido y el espíritu lo hacen a su manera y por su parte. Tal inversión tiene consecuencias a la hora de plantear la antigua problemática de la relación entre mente y cuerpo. Para despejar toda duda al respecto, Benjamin afirma sin titubeos la identidad de mente o espíritu [*Geist*] y cuerpo vivido [*Leib*]: “son idénticos, diferentes únicamente en tanto puntos de vista, no en tanto objetos”²³². De acuerdo a esta afirmación, el dualismo, la tesis según la cual existe una diferencia sustancial entre dos realidades distintas, *res cogitans* y *res extensa*, de la que deriva la separación típicamente moderna entre sujeto y objeto, queda descartada de plano²³³. Ahora bien, como indica Eli Friedlander, la identidad de cuerpo y espíritu en la que piensa Benjamin no está dada desde el principio, sino que precisa ser realizada de algún modo²³⁴. Sin embargo, aún sin realizarse efectivamente, Benjamin señala la existencia de una “zona de su identidad” [*Zone ihrer Identität*] a la que denomina “forma”, “figura” o “configuración” [*Gestalt*]²³⁵. Para Benjamin “la *Gestalt* de lo histórico” es, en cada estadio de su existencia, indisolublemente “corpóreo-espiritual” [*Geistleiblich*]²³⁶. La espíritu-corporalidad manifiesta, continúa Benjamin, se vincula de alguna manera a la categoría de su “ahora [*Nu*]” esto es, “de su aparición momentánea [*augenblicklichen Erscheinung*], a la vez perecedera e imperecedera [*vergänglich-unvergänglichlicher*]”²³⁷. El carácter fantasmático e instantáneo de esa manifestación parece colocar al cuerpo vivido en el cruce de las

²³¹ KHATIB, Sami. “Walter Benjamins trans-materialistischer Materialismus”, op. cit. p. 160.

²³² GS VI, p. 78.

²³³ Benjamin ya había arribado a posiciones similares en un fragmento anterior titulado “Psicología”, en donde afirmaba que “no existe ningún modo de comportamiento psíquico [*seelische Verhaltensweise*] que, por principio, se diferencie esencialmente de uno corporal [*leiblicher*], o que incluso se diferencie esencialmente en cuanto a su apariencia” (GS VI, p. 65). Desde esta perspectiva, percibir un cuerpo, propio o ajeno, como sostiene Ludmila Hlebovich, sería “tomar como verdad esa superficie legible y no pretender interpretar la vida psíquica del otro *mediatamente* a través de su corporeidad”. Ver HLEBOVICH, Ludmila. “Cuerpo y percepción en Walter Benjamin”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II: “Walter Benjamin, materiales antropológicos”, 2022, párr., 6.

²³⁴ FRIEDLANDER, Eli. *Walter Benjamin: a philosophical portrait*. Cambridge: Harvard University Press, 2012, p. 75.

²³⁵ GS VI, p. 78.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid.

categorías perceptuales y las histórico-metafísicas, de modo tal que, en la antropología de Benjamin, la configuración de lo espíritu-corpóreo, en tanto *Erscheinung*—el cuerpo vivido es, en definitiva, *lo que aparece*—, no es ni natural-eterno—como lo idealiza Stefan George, por ejemplo, en su culto de la sangre y de Maximin como deidad encarnada²³⁸— ni una simple realidad histórico-efímera:

Cuerpo vivido y espíritu, en el sentido de idéntico con el cuerpo vivido, son [...] las más altas categorías formales [*Formkategorien*] del acontecer del mundo, pero no la categoría de sus contenidos eternos, en la que los convierte el punto de vista de la escuela de George. Por lo tanto, nuestro cuerpo vivido no es un cuerpo en sí mismo incluido en el proceso histórico, sino solamente el correspondiente estar-posicionado-en-él [*In-ihm-stehen*]; su modificación de configuración en configuración [*von Gestalt zu Gestalt*] no es la función del acontecer histórico mismo, sino la sustraída relación correspondiente de una vida con este acontecer histórico. Un cuerpo por lo tanto puede corresponder a todo lo concreto [*allem Realen*], pero no como sustrato o sustancia de su ser más propio, como lo es el cuerpo físico, sino como una aparición [*Erscheinung*] en la luz del histórico “instante” [*“Nu”*].²³⁹

Sin embargo, como queda dicho, la corpo-espíritu de Benjamin, elude los dualismos y se erige como una categoría indisolublemente transitoria-intransitoria, esto es, una figura de lo que “no puede ser historizado en lo histórico mismo”²⁴⁰, el punto en que se materializa la intersección entre la vida perceptiva y el acontecer histórico.

Más allá de las sutilezas—que no son pocas—, queda claro que, para Benjamin, la diferencia ontológico-política fundamental no es la que existe entre mente y cuerpo, que son potencialmente idénticos, sino la que hay entre *Leib* y *Körper*, es decir, entre el cuerpo primero, pasivo y tenaz, vivo e indeterminado y el cuerpo como configuración física singular de cada sujeto individual. En este sentido, es importante destacar que Benjamin no establece ninguna valoración sobre la base de la distinción entre *Leib* y *Körper*. Para el ser humano, ambos son caras de una misma realidad. Lo que sí puede establecerse con seguridad es que Benjamin intenta avanzar hacia una política que tenga como agente no el cuerpo físico, como corporeidad ya configurada, sino el cuerpo vivido, como materia configuradora del mundo y de sí misma como parte de éste: “El ser humano pertenece con el cuerpo vivido y el cuerpo físico a relaciones universales. Con ambos, sin embargo, de manera completamente diferente: con el cuerpo vivido a la humanidad [*Menschheit*], con el cuerpo físico a Dios”²⁴¹. Merced a que ha sido creado como “instrumento moral” al

²³⁸ La crítica de Benjamin a Stefan George y a su cenáculo es moneda corriente a lo largo de toda su trayectoria intelectual. A propósito de ello, ver BELFORTE, María. “¿Un profeta de Alemania? Walter Benjamin y Siegfried Kracauer: acerca de Stefan George”. *Revista de Filología Alemana*, No. 26, 2018: 85-102.

²³⁹ GS VI, p. 78.

²⁴⁰ KHATIB, Sami. “Walter Benjamins trans-materialistischer Materialismus”, op. cit. p. 109.

²⁴¹ GS VI, p. 80.

servicio del “cumplimiento de los mandamientos”²⁴², el cuerpo físico es para el ser humano “el sello de su soledad [*Einsamkeit*], y ésta, la “conciencia de su inmediata dependencia a Dios”²⁴³. Por su parte, el cuerpo político pensado como *Leib* no se define por una sustancia o propiedad común (no es un sustrato metafísico), sino por un conjunto de relaciones específicas o, quizás mejor, como dice Benjamin en los apuntes tempranos, por una “función” [*Funktion*]: “Ahora, si bien este *Körper* no es el sustrato último de nuestro ser, sin embargo, sigue siendo sustancia, a diferencia del *Leib*, que es solo función”²⁴⁴.

La distinción del concepto de *Leib* como “concepto funcional”, más precisamente como concepto relacional, del concepto de *Körper* como “concepto de sustancia”, sugiere que el cuerpo vivido mantiene una relación inmanente con los objetos con los que se relaciona. En tal sentido, no preexiste a sus relaciones. En efecto, pensar en la identidad de *Leib* y *Geist*, la mente-hecha-cuerpo, como una configuración o forma [*Gestalt*] significa que el cuerpo se entiende en términos relacionales más que sustanciales, como un llegar a ser en la relación más que como algo ya hecho o algo que se tiene o posee como un objeto o instrumento²⁴⁵. En cambio, como señala el propio Benjamin, aquellas otras categorías como *Körper*, y “el *Geist* que le pertenece”, “no están fundados en una relación (a diferencia de *Leib* e *ingenium* que pueden corresponder a todo lo real a partir de su relación de presente con el proceso histórico), sino en la existencia”²⁴⁶. Como se desprende también de su significado habitual, “*Körper* es una entre las realidades concretas que se encuentran en el proceso histórico mismo”²⁴⁷.

En resumidas cuentas, a diferencia de las concepciones de lo político que parten del cuerpo como entidad individual y orgánica, como una realidad biológica o física ya dada, el concepto de *Leib* de Benjamin señala la falta de límites discretos del cuerpo y de

²⁴² GS VI, p. 82.

²⁴³ GS VI, p. 82.

²⁴⁴ GS VI, p. 79. Peter Fenves observa que la distinción entre *Körper* y *Leib* de Benjamin se basa a su vez en la diferenciación entre “sustancia” y “función” que Ernst Cassirer había realizado en su *Concepto de sustancia y concepto de función* [*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*] de 1910. Ver FENVES, Peter. *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford: Stanford University Press, 2011, p. 229.

²⁴⁵ Adorno y Horkheimer tomarán nota de esta división, tanto como de la ambivalencia de la noción de *Körper*, cuando, en los “Apuntes y esbozos” de su *Dialéctica de la ilustración* expongan la historia silenciada del cuerpo en el proceso civilizatorio en términos de una progresiva reducción del *Leib* al *Körper*, i.e, la transformación del cuerpo vivido en objeto cosificado: “Sólo la civilización [*Kultur*] conoce el cuerpo [*Körper*] como una cosa que se puede poseer, sólo en la civilización se ha distinguido y separado el cuerpo del espíritu –quintaesencia del poder y del mando– como objeto, cosa muerta, *corpus*”, de forma tal que “el cuerpo físico [*Körper*] no puede volver a transformarse en el cuerpo vivido [*Leib*]. Sigue siendo el cadáver [*Leiche*], por mucho que sea fortalecido. La transformación en lo muerto, que se indica en su propio nombre, forma parte del proceso perenne que convierte la naturaleza en material y materia”. Ver ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., pp. 265-269.

²⁴⁶ GS VI, p. 79.

²⁴⁷ GS VI, p. 79.

inscripción en una individualidad constituida. Ello parece contrastar con la doctrina del “cuerpo propio” a la que Husserl arriba en 1921, según la cual la experiencia del cuerpo sería, junto a la del yo, lo que hay de más originario en el sujeto. De acuerdo a Husserl, “la donación originaria [*ursprüngliche Gegebenheit*] de un cuerpo vivido sólo puede ser la donación originaria de mi cuerpo vivido y de ningún otro”²⁴⁸. Aunque Husserl da pasos decisivos en la superación del dualismo que concibe al cuerpo únicamente como objeto externo a la conciencia, lo hace al precio de atarlo indefectiblemente a la esfera del yo. Para Benjamin, en cambio, el cuerpo, en su carencia de “centro de comando”, no es lo más íntimo de cada quien, lo que hay de más propio e inalienable, lo originario y sólo mío, sino, en principio, “el lugar donde el objeto, el mundo, el afuera penetra en la esfera de uno e interrumpe profundamente su estructura”²⁴⁹. Antes de configurarse como individualidad, el cuerpo humano experimenta la falta de centro, su carácter “excéntrico”, que marca la indeterminación entre sujeto y objeto, adentro y afuera, una cuestión que, como tendremos ocasión de mostrar, tendrá su importancia en el contexto antropológico-materialista de “El surrealismo” y del *Libro de los pasajes*.

2.2. El cuerpo vivido de la humanidad

En un destacado artículo sobre la noción de cuerpo en Benjamin, Léa Barbisan afirma que la clara línea de demarcación trazada entre el *Leib*, profano y compartido, y el *Körper*, trascendente y personal, permite a Benjamin desarrollar una teoría original de la emancipación política²⁵⁰. Dicha teoría está esbozada en los fragmentos tempranos sobre la antropología de la corporalidad, pero encuentra en el horizonte del materialismo antropológico y en torno a las figuras teóricas del “colectivo corporal”, el “espacio del cuerpo y de la imagen”, la “doctrina de la revolución como inervación” y la “dialéctica del despertar”, su genuino campo de acción. Por lo pronto, el momento más radical del planteo benjaminiano en los años de formación de su primer pensamiento sobre lo político consiste

²⁴⁸ HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil 1921-1928. Gesammelte Werke, Band XIV*. Martinus Nijhoff: Den Haag, 1973, p. 7.

²⁴⁹ BARBISAN, Léa. “Eccentric bodies. From phenomenology to marxism. Walter Benjamin’s reflections on embodiment”. *Anthropology and Materialism. A Journal of Social Research*, No. 1, 2017. Disponible en: <https://journals.openedition.org/am/803>. También la doctrina del uso de los cuerpos (de la relación con un inapropiable) que defiende Giorgio Agamben discute con la atribución originariamente propia del cuerpo según Husserl. Lo que se muestra a partir de fenómenos como el de la empatía, en la que uno vive y siente inmediatamente como propias las vivencias de otro cuerpo, “es que cuanto más se afirma el carácter originario de la ‘propiedad’ del cuerpo y de la vivencia, tanto más fuerte y originaria se manifiesta en ella la intrusión de una ‘impropiedad’, como si el cuerpo propio proyectase en cada ocasión una sombra, que en ningún caso puede ser separada de él”. Ver AGAMBEN, Giorgio. *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*. Trad. de Rodrigo Molina-Zabalía. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017, p. 166.

²⁵⁰ BARBISAN, Léa. “Eccentric bodies”, op. cit., párr. 10.

en pensar una dimensión transindividual del *Leib*. Antes de volverse operativa para el materialismo antropológico, cuestión sobre la que volveremos enseguida, esa dimensión colectiva de un cuerpo vivido extáticamente fue pensada por Benjamin en “Esquema sobre el problema psico-físico” en términos de un “cuerpo vivido de la humanidad [*Leib der Menschheit*]”. En un pasaje central del “Esquema”, Benjamin escribe:

La humanidad como individualidad es consumación [*Vollendung*] y, al mismo tiempo, efectiva ruina [*Untergang*] de la vida corporal [*des leiblichen Lebens*]. En efecto, ruina, pues con ella precisamente aquella vida histórica cuya función es el cuerpo vivido alcanza su término [*Ende*]. En esta vida del cuerpo vivido de la humanidad [*Leben des Leibes der Menschheit*] y, por consiguiente, en esta decadencia y en este cumplimiento [*in diesen Untergang und in diese Erfüllung*], la humanidad es capaz de incluir, a través de la técnica en la que se modela la unidad de su vida [*Allheit der Lebenden*], no solo a la totalidad de los vivientes, sino también parcialmente a la naturaleza: lo inanimado, las plantas y los animales.²⁵¹

Benjamin piensa que una forma organizada de vida del colectivo, un cuerpo colectivo, tiene que ser vista como un cuerpo vivo, y a la vida de este cuerpo, a sus miembros o partes constitutivas, a sus órganos perceptivos, pertenece “todo lo que sirve a su felicidad [*Glück*]”²⁵². De esto modo, Benjamin adjudica una meta altamente política a esos instantes, a aquel *Nu*, en que el que la función corporal, que antecede la división de lo real entre un sujeto unitario y sus objetos discretamente distinguidos, se configura no tanto como una individualidad colectiva, sino más bien como un colectivo transindividual e, incluso, podríamos decir, como una suerte de “trans-corporalidad”²⁵³.

Volviendo ahora al problema de la conformación del cuerpo y la política como transformación de la sensibilidad, Benjamin explora otra figura de lo colectivo, la del pueblo [*das Volk*], ligada, según su perspectiva, al cuerpo físico. Lo que Benjamin llama un poco ambiguamente “el pueblo” constituye un “máximo de extensión” para el cuerpo

²⁵¹ GS VI, p. 80.

²⁵² GS VI, p. 80.

²⁵³ Stacy Alaimo define el concepto de trans-corporalidad tomando en consideración tanto sus implicancias ontológicas como sus derivaciones éticas y políticas: “Imaginar la corporeidad humana como trans-corporalidad, en la que lo humano está siempre entrelazado con el mundo más-que-humano, subraya hasta qué punto la sustancia de lo humano es, en última instancia, inseparable del ‘entorno’ [...]. De hecho, pensar a través de cuerpos puede catalizar el reconocimiento de que el medio ambiente, que con demasiada frecuencia se imagina como un espacio inerte y vacío o como un recurso para el uso humano, es, de hecho, un mundo de seres carnales [*fleshy beings*] con sus propias necesidades, exigencias y acciones. Al hacer hincapié en el movimiento a través de los cuerpos, la trans-corporalidad revela los intercambios e interconexiones entre las diversas naturalezas corporales. [...]. Hacer hincapié en las interconexiones materiales de la corporeidad humana con el mundo más que humano -y, al mismo tiempo, reconocer que la agencia material requiere epistemologías más amplias- nos permite forjar posiciones éticas y políticas que puedan hacer frente a numerosas realidades de finales del siglo XX y principios del XXI en las que ‘lo humano’ y ‘el medio ambiente’ no pueden considerarse en absoluto como algo separado”. Ver ALAIMO, Stacy. *Bodily Natures Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington: Indiana University Press, 2010, p. 2).

físico, pero no es en sí mismo una identidad sustancial²⁵⁴. Esto no quiere decir, como bien indica Friedlander, que no exista una forma de realidad o de realización para lo colectivo, sino más bien que tal realización “no puede concebirse como el destino de un ser individual al que llamaríamos nación o pueblo (digamos, el pueblo alemán)”²⁵⁵. Aunque Friedlander va en su argumento más lejos de lo que podemos sugerir aquí, está en lo cierto al reconocer la necesidad de “distinguir entre la consideración de la historia en términos de los fines del hombre, que apuntan a producir formas específicas de vida, y la idea de realización de la humanidad en relación con la naturaleza, de la que forma parte”²⁵⁶.

Quizás el interés de Benjamin por Paul Scheerbart, que constituye una de las líneas de fuerza que vinculan su política juvenil al materialismo antropológico, también tome parte en este contexto. Scheerbart, que, como tendremos ocasión de mostrar, es uno de los nombres claves del linaje materialista-antropológico, había sido para Benjamin, en los albores de los años veinte, uno de los motores de su proyectado tratado sobre lo político. Su novela espacial, *Lesabéndio*, describe el destino del personaje homónimo, que se une con su astro al lograr conectar sus partes separadas²⁵⁷. También Benjamin afirma que el cuerpo vivido crece en el proceso histórico hasta que se disuelve por completo, como Lesabéndio en su astro reunido, dando paso a un todo sin expansión. En un fragmento titulado “Muerte”, dice: “El *cuerpo vivido* pasa, estalla como un *manómetro*, que se revienta en el momento de mayor tensión y con la desintegración del vínculo se vuelve inválido, superfluo”²⁵⁸. Probablemente Benjamin aluda a estas conexiones en una nota escrita entre 1922 y 1923 –la misma época de los “Esquemas” y de la *Politik*– en la que habla de la “utopía del cuerpo” [*Utopie des Leibes*] de Scheerbart: “en tanto que forma un cuerpo junto con la humanidad, la Tierra está naturalmente viva [*belebt*]”²⁵⁹. En virtud de ello, los otros seres, incluido el propio astro, no aparecen como cuerpos a la mano, objetos disponibles para su manipulación, sino como miembros de un mismo cuerpo extendido, de una trans-corporalidad, excéntrica, rebelde, anárquica, a las que añade la idea de que “la utopía del cuerpo de Scheerbart está relacionada con la excéntrica rebelión

²⁵⁴ La llamativa aparición del término *Volk* en este texto de Benjamin puede que sea una referencia implícita a *Metafísica y política* de Unger. De acuerdo a Manfred Voigts, el eje de las consideraciones de Unger es el acoplamiento del problema psicofísico con el concepto metafísico de pueblo como fundamento de una nueva política. Ver VOIGTS, Manfred. “Nachwort”. En E. Unger, *Metaphysik und Politik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989, p. 65.

²⁵⁵ FRIEDLANDER, Eli. *Walter Benjamin: a philosophical portrait*, op. cit., p. 80.

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ En el capítulo siguiente, resumimos brevemente la trama de esta novela y analizamos el lugar de Scheerbart en la filosofía de la técnica de Benjamin.

²⁵⁸ GS VI, p. 71. Subrayado en el original.

²⁵⁹ GS VI, p. 148.

contra su convención”²⁶⁰. Una vez más, Benjamin no explica estas conexiones. No obstante, el concepto de *Leib* reaparecerá posteriormente en términos de un “colectivo corporal” y plenamente en el contexto del materialismo antropológico.

3. Delimitaciones de lo corporal

No deja de resultar paradójico el hecho de que el enlace entre cuerpo y materialismo antropológico, que constituye uno de los pilares centrales de este último, haya sido puesto de relieve por Theodor W. Adorno, quien fuera a la sazón su más enérgico crítico. En la carta fechada el 6 de septiembre de 1936, Adorno envía a Benjamin sus impresiones acerca de “El narrador”, cuyo borrador éste último había puesto a consideración del primero y de su esposa, Gretel Karplus, algunos meses antes. Adorno condensa allí el punto de desacuerdo fundamental que mantiene con su amigo en estos términos:

[T]odos los puntos en los que, a pesar de la más fundamental y concreta coincidencia, difiero de usted, pueden agruparse bajo el título de un *materialismo antropológico*, que no puedo seguir. Es como si para usted la medida de la concreción fuera el cuerpo del ser humano [*Leib des Menschen*]. Pero ésta es una “invariante” del tipo de las que creo que desfigura lo decisivamente concreto. [...] y, si no me equivoco, la *sobretensión* de la dialéctica [*Überspannung der Dialektik*] en el sentido de una aceptación demasiado precipitada de la cosificación, en la medida en que supone un “test” conductista para el cuerpo (es decir, lo que yo tenía en contra del trabajo sobre la reproducción), no es sino la imagen invertida de una ontología no dialéctica del cuerpo, tal y como ahora se presenta en este trabajo.²⁶¹

Es posible que la acusación de Adorno respecto a una supuesta “ontología no dialéctica del cuerpo”, en conjunto con la serie de críticas filosóficas, metodológicas y, en última instancia, políticas que coloca bajo el título de un “materialismo antropológico” presente en los textos de Benjamin, termine por arrojar el agua de la bañera con el niño adentro²⁶². En cierto sentido, los reparos que Adorno son comprensibles dentro de la tradición de la teoría crítica, pues comparten la denuncia que ya Kracauer, en “El ornamento de la masa” de 1927, deslizara contra la “cultura del cuerpo” (*Körperkultur*) de

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ ABB, p. 193 [Carta de Adorno a Benjamin del 6 de septiembre de 1936]. Subrayado en el original.

²⁶² El 10 de noviembre de 1938, Adorno vuelve a criticar el método de Benjamin asociándolo a un tipo de “materialismo inmediato, de materialismo antropológico” del que lamenta la falta de “mediaciones”. El ejemplo que Adorno trae a colación es el ya bastante conocido pasaje en que Benjamin derivaría “inmediatamente” ciertos rasgos de la poesía de Baudelaire a partir de un hecho económico puntal: “La deducción inmediata del *Ame du vin* a partir del impuesto vinícola imputa a los fenómenos precisamente el tipo de espontaneidad, materialidad palpable y espesor de los que se han visto privados en el capitalismo. En este tipo de materialismo inmediato, de materialismo antropológico, me sentiría tentado de nuevo a decir, late un elemento profundamente romántico [...]. Pues bien, la ‘mediación’ que echo de menos y encuentro exorcizada en clave historiográfico-materialista no es otra, en realidad, que la teoría que su trabajo se ahorra y deja a un lado” (ABB, p. 368 [Carta de Adorno a Benjamin del 10 de noviembre de 1938])

la sociedad burguesa²⁶³. Sin embargo, Adorno parece no tener en cuenta –porque desconoce la genealogía del concepto de *Leib* de Benjamin– que el materialismo antropológico se estructura precisamente como: i) una crítica a la naturalización del cuerpo objetivado como *Körper* por la sociedad industrial; ii) más ampliamente, un rechazo del carácter metafísico (esto es, idealista) de un materialismo filosófico que, en Alemania, se había configurado como un “materialismo sin sensibilidad” que se manifestaba en su “desconfianza por la vitalidad de lo corporal”²⁶⁴; iii) dicho rechazo incluye en su crítica una denuncia del menosprecio del cuerpo por parte del sistema del marxismo vulgar; iv) finalmente, la objeción de Adorno según la cual Benjamin haría del cuerpo humano “la medida de la concreción” tampoco parece reconocer la dimensión histórica y aún menos la colectiva que lo corporal tiene para su materialismo antropológico.

Por eso, tomando como referencia la objeción adorniana, una lectura transversal del problema del cuerpo en Benjamin tendría que observar que el concepto de cuerpo del materialismo antropológico no es ni ontológico o ahistórico, en el sentido del pase de manos metafísico por medio del cual una realidad que es producto de un devenir se hipostasia como una realidad primordial e idéntica a sí misma; ni no-dialéctico, en el sentido de un punto de vista sin desdoblamientos, unilateral y sin mediaciones, que sucumbe a la ilusión de transparencia de una presencia dada como “natural”. Los apuntes sobre el problema psico-físico ya sorteaban esta cuestión, fundamentalmente a partir de la distinción entre *Leib* y *Körper*. Mientras *Leib* se refiere allí al cuerpo trans-individual que crece hacia el “cuerpo vivido de la humanidad”, capaz, gracias a la técnica, de incluir en la unidad de su vida a lo animado y lo inanimado, *Körper*, hacía referencia al ser individuado y finito, cuya “soledad [*Einsamkeit*] es la conciencia de su inmediata

²⁶³ KRACAUER, Siegfried. “El ornamento de la masa”. En *Estética sin territorio*. Trad. Vicente Jarque. Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia, Consejería de Educación y Cultura de la Región de Murcia, Fundación Cajamurcia, 2006, p. 258. Sobre la exaltación del cuerpo en la sociedad de masas, escribe Kracauer: “podría ser que el concepto de una cultura del cuerpo acoplase legítimamente dos palabras entrelazadas por su sentido. La ilimitada significación que se atribuye a lo corporal no ha de ser derivada del valor limitado que le corresponde. Se explica sólo a partir de la alianza que establece la esencia de la cultura del cuerpo, con sus campeones parcialmente inconscientes, con lo existente. El entrenamiento corporal confisca las fuerzas; la producción y el consumo irreflexivo de las figuras ornamentales apartan de la transformación del orden vigente” (Ibid. p. 272). A decir verdad, Kracauer proponía una lectura dialéctica de este fenómeno, en el que encontraba también formas (siempre desfiguradas) de una utopía de la razón.

²⁶⁴ La expresión es de Bertolt Brecht, quien, en la entrada del 12 de agosto de 1938 de su *Diario de trabajo*, escribe: “Nosotros los alemanes tenemos un materialismo sin sensibilidad [*Materialismus ohne Sinnlichkeit*]. Entre nosotros, el ‘espíritu’ medita siempre sobre el espíritu. El cuerpo y los objetos permanecen siempre desnudos, despojados de espíritu. [...] Para nosotros el espíritu pierde pureza cuando toma contacto con la materia. Para los alemanes la materia es –en mayor o menor medida– suciedad. En toda nuestra literatura se advierte esa actitud desconfiada hacia la vitalidad de lo corporal” (BRECHT, Bertolt. *Diario de trabajo, 1938-1941*. Trad. Nérida Mendilaharsu de Machain. Buenos Aires: Nueva Visión, 1977, p. 21).

dependencia a Dios”²⁶⁵. Si volcamos esta distinción antropológico-teológica al ámbito de reflexiones antropológico-materialistas, nos encontramos con que Benjamin no hace del cuerpo humano “la medida de la concreción” en el sentido de reducir a una inmediatez naturalizada la realidad de los individuos, sino que, por medio de sus categorías antropológicas predilectas, fundadas en la variación histórica de la percepción, abre umbrales de indiferenciación entre la inmediatez concreta y la presentación figurativa de lo corporal. En última instancia, lo que parece estar en juego en la discrepancia entre Adorno y Benjamin es la propia diferencia entre dos conceptos diferentes de lo medial²⁶⁶. La recurrencia del motivo de lo in-mediató en Benjamin no quiere decir que se rechaza toda mediación en nombre de una realidad primera y originaria, en este caso la del cuerpo, sino que se rechaza una clase específica de mediación, la del “proceso global”, sin por ello dejar de insistir en alguna otra forma de lo medial. Si el lenguaje es para Benjamin el paradigma de esa medialidad, el cuerpo officiaría como una *medialidad encarnada*. Como bien expresa Lindner:

El ser humano en su corporeidad es el primer médium. La investigación etnológica, cuyos resultados interesaron mucho a Benjamin, lo confirma. Y el hombre, como ser que habla, gesticula, firma, emite sonidos y baila, sigue siendo la matriz de la especie humana, cualesquiera que sean las extensiones técnicas que se den a sus órganos sensoriales y modos de expresión.²⁶⁷

Quizás pueda decirse que lo que Adorno no alcanzaría a contemplar en su crítica, entre otras cosas porque, insistimos, no conoce la génesis del concepto de *Leib* en Benjamin, es nada menos que esta estructura medial de la corporalidad, que la vincula con la noción, primero, de “lenguaje” y también de “forma”, “figura” o “configuración”

²⁶⁵ GS VI, p. 82.

²⁶⁶ Aunque no es interés de esta investigación ahondar en el tema de la medialidad en Benjamin, hay que buscar allí uno de los orígenes del desencuentro con Adorno. Sobre lo medial, ver HAMACHER, Werner. *Lingua amissa*. Trad. Laura S. Carugati y Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2012, pp. 189-191; WEBER, Samuel. *Benjamin's -abilities*. Cambridge: Harvard University Press, 2008. GARCÍA, Luis Ignacio. “Medialidad pura. Lenguaje y política en Walter Benjamin”. *RECIAL: Revista del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades*, Vol. 6, No. 8, 2015. <https://doi.org/10.53971/2718.658x.v6.n8.12964>

²⁶⁷ LINDNER, Burkhardt. “Technische Reproduzierbarkeit Aurakrise und Kollektivrezption. Der Kunstwerkaufsatz in seinen Texten”. En Jessica Nitsche y Nadine Werner (Eds.) *Burkhardt Lindner: Studien zu Benjamin*. Berlin: Kadmos, 2016, p. 186. Para comprender estas intuiciones en otro ámbito, han de tenerse en cuenta las investigaciones de Hans Belting en torno al cuerpo y la antropología de la imagen, donde se indica que el cuerpo oficia de primer soporte de la imagen, no sólo en el sentido de que el cuerpo produce imágenes (en sus gestos, en su manera de vestir, en la moda, etc.), sino también en cuanto las imágenes, incluso las mentales, no existen ni se sostienen sin algún tipo de matriz corporal. Ver BELTING, Hans. *Antropología de la imagen*, op. cit., p. 34.

[*Gestalt*], según los fragmentos tempranos²⁶⁸, y, luego, de imagen [*Bild*], según el texto sobre el surrealismo. En lo que parece una anticipación del posterior *Leib- und Bildraum* del ensayo sobre el surrealismo, Benjamin ya relaciona el motivo de la corporalidad con la imagen y el lenguaje. Así, en los apuntes titulados “Percepción y cuerpo vivido”, escritos alrededor de 1918, sostiene que “a través de nuestra corporalidad vivida [*Leiblichkeit*], en última instancia, más inmediatamente a través de nuestro propio cuerpo vivido [*eigenen Leib*], somos introducidos en el mundo de la percepción, es decir, en una de las capas más altas del lenguaje”²⁶⁹. En 1928, recogiendo en parte la contraposición entre cuerpo y lenguaje que ya existía también en su esquema sobre “Antropología”²⁷⁰, la reseña que Benjamin dedica a *El ser humano en la letra* [*Der Mensch in der Handschrift*] de Anja y Georg Mendelsohn, donde compara a la grafología de los autores con la de Klages, dice:

El lenguaje tiene un cuerpo y el cuerpo tiene un lenguaje [...] la grafología se ocupa de todas maneras de lo que en el lenguaje de la letra es lo corporal y en el cuerpo de la letra de lo que es lenguaje [*das Sprechende*]. Klages parte del lenguaje, esto es, de la expresión; Mendelsohn, del cuerpo, esto es, de la imagen.²⁷¹

La “antítesis productiva” entre ambas posturas no solo muestra, como los apuntes tempranos parecen sugerir, que el lenguaje tiene su matriz en el cuerpo y que lo corporal debe ser entendido a su vez como un tipo de lenguaje, sino además que, si el lenguaje tiene un cuerpo, entonces este no sólo es la expresión de un carácter (que para Klages es un carácter moral), sino también imagen. El cuerpo es médium de su propia e inmediata presentación como imagen. Pensado además en su dimensión colectiva, no es una inmediatez natural, sino “espacio corporal” ni enteramente subjetivo ni enteramente objetivo, y, por lo tanto, figurado, atravesado plásticamente por la imagen, vuelto médium de su propia e inmediata aparición transitoria-intransitoria en el espacio histórico. Aunque lo inmediato no parece dejar de nombrar para Benjamin un aquí y ahora de la historia, ligado a circunstancias específicas, señala también un terreno de exploración intransitivo, precisamente medial, ligado a un tipo de acción o de gesto, en el que se interpenetran performativamente su lado material y su lado simbólico. Tal como afirma Weigel,

En vez de una “teoría materialista de la sociedad” en un sentido convencional, estamos tratando aquí con una teoría que establece una relación de inmediatez

²⁶⁸ De acuerdo a Michael Bröcker, en la teoría de la percepción de Benjamin, *Gestalt* designa “la unidad de lo inteligible y lo fáctico”, por lo tanto “la *Gestalt* no es ningún objeto, sino un acontecer puesto en suspenso. Por eso ella es percibida como imagen”. BRÖCKER, Michael. “Lenguaje”. En M. Opitz y E. Wizisla (Eds.). *Conceptos de Walter Benjamin*. Trad. Natalia Bustelo. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014, p. 745.

²⁶⁹ GS VI, p. 67.

²⁷⁰ GS VI, p. 64.

²⁷¹ GS III, p. 138.

[*Unmittelbarkeit*] con la materia de lo social o, mejor dicho, de lo simbólico. No se trata, en rigor, de un materialismo *avant la lettre*, sino, literalmente, de una *re-lectura* de lo material –de las cosas, de la escritura, de los gestos, por ejemplo– que, atravesando la escuela del materialismo político y antropológico, introduce en la esfera política su materia primera [*erste Materie*], el cuerpo vivido [*Leib*], al tiempo que enfatiza la manera en que esta materia está constituida y estructurada como imagen.²⁷²

Más allá de esta delimitación respecto de la crítica de Adorno, es importante señalar también que, desde mediados de la década de 1920, Benjamin busca revertir el olvido del cuerpo por parte del materialismo metafísico, al tiempo que se abre a la tarea de pensar la constitución de un sujeto colectivo en términos de corporalidad, como había ensayado en los esquemas sobre el problema psico-físico bajo la idea de “cuerpo vivido de la humanidad”. Ahora bien, la idea de cuerpo colectivo que Benjamin diseña no se refiere a la totalidad “orgánica” del Estado o al “cuerpo social” que la biopolítica tomó como objeto de gestión, ni tampoco al cuerpo “natural” del ser humano tomado a priori como individuo autocentrado. En este último sentido, no es el cuerpo-objeto de un materialismo vulgar o el cuerpo biológico idealizado por el pensamiento burgués. La crítica estética al *Jugendstil* y al círculo en torno a Stefan George, al que los fragmentos tempranos ya aludían críticamente, dan cuenta de ello. Con el *Jugendstil* –escribe Benjamin en una retrospectiva sobre George, publicada nada menos que en 1933– aparece por primera vez, de una manera programática, “la regresión de la realidad social hacia la natural y biológica, que desde entonces se ha venido confirmando de manera creciente como síntoma de la crisis”²⁷³. En pocas líneas, Benjamin establece así una soterrada continuidad entre el culto romántico de la naturaleza –la tradición no confesada a la que, a juicio de Benjamin, pertenecerían las epifanías de George y el círculo formado alrededor suyo– y la mitología biologicista del nacionalsocialismo. Como observa María Belforte, la ideología irracionalista alemana que decanta en el fascismo es uno de los focos de ataque de la perspectiva polémica, dialógico-crítica, del materialismo antropológico²⁷⁴. No obstante, esta tradición tardo-romántica y mística no es simplemente desacreditada, por cuanto “posee la capacidad de responder a la voluntad revolucionaria que atrae a las masas y que en la Alemania de Weimar se expresa en esa nueva política que involucra el cuerpo”²⁷⁵. Si la actitud de desprecio idealista por el cuerpo, contra la que había protestado ya Nietzsche, supuso como respuesta una recaída

²⁷² WEIGEL, Sigrid. *Entstelle Ähnlichkeit*, op. cit., p. 215.

²⁷³ GS III, p. 394.

²⁷⁴ BELFORTE, María. “Postfacio”. En W. Benjamin, *Sobre el amor y temas afines: un problema europeo. Fragmentos y esquemas*. Buenos Aires: Gorla, 2015, p. 86.

²⁷⁵ *Ibid.*

en ciertas formas de irracionalismo protofascista, para Benjamin se trata de sortear, una vez más, las oposiciones binarias y su inoperancia política²⁷⁶.

La reflexión sobre la naturaleza de lo corpóreo no debía ser entonces abandonada al campo enemigo sino, en todo caso, disputada y pensada desde el ángulo del misticismo secular, insurgente y completamente profano, de la tradición antropológico-materialista. No es casualidad el hecho de que en una de las escasas notas del *Libro de los pasajes* que menciona explícitamente al materialismo antropológico, Benjamin concede al Partido Comunista que debe “poner en marcha una apoteosis de organización y racionalismo” ante la irracionalidad prevaleciente, pero considera que es un peligro que los “elementos místicos”, que para Benjamin no tienen que ver con los “religiosos”, sino con los que “pertenecen a la corporalidad [*Leiblichkeit*]”, no alcancen su expresión²⁷⁷. El peligro al que se refiere Benjamin no es otro que el del fascismo, al que siempre se opuso con todos los medios a su alcance.

Ahora bien, Benjamin insistirá en que la caracterización del colectivo como una clase de cuerpo no debe comprenderse como una “extensión metafórica”²⁷⁸, un simple recurso retórico tendiente a mostrar analogías superficiales entre la constitución de un cuerpo individual cualquiera y la configuración de un colectivo político. Para Benjamin, así lo afirmará en el ensayo sobre el surrealismo, “el colectivo también es corporal”²⁷⁹, es decir, posee cualidades de un cuerpo vivido. ¿Qué puede significar para un concepto de lo político, para una idea de la revolución, como la que Benjamin intenta delinear en las últimas páginas de “El surrealismo”, que el colectivo sea “corporal”? Un fragmento preparatorio al ensayo sobre el surrealismo lo precisa en este sentido: “Queda un resto. El colectivo también tiene un cuerpo [*Auch das Kollektivum hat einen Leib*]. El colectivo corporal [*leibliche Kollektivum*], no la materia abstracta o el cosmos, debe colocarse en la base del materialismo”²⁸⁰. En su versión más acotada, el materialismo antropológico no propone una tesis metafísica sobre el fundamento último de la realidad (“todo es materia”) sino, en la tradición de la antropología materialista del joven Marx, una doctrina sobre la actividad sensible del cuerpo, pero considerado ahora en su dimensión

²⁷⁶ La propia antítesis entre racionalismo e irracionalismo, dicho sea de paso, es producto de un planteo maniqueo, que corre el riesgo de dejar inarticulado lo que en 1935 llamará la “utopía de la primera naturaleza”, que involucra al comunismo con el cuerpo, a sus maneras de vivir y morir, una exigencia rápidamente tergiversada por el nacionalsocialismo en la consigna “sangre y suelo”. Ver GS VII/2, p. 666. Sobre la utopía de la primera naturaleza, ver BELFORTE, María. *Política de la embriaguez*, op. cit., pp. 173-219.

²⁷⁷ GS V/2, p. 853.

²⁷⁸ FRIEDLANDER, Eli. *Walter Benjamin: a philosophical portrait*, op. cit., p. 74.

²⁷⁹ GS II/1, p. 310.

²⁸⁰ GS II/3, p. 1041.

trans-individual e incluso trans-corporal, en el sentido que ya hemos precisado. En este contexto y mediante el recurso a lo corporal, la cuestión “psico-física” reaparece ya no montada sobre la base de una metafísica del *Leib*, sino sobre una teoría política materialista de la acción colectiva.

4. Presencia corporal de ánimo

El deslizamiento del planteo gnoseológico al estético-perceptual, que Benjamin ya había ensayado en sus apuntes tempranos en torno a la dimensión corpórea de la experiencia, adquieren notoria preponderancia en su filosofía materialista. Desde este punto de vista, no es ilícito afirmar que las ideas esbozadas en el análisis benjaminiano sobre el “problema psico-físico”, perteneciente al horizonte especulativo de su fallida *Politik*, siguen operando en el materialismo antropológico. Resulta remarcable la aparición de figuras teóricas que aluden a prácticas o zonas de la experiencia en que la oposición binaria *Geist/Leib* o sujeto/objeto se desactiva, dando lugar a nuevas modalidades de vinculación e incluso de identificación entre los términos. De ello da testimonio la noción de “presencia de espíritu” o “presencia de ánimo” [*Geistesgegenwart*] y, sobre todo, la de “presencia corporal de espíritu [*leibhafter Geistesgegenwart*]”, que *Calle de dirección única* introduce en un fragmento de particular relevancia política²⁸¹.

Antes de abocarnos a su lectura, es preciso observar que la sola construcción terminológica de dicha noción expone la imbricación indisoluble entre el espíritu [*Geist*], el elemento corporal [*leibhaft*] y una cierta noción del tiempo presente [*Gegenwart*]. Como en los fragmentos en torno al problema psico-físico, no solo se abre aquí la zona de potencial identidad de lo corpóreo-espiritual, sino también, junto a ello, una concepción cualitativa de la temporalidad, de acuerdo a un criterio según el cual ciertas disposiciones corporales –la atención, el estar presente, en modo de alerta, presto al acto– mantienen una relación inmediata, es decir anterior a toda mediación racional, con el aquí y ahora de un instante crítico. Como observa Benjamin, ambos registros son delatados por la lengua alemana en la expresión *Geistesgegenwart*, que hace gala, en la sola terminología, de

²⁸¹ Sobre la noción de “*Geistesgegenwart*”, que puede traducirse como “presencia de espíritu” o “presencia de ánimo”, Alexis Chausovsky observa que “no es un término novedoso ni objeto de una disputa dentro de corriente filosófica alguna, si bien se cuela sutilmente en las escrituras de Kant o Heidegger. Tampoco es una expresión proveniente de la vida cotidiana ni solamente el resultado de una reflexión sobre lo escondido en la experiencia. No obstante, su proteica aparición en los textos de Benjamin demuestra que nuestro autor le otorga relevancia como concepto y lo pone en funcionamiento hasta en su propio proceder”. Ver CHAUSOVSKY, Alexis. “La presencia de espíritu, condición del desvío de la catástrofe continua”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II: “Walter Benjamin, materiales antropológicos”, 2022, párr. 4.

que lo decisivo no es pues el qué y el cómo sino, por cierto, *el dónde del espíritu*. El espíritu logra de este modo estar presente en el instante [Nu] y el espacio penetrando en el tono de voz, como en la sonrisa y el silencio, y en la mirada, y en el gesto. La presencia de espíritu la crea el cuerpo solamente.²⁸²

Benjamin parece sugerir no sólo que el espíritu coincide con el cuerpo que le da su tesitura material (su *dónde*), y que por lo tanto no existe con independencia de él, sino también que el cuerpo, como superficie de percepción, ofrecería una mejor disposición que las mediaciones racionales para captar lo decisivo de un instante. La presencia de ánimo corpórea no intuye el tiempo como un mero *continuum* de momentos enlazados causalmente, más bien ve cada instante siempre como un “instante de peligro [Augenblick einer Gefahr]”, es decir, un momento soberano que trae consigo sus propias posibilidades y riesgos, sus propias semejanzas secretas con lo sido y lo venidero, un tiempo cualitativo que podríamos considerar próximo a lo que los griegos llamaban *kairós* y los latinos, *occasio*²⁸³.

En el fragmento “Madame Ariane, segundo patio a la izquierda” de *Calle de dirección única*, vuelve sobre esta cuestión. Allí Benjamin esboza los contornos de lo que considera “la verdadera praxis”, una práctica que, a su juicio, Occidente no conoce desde la Antigüedad. El terreno en el que Benjamin despliega su teoría es el fenómeno antropológico de las prácticas adivinatorias, que en cierta forma anticipan sus reflexiones sobre la facultad mimética. De un modo similar a como en el ensayo sobre el surrealismo Benjamin proponía “ganar las fuerzas de la embriaguez para la revolución”, en *Calle de dirección única* intentó liberar la facultad de adivinación de su complicidad con la superstición. Benjamin evita juzgar un fenómeno desprestigiado por la racionalidad moderna, el de la adivinación, para acceder mejor a su contenido de verdad, que está menos vinculado a su vocación determinista –la creencia en un destino inexorable, la anticipabilidad del futuro– que a la capacidad de asistir a una cita con el presente en el momento justo. Benjamin llama “presencia de espíritu” a dicha disposición:

Quien interroga adivinas [weise Frauen] para conocer el futuro revela, sin saberlo, un conocimiento íntimo de lo venidero mil veces más preciso que todo cuanto pueda escuchar de boca de ellas. [...] la presencia de espíritu [Geistesgegenwart] es la quintaesencia de este futuro.²⁸⁴

Benjamin ofrece una teoría dialéctica de la adivinación, para la cual lo decisivo no son las informaciones que esta pueda aportar acerca del futuro –Benjamin desestima tal

²⁸² GS IV/1, p. 352.

²⁸³ En una nota sobre el juego de azar, Benjamin escribe que el peligro concreto es la amenaza que pende de “la categoría fatal del ‘demasiado tarde’, de la famosa ‘ocasión perdida’” (GS VI, p. 190). El *dejar pasar la oportunidad* es para Benjamin ese peligro, incluso una “catástrofe”, no ya sólo para el jugador que hace sus apuestas, sino también para el sujeto de la historia (GS V/1, p. 593)

²⁸⁴ GS IV/1, p. 141.

posibilidad, el futuro permanece siempre inanticipable— sino la valentía de quien interroga en el presente, sobre todo, cuando responde en acto a los “presagios, presentimientos, señales [que] atraviesan nuestro organismo día y noche como golpes de onda”²⁸⁵. En tal sentido, no se trata de una capacidad sobrenatural de clarividencia sino, en términos histórico-antropológicos, de la “huella indeleble de una fuerza originaria”²⁸⁶ que corresponde a lo que Benjamin llamará “facultad mimética”, una facultad eminentemente corporal²⁸⁷. Como la presencia corporal de ánimo, la facultad mimética, desde el punto de vista filogenético, también tuvo su esplendor en “un momento en que la semejanza gobernaba tanto el microcosmos como el macrocosmos”²⁸⁸, en los caracteres de una escritura secreta que podía ser leída por los iniciados. Como la capacidad mimética, la “presencia de ánimo” es “un don”, cuya “más alta manifestación es la lectura, que en todos los casos es adivinatoria”²⁸⁹. En el fragmento de *Calle de dirección única* que comentamos, Benjamin sugiere que, “como los rayos ultravioletas” —los cuales actúan sobre los cuerpos, aunque sean invisibles para el ojo humano— “el recuerdo [Erinnerung] muestra a cada cual, en el libro de la vida, una escritura que, invisible, iba ya glosando el texto a modo de profecía”²⁹⁰. Lo que parece sugerir es que, si el recuerdo —que es una adivinación invertida— muestra retrospectivamente, como huellas, las señales de alarma que anunciaban el futuro, la presencia de ánimo puede alcanzar a leer dichas señales en el presente; y no sólo a leerlas, sino a responderle a “lo mejor de su fuerza, esa fuerza con la que da de lleno en nuestro centro, obligándonos —apenas sabemos cómo— a actuar en función de ella”²⁹¹. Una vez más no se trata de asegurarse el porvenir atándose a las ilusiones —profanas o místicas— de un saber de lo venidero, sino de actuar más rápido que todo conocimiento:

Pero no se intercambian impunemente las intenciones ni se entrega la vida aún no vivida a cartas, espíritus y astros, que la consumen y malgastan en un abrir y cerrar de ojos [im Nu] para devolvérsela estropeada; no se sustrae impunemente al cuerpo su *poder* de medirse con los destinos [Geschicken] en su propio terreno y salir victorioso. El instante [Augenblick] equivale a las Horcas Caudinas bajo las cuales el destino se doblega ante el cuerpo. Transformar la amenaza futura en un ahora

²⁸⁵ GS IV/1, p. 141.

²⁸⁶ GS IV/1, p. 351.

²⁸⁷ De acuerdo a Benjamin, “La materia en que primero se pone a prueba la capacidad mimética es el cuerpo humano [menschliche Körper]” (GS VI, p. 127).

²⁸⁸ GS II/1, p. 211.

²⁸⁹ GS V/2, p. 639.

²⁹⁰ GS IV/1, p. 142.

²⁹¹ GS IV/1, p. 141.

cumplido [*erfüllte Jetzt*], este milagro telepático —el único deseable— es obra de una presencia corporal de espíritu [*leibhafter Geistesgegenwart*].²⁹²

Si la superstición busca atender a ciertas señales para interpretarlas, la presencia de ánimo es lo que nos permite reaccionar a tiempo a ellas y emboscar la desgracia que se anuncia. Por eso, para Benjamin no es importante “interpretar” los presagios, sino “utilizarlos”²⁹³, una manera de decir que uno se vuelve dueño del futuro no en el conocimiento de la vida aún no vivida, que sacrifica el ahora ante el altar de los presuntos hechos por venir, sino en la acción presente, que da cumplimiento en acto, sin relevo ni representación, a la interrupción de toda destinación²⁹⁴. En dicha presencia corporal de espíritu se funda para Benjamin la “verdadera praxis”²⁹⁵. Su modelo lo ofrece Escipión el Africano, quien, según los relatos biográficos, tropezó al pisar Cartago, y, al caer, exclamó: *Temo te, terra africana!* [¡te tengo tierra africana!]. Benjamin interpreta que, en ese gesto, “lo que pudo ser señal del temor, imagen de la desgracia, lo ata corporalmente al instante y se convierte a sí mismo en factótum de su propio cuerpo”²⁹⁶. En un fragmento de la misma época insiste en que la reacción inmediata, motora, práctica y corporal, lo que entonces llama “la inervación fulgurante en el peligro”, es “el caso límite en el cual la presencia de espíritu se convierte en adivinación”²⁹⁷. La presencia de espíritu corporalizada, como adivinación de lo imprevisible, es una tonalidad emotiva que funda un tipo particular de relación con el presente, una cierta forma de vincular el tiempo, en su dimensión cualitativa, al cuerpo vivido, y el cuerpo al *shock* de una “actualidad”²⁹⁸. Es

²⁹² GS IV/1, p. 141. Sobre la analogía del instante con las Horcas Caudinas, Chaousovsky explica: “El instante se consolida aquí con toda la fuerza de las Horcas Caudinas, valle extendido entre dos montes en la cordillera de los Apeninos en el que se concretó una de las mayores trampas contra el poderío del Imperio Romano, pues allí el ejército de Roma cayó ante una emboscada de la tribu samnita en el año 321 a.C., que lo asaltó de improviso, en una de sus más grandes derrotas y humillaciones. El destino es así trastocado a partir del cambio súbito producido en el instante”. CHAUSOVSKY, Alexis. “La presencia de espíritu, condición del desvío de la catástrofe continua”, op. cit., párr. 20.

²⁹³ GS IV/1, p. 142.

²⁹⁴ GS IV/1, p. 142.

²⁹⁵ GS IV/1, p. 142.

²⁹⁶ GS IV/1, p. 142.

²⁹⁷ GS VI, p. 190.

²⁹⁸ Por ello, no es de extrañar que Benjamin evalúe expresamente la “presencia de ánimo” en el *Libro de los pasajes* como una “categoría política” (GS V/1, p. 598) del modo materialista de concebir la historia, en tanto se entienda que dicha disposición no se conforma ya como la facultad o la actitud capaz de prever o intuir científicamente (como el marxismo vulgar) o supersticiosamente (de acuerdo a la adivinación) el futuro, sino únicamente el presente: “Hay que establecer la relación entre la presencia de espíritu y el ‘método’ del materialismo dialéctico. No sólo que en la presencia de espíritu como una de las formas más realistas de conducta siempre se pueda mostrar un proceso dialéctico. Lo que resulta decisivo es que el dialéctico no puede contemplar una historia más que como una constelación de peligros que él, siguiéndola reflexivamente en su desarrollo, se dispone a evitar en todo momento” (GS V/1, pp. 586-587). Como una “reacción a una constelación de peligros” que amenazan tanto a lo transmitido por la tradición como al receptor de la misma, el materialismo histórico “prueba su presencia de espíritu”, y en ello reside su “actualidad” (GS V/1, p. 595). En otro fragmento: “El materialismo histórico apoya su proceder en la experiencia, en el sano sentido común, en la presencia de espíritu y en la dialéctica” (Ibid., p. 596).

por ello, dice Weigel, que esta noción debe ser comprendida casi como la “actitud [Haltung] del sujeto”²⁹⁹ –a condición de entender dicha *Haltung* como previa a toda intencionalidad– que involucra una relación no intelectual o cognitiva, sino práctica y política con el ahora³⁰⁰.

De este modo, y atendiendo al eje de este capítulo, es posible sostener que Benjamin concibe la mente o el intelecto, el *Geist*, como estrictamente ligada a las situaciones y al cuerpo, como una indisoluble espíritu-corporalidad, en la medida en que es el cuerpo, como dicen Bolz y Van Reijen, el que asigna a la mente y el intelecto su presencia y su lugar en un aquí y ahora concreto³⁰¹. Si ese aquí y ahora del sujeto situado es además un “instante de peligro” a cuyas exigencias habría que responder antes de que sea demasiado tarde, ello significa que, así como no siempre hay conocimiento histórico, de la misma manera no siempre hay política ni verdadera praxis, ya que ambas experiencias se encuentran expuestas ante el peligro de dejar pasar de largo la verdad o desaprovechar la oportunidad que se anuncia, fugaz, en un ahora preciso, ni antes ni después. Ante la ausencia de un sujeto de la historia dado con anterioridad a su conformación en la praxis, la política queda supeditada a la condición de una *cita* excepcional, un encuentro que puede no ocurrir, y que requiere, como en el caso del exitoso, de la mayor presencia de ánimo:

También el éxito nace de una cita: del saber encontrarse en el momento adecuado en el lugar adecuado, algo que no es una fruslería. Pues esto significa comprender el *lenguaje* mediante el cual la felicidad se está *citando con nosotros*. ¿Cómo puede juzgar la genialidad del exitoso alguien que no ha oído nunca este lenguaje? Porque no lo conoce en absoluto. Para esa persona, todo es nada más casualidad. Y así no se le ocurre ni pensar que lo que ella llama de ese modo en la gramática de la felicidad es sin duda lo mismo que en la nuestra es el verbo irregular: huella indeleble de una fuerza originaria.³⁰²

Presencia de ánimo es, en otros términos, el sentido para las oportunidades, y en esa medida podría interpretarse como la versión materialista-antropológica de ese “concepto del presente como ‘tiempo-ahora’ [Begriff der Gegenwart als “Jetztzeit”]” que está en el corazón de la teoría del conocimiento histórico del último Benjamin. En el concepto de “presencia corporal de ánimo”, una antropología cualitativa del tiempo –la idea, cercana a la adivinación, de que existen correspondencias secretas entre pasado,

²⁹⁹ WEIGEL, Sigrid, *Entstellte Ähnlichkeit*, op. cit., p. 225.

³⁰⁰ Tal primacía de la praxis la experimentamos también en el juego de azar, que es “una prueba blasfema de lo que es nuestra presencia de ánimo”, porque al jugar o hacer una apuesta, “nuestro cuerpo se entiende con las cosas al margen de la cabeza [...]”. Mientras actuamos, vamos claramente por delante de nuestro conocimiento” (GS IV/2, p. 776).

³⁰¹ BOLZ, Norbert y Van REIJEN, Willem. *Walter Benjamin*, op. cit., p. 82.

³⁰² GS IV/1, p. 351. El subrayado es nuestro.

presente y futuro, y que cada instante abre posibilidades y peligros únicos en la relación entre ellos³⁰³— sustenta también una antropología de la verdadera praxis, para la cual ni el concomimiento ni la política, que en Benjamin tienden a coincidir, son eventos mentales o puramente intelectuales, sino que se supeditan a la disposición anímica y corporal para captar una señal y hacerla presente: la presencia de ánimo, que tiene en el cuerpo su matriz, es el “milagro telepático” materialista, que Benjamin intentará pensar luego en su dimensión colectiva y en los términos de un “espacio del cuerpo y de la imagen”, al que solo nos introduce una iluminación de tipo profana. Como veremos a continuación, hacia finales de la década del veinte y aun durante los treinta, Benjamin considerará la posibilidad de la conformación de un sujeto colectivo que se vuelve “factótum de su propio cuerpo”.

5. El *Leibraum* y la política de las imágenes

En continuidad con la cuestión de la presencia corporal de ánimo, el ensayo sobre el surrealismo introduce las nociones capitales de “espacio del cuerpo” y “espacio de la imagen”, que están en el corazón del materialismo antropológico. Benjamin no las explica y, fuera de este contexto, sólo las menciona, como autocita, en las notas preparatorias a “Sobre el concepto de historia”. Sin embargo, todo parece indicar que las ideas que cristalizan en esa terminología poseen una genealogía y una eficacia que trasciende los límites de su formulación expresa. La forma en que Benjamin procesa teóricamente los motivos antropológico-materialistas en el vértigo final del ensayo sobre el surrealismo explora un espacio de experiencias políticas que no puede transferirse a las categorías marxistas vulgares sin perder en ello su eficacia. Pero también lo inverso es cierto, el materialismo antropológico conserva “un resto” del naturalismo característico del materialismo metafísico que quiere dejar atrás, y ello se vincula, precisamente, a la dimensión corporal del colectivo:

También el colectivo es corporal [*leibhaft*]. Y la *physis*, que se le organiza en la técnica, sólo puede producirse, de acuerdo a toda su realidad política y objetiva, en

³⁰³ Tanto la experiencia adivinatoria como la mesiánica del tiempo, diferentes en cuanto a su relación con el futuro, coinciden sin embargo en el concepto de una temporalidad cualitativa y no meramente mecánica, cronológica o secuencial. Benjamin lo expone con claridad en “Sobre el concepto de historia”, donde también es posible descubrir, junto a la teología materialista, momentos antropológicos: así como “los adivinos que buscaban sonsacarle al tiempo lo que escondía en su seno no lo experimentaban ni como homogéneo ni como vacío” (GS I/2, p. 704), del mismo modo, para el materialismo histórico “la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico de tiempo-ahora” (GS I/2, p. 701).

ese espacio de imágenes [*Bildraume*], al cual nos introduce la iluminación profana.³⁰⁴

Antes de volver a la cuestión de la *physis* organizada por la técnica, que Benjamin recupera literalmente de “Hacia el planetario”, la sección final de *Calle de dirección única*, detengámonos un momento en la relación entre cuerpo y ese “espacio de imágenes”, pues en dicha relación se fragua una idea singular de lo colectivo y una acción diagramada por fuera de los marcos de la conciencia intencional y de la representación política tradicional.

La idea de que “el colectivo es corporal” plantea un problema antropológico-metafísico, que no deja de tener consecuencias para la política en su sentido más estratégico-pragmático. La desactivación de la distinción entre mente y cuerpo por la que Benjamin aboga desde temprano se traduce, en términos político-pragmáticos, en la exigencia de suspender la relación falsamente planteada entre partido y masas, teoría y praxis, intelectuales y obreros, arte y política. Ello señala algo valioso del concepto de lo político de Benjamin, pues indica para la política de izquierdas un umbral que desacopla la alternativa adialéctica entre una concepción solo vitalista de la acción política (que Benjamin había conocido, sobre todo, a través de Sorel) y una que le otorga al partido de vanguardia el derecho absoluto de la conducción de masas (Lenin). La encrucijada de la inteligencia radical, de la que el surrealismo da cuenta en su proceso de politización, el atolladero que lo conduce a decidirse por la revuelta o revolución, por la libertad anárquica o por el comunismo disciplinado, por la protesta moral o la política organizada, está en el núcleo imperecedero e irresuelto –¿irresoluble?– del materialismo antropológico.

Benjamin aborda este problema mediante una “digresión por la poesía”³⁰⁵. Curiosamente, si bien la presencia de Naville es la que, desde el punto de vista político, resulta más gravitante en el ensayo de Benjamin, por cuanto presenta el dilema estructural en el que se debate el surrealismo (a saber, anarquismo o marxismo, revuelta o revolución), la distinción entre “comparación” [*Vergleich*] e “imagen” [*Bild*] que el filósofo berlinés recoge del *Traité du style* [*Tratado de estilo*] de Aragon, tiene un peso no menos importante para la caracterización antropológico-materialista de la acción política³⁰⁶. Las últimas páginas de “El surrealismo”, en la antesala de la introducción de las nociones de “espacio del cuerpo” y “colectivo corporal”, hacen un uso singular pero

³⁰⁴ GS II/1, p. 310.

³⁰⁵ GS II/1, p. 308.

³⁰⁶ En su *Tratado de estilo*, Aragon escribe: “Pues la imagen no sólo es, como se creía hace diez años, un objeto habitual descrito por medio de un nombre de animal burlesco, etc., sino también la negación, la disyunción, lo general en lugar de lo particular, y muchas otras formas de aprehensiones puramente sintácticas de la idea, por inventarse cada vez [...] No confundir poesía y rutina, poesía y chochez, no confundir imagen y comparación”. ARAGON, Louis. *Traité du style*. Paris: Gallimard, 1980, p. 142 y 151.

no del todo arbitrario de la disyuntiva trazada por Aragon. La táctica de Benjamin consiste en producir una “ampliación [Erweiterung]”, esto es, extender la distinción entre comparación e imagen, traspolándola del plano de “las cuestiones de estilo” al plano político, o mejor, conduciéndola desde la polémica sobre la eficacia retórico-literaria hacia las discusiones acerca de la relación entre representación (en sentido artístico y político) y masas proletarias. Benjamin las presenta como dos lógicas o dinámicas antagónicas. La dinámica de la comparación, como la metáfora, implica una relación de delegación, la sustitución de una cosa por su representación. Mientras que la *metáfora*, haciendo uso de la comparación, emplea siempre una imagen para designar otra cosa, la *imagen* propiamente dicha sólo puede valerse por sí misma, en la medida en que se presenta involuntariamente, sin planificación ni previsión de sus consecuencias. La dinámica de la imagen, a diferencia de la metáfora, no es, pues, la representación de algo, sino su exposición como un tipo de acto. Ahora bien, la imagen de la verdadera presentación, como explica Nägele, “no aparece en el acto intencional, sino, como en el psicoanálisis, en un lapsus, en *un acte manqué*”³⁰⁷.

Benjamin sugiere que la misma diferenciación entre la mediatez planificada de la comparación y la inmediatez involuntaria de la imagen vale para los procesos políticos colectivos. El cuerpo colectivo no puede ser alimentado por los discursos biempensantes de los intelectuales progresistas, que han perdido todo contacto con la vida profunda de las masas, respecto a las cuales permanecen separados en una relación meramente contemplativa que buscan llenar a través de “malos poemas de primavera, atiborrados de comparaciones” que sacan del reservorio del “optimismo”³⁰⁸. De la mano de Naville, Benjamin resumía en pocas palabras su pensamiento estratégico-político del siguiente modo: “Organizar el pesimismo no significa otra cosa que sacar la metáfora moral fuera de la política y descubrir, en el espacio de la acción política, el espacio ciento por ciento de imágenes [hundertprozentigen Bildraum]”³⁰⁹. Este “espacio de imágenes”, agrega de inmediato, “ya no se puede medir contemplativamente”³¹⁰, ni siquiera por los poetas, pensadores y artistas de los partidos comunistas que toman partido por el proletariado o que hacen de la vida política el tema de sus invenciones. Para Benjamin, como sostiene Rainer Nägele, las imágenes convencionales en el panorama de las retóricas políticas dominantes se basaban, en última instancia, en una comparación simplista entre dos

³⁰⁷ NÄGELE, Rainer. “Body politics”, op. cit., p. 172.

³⁰⁸ GS II/1, p. 308.

³⁰⁹ GS II/1, p. 309.

³¹⁰ GS II/1, p. 309.

esferas diferentes: por una parte, la “realidad política” y, por otra, las “‘flores’, metáforas y símbolos lingüísticos, poéticos y retóricos”³¹¹. Esa separación entre la realidad política y sus representaciones poéticas, que asume un hiato entre dos esferas separadas y un vínculo contemplativo de las últimas con la primera, es precisamente lo que la política antropológico-materialista discute cuando propone expulsar “la metáfora moral de la política” y, junto a ello, la contemplación distanciada. En el “espacio de la imagen”, por el contrario, no queda lugar para la representación, porque el pensamiento coincide allí con la acción y el sujeto con la imagen, en la medida en que ha penetrado en el ámbito de estas últimas “tomando parte en él con su cuerpo”³¹².

Retomando el argumento, podemos decir que mientras la mediación de la comparación mantiene separadas la esfera de la teoría o del arte de la esfera de la praxis real, la política antropológico-materialista se juega toda ella en la inmediatez (mediada) de un espacio de imágenes en el que “confluyen las ideas y las acciones, las imaginaciones y las representaciones de los actores”³¹³ en un cuerpo colectivo. Es preciso reconocer entonces que, con la figura de pensamiento del “espacio de la imagen”, Benjamin transita una senda divergente a la prescrita por una política trivial de la representación (estético o política, en cualquier caso, contemplativa) de unos sujetos (los proletarios) por otros (los intelectuales). El carácter no-representativo del espacio de la imagen elimina esa distancia, pues “pretende liberar la acción política de todas las ideologías instrumentales”³¹⁴ que asumen la potestad de dotarla de un sentido (moral o programático) definido. De acuerdo a ello, la formación de un cuerpo político no puede estar supeditada exclusivamente a un principio trascendente, a la dirección externa e intelectualista de un Partido, el tipo de relación representativa, delegatoria, reformista-programática y logocéntrica, que ignora tanto la realidad sensible de las masas proletarias (sus “tremendos estados de ánimo”, su cuerpo hecho de cuerpos, su naturaleza social, sus *pyhsis* técnica) como la temporalidad propia de lo político, que lejos está de plegarse al evolucionismo inherente al reformismo burgués. Benjamin afirma que “el

³¹¹ NÄGELE, Rainer. “Body politics”, op. cit., p. 171. Ello modifica por entero lo referido a la tarea de los intelectuales, pues “se trata mucho menos de hacer del artista de origen burgués un maestro del ‘Arte Proletario’, que de hacerlo funcionar (incluso a costa de su actividad artística) en lugares verdaderamente relevantes de cuanto constituye ese espacio de imágenes” (GS II/1, p. 309). Desde la perspectiva antropológico-materialista, el intelectual no es quien habla por la realidad política, sino que es quien “hacerse cargo de la dimensión del imaginario, de aquella dimensión intermedia abierta por la ‘iluminación profana’, y centrar su intervención política allí”, en “una lucha por el imaginario colectivo”. GARCÍA, Luis Ignacio. “Una política de las imágenes”, op. cit., p. 118.

³¹² Weigel, Sigrid. *Entstellte Ähnlichkeit*, op. cit., p. 116.

³¹³ *Ibid.*, p. 224.

³¹⁴ KHATIB, S. “‘To Win the Energies of Intoxication for the Revolution’. Body Politics, Community, and Profane Illumination”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 2, 2014, párr. 12.

tiempo en este espacio de la imagen ya no es el del progreso”³¹⁵ y, en su lugar, postula la kairológica concepción política de una *Aktualität* que es, como la presencia de ánimo corporal, la encarnación del *Jetztzeit*:

allí donde una acción viene a sacar la imagen de sí misma [...] este buscado espacio de imágenes se abre, a saber, ese mundo de omnilateral e integral actualidad [...], aquel preciso espacio en que el materialismo político y la criatura física se reparten [*teilen*], actuando conforme a una justicia dialéctica, al ser humano interior, o a la psique, o al individuo o como queramos que se llame; y ello de tal modo que ningún miembro quede ahí sin desgarrar. Sin embargo (y de acuerdo con esa misma aniquilación dialéctica [*dialektischer Vernichtung*]), este espacio aún seguirá siendo un espacio de imágenes; más concretamente: un espacio corporal [*Leibraum*].³¹⁶

En efecto, en esta súbita actualidad, en el que los actores dan cuerpo a sus ideas *in actu*, al individuo no le queda ningún miembro sin desgarrar, después del reparto dialéctico entre el “materialismo político y la criatura física”, de lo cual resulta que el espacio de la imagen abierto en la acción política se enlaza con el del cuerpo. Ahora bien, ¿cómo entiende Benjamin, específicamente, ese reparto dialéctico? Como observa Wohlfarth, el verbo *teilen*, al igual que el *partager* francés, tiene dos significados opuestos o complementarios y ambos parecen ser congregados por Benjamin. Para el proceso de politización que está intentado pensar se trata de “*dividir* al llamado in-dividuo en su interioridad” y por lo tanto “*com-partirlo*, de adentro hacia afuera”³¹⁷, no para fusionarlo en un todo indiviso, sino para repartir más justamente las relaciones entre lo psíquico y lo social, lo físico y lo político, lo individual y lo colectivo fijamente separados en la sociedad burguesa. El “desmembramiento simbólico”³¹⁸ del yo se corresponde en un sentido antropológico con la posibilidad de un afuera común, con un espacio com-partido, que es menos una esfera pública de individuos atomizados, que un ámbito de cuerpos excéntricos, el espacio no de entendimiento entre racionalidades comunicativas (en el sentido de una *Mitteilung*), sino de manifestación inmediata (*Unmittelbar*) de una fuerza común. Como escribe en los paralipómenos al mismo ensayo sobre el surrealismo, se trata de un doble movimiento: “superar al individuo racional en la embriaguez, pero al individuo motor y afectivo en la acción colectiva”³¹⁹. Bolz y Van Reijen sostienen al respecto que

Ningún “individuo” pasa por el ojo de la aguja del materialismo antropológico. Así, Benjamin transforma la imagen de Nietzsche de la destrucción dionisíaca del *principium individuationis* en una imagen dialéctica: el desgarramiento del individuo

³¹⁵ GS II/3, p. 1041.

³¹⁶ GS II/1, p. 309.

³¹⁷ WOHLFARTH, Irving. “Walter Benjamin and the Idea of a Technological Eros”, op. cit., p. 82.

³¹⁸ BARBISAN, Léa. “Eccentric bodies”, op. cit, párr. 24.

³¹⁹ GS II/3, p. 1022.

en criatura y sujeto de clase. Sólo en la destrucción de la *psique* burguesa puede (re)nacer la *physis* de la criatura y el colectivo.³²⁰

De acuerdo a este postulado, la partición del individuo, su descentramiento, conlleva también una nueva configuración de lo colectivo como un cuerpo hecho de cuerpos, cuya organización no tiene que pasar por alto, además de las exigencias económico-políticas (lo “materialista-político”), las exigencias de su “mundo corporal [Leibwelt]” (la dimensión “creatural-animalista”)³²¹. Benjamin entiende al *Leibraum* como un espacio que trasciende la esfera individual, que los apuntes sobre el problema psico-físico había adjudicado a la “soledad” del *Körper*, para abarcar dimensiones más amplias y colectivas de experiencia ligadas a la corporalidad.

De acuerdo a lo dicho hasta aquí, la organización del pesimismo como política de las imágenes –y no como una política poética (contemplativa) o una poética política (metafórica)– no responde al modelo leninista, en última instancia intelectualista y representativo, de la toma de conciencia, de la desalienación como acceso a la verdad por obra y gracia de una vanguardia iluminada, sino por una concreta iluminación profana, la invención de imágenes cargadas de afectividad y su conversión en realidad somática³²². Como iluminaciones, las imágenes le sobrevienen al cuerpo colectivo en la acción, siendo el espacio del cuerpo la conformación política de un colectivo que, en el instante de la verdad, en su pasaje al acto, produce y devora un flujo de imágenes que lo electrifican, lo excitan y provocan, en un punto culminante de sus tensiones, su descarga revolucionaria:

Sólo cuando el espacio del cuerpo y el espacio de la imagen [Leib und Bildraum] se compenetren tan profundamente en ella [la iluminación profana] que toda tensión revolucionaria se convierte en intervenciones corporales colectivas, y que las intervenciones corporales del colectivo se convierten en descarga revolucionaria, la

³²⁰ BOLZ, Norbert y Van REIJEN, Willem. *Walter Benjamin.*, op. cit., p. 88.

³²¹ GS II/3, p. 1040.

³²² La temática de la imaginación, la afectividad y lo corporal comunica a Benjamin con los teóricos de las llamadas “corrientes cálidas” del marxismo. En particular, habría que tener presente el lugar preponderante que Antonio Gramsci concede a la “fantasía artística” y a las “pasiones políticas” en la conformación de las subjetividades colectivas. En el decimotercero de los *Quaderni del carcere*, Gramsci aborda esta cuestión anda menos que a través del concepto de mito de Sorel, que entiende en términos de una “ideología política que se presenta no como fría utopía ni como doctrinario raciocinio, sino como una creación de fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar en él la voluntad colectiva”. Ver GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*, edición crítica del Istituto Gramsci. Torino: Einaudi, 1975, pp. 1555-1556. Para una ampliación de esta cuestión en Gramsci, ver ROVELLI, José Gabriel. “Una fantasía concreta. Mito y hegemonía en los escritos de Antonio Gramsci”. En L. I. García (Ed.), *La imaginación política. Interrogantes contemporáneos sobre arte y política*. Buenos Aires: La Cebra, 2017, pp. 91-105. Luis García, por su parte, sigue las huellas sorelianas, “anarco-vitalistas”, en la política de las imágenes de Benjamin y vincula su problemática a la que Ernst Bloch emprendiera en *Herencia de esta época*. Ver GARCÍA, Luis Ignacio. “Una política de las imágenes: Walter Benjamin, organizador del pesimismo”, op. cit.; y del mismo autor “Walter Benjamin, Ernst Bloch y la no escrita ‘fundamentación epistemológica’ de la *Obra de los Pasajes*”, op. cit.

realidad se habrá superado a sí misma hasta el punto que exige el *Manifiesto comunista*.³²³

Se trata de la manifestación de una fuerza psíquica, libidinal, de la asombrosa combinación de una liberación de energías que disipa toda identidad individual o comunitaria y suscita la organización mancomunada del cuerpo colectivo en una “masa crítica”³²⁴. De esta manera, Benjamin reconoce en el surrealismo antes que en cualquier partido de izquierdas una alternativa a los conceptos del marxismo vulgar que, partiendo de un incuestionado dualismo mente/cuerpo, reducen su concepto de acción a la adquisición de la conciencia política en un proceso gradual de maduración. Si estas filosofías parten de un “optimismo” moral despolitizante, Benjamin diagrama su perspectiva como un “pesimismo completo”, que resulta de una “desconfianza en todo entendimiento: entre las clases, entre los pueblos, entre los individuos”³²⁵. Lo que vuelve incompatible el concepto de lo político de Benjamin respecto al optimismo en el progreso de los partidos burgueses es la inclusión de estos elementos antropológicos de la acción, que en Benjamin lleva a enfatizar, en muchas ocasiones, la dimensión afectiva, no teleológica e impersonal presente en la acción política, no como un intento de abandonar el horizonte de la disciplina y la preparación metódica, sino de ampliarlo y enriquecerlo³²⁶.

En cierto sentido, ello sugiere que Benjamin lee la crisis a la que asiste menos como un momento de desorientación ideológica que afectiva, o mejor, un momento donde la desorientación ideológica alcanza las proporciones de una mutación antropológica. Ello explica también por qué las categorías de la teoría de la percepción y de la política se interconectan en el materialismo antropológico. El problema, para Benjamin, en cierto sentido, es cómo reactivar el cuerpo colectivo adormecido por las fantasmagorías del capital, los símbolos seductores del fascismo y el régimen de la estetización que, como dirá en el epílogo a *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, otorga visibilidad a las masas al mismo tiempo que les impide alcanzar “su derecho” a la organización de su vida, de su materialidad física, de sus órganos prácticos, entre los que

³²³ GS II/1, p. 310.

³²⁴ Se trata, según Wohlfarth, de “un ‘grupo en fusión’ más que lo que se suele entender por ‘cuerpo social’, este cuerpo de cuerpos es, en todos los sentidos, una masa crítica. Ebrio y sobrio a la vez, no se deja reducir en absoluto al llamado irracionalismo de las multitudes”. WOHLFARTH, Irving. “*Spielraum*”, op. cit., párr. 15.

³²⁵ GS II/1, p. 309.

³²⁶ Erdmut Wizisla argumenta que “la inclusión de factores antropológicos en la concepción de la revolución, desarrollada por Benjamin siguiendo a Marx, se dirige en contra de la escisión entre, por un lado, el hombre que percibe y, por ello, que siente y tiene esperanza; y, por otro lado, el hombre políticamente activo”. WIZISLA, Erdmut. “Revolución”. En M. Opitz y E. Wizisla (Eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. Trad. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014, p. 1044.

cabe contar muy fundamentalmente a la técnica³²⁷. En este punto, podemos retomar la cuestión de la “*physis*” que, al colectivo corporal, “se le organiza en la técnica”. En el próximo capítulo volveremos con mayor detenimiento sobre la relación entre técnica y naturaleza, pero por el momento es importante señalar que la “masa crítica” en la que piensa Benjamin establece una relación simbiótica de lo humano con un entorno que ya es pensado como indisolublemente natural-artificial. Con la idea de una *physis* diseñada por la técnica, el materialismo antropológico no sólo “reintroduce en la teoría comunista la hipótesis de la continuidad entre naturaleza y cultura”³²⁸, sino que además le prescribe un sentido político, pues serían los propios órganos y nervios tecnificados del cuerpo colectivo, cuyo dominio no le está garantizado, los que éste habría de incorporar como parte suya. En palabras de Wohlfarth:

El sujeto sin sujeto de este proyecto es un cuerpo cuya *techné* serían los órganos y los nervios. Toma posesión de ella (*sich bemächtigen*), se la apropia (*sich aneignen*), la incorpora, la inerva. Al igual que en Marx y Lukács, su relación con el mundo no es individual, contemplativa o teórica, sino colectiva, activa y práctica.³²⁹

Un cuerpo colectivo revolucionario existe cuando es capaz de inervar, de hacer suyos, sus propios órganos técnicos, la *physis* material que lo constituye, en vez de dejar que actúen, bajo el mando de sus enemigos, como un mecanismo coercitivo. El ensayo sobre el surrealismo, de este modo, da un paso decisivo para entender el sentido de la técnica que aparecía en los apuntes sobre el problema psicofísico: se trata, podemos decirlo ahora, de una técnica liberada en cuanto es al mismo tiempo liberadora, una que ya no es instrumento de dominio, sino órgano de la colectividad. Esta técnica es la que organiza el espacio corporal en el que no sólo la individuación burguesa del sujeto puede disiparse en su contacto con el ámbito de imágenes que afloja su estabilidad, sino también en el que sujeto y objeto, lo psíquico y lo motriz, lo orgánico y lo maquínico, al modo de una inervación neurofisiológica, pueden interpenetrarse productivamente³³⁰. En el ensayo

³²⁷ Vale la pena, traer a colación este pasaje central: “El fascismo intenta organizar a las masas proletarias que se han generado recientemente, pero sin tocar las relaciones de propiedad hacia cuya eliminación ellas tienden. Ve su salvación [*sein Heil*] en lograr que las masas alcancen su expresión (pero en ningún caso su derecho). Las masas tienen *derecho* a la transformación de las relaciones de propiedad; el fascismo intenta darles una *expresión* que consista en la conservación de esas relaciones. Es por ello que el fascismo se dirige hacia una estetización de la vida política” (GS VII/1, p. 382).

³²⁸ IBARLUCÍA, Ricardo. “Iluminación profana y materialismo antropológico”, op. cit., p. 64.

³²⁹ WOHLFARTH, Irving. “*Spielraum*”, op. cit., párr. 15.

³³⁰ Hansen explica que, “en el diccionario de Benjamin, [el concepto de] inervación se refiere, a grandes rasgos, a un proceso neurofisiológico que media entre los registros interno y externo, psíquico y motor, humano y maquínico”, y agrega que “[la] inquietud [...] por el destino del sensorio humano en un entorno alterado por la tecnología y la producción capitalista de mercancías, sitúa el concepto de lleno en el marco de lo que Benjamin denomina la tradición del ‘materialismo antropológico’”. HANSEN, Miriam. *Cinema and Experience*, op. cit., p. 133.

sobre la obra de arte, hablará aun de “una inervación colectiva que logra con la técnica lo que todos pueden hacer con sus propios cuerpos”³³¹. Mediante la imagen de un cuerpo colectivo organizado en y por la técnica, como un ensamble de órganos que, gracias a su fuerza inervadora, prolongan la *physis* más allá de la naturaleza física, Benjamin elude adrede el significado humanista de una comunidad *orgánica*, basada en el principio integrador de lo uno y lo propio, y en cambio piensa en un colectivo corporal des-apropiado en el artificio de una *physis* no natural, un colectivo que, paradójicamente, está allí y no está allí, ya sí pero todavía no, como el “sujeto sin sujeto” del materialismo antropológico.

6. El despertar como proceso corporal del colectivo

En el *Libro de los pasajes*, Benjamin retoma de diferentes modos el tema del cuerpo colectivo, preferentemente bajo una dinámica que concibe la coincidencia del conocimiento histórico y la acción política como una “dialéctica del despertar” del colectivo. También en este ámbito existen correspondencias entre la antropología temprana y el materialismo antropológico. En los apuntes tempranos sobre el problema psico-físico, Benjamin afirmaba que “el problema de las relaciones del sueño con la vigilia no es de ‘teoría del conocimiento’ sino de ‘teoría de la percepción’”³³²—una teoría anclada, como vimos, en la experiencia configurada corporalmente. En el contexto de la investigación sobre los pasajes parisinos, el modelo del sueño y el despertar recibe una nueva orientación. Se traslada a la esfera de lo que Marx llama superestructura y se formula en términos más definitivamente psico-históricos que metafísicos. Benjamin reinterpreta la teoría marxista del fetichismo de la mercancía a la luz de la teoría psicoanalítica del sueño. De esta manera, puede leer la cultura material del París decimonónico como si fueran imágenes oníricas de un colectivo en estado de ensoñación. En la caracterización de ese colectivo, Benjamin incluye también elementos antropológicos, comenzado por la propia concepción de lo corporal que encontramos en sus legajos, que presentan una clara correspondencia con sus desarrollos precedentes acerca del colectivo corporal. Si los apuntes tempranos dejaban entrever que el *Leib* no era lo más propio e íntimo de cada quien, sino algo ex-céntrico y compartido, y el ensayo sobre el surrealismo podía vincularlo así a la categoría de espacio, en cuanto *Leibraum*, en el *Libro de los pasajes* encontramos la caracterización de un “colectivo onírico” materializado en la fisonomía de la ciudad. Benjamin lo comprende asimismo como una

³³¹ WuN 16, p. 35.

³³² GS VI, p. 85.

topología compleja donde lo interno y lo externo se indiferencian o convergen en relaciones inauditas; y, lo que es más, el colectivo sigue siendo caracterizado como un cuerpo dotado de sensibilidad:

Las calles son la vivienda [*Wohnung*] del colectivo. El colectivo es un ser siempre despierto, continuamente en movimiento, que vive, experimenta, percibe e idea entre los muros de las casas tanto como los individuos bajo la protección de sus cuatro paredes. Para este colectivo, los brillantes carteles esmaltados de los comercios son tanto mejor adorno mural que los cuadros al óleo del salón para el burgués, los muros con el “*Defense d’Afficher*” son su escritorio, los quioscos de prensa sus bibliotecas, los buzones sus bronceos, los bancos sus muebles de dormitorio y la terraza del café el balcón desde donde contempla su hogar [*sein Hauswesen*]. [...] El *passage* fue su salón. Más que en cualquier otro lugar, en él la calle se revela como el *intérieur* amueblado y familiar de las masas.³³³

En una línea similar, otro fragmento del *Libro de los pasajes* caracterizará al colectivo como un cuerpo con órganos perceptivos, para el cual es interior lo que es exterior y público para el individuo. La oposición entre lo interno y lo externo se suspende y aparece refigurada en una constelación dialéctica en la cual la topografía exterior es considerada como interioridad corporal del colectivo que ahora es caracterizado como un cuerpo que sueña:

El siglo XIX es un lapso de tiempo [*Zeitraum*] (un tiempo onírico [*Zeit-traum*]) en el que la conciencia individual se mantiene cada vez más reflexiva, mientras que la conciencia colectiva [*Kollektivbewußtsein*], por el contrario, se hunde en un sueño cada vez más profundo. Pero al igual que el durmiente [...] inicia el viaje macrocósmico a través de su cuerpo [*Leib*], y gracias a su sentido interno, de inaudita agudeza, los ruidos y sensaciones de su propio interior –la presión sanguínea, los movimientos de las vísceras, los latidos del corazón y la tensión muscular–, que para la persona sana y despierta se combinan para formar el oleaje de la salud, dan testimonio del delirio o de la imagen onírica, que los traducen y explican; así también ocurre con el colectivo soñante [*träumenden Kollektivum*], que en los pasajes se adentra en su propio interior.³³⁴

Esta teoría materialista de las imágenes de sueño, tratadas desde un ángulo psicoanalítico como traducción o expresión de procesos corporales, excede el marco de la teoría marxista de la ideología como falsa conciencia, en la medida en que dichas imágenes son consideradas no sencillamente como “engaño” o “ilusión”, sino como manifestaciones inconscientes de una vida colectiva alimentada por energías oníricas, cuyas figuraciones de pesadilla (su costado volcado a la fantasmagoría) y sueños de futuro (su rostro vuelto a la utopía), en cuanto síntomas que aún no se han tramitado históricamente, esperan una interpretación: “Hay que seguir a este colectivo onírico para interpretar el siglo XIX en la moda y la publicidad, los edificios y la política como

³³³ GS V/2, p. 1051.

³³⁴ GS V/1, pp. 491-492.

consecuencia de sus visiones oníricas [Traumgesichte]”³³⁵. Pero la interpretación o lo que Benjamin llama también el “conocimiento histórico” [Geschichtserkenntnis], podríamos sugerir, no constituye un hecho solamente intelectual o cognoscitivo que realiza un individuo solitario, al que podríamos llamar el (psico)historiador materialista, sino también un acto de transmisión afectivo-corporal que el colectivo tramita históricamente en el “espacio de la historia”, en su relación con “lo más próximo”, proceso para el cual Benjamin reserva la noción de “despertar”. La tarea política del presente es despertar el “saber, aún no consciente, de los colectivos”³³⁶. Si esto es correcto, habría una dimensión corpórea en la experiencia del colectivo que despierta, que no puede ser parangonada sin más al acto de un conocimiento desvinculado del mundo de la praxis, los deseos, las fantasías y los “elementos místicos ligados a la corporalidad” de dicho colectivo. Samuel Weber es uno de los pocos autores que restituye a la cuestión del despertar su dimensión de proceso corporal. De acuerdo a su hipótesis,

El énfasis en la espacialidad ya pone en primer plano lo que Benjamin describe como la dimensión “fisiológica” del despertar en lugar de abordarlo como un acontecimiento principalmente mental. El despertar se considera así en relación con el cuerpo más que con la conciencia. O más bien, la conciencia se mostrará como determinada por el cuerpo, y no al revés. Y como el proceso está ligado al cuerpo, también es de naturaleza esencialmente espacial.³³⁷

Que el colectivo sea un cuerpo quiere decir, entre otras cosas, que entre individuo y colectividad no hay una discontinuidad radical, y que por lo tanto las experiencias individuales pueden trasladarse a lo colectivo. A mediados de la década de 1930, Benjamin estuvo a la búsqueda una psicología del despertar, que no encontró en la teoría psicoanalítica, sino en la literatura de Proust, cuyos hallazgos en ese campo se propuso trasladar de la esfera individual a la colectiva. Así, de la psicología del despertar que encontró en Proust, Benjamin extrapola una antropología política del despertar del cuerpo colectivo, para el cual se trata de sacar las figuras oníricas del círculo de lo siempre igual al que las somete la naturaleza mítica del capital para experimentar su pasaje a la historia:

El estado de la conciencia tallada en múltiples facetas por el sueño y la vigila, sólo se puede transferir del individuo al colectivo. Para éste, naturalmente, pasa a ser en muchos casos interior lo que en el individuo es exterior: arquitecturas, modas, e incluso el tiempo meteorológico son en el interior del colectivo lo que las sensaciones de los órganos, la percepción de la enfermedad o de la salud son en el

³³⁵ GS V/1, p. 492.

³³⁶ GS V/1, p. 572. En su formulación más canónica: “Lo que quiere decir Proust cuando reordena mentalmente los muebles en la somnolencia matinal, lo que conoce Bloch como la oscuridad del instante vivido, no es distinto de lo que aquí, en el nivel de lo histórico, y *colectivamente*, debe ser asegurado. Hay un saber-aún-no-consciente de lo que ha sido. Y su afloramiento tiene la estructura del despertar” (GS V/1, p. 491. El subrayado es nuestro).

³³⁷ WEBER, Samuel. *Benjamin's -abilities*. Cambridge: Harvard University Press, 2008, p. 171.

interior del individuo. Y son, mientras persisten en una figura onírica inconsciente y amorfa, procesos tan naturales como el proceso digestivo, la respiración, etc. Se hallan en el ciclo de lo eternamente igual, hasta que el colectivo se apropia de ellos en la política, y de ellos resulta historia.³³⁸

En este sentido, “el colectivo parece poseer una capacidad no consciente que necesita ser actualizada”³³⁹, y que Benjamin hace depender en algunos pasajes de una “presencia de ánimo”, cuya inherente dimensión corporal ya hemos enfatizado. Con ello queda dicho también que, para Benjamin, desmitificar las imágenes oníricas, interpretándolas, leyéndolas, conduciéndolas al despertar, sin sacrificar su fuerza expresiva, no es una tarea puramente teórica, ilustrada o incluso hermenéutica, sino práctica, y en última instancia decidida por un proceso llevado a cabo colectivamente: “El aprovechamiento de los elementos oníricos en el despertar es el ejemplo clásico del pensamiento dialéctico. De ahí que el pensamiento dialéctico sea el órgano del despertar histórico”³⁴⁰. Quizás no sea demasiado arriesgado especular aquí que tanto el carácter práctico, al que ya aludimos, como la caracterización del “pensamiento dialéctico” entendida como un tipo de “órgano”, sean herencia del carácter práctico y corpóreo que Benjamin concedía al “espacio del cuerpo y de la imagen” en el ensayo sobre el surrealismo. De allí que, para él, el trabajo de interpretación de los sueños colectivos, sea una “construcción”³⁴¹ histórica que tiene su correspondencia en la acción. En la acción política, si trasladamos las intuiciones del ensayo sobre el surrealismo al ámbito histórico-político del *Libro de los pasajes*, las imágenes oníricas o los símbolos de deseo provenientes del pasado reciente “se incorporan *in actu*”³⁴², esto es, se materializan en el cuerpo colectivo presente, el cual, a su vez, termina de configurarse como tal al “aprovechar” dialécticamente e in-corporar la materia de los sueños del pasado y los insatisfechos deseos de transformación que transmiten³⁴³. Porque, así como el espacio imaginal y corpóreo del ensayo sobre el surrealismo no podía ser medido más contemplativamente, el conocimiento de la historia es, pues, inseparable de la política

³³⁸ GS V/1, p. 492.

³³⁹ BELFORTE, María. *Política de la embriaguez*, op. cit., p. 72.

³⁴⁰ GS V/1, p. 59.

³⁴¹ GS II/2, p. 468.

³⁴² WEIGEL, Sigrid. *Entstelle Ähnlichkeit*, op. cit., p. 116.

³⁴³ En unos apuntes sobre Kafka de 1935, Benjamin profundiza sus consideraciones sobre el modelo del sueño, el despertar y la acción ligada a una inervación corporal. También allí señala al mundo de las imágenes como el terreno propio de la lucha política, como un umbral en el que se decide el carácter opresivo o liberador de las imágenes oníricas: “Hay en los sueños una zona bien precisa en la que comienza la pesadilla. En el umbral de esa zona, el que sueña emplea todas sus inervaciones corporales en luchar por salir de ese mal sueño. Pero sólo en la lucha se decide si esas inervaciones se terminan en su liberación o si, por el contrario, hacen la pesadilla aún más opresiva. En este último caso no son reflejo de liberación, sino de sumisión” (GS II/3, pp. 1259 y 1261).

revolucionaria. La historia ya no es objeto de la “actitud serena, contemplativa”³⁴⁴, sino de una “construcción”³⁴⁵, que hace presente la “primacía de la política por sobre la historia”³⁴⁶, no siendo la política otra cosa que “la presencia de ánimo [del colectivo] en el escenario de la historia”³⁴⁷. Hacer depender la política histórica de la presencia de ánimo es la forma en que, para el materialismo antropológico, la verdadera praxis se piensa en su dimensión corporal-colectiva.

7. Masa y clase: formas del cuerpo colectivo

En este apartado quisiéramos explorar los conceptos de “masa” y “clase” como dos formas de colectividad que podrían pensarse en continuidad con los desarrollos sobre el cuerpo colectivo como sujeto de la política que hemos intentado reconstruir en la filosofía de Benjamin. Si bien es cierto que el crítico berlinés no asocia explícitamente el problema de la clase al del cuerpo, es mucho lo que pierde si no se lo hace. Esto último es lo que, precisamente, sucede con la crítica adorniana al materialismo antropológico. En efecto, como señala lúcidamente Barbisan, lo que Adorno parece pasar por alto en dicha crítica es nada menos que “el vínculo entre la teoría de las masas revolucionarias de Benjamin y sus reflexiones sobre la corporalidad”³⁴⁸. Esta desatención es tanto más llamativa por cuanto es el propio Adorno el que concluye la famosa carta en la que critica el ensayo sobre la reproductibilidad diciendo que “las pocas frases sobre la desintegración [*Desintegration*] del proletariado como ‘masa’ por obra de la revolución están entre las más profundas e imponentes en teoría política con las que me he encontrado desde que leí *El Estado y la revolución*”³⁴⁹. Sin embargo, es preciso decir que, al mismo tiempo que reconoce la importancia de esas “pocas frases”, la carta no deja de imputar al amigo un “romanticismo anarquista que confía ciegamente en el poder de autoorganización del proletariado en el proceso histórico”³⁵⁰. Como sea, para los propósitos de este capítulo, es menester distinguir el concepto antropológico-materialista de “cuerpo colectivo”, que

³⁴⁴ GS II/2, p. 467.

³⁴⁵ GS II/2, p. 468.

³⁴⁶ Benjamin anotará en el *Libro de los pasajes* que el “giro copernicano en la visión histórica” que busca llevar a cabo se basa en que “la política obtiene el primado sobre la historia” (GS V/1, pp. 490-491).

³⁴⁷ BOLZ, Norbert y Van REIJEN, Willem. *Walter Benjamin*, op. cit., p. 79.

³⁴⁸ BARBISAN, Léa. “Eccentric bodies”, op. cit., p. 18.

³⁴⁹ ABB, p. 175 [Carta de Adorno a Benjamin del 18 de marzo de 1936].

³⁵⁰ ABB, p. 171 [Carta de Adorno a Benjamin del 18 de marzo de 1936]. Ahora bien, no sólo Adorno, que deslizó su crítica al calor de los hechos, sino también un autor contemporáneo a nosotros como Andrea Cavalletti no vincula el problema de la clase al del cuerpo, y pierde con ello un matiz decisivo en su análisis de Benjamin. Ver CAVALLETTI, Andrea. *Clase. El despertar de la multitud*. Trad. de María Teresa D’Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013.

venimos analizando, del concepto de “masa”, al que una lectura rápida *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* podría invitar, y aproximar, en cambio, al concepto de “clase”, que ese mismo texto introduce. Para decirlo de un modo sucinto: el “sujeto sin sujeto” del materialismo antropológico es el cuerpo colectivo, no la masa, cuyo concepto Benjamin intenta despejar.

Con el enunciado acerca de la “desintegración del proletariado como ‘masa’ por obra de la revolución”, Adorno hacía referencia a la extensa nota que en el *Urtext* de la *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* cierra el acápite donde Benjamin establece la distinción capital entre masa y clase. Estos conceptos, sin embargo, no son estáticos y tampoco lo es la antítesis que se plantea entre ambos. El propio Benjamin señala al inicio de la nota la “ambivalencia del concepto de masa”³⁵¹ y la inconveniencia para la teoría materialista de deshacerse demasiado rápidamente de él. Esta lectura dialéctica se anuncia ya en el sintagma mismo de la “desintegración del proletariado como ‘masa’ por obra de la revolución”³⁵², que sugiere precisamente que la clase no se opone monolíticamente a la masa, sino que es, más bien, como el movimiento inmanente que, como veremos, distiende su carácter atiborrado y compacto. Benjamin apuntala esta relación dialéctica entre masa y clase en una nota preparatoria al ensayo sobre la reproductibilidad:

Por ambiguos que sean los intereses que promueven Le Bon y otros con su “psicología de las masas”, el pensamiento dialéctico, como lo muestran las reflexiones precedentes, no puede en modo alguno prescindir del concepto de masa y sustituirlo por el de clase. Pese así se privaría de uno de los instrumentos para la exposición de la génesis de las clases y de los procesos que se dan en ellas. La formación de masas de ninguna manera ocurre solo en el seno de las clases. Sería más correcto decir que las clases se forman en el seno de las masas.³⁵³

Lo que Benjamin llama “pensamiento dialéctico”, que podríamos pensar como opuesto a la demonización no dialéctica de las masas que por entonces profesaban autores como Le Bon, tiene por objetivo pensar la formación de una clase organizada a partir de la existencia de masas. Benjamin cree que, en ciertos casos, la “formación de clases en el seno de una masa es un proceso concreto y muy importante en cuanto al contenido”³⁵⁴. En la misma nota preparatoria que venimos comentando, Benjamin parece tomar su modelo de los espectadores de cine.

Los espectadores de cine [*Kinobesucher*] representan, bajo ciertas circunstancias, una tal masa. Desde el principio, su estructura de clase no está fijamente determinada, por tanto, no es fácilmente movilizable en términos políticos. No

³⁵¹ GS VII/1, p. 371.

³⁵² GS I/3, p. 1006.

³⁵³ GS VII/2, p. 668.

³⁵⁴ GS VII/2, p. 668.

obstante, esto no excluye que a través de determinadas películas aumente o disminuya en ella una cierta disposición a ser políticamente movilizable [*politische Mobilbereitschaft*]. Y es que esto a menudo ocurre de manera más eficaz menos por medio de películas de propaganda que a través de representaciones [*Darbietungen*] en las cuales la conciencia de clase, tal como se la adopta en los diferentes estratos del público, se promueve o perjudica secretamente.³⁵⁵

Como agudamente ha observado Hansen, la audiencia de cine, considerada como un fenómeno empírico, enfrenta a Benjamin con un tipo de colectivo –o, antes bien, público– que claramente difiere de las masas obreras dadas por supuestas por las políticas laboristas y de izquierda tradicionales, como así también de la muchedumbre amorfa demonizada por la psicología de las masas de comienzos de siglo XX³⁵⁶. Este colectivo socialmente indeterminado es la matriz desde la cual Benjamin piensa como aprisionada entre dos formas antagónicas de organización: la masa y la clase.

Pero con ello se trataba también de superar la oposición no dialéctica entre individuo y masa. Benjamin conocía bien la fuerza inercial que actúa en la conformación de masas compactas, sobre todo a partir de los signos de descomposición de la burguesía después de la primera guerra mundial. Ya en “Panorama imperial” de *Calle de dirección única*, el filósofo berlinés hace coincidir sus inquietudes antropológicas con un áspero diagnóstico materialista sobre la sociedad alemana. Allí describe la “extraña paradoja” a partir de la cual se suscita el impotente “estado de ánimo” de los sujetos de la crisis, que lee como producto de una suerte de dialéctica contraproducente entre individualismo y ciego instinto gregario:

Una extraña paradoja: al actuar, la gente sólo considera su interés privado más mezquino, pero al mismo tiempo su comportamiento está, más que nunca, determinado por los instintos de la masa [...] [E]sta sociedad en la que cada cual solo tiene en mente su propio y vulgar provecho, sucumbe también como una masa ciega, con torpeza animal, pero sin ese saber torpe de los animales, a cualquier peligro [...]; en ella, la imagen de la estupidez alcanza su culminación: inseguridad, e incluso perversión de los instintos vitales básicos, e impotencia y hasta decadencia del intelecto. Esta es el estado de ánimo [*Verfassung*] de la totalidad de los ciudadanos alemanes.³⁵⁷

En otro fragmento del mismo libro, destaca un costado de la dialéctica entre individuo y comunidad mayormente desapercibido, un costado que conserva algún aspectos de su viejo anarquismo³⁵⁸. Allí observa cómo la situación pauperizada de los

³⁵⁵ GS VII/2, p. 668.

³⁵⁶ HANSEN, Miriam. *Cinema and Experience*, op. cit., p. 96.

³⁵⁷ GS IV/1, pp. 95-96.

³⁵⁸ En los apuntes que llevan por título “Derecho al uso de la violencia”, Benjamin escribe que “el individuo no se opone a la comunidad viviente, sino al Estado” (GS VI, p. 105).

alemanes tras la conclusión de la Gran Guerra incita al comportamiento gregario en desmedro de la manifestación de lo singular de cada individuo:

la violencia con que las condiciones de vida, la miseria y la estupidez someten a los seres humanos, en este escenario, a las fuerzas de la comunidad, así como la vida de cualquier primitivo se halla condicionada por las leyes de su clan. El más europeo de todos los bienes, esa ironía más o menos conspicua con que la vida del individuo pretende seguir un curso distinto del de la comunidad en que le ha tocado recalar, es algo que los alemanes han perdido totalmente.³⁵⁹

Los fragmentos tempranos habían señalado que el cuerpo colectivo es en cierto modo trans-individual o incluso trans-corporal, es decir, un conjunto de relaciones entre cuerpos singulares y no una comunidad arraigada en algún tipo de propiedad compartida. Benjamin la idea cuerpo colectivo no pretende la fusión del individuo en una colectividad cerrada, sino superar la contraposición no dialéctica entre el individualismo burgués y el colectivismo comunitarista. En “El París del segundo imperio de Baudelaire” Benjamin se aproxima a este problema en un tratamiento de las posiciones de Víctor Hugo y Baudelaire respecto de la multitud. Benjamin discute en primer término el “credo político” de Víctor Hugo, que transfigura la existencia siempre problemática de las masas en un mal comprendido ideal democrático:

Era el credo político de un *citoyen*. Las masas de la gran ciudad no podían confundirlo; Hugo reconocía en ellas la multitud del pueblo; quería ser materia de esa materia. Laicismo, progreso y democracia fueron las banderas que blandió sobre esas cabezas. Estas banderas transfiguraban la existencia de la masa. Y dejaban en las sombras el umbral que separa al individuo de la multitud. Baudelaire custodiaba este umbral; esto lo diferenciaba de Víctor Hugo.³⁶⁰

Pero si Hugo tiene una visión demasiado optimista respecto a la capacidad de entendimiento común de los *citoyens*, la reivindicación heroica del individuo en Baudelaire pierde la dimensión colectiva con la que un pensamiento dialéctico de la masa debe medirse. Esta problemática es trabajada en el convoluto “J” del *Libro de los pasajes*, donde Benjamin apunta una nota relativamente extensa en la que señala la falsa oposición que existe entre el individuo heroico, que defiende Baudelaire, y el ciudadano democrático, celebrado por Víctor Hugo. Esa contraposición entre dos formas aparentemente antagónicas de reivindicación de la individualidad es derivada de un contrapunto con un concepto deficiente de masa del que ambos son deudores:

La individualidad en cuanto tal adquiere un perfil heroico cuanto más entra imperiosamente la masa en el campo de visión. Este es el origen de la concepción del héroe en Baudelaire. A Hugo no le interesa el individuo aislado en cuanto tal,

³⁵⁹ GS IV/1, pp. 97-98.

³⁶⁰ GS I/2, p. 569.

sino el *citoyen* democrático. Esto supone un contraste fundamental entre ambos poetas. Para resolverlo, se tendría que destruir como condición previa la apariencia que refleja este contratase. Esta apariencia proviene del concepto de masa. En cuanto tal, al margen de las distintas clases sociales que la componen, la masa no tiene significado social primario alguno. Su significado secundario depende de las relaciones de las que en cada caso se encuentre formando parte.³⁶¹

Si los teóricos de las masas al estilo de Le Bon la caracterizan desde la degeneración, otorgándole un carácter primariamente monstruoso, en Benjamin no hay pensamiento sustancialista de la masa, como no la había del cuerpo en los apuntes tempranos. El cuerpo, recordemos, se constituía en sus relaciones. En este nuevo contexto, Benjamin reconoce que la constitución de masas “depende de las relaciones de las que se encuentre formando parte” y establece a partir de ello algunas precisiones. El razonamiento de Benjamin tiene notables implicancias para un pensamiento político de las masas, pero también de la clase, en la época de los grandes movimientos fascistas:

El público de un teatro(,) un ejército, o los habitantes de una ciudad, (forman) masas que no pertenecen en cuanto tales a ninguna clase social. El libre mercado aumenta estas masas rápidamente y en proporciones descomunales [*in unübersehbarer Menge*], en la medida en que a partir de ahora cada mercancía reúne en torno a sí a la masa de sus compradores. Los Estados totalitarios han tomado esta masa como su modelo. La comunidad del pueblo [*Volksgemeinschaft*] procura extirpar del individuo singular todo lo que impida su fusión total [*restlosen Einschmelzung*] en una masa de clientes.³⁶²

En primer lugar, Benjamin observa que los individuos que conforman las masas como aglomerados de grandes proporciones pueden tener diversos orígenes sociales. Pero lo que a Benjamin le interesa analizar no es la procedencia social de sus integrantes, sino la lógica política que los articula como masa. Esa lógica política es al mismo tiempo una económica. La lógica equivalencial de la mercancía, que para Benjamin es el fenómeno originario del carácter fantasmagórico de la modernidad, se reproduce a nivel de la conformación abstracta de las masas. Ello nos lleva al segundo punto, aquel en el que, mediante una tesis sorprendente, pero que no ha recibido mayor atención, Benjamin piensa la secreta solidaridad entre la economía mercantil, forjada en el siglo XIX, y la comunidad del pueblo nacionalsocialista. Ambas aparecen enlazadas por la forma representacional – abstracta, ilusoria, aparente – de la mercancía. Con un ojo en su presente y otro en el pasado reciente, Benjamin continúa su análisis de la formación de masas en el sentido de su constitución fantasmagórica, deteniéndose en el análisis de la experiencia del flâneur. Al

³⁶¹ GS V/1, p. 468.

³⁶² GS V/1, p. 468.

brillo cegador de la apariencia ilusoria de las masas sucumbe también la mirada del flâneur que, deleitándose con la muchedumbre, no hace otra cosa que transfigurarla:

De hecho, este colectivo no es en absoluto otra cosa que apariencia [*Schein*]. Esta “multitud” [*Menge*] en la que se deleita el flâneur es el molde vacío en el que setenta años más tarde se forjará la comunidad del pueblo [*Volksgemeinschaft*]. El flâneur, que se complace demasiado en su propia agudeza de espíritu y en su carácter solitario, también se adelantó en esto a sus contemporáneos, pues fue la primera víctima de un espejismo [*Trugbild*] que ha cegado a muchos millones desde entonces (GS V/1, p. 436)

“El París del Segundo Imperio en Baudelaire” recoge esta línea de interpretación que ve en las masas urbanas bajo el dominio de la mercancía la anticipación de la comunidad arraigada en el pueblo, la comunidad de suelo y sangre. Benjamin sostiene que los Estados totalitarios racionalizan “el azar de la economía de mercado [...] como ‘destino’ en el que ‘la raza’ se reencuentra. Con ello dan libre rienda al instinto gregario y a la actuación refleja al mismo tiempo”³⁶³. Esta coincidencia de mercado, instinto de rebaño y acción refleja instituye a la masa como una “desviación natural [*Naturspiel*], pero trasladada a la vida social que es la muchedumbre”³⁶⁴. Sobre la base de estas consideraciones, Benjamin concluye el largo fragmento con una reflexión política:

El único enemigo [*Gegner*] irreconciliable que tiene el Estado, que en estos arduos esfuerzos representa al capital monopolístico, es el proletariado revolucionario. Éste dispersa [*zerstreut*] la apariencia de la masa mediante la realidad de la clase social. Ni Hugo ni Baudelaire pueden ayudarle directamente en esto.³⁶⁵

Sólo la “realidad de la clase”, que aquí ya adquiere su tono político, en donde la singularidad de cada quien puede manifestarse aboliendo la identificación del individuo con los asuntos privados y dispersando la apariencia de identidad indivisa de la masa, parece próxima a la idea de un cuerpo colectivo tal y como lo piensa Benjamin.

Si tomamos en cuenta estas reflexiones, difícilmente pueda sostenerse que Benjamin postule la existencia de un vínculo virtuoso entre masas y tecnologías de reproducción. Ni las masas poseen *per se* e inmediatamente un carácter emancipatorio, ni la técnica, en concreto esa tecnología psico-social que es el cine, es en sí misma beneficiosa. En el epílogo al ensayo sobre la reproductibilidad, sin ir más lejos, la “formación de masas”, a la que ve como contrapartida del “estado de proletarización creciente del hombre actual”, es objeto de una crítica bajo la idea de una “estetización de la vida política”³⁶⁶. El fascismo organiza a las masas pauperizadas para darles visibilidad

³⁶³ GS I/2, p. 565.

³⁶⁴ GS I/2, p. 565.

³⁶⁵ GS V/1, pp. 468-469.

³⁶⁶ GS VII/1, p. 382.

en grandes estructuras ornamentales, les otorga la “apariencia” de unidad, pero sin modificar las relaciones de propiedad que las empobrecen. Alimentado por el capital monopolístico, la reproducción masiva, en este sentido, es al mismo tiempo reproducción de las masas compactas. El cine, que guarda la promesa utópica de un arte en relación lúdica y venturosa con las masas, permanece presa del capital invertido en él y, en vez de realzar su dispersión, emula la lógica representacional de la estetización política perpetrada por el fascismo. A la crisis del aura, la industria cinematográfica responde introduciendo de contrabando su falsificación “mediante representaciones ilusorias y especulaciones dudosas” movilizadas a través de un “enorme aparato publicitario”³⁶⁷. Así, mediante la “construcción artificial de la *personality*” y el “culto a las *stars*”, que constituyen el complemento de su demagógico “culto del público”, el cine capitalista fomenta aquella “*constitución corrupta de la masa* que el fascismo intenta poner en lugar de la que proviene de su conciencia de clase”³⁶⁸.

La nota 12 que en el *Urtext* de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” acompaña esta reflexión expone una antropología política de la diferencia entre masa y clase que faltaba por entero en los discursos marxistas de su época. De acuerdo a ella, la masa no es ni un monstruo irracional ni un sujeto político por sí misma. En todo caso, es un campo de fuerzas entre formas de (des)compresión social, cuyo parámetro de compacidad se mide en función de la intensidad del conflicto social. La masa temida por la teoría burguesa corresponde únicamente a la masa “como una realidad compacta e impenetrable”, que es efectivamente aquella en la que la acción refleja y el instinto gregario, lo que ahora llama “su momento emocional” o su “tendencia al pánico”, toman la delantera³⁶⁹. En cambio:

El proletariado que tiene conciencia de clase sólo consiste en una masa compacta [*kompakte Masse*], cuando es visto desde afuera, en la representación que de él tienen sus opresores. En verdad, en el momento en que asume su lucha de liberación, su masa aparentemente compacta ya se ha distendido [*aufgelockert*]; deja de estar dominada por simples reacciones y pasa a la acción.³⁷⁰

Por esta vía, el materialismo antropológico reencuentra, una vez más, los orígenes del materialismo histórico. En las páginas finales de *Miseria de la filosofía* de 1847, Marx había escrito, en lo que resulta una suerte de apropiación materialista de la distinción

³⁶⁷ GS VII/1, p. 372.

³⁶⁸ GS VII/1, p. 370. El subrayado es nuestro.

³⁶⁹ GS VII/1, p. 370. Benjamin menciona los siguientes factores como desencadenantes de dicha formación de masas: el “entusiasmo guerrero”, el “odio a los judíos” y el “instinto de conservación”. Esas pasiones, constituyen la expresión de las energías psíquicas movilizadas por la interpelación del líder fascista que “atrae las masas hacia sí”. Por el contrario, para la clase, el líder revolucionario es “uno más entre cientos de miles” (ibid.).

³⁷⁰ GS VII/1, p. 370.

hegeliana entre “ser en sí” y “ser para sí”, que la masa de trabajadores “ya es una clase respecto al capital”, por cuanto es este el que les crea una “situación común, unos intereses comunes”, pero que, sin embargo, “todavía no [es una clase] para sí misma”³⁷¹. Solo “en la lucha [...] esta masa se reúne, se constituye en clase para sí misma”³⁷². Fiel a su materialismo antropológico, Benjamin añade una dimensión más, por cuanto no sólo tiene en cuenta los “intereses comunes”, sino además los factores antropológicos: “La distensión [Auflockerung] de las masas proletarias es obra de la solidaridad”³⁷³. Es precisamente este método el que, al interior de la masa en general, permite operar una distinción entre dos formas de colectividad polarmente opuestas: la masa reaccionaria y clase solidaria. En el argumento de Benjamin, la clase se organiza por obra de la solidaridad, que en este contexto “no es nada de lo que podría considerarse un buen sentimiento cristiano”³⁷⁴ ni es tampoco una tonalidad emotiva que pertenezca por derecho a la estructura de la simpatía humana. Lejos del espectáculo humanitario a la que suele ser adherida, la categoría de solidaridad cobra en Benjamin un cariz eminentemente político, y señala una lógica de articulación antagónica a la formación ilusoria de las masas compactas. Si el método fascista para someter a las masas “se basa en la transfiguración de su cuerpo carente de forma e incontrolable en un todo cerrado, es decir, en una forma reconocible, estrictamente delineada, dotada de una identidad inalterable”³⁷⁵, es decir, en la estabilización de su apariencia, la solidaridad, como método, abre así una dimensión trans-individual, que “elimina la oposición muerta, no dialéctica, entre individuo y masa es una oposición que no existe entre camaradas”³⁷⁶. Ello resulta de una praxis de “distensión” del cuerpo colectivo que, reconociéndose en la acción como fuerza de los muchos, descomprime y dispersa la apariencia de unidad, afloja su presión y distiende sus límites.

Al referirse a este pasaje, Adorno habla de la “desintegración [Desintegration] del proletariado como ‘masa’ por obra de la revolución”, sin embargo, Benjamin no menciona dicho término, sino otro: *Auflöckerung*, distensión o relajamiento. La diferencia no es intrascendente, por cuanto la *Auflöckerung* a la que se refiere Benjamin en el plano colectivo, comparte la misma raíz de aquel “aflojamiento del yo [Lockerung des Ich]”³⁷⁷ que, para el ensayo sobre el surrealismo, constituía un rasgo característico de la iluminación profana.

³⁷¹ MARX, Karl. *Miseria de la filosofía*. Trad. Tomás Onaindia. Madrid: EDAF, 2004, p. 295.

³⁷² Ibid.

³⁷³ GS VII/1, p. 370.

³⁷⁴ CAVALLETTI, Andrea. *Clase*, op. cit., p. 41.

³⁷⁵ BARBISAN, Léa. “Eccentric bodies”, op. cit., párr. 25.

³⁷⁶ GS VII/1, p. 370.

³⁷⁷ GS II/1, p. 297.

Si en este último caso, ese aflojamiento preparaba el espacio de la imagen como un espacio corporal colectivo, en el ensayo sobre la obra de arte, será el cine, en cuanto dispositivo de recepción colectiva y potencial medio de “ejercitamiento” democrático “*en aquellas percepciones y reacciones que están condicionadas por el trato con un sistema de aparatos cuya importancia en su vida crece día a día*”³⁷⁸, el que genere el “espacio de juego [*Spielraum*]”³⁷⁹ –que no deja de ser a un mismo tiempo uno de imágenes– para una dispersión venturosa del cuerpo colectivo. En vez de buscar ser representado artística y políticamente por el dispositivo técnico –nuevamente, de modo “contemplativo”, que es el modo en que el capital y el fascismo estetizan a las masas, utilizando las técnicas de reproducción para reintroducir espuriamente el aura–, el colectivo busca integrar a la técnica –también al cine– como órgano de su vida corporal. Una vez más, la reflexión de Benjamin no se dirige al contenido de la representación, sino a la interacción entre medio técnico y colectividad, imágenes y corporalidad, lo que hace del cine una verdadera “escuela política”³⁸⁰ para el cuerpo colectivo que busca reconocerse como tal³⁸¹.

De este modo, sustentando el carácter excéntrico de ese cuerpo carente de interioridad, fuera de sí, distendido, que es el colectivo político, Benjamin pone al descubierto no solo las condiciones *objetivas* y sociales, sino también los elementos *subjetivos* –o mejor, antropológicos, ya que no tienen que ver estrictamente con las intenciones de un sujeto o la determinación de algún tipo de identidad personal o comunitaria– de la praxis colectiva cuando deja de estar dominada por meras reacciones gregarias y en cambio permite a la clase solidaria, en su dimensión trans-individual, constituirse en ella como tal. La tarea política de dicha clase queda definida para Benjamin a doble bando:

El fascismo [...] sabe que mientras más compactas son las masas que pone en pie, mayor es la oportunidad de que sus reacciones sean determinadas por los instintos

³⁷⁸ GS VII/1, 359-360.

³⁷⁹ GS VII/1, p. 360

³⁸⁰ STEINER, Uwe. “Der wahre Politiker”, op. cit., p. 86.

³⁸¹ Para el materialismo antropológico, ciertas películas resultan políticamente más relevantes, no por su contenido, sino por lo que producen a un nivel psico-perceptual. Benjamin observa que al forzar la entrada de las percepciones que caen fuera del espectro de lo normal al plano de la experiencia compartida, el cine permitiría conjurar, en figuras como las del ratón Mickey, los traumas y las psicosis masivas provocadas por el proceso acelerado de tecnificación y su captura por el fascismo. La modernidad proveería así una “vacuna psíquica” (GS VII/1, p. 377) a través de estos filmes, en los que “un desarrollo forzado de fantasías sádicas o alucinaciones masoquistas es capaz de impedir su natural maduración peligrosa entre las masas” (GS VII/1, p. 377). La función farmacológica de las películas de Mickey sería la de provocar en el público, a través del humor, un estallido somático, pero anticipado y dosificado, del retorno de lo reprimido. El cine –más específicamente aquel de las comedias grotescas norteamericanas y de películas como las de Disney o Chaplin– tiene una función político-inmunológica decisiva en una época en que el fascismo, en la identificación con el culto del líder *qua star*, fomenta aquella “constitución corrupta de la masa” de la que hablamos antes.

contrarrevolucionarios de la pequeña burguesía. El proletariado, por su parte, prepara una sociedad en la que ya no se darán las condiciones, ni *objetivas* ni *subjetivas*, para la formación de masas.³⁸²

7.1. Fuga: ¿hacia una clase extrahumana?

Para finalizar este apartado quisiéramos dejar sugerido un elemento más para tener en consideración. En las notas preparatorias para las tesis “Sobre el concepto de historia”, Benjamin apunta que el “sujeto que escribe la historia [*geschichtsschreibende Subjekt*] es, por derecho, aquella parte de la humanidad cuya solidaridad abraza a *todos los oprimidos*”³⁸³. Si podemos reconducir esta aseveración al conjunto de las perspectivas que venimos desarrollando en torno a la clase solidaria como forma del cuerpo colectivo, entonces daremos con un problema que aún resta pensar en todas sus implicancias. Porque lo que de esta manera se perfila es un concepto extendido de clase, que abarca en la amplitud de su solidaridad a “todos los oprimidos”, tanto a los vivos como a los muertos, a lo animado como a lo inanimado, a lo histórico y a lo natural, en un mismo anhelo de justicia mesiánica. La existencia de poderes planetarios que intentan dominar, ya no solo al proletariado, sino también a la trama de todo lo creado, hace que la lucha de clases cobre una escala diferente. En el *Libro de los pasajes*, Benjamin habló, a propósito del materialismo antropológico, de la “voluntad de apocatástasis” que lo anima³⁸⁴. De acuerdo a la teología de Orígenes a la que Benjamin recurre en “El narrador”, la noción mística de apocatástasis implica “la salvación de todas las almas”³⁸⁵, sin distinción, en el Juicio Final, y es, en ese sentido, un equivalente griego de la *restitutio in integrum* latina, que el “Fragmento teológico-político” ponía como meta de la “política universal [*Weltpolitik*]”³⁸⁶. La restitución de todas las cosas –humanas y no-humanas– a su estado original –aún por venir– es la única felicidad concebible para el cuerpo colectivo³⁸⁷.

Recapitulación

A expensas de lo que parece suponer Adorno cuando dirige sus críticas al materialismo antropológico y a su presunta “ontología no dialéctica del cuerpo”, el *Leib* en el que

³⁸² GS VII/1, p. 372.

³⁸³ GS I/3, p. 1234. El subrayado es nuestro.

³⁸⁴ GS V/2, p. 852.

³⁸⁵ GS II/2, p. 458.

³⁸⁶ Ver GS II/1, p. 204

³⁸⁷ En cierto modo, esta especulación acerca de una noción de clase extendida, que apenas dejamos esbozada, resultaría menos llamativa si pudiéramos vincularla a la idea de “biotariado” que ocupa un lugar destacado en los debates ecomarxistas actuales, por ejemplo, en Jason Moore. Ver MOORE, Jason. “La crisis climática es una lucha de clases”. *Las armas de la crítica*, No. 3, 60-63, 2021.

piensa Benjamin no es algo dado ni natural, en el sentido de un biologicismo trivial y arcaico, sino más bien algo que precisa ser articulado, organizado (pero sin organicismo). Si consideramos la concepción del cuerpo de Benjamin en su larga duración, podemos llegar a especular que se trata menos de definir su existencia sustancial, homogénea e idéntica a sí, y describir, en cambio, su modo de ser en la relación y en el espacio de lo medial. Para el colectivo corporal, el cuerpo de los otros no-humanos es concebido como extensión del “propio” cuerpo de la humanidad –en rigor, sólo impropiamente se puede seguir hablando aquí en el lenguaje de lo *propio* y la *propiedad*. Es decir, no hay bordes ontológicamente establecidos que separen lo individual de lo colectivo, el adentro del afuera y, en el límite, lo humano de lo no-humano (lo cual transforma al concepto de cuerpo de Benjamin, como al de “cuerpo inorgánico” del joven Marx, en un “concepto-límite del antropocentrismo”)³⁸⁸. La fijación de esas fronteras, como deja suponer Benjamin, es en todo caso producto de una dinámica histórico-política, mesiánica incluso, pero no de constantes en la naturaleza de lo corpóreo. La acción política, consecuentemente, surge en esos momentos únicos en que el deshacimiento de esos límites deja lugar a la configuración de otro orden de relaciones, un nuevo “reparto” [*Teilen*] entre lo individual y lo colectivo, lo psíquico y lo motor, lo natural y lo técnico, en función de un *plus* de felicidad.

En los diferentes escritos que hemos analizado, Benjamin insiste en la necesidad de constituir o despertar un cuerpo colectivo allí donde rige un automatismo fuera de control, allí donde la “mecanización del mundo”, de la que había hablado Walter Rathenau, transforma a los cuerpos individuales en recursos o resortes de la gran máquina de destrucción capitalista. La máxima expresión de esa desposesión es la guerra tecnológica, en cuyo centro “campo de fuerzas de corrientes eléctricas y explosiones” se encuentra el “frágil, quebradizo cuerpo humano [*Menschenkörper*]”³⁸⁹. Pero la técnica es también el médium en el que un “cuerpo nuevo” de la humanidad puede advenir, un cuerpo que precisamente in-corpora la técnica como un órgano que prolonga su *physis*. Ante el inmenso desafío que plantean los “progresos técnicos”, solamente “un sujeto colectivo

³⁸⁸ Ver BUTLER, Judith. “El cuerpo inorgánico en el joven Marx. Un concepto-límite del antropocentrismo”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año VII, Vol. 1, 2020: 478-507. Es un síntoma más de la desatención que la teoría política contemporánea le ha procurado al materialismo antropológico el hecho de que la misma Butler, que encuentra en numerosos textos de Benjamin una referencia ineludible para pensar la violencia en el mundo contemporáneo, no repare en la teoría del cuerpo colectivo de este, pese a las múltiples afinidades que podrían encontrarse entre dicha teoría y la “ontología social-corporal” que defiende la autora.

³⁸⁹ GS II/1, p. 214 y GS II/2, p. 439.

puede ser el soporte de una experiencia digna de ese nombre”³⁹⁰. En la medida en que, como queda demostrado, la técnica juega un rol preponderante en todo esto, nos ocuparemos a continuación de este asunto.

³⁹⁰ WOHLFARTH, Irving. “*Spielraum*”, op. cit.

Capítulo 2.
La técnica como problema político

Der stets noch idyllische Naturbegriff bliebe auch in seiner tellurischen Expansion, dem Abdruck totaler Technik, der Provinzialismus einer winzigen Insel. Technik, die, nach einem letztlich der bürgerlichen Sexualmoral entlehnten Schema, Natur soll geschändet haben, wäre unter veränderten Produktionsverhältnissen ebenso fähig, ihr beizustehen und auf der armen Erde ihr zu dem zu helfen, wohin sie vielleicht möchte.³⁹¹

Theodor W. Adorno

Auch die Technik kann erlöst werden von ihrem bloßen Dingsein.³⁹²

Paul Tillich

³⁹¹ [“El concepto de naturaleza, siempre idílico, sigue siendo en su expansión telúrica, en la impronta de la técnica total, el provincianismo de una isla diminuta. La técnica que, de acuerdo con un esquema tomado en última instancia de la moral sexual burguesa, ha ultrajado a la naturaleza sería, bajo otras relaciones de producción, igualmente capaz de socorrer a la naturaleza y de ayudarle a llegar a ser en la pobre Tierra lo que tal vez ella quisiera].

³⁹² [También la técnica puede ser redimida de su mero ser-cosa].

1. Planteo del problema

Desde finales del siglo XIX hasta la llegada del nacionalsocialismo al poder, la oposición entre *Kultur* y *Zivilisation* fue un parteaguas de la *intelligentsia* alemana. Sin embargo, esta antítesis estaba lejos de organizar el debate político en dos bandos enfrentados. Adhesiones a la guerra de 1914, por caso, hubo en ambos lados de esa gran división, como así también categóricos rechazos. Un punto sintomático de este complicado panorama de posicionamientos es el vínculo que mantuvieron sus respectivos adherentes en relación con la técnica, todo un tópico en la cultura alemana en el pasaje del siglo XIX al siglo XX³⁹³. La complejidad de esa constelación puede expresarse en un teorema relativamente simple pero capaz de reflejar las combinaciones más variadas. Dicho teorema puede resumirse de la siguiente forma: así como la exaltación de la técnica no es patrimonio exclusivo de los apologetas del progreso, tampoco la crítica a la tecnificación de la vida es característica del pensamiento conservador. Aunque muchos de los filósofos calificados de reaccionarios fueron claros detractores de todo lo técnico (un caso paradigmático e importante para Benjamin será el de Ludwig Klages), una concepción mística y hasta irracionalista de la técnica era cara también a simpatizantes de la llamada revolución conservadora (como es el caso del “romanticismo de acero” de Ernst Jünger y del “modernismo reaccionario” en general)³⁹⁴. La cuestión tampoco resulta unívoca al interior del pensamiento de izquierdas. El marxismo de corte más productivista –con la socialdemocracia a la cabeza– siguió siendo adepto acrítico a la modernización y el desarrollo tecnológico, mientras que cierta crítica de izquierdas, de inspiración weberiana, se vio seducida por la recuperación de formas comunales premodernas o antiguos ideales humanistas, que redundaban en una desconfianza radical frente a la tecnología. Aunque no siempre por esos motivos, tanto Lukács como los exponentes de la Teoría Crítica –en el arco que va de *Dialéctica de la ilustración* a *Ciencia y técnica como ideología*– parecen plegarse a este rechazo, al concebir la técnica, respectivamente, desde el horizonte de la

³⁹³ Entre los máximos exponentes de esos debates podemos contar los nombres de Oswald Spengler, Friedrich Dessauer, Werner Sombart, Walter Rathenau, Georg Lukács, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Jünger y un largo etcétera. A propósito de ello, puede consultarse el estudio y la selección de textos de Tomás Maldonado. Ver MALDONADO, Tomás (Comp.), *Técnica y cultura. El debate alemán entre Bismarck y Weimar*. Trad. Sandro Bertucci, Luisa Dorazio, Natalia Lazzari. Buenos Aires: Infinito, 2002.

³⁹⁴ Ver HERF, Jeffrey. *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. Trad. Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 1990. Benjamin discute abiertamente con Jünger en “Teorías del fascismo alemán” de 1931. Volveremos sobre ello a lo largo de este capítulo.

reificación, la racionalidad instrumental y la racionalización³⁹⁵. Lo que subyace a las posiciones en pugna es una misma concepción monolítica e incuestionada de técnica, de acuerdo con la cual esta es un “medio para” y, en última instancia, una objetivación de la voluntad de dominio del hombre sobre la naturaleza.

Un esclarecimiento sobre este asunto era perentorio para Benjamin que, en este como en otros asuntos, se mantuvo distante de todas las corrientes para implicarse mejor en el cruce de todos los caminos. Sin desentenderse de las dicotomías caras al pensamiento alemán, Benjamin se involucra en ellas, eludiendo sus alternativas anquilosadas. De entrada, busca abstenerse tanto de la detracción cuanto de la fascinación por la técnica. La tecnofilia de rasgos acrílicos y la tecnofobia, tendencialmente reaccionaria, se presentan ante sus ojos como opciones políticamente inoperantes. Como veremos, la exploración de la tecnicidad, que no es concebida ni como un medio con arreglo a fines ni como un fin en sí, sino como un *médium* de experimentación colectiva en un sentido emancipador, será una constante del pensamiento de Benjamin³⁹⁶. Siendo aún un joven filósofo ocupado mayormente en cuestiones metafísicas y literarias, la pregunta por la técnica ya adquiriría su rúbrica como problema político. La inflexión marxista que a mediados de la década del veinte Benjamin le imprime a su pensamiento otorgará nuevas coordenadas para plantear la misma preocupación. El materialismo antropológico tendrá como uno de sus núcleos programáticos el despliegue conceptual de lo que Benjamin llama “esencia dialéctica de la técnica”³⁹⁷

³⁹⁵ Ver ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung*, op. cit.; HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como “ideología”*. Trad. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 2007. El caso de Marcuse y el de las reflexiones tardías de Adorno en *Teoría estética* es diferente, ya que permanecen más próximos a las posiciones del materialismo antropológico defendido por Benjamin.

³⁹⁶ La idea de “médium” [*Medium*] involucra en Benjamin una lógica de lo tercero no excluido entre los extremos con los que entra en contacto. Fundada en su filosofía del lenguaje, la noción de médium da cuenta de la existencia de “algo mediador en general, cuyo sentido último reside en que un medio no es solo un mero espacio de mediación instrumental entre dos extremos dados –por ejemplo, la transmisión de un contenido pensado, libre de lenguaje, entre dos hablantes–, sino que, en primer lugar y, ante todo, el medio *produce* eso entre lo que solo parece ‘mediar’” (MENNINGHAUS, Winfried. *Saber de los umbrales*, op. cit., p. 64). A lo largo de su vida, Benjamin fue ensayando, en diferentes esferas de reflexión, diversas maneras de nombrar eso “medial” irreductible a la relación instrumental entre medios y fines, o bien ese “entre” que no presupone los términos que comunica, sino que en cierto modo los configura: “medio puro”, “teleología sin meta final”, “umbral”, “pasaje”, “dialéctica en suspenso” son algunos de esos nombres. Ver GARCÍA, Luis Ignacio. “Para un materialismo del umbral”, op. cit., en especial, pp. 209-210. Por su parte, Jan Sieber –volveremos sobre esto– ha arriesgado la hipótesis de que la técnica para Benjamin estaría estructurada como el lenguaje, de modo que ella misma podría ser considerada como una suerte de médium. Ver SIEBER, Jan. “Técnica”. En E. Cohen (Ed.), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*. México: UNAM, 2016, p. 217.

³⁹⁷ GS V/1, p. 500.

Si es cierto, como acabamos de decir, que la filosofía de Benjamin se orienta por un principio dialéctico –lo cual quiere decir que no se orienta por principios, sino, en todo caso, por polaridades–, la ambivalencia respecto a las posibilidades emancipadoras o destructivas de la técnica no debería adjudicarse a una (in)decisión subjetiva, sino al estatuto eminentemente dialéctico del objeto de su reflexión³⁹⁸. Esa dialéctica operante de manera subterránea en los escritos tempranos se volverá explícita y conceptualmente organizada en la distinción que en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” Benjamin establece entre lo que llama “primera técnica [erste Technik]” y lo que denomina “segunda técnica [zweite Technik]”³⁹⁹, mediante la cual, el materialismo antropológico ofrece un modo de pensar la tecnicidad desde un paradigma alternativo pero co-existente al del dominio de la naturaleza por el hombre. Con ello, Benjamin demarca un espaciamento al interior del fenómeno técnico, una virtualidad que no puede reducirse a la realidad efectiva de la tecnología en su despliegue capitalista. Más allá de las variaciones y de los diferentes registros en que el pensamiento de la técnica de Benjamin se mueve, es en el deseo, la necesidad y la urgencia de liberación de las potenciales funciones no-instrumentales de la técnica donde reside la clave de una política emancipatoria en mundo tecnológicamente mediado. Pero antes de entrar de lleno en estas cuestiones, conviene detenernos un momento en el análisis del término *Technik* y de la impronta que cobra para Benjamin.

2. *Technik*, variaciones sobre un término

La filosofía política de la técnica de Benjamin constituye una parte inalienable del materialismo antropológico. Sin embargo, el concepto benjaminiano de técnica no está expresado de manera unitaria en sus escritos. A este respecto, habría que observar, en primer lugar, que ningún texto de Benjamin por sí solo da cuenta de su entero pensamiento sobre la técnica, sino que este sale a relucir solo si se ponen en conjunción sus diversas apariciones; en segundo lugar, no puede pasarse por alto que el propio

³⁹⁸ La dialéctica para Benjamin es un método experimental que procede por polarizaciones de contrarios, cuya tensión no se resuelve en una instancia superior y reconciliadora. El ensayo sobre la obra de arte, que es precisamente aquel donde Benjamin formula la diferenciación entre primera y segunda técnica, es un caso ejemplar de este pensar que transforma las oposiciones binarias en polaridades. En efecto, como explica Lindner, sus “categorías centrales forman, por así decirlo, elipses con puntos focales dobles (polos). El peso de los polos se desplaza de uno a otro según la constelación histórica, pero la formación de polos en sí permanece”. Ver LINDNER, Burkhardt. “»Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«”. En B. Lindner (Ed.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Weimar: J.B. Metzler, 2006, p. 248. Primera y segunda técnica no constituyen, como veremos, una sucesión o una oposición simple, sino una polaridad de este tipo.

³⁹⁹ GS VII/1, p. 359.

concepto de técnica en Benjamin posee distintas acepciones y opera en diferentes ámbitos de estudio⁴⁰⁰. En cierto modo, esa indeterminación se hace eco de la propia semántica de la palabra alemana *Technik*, que Benjamin prefiere al uso de *Technologie*. Porque *Technik* mienta tanto el sentido de “tecnología” como el de “técnica”. A este propósito, Jeremy J. Shapiro, traductor de Jürgen Habermas al inglés, comenta que “aunque el alemán ha adoptado hasta cierto punto el extendido uso corrupto de tecnología (*Technologie*) para referirse a la técnica en lugar de utilizarlo para referirse al estudio sobre ella, el adjetivo *technisch* significa tanto ‘técnico’ como ‘tecnológico’”⁴⁰¹. Es decir que, mediante el uso del adjetivo *technisch*, el alemán hace referencia a una forma de hacer y controlar (técnica), así como a los artefactos utilizados en estos procesos (tecnología). Benjamin, que lo utiliza en múltiples ocasiones, parece querer abarcar el significado completo de esta palabra. Esther Leslie sugiere que, al significar simultáneamente tecnología y técnica, *Technik* aludiría al *hardware* material, a lo que llamaríamos los medios de producción, y, simultáneamente, a las relaciones técnicas de producción. El punto a destacar en todo esto, según la autora, es que “Benjamin usa el término *Technik* en lugar de *Technologie*, y esto podría deberse a que *Technik* cubre tanto las relaciones sociales y políticas, como así también el hecho empírico de la maquinaria”⁴⁰². Siguiendo este razonamiento, podríamos afirmar entonces que *Technik* abarca en su concepto lo tecnológico, pero señala asimismo que hay técnicas que no son *stricto sensu* tecnologías. Esto quiere decir que Benjamin piensa la técnica aun cuando no hable necesariamente de artefactos tecnológicos – aunque, por supuesto, también se ocupe de ellos – para referirse a una forma de interacción mediada socialmente. De este modo, Benjamin parece distanciarse de la definición clásica de la *techné* como instrumento, habilidad orientada o saber-hacer. Aunque no deja de aludir a máquinas, aparatos y al mundo de objetos por ellos producidos, el concepto de técnica de Benjamin nombra, en general, un tipo de “relación

⁴⁰⁰ En este carácter discontinuo probablemente residan algunas de las razones por las que la filosofía de la técnica contemporánea ignora el rendimiento de las categorías benjaminianas para su campo de estudio. Fuera de los motivos señalados, no hay ninguna razón fundada para que los nombres de Martin Heidegger o, dentro de la tradición de la Teoría Crítica, Herbert Marcuse, sean más frecuentemente convocados. Por otra parte, el creciente y justificado interés por Gilbert Simondon presente el campo de la filosofía de la técnica podría verse enriquecido si las reflexiones simondonianas sobre el modo de existencia de los objetos técnicos fuese puesto en diálogo con los análisis de Benjamin, y viceversa. Hasta donde sabemos, este vínculo no ha sido mayormente explorado.

⁴⁰¹ Jeremy J. Shapiro, citado en LESLIE, Esther. *Walter Benjamin. Overpowering Conformism*, op. cit., p. xii. La disquisición resulta importante, porque la mayoría de los trabajos anglosajones sobre Benjamin no reparan en la diferenciación de los sentidos, y optan por traducir *Technik* por *Technology*, dejando de lado la significación antropológica más amplia. Una de las excepciones más notable es la de la propia Leslie, cuya perspectiva compartimos en este punto.

⁴⁰² LESLIE, Esther. *Walter Benjamin. Overpowering Conformism*, op. cit., p. xii.

práctica con el mundo”⁴⁰³, en un sentido que podríamos pensar cercano a la “tecnicidad originaria” de la que hablaron Jacques Derrida y Bernard Stiegler y que Arthur Bradley y Carlos Casanova introdujeron en la tradición marxista⁴⁰⁴.

Por otra parte, la palabra *Technik* tiene también—sobre todo en un teórico del arte como Benjamin— resonancias estéticas indiscutibles. Así, polemizando con la estética idealista y su idea de obra orgánica entendida como expresión de la personalidad creadora, Benjamin puede hablar, por ejemplo, de las “técnicas del escritor”⁴⁰⁵, de la “técnica” del teatro épico de Brecht⁴⁰⁶ o de la “reproductibilidad técnica” de la obra de arte, mediante los cuales pretende discutir el “concepto fetichista, intrínsecamente antitécnico de arte”⁴⁰⁷. En relación con ello, el contacto de Benjamin con las vanguardias constructivistas de Berlín, que pusieron en juego un trabajo consciente con la técnica, fue decisivo, por cuanto permite explicar algo que el acento en el giro marxista por sí mismo no alcanza a explicar, y es que fue a través de los círculos intelectuales con los que Benjamin había comenzado a relacionarse ya desde su temprana participación en colectivos de vanguardia como el “Grupo G”⁴⁰⁸ y en sus colaboraciones para la revista *i10*⁴⁰⁹ que comienza a interesarse por los fenómenos materiales de la cultura moderna y

⁴⁰³ SIEBER, Jan. “Técnica”. En E. Cohen (Ed.), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*. México: UNAM, 2016, p. 209.

⁴⁰⁴ El concepto de “tecnicidad originaria”, de matriz deconstructiva, viene a cuestionar el olvido milenario por medio del cual, ya desde el pensamiento griego, se quiso establecer el carácter derivado—es decir, no originario— de la *techné*, haciendo de ello la su-posición misma de la creencia en la existencia pretécnica, natural, del hombre. Para Stiegler, por ejemplo, no es posible oponer lo humano a la técnica, ya que la naturaleza del ser humano es originariamente secundaria, incompleta, artefactual, protésica. La idea de tecnicidad originaria implica pensar, contra toda ilusión de transparencia, la co-constitución del hombre y la técnica, lo cual indica que nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos es esencial y no accidentalmente técnica. Ver STIEGLER, Bernard. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*. Trad. Beatriz Morales Bastos, Hondarribia: Hiru, 2002. Bradley y Casanova extrapolaron este paradigma al pensamiento de Marx, al pensar el doble sentido del genitivo en la idea marxiana de una “industria del hombre”. Ver BRADLEY, Arthur. *Originary Technicity: The Theory of Technology from Marx to Derrida*. Lancaster University, UK: Palgrave Macmillan, 2011; CASANOVA, Carlos. *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2016, pp. 63-87.

⁴⁰⁵ Ver “La técnica del escritor en trece tesis” de *Calle de dirección única* (GS IV/1, pp. 106-107).

⁴⁰⁶ GS II/2, p. 524.

⁴⁰⁷ GS II/1, p. 369.

⁴⁰⁸ De ese grupo participaban varias personalidades importantes del vanguardismo europeo. Dirigido por Mies van der Rohe, reconocida personalidad de la arquitectura moderna, asistieron a sus reuniones artistas de vanguardia de la talla de Lázló Moholy-Nagy, El Lissitsky, Sasha Stone, John Heartfield, entre otros, quienes además publicaron asiduamente en *G. Zeitschrift für elementare Gestaltung* (*G. Revista para la configuración elemental*), el órgano de difusión del grupo, del que Benjamin también fue colaborador ocasional. Por ejemplo, en junio de 1924, aparece en dicha publicación su traducción de “La Photographie à l’Envers”, la introducción de Tristan Tzara a *Les Champs délicieux* de Man Ray, junto a contribuciones de Mies van der Rohe, Ludwig Hilberseimer, Raoul Hausmann, George Grosz, Hans Arp, Kurt Schwitters y Ernst Schoen.

⁴⁰⁹ Benjamin colaboró a menudo en la revista *i10*, dirigida por Arthur Lehning y publicada entonces en los Países Bajos. En ella participaron también Piet Mondrian, Kurt Schweitzer, Pieter Oud, Hans Arp, Moholy-Nagy, entre otros. Para una caracterización completa de los alcances y objetivos de *i10*, ver GARCÍA, Rafael. “*i10*. Una revista de vanguardia”. *Cuaderno de Notas*, No. 10, 2004: 3-51.

a familiarizarse con un discurso sobre la técnica –y, sobre todo, una práctica experimental con ella– menos temeroso de sus efectos sobre la vida colectiva⁴¹⁰.

Como sea, teniendo en cuenta estas consideraciones generales sobre el concepto de *Technik*, podemos inferir, siguiendo a Leslie, que Benjamin “entendió el término en toda su variedad y dedicó sus energías teóricas tanto a expandirlo analíticamente como a especificarlo críticamente”⁴¹¹. Para el materialismo antropológico cobrará cada vez más pregnancia la idea de que la técnica no es el espacio de neutralización de lo político, sino espacio político por antonomasia, en el que se han de decidir, a cada instante, el reparto de las relaciones justas entre naturaleza y humanidad, necesidad y libertad, trabajo y juego, como así también los vínculos entre lo individual y lo colectivo, lo orgánico y lo inorgánico, lo virtual y lo efectivo.

3. La técnica como médium

Se ha argumentado que las primeras reflexiones sobre el lenguaje de Benjamin están sobredeterminadas por la ruptura histórica que provocó la Primera Guerra Mundial. Esta aseveración, válida a propósito de la teoría del lenguaje, puede aplicarse *mutatis mutandi* al concepto de técnica. La Gran Guerra fue un acontecimiento bisagra para la generación de Benjamin, pues significó la trágica desmentida de las ilusiones de progreso y de la confianza ilustrada en que el desarrollo acelerado de las fuerzas productivas de la técnica sería el medio adecuado para la realización del reino de la libertad. La guerra imperialista, dirá Benjamin en 1930, estuvo “co-determinada en su parte más dura y funesta por la discrepancia abismal entre los inmensos medios de la técnica, por un lado, y sus nimios esclarecimientos morales, por el otro”⁴¹². Sea como fantasma que acecha desde el pasado o como el espectro de una amenaza futura, la guerra es uno de los aspectos ineludibles para comprender el concepto de técnica en Benjamin, y lo es, sobre todo, por cuanto lleva al paroxismo la dimensión mortífera y destructiva que es uno de sus aspectos consustanciales. No existe, prácticamente, texto de su autoría en donde sus reflexiones sobre la técnica no se detengan en la atroz experiencia de la guerra –o en la guerra como declive de la experiencia, según el conocido diagnóstico de 1933⁴¹³.

⁴¹⁰ Ver JENNINGS, Michael. “Walter Benjamin y la vanguardia europea”. En A. Unslenghi (Comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010.

⁴¹¹ LESLIE, Esther. *Walter Benjamin. Overpowering Conformism*, op. cit., p. xiii.

⁴¹² GS III, p.

⁴¹³ Ver GS II/1, p. 213-219 y GS II/2, pp. 438-436.

Sin embargo, lo que distingue el pensamiento de Benjamin de otras perspectivas críticas –piénsese, por ejemplo, en el “anticapitalismo romántico” teorizado por Michael Löwy⁴¹⁴– es que dicha percepción no totaliza su concepto de técnica. A diferencia de la antropología idealista, el materialismo antropológico entiende que la técnica no es antítesis o enemigo de la naturaleza, sino una llave de acceso a ella –evidentemente también, bajo ciertas condiciones, una llave de clausura. Esto quiere decir que Benjamin entiende la técnica, fundamentalmente, no (necesariamente) como medio instrumental, sino antes bien como médium material de un entendimiento posible entre los seres (humanos y no humanos)⁴¹⁵. Por este motivo, Jan Sieber ha arriesgado la hipótesis de que la técnica para Benjamin estaría estructurada como el lenguaje, de modo que ella misma podría ser considerada como una suerte de médium⁴¹⁶.

La relación entre lenguaje, técnica y guerra, con la que comenzábamos este apartado, constituye el nudo gordiano de esta discusión, y la encontramos expuesta muy tempranamente en la obra de Benjamin. El rechazo del empleo del lenguaje para fines instrumentales es uno de los temas permanentes de la reflexión de Benjamin, pero, concretamente, lo es de la memorable carta que, el 17 de julio de 1916, dirige a Martin Buber con el fin de manifestarle su negativa a colaborar en *Der Jude*, la revista dirigida por este último, cuyo primer número contenía varios artículos sobre la guerra con los que Benjamin estaba en intenso desacuerdo. En el centro de su rechazo estaba la cuestión de la “escritura políticamente comprometida”⁴¹⁷, aun de aquella que, como la postura general de *Der Jude*, se oponía a la guerra.

En su respuesta, Benjamin se posiciona frente a la escritura política que se concibe a sí misma como instrumento de acción, “cuya fuente se encuentra no en ella misma, sino en algunos motivos decibles y pronunciables”. Entendida como “medio [Mittel]”, la palabra “proliferadora en exceso”, deviene charlatanería, con independencia de su contenido progresista o reaccionario. La “actitud” que Benjamin defiende, sobre la cual descansa su

⁴¹⁴ GB I, p. 326 [Carta a Martin Buber del 17 de julio de 1916].

⁴¹⁵ Fundada en su filosofía del lenguaje, la noción de médium da cuenta de la existencia de “algo mediador en general, cuyo sentido último reside en que un medio no es solo un mero espacio de mediación instrumental entre dos extremos dados –por ejemplo, la transmisión de un contenido pensado, libre de lenguaje, entre dos hablantes–, sino que, en primer lugar y ante todo, el medio *produce* eso entre lo que solo parece ‘mediar’” (MENNINGHAUS, Winfried. *Saber de los umbrales*, op. cit., p. 64). A lo largo de su vida, Benjamin fue ensayando, en diferentes esferas de reflexión, diversas maneras de nombrar eso “medial” irreductible a la relación instrumental entre medios y fines, o bien ese “entre” que no presupone los términos que comunica, sino que en cierto modo los configura: “medio puro”, “teleología sin meta final”, “umbral”, “pasaje”, “dialéctica en suspenso” son algunos de esos nombres. Ver GARCÍA, Luis Ignacio. “Para un materialismo del umbral”, op. cit, pp. 209-210.

⁴¹⁶ SIEBER, Jan. “Técnica”. En E. Cohen (Ed.), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*. México: UNAM, 2016, p. 217.

⁴¹⁷ GB I, p. 326 [Carta a Martin Buber del 17 de julio de 1916].

desacuerdo con Buber, se sostiene, en cambio, en una concepción del lenguaje a la que ya entonces denominada “*mágica*”, sobre la cual fundamenta una política de la escritura para la que el lenguaje nunca se muestra efectivo por el hecho de servir como medio para una finalidad externa a ella –por ejemplo, “poniendo a disposición motivos de acciones”–, sino, únicamente, en cuanto produce efectos de manera “*in-media-ta* [un-*mittelbar*]”⁴¹⁸.

Estas reflexiones son el punto de partida de las que Benjamin vuelca el mismo año en “Sobre el lenguaje en tanto tal y sobre el lenguaje de los seres humanos”. En este ensayo, el lenguaje es definido ya como *médium* y, de manera correspondiente, lo “medial”, que es su “inmediatez [Unmittelbarkeit]” o “magia”, es explicada ahora en cuanto “problema fundamental de la teoría del lenguaje”⁴¹⁹. Ahora bien, el lenguaje, en tanto médium o medialidad inmediata, “no puede restringirse al discurso verbal, sino que es tanto un rasgo de las ‘cosas’ y de las instituciones –derecho, política, tecnología– como de las personas”⁴²⁰. En tal sentido, Benjamin puede referirse a la existencia de un “lenguaje de la técnica” que sería distinto al “lenguaje especializado de los técnicos”⁴²¹.

En “Para una crítica de la violencia” de 1921, Benjamin retoma algunos de estos planteos y vuelve a pensar la técnica en correspondencia con el lenguaje. En un pasaje crucial de dicho ensayo, en que el filósofo investiga la posibilidad de acuerdos por fuera de los marcos jurídicos –que, en cuanto fundan o conservan el derecho, para Benjamin, ocurren en la violencia siempre– sugiere que las relaciones entre personas privadas ofrecen abundantes ejemplos de que es posible la solución no violenta de conflictos. A este ámbito corresponden los “medios puros de concordancia”. En ese contexto, afirma que la técnica –al menos en el “sentido más amplio” en que se puede hablar de “técnica[s] de concordancia civil” entre individuos– es, en el ámbito de los asuntos privados, el “reino más propio” de los “medios puros”, esto es, un médium posible para un tipo de conformidad no violenta entre las personas:

los medios puros jamás son soluciones inmediatas, sino solo y siempre mediatas. Por lo tanto, jamás se refieren directamente al arreglo de conflictos entre hombre y hombre, sino solo a través de las cosas. En la relación más concreta de los conflictos humanos a propósito de bienes se abre el dominio de los medios puros. Por eso la técnica, en el sentido más amplio de la palabra, es su reino más propio. El ejemplo

⁴¹⁸ GB I, p. 326 [Carta a Martin Buber del 17 de julio de 1916].

⁴¹⁹ GS II/1, p. 142.

⁴²⁰ WEBER, Samuel. *Benjamin's-abilities*. Cambridge MA and London: Harvard University Press, 2010, p. 38.

⁴²¹ GS II/1, p. 140.

que más cala profundamente es quizá la conversación como técnica de concordancia civil.⁴²²

El argumento de Benjamin va luego en una dirección que no podemos seguir en este contexto, pero lo que afirma acerca de la conversación entendida como técnica –y aquí, como sugiere Bettine Menke, debemos pensar en la retórica como un tipo de *techné* o *ars*– le permite sugerir que “hay una esfera de la concordancia humana no violenta a tal grado que es enteramente inaccesible a la violencia: la esfera del ‘mutuo entendimiento’, el lenguaje”⁴²³. Nuevamente, el lenguaje es la esfera *en* la cual se entienden las personas, no *a través* de la cual se comunican contenidos, y la técnica, una clase de medio puro. Esta somera aproximación al problema de la medialidad nos sirve para mostrar que la crítica a la concepción instrumental del lenguaje se hace extensiva a su crítica a la noción instrumental de la técnica, y que el carácter no-instrumental de esta última sale a la luz precisamente en su calidad de ser una forma de medio puro.

Una última convergencia entre técnica y lenguaje tiene que ser destacada. Benjamin definió su teoría nominativa del lenguaje por su ser capaz de conducir a la expresión a la naturaleza muda. El lenguaje caído en la habladuría, en cambio, niega la esencia espiritual de las cosas, lo cual quiere decir, como indica Bröcker, que “no las percibe como palabra expresada, sino que las contempla solamente como objetividad muerta”⁴²⁴. Con esta devaluación óptica de la materia comienza lo que Benjamin llama “su otro mutismo [*andere Stummheit*]”⁴²⁵, un silenciamiento impuesto a la naturaleza, esta vez por oficio de la palabra vana, reducida a instrumento de comunicación por obra de la prensa sensacionalista y el régimen de la información burguesa. Pese a todo, subsiste la posibilidad de devolverle a la naturaleza muda el lenguaje, pues, al ser conocida en el nombre, la unidad originaria puede ser recobrada como huella. Por ello dice Bröcker que para Benjamin “el lenguaje es más que un mero instrumento, es un medio de redención en la medida en que es un medio de conocimiento”⁴²⁶.

⁴²² GS II/1, pp. 191-192.

⁴²³ GS II/1, p. 192.

⁴²⁴ BRÖCKER, Michael. “Lenguaje”, op. cit., p. 724.

⁴²⁵ GS II/1, p. 155.

⁴²⁶ BRÖCKER, Michael. “Lenguaje”, op. cit., p. 724. La relación entre lenguaje, conocimiento y redención ha sido puesta de relieve magistralmente por Florencia Abadi. Ver ABADI, Florencia. *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014, pp. 158-164. Abadi también destaca el carácter medial de la teología del lenguaje de Benjamin, y señala que, al tiempo que esta “recusa la concepción instrumental del lenguaje, tampoco opta enteramente por una mística-inmediatista, sino que la huella del verbo divino opera como una mediación necesaria, en la forma de una *medialidad*” (Ibid., p. 164).

En “Teorías del fascismo alemán” de 1930, Benjamin retomará subrepticamente esta perspectiva en un marco de discusión bastante distinto. La guerra es ahora el objeto explícito de la crítica, y la teoría del lenguaje transmuta abiertamente en un discurso sobre la técnica:

La guerra, en la abstracción metafísica de la que hace gala el nuevo nacionalismo, no es otra cosa que el intento de resolver en la técnica, de manera mística e inmediata, el secreto de una naturaleza entendida de manera idealista, en lugar de usarlo y esclarecerlo mediante el rodeo por la organización de los asuntos humanos [Einrichtung menschlicher Dinge]⁴²⁷.

Allí destaca el trasfondo idealista del misticismo de la guerra que profesan Ernst Jünger y sus seguidores, del que emerge el “horizonte flamígero, pero muy estrecho”⁴²⁸ del pensamiento fascista. La “movilización total” de la realidad, pergeñada por Jünger, pero materializada fehacientemente durante los años de la guerra, devolvía, en su despliegue técnico, una experiencia particular de la naturaleza:

De cara al paisaje totalmente movilizado, la sensibilidad alemana por la naturaleza adquirió un impulso insospechado. [...] Con regueros de fuego y trincheras, la técnica quiso remarcar los rasgos heroicos en el semblante del idealismo alemán. Pero se equivocó. Pues los que ella tomó por heroicos fueron los hipócráticos, los rasgos de la muerte. Así, profundamente atravesada por su propia depravación, acuñó el semblante apocalíptico de la naturaleza y la hizo enmudecer, cuando en realidad era la fuerza [Kraft] que podría haberle dado un lenguaje [ihr die Sprache hätte geben können].⁴²⁹

Ello significa que, si la técnica es, como el lenguaje, la “capacidad de darle voz a la naturaleza”, entonces también puede ser “la clave para un diseño diferente del mundo”⁴³⁰, es decir, uno de los medios de los que los seres humanos, si logran “organizar” sus “asuntos”, disponen para trazar una manera menos dañina y más fecunda de “hacer mundo [worlding]” –y no meramente de estar-en-él–, según una bella expresión de Donna Haraway⁴³¹.

⁴²⁷ GS III, p. 247.

⁴²⁸ GS III, p. 246.

⁴²⁹ GS III, p. 247.

⁴³⁰ SIEBER, Jan. “Técnica”, op. cit., p. 218. Por ello, según Sieber, la técnica “tiene el potencial para funcionar como un lenguaje común para la humanidad al igual que para la naturaleza. El uso no-instrumental de la técnica puede describirse como una intensa comunicación que no está encaminada hacia un fin fuera del mundo, sino hacia un lenguaje universal del mundo” (Ibid).

⁴³¹ Ver HARAWAY, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Trad. Helen Torres. Bilbao: Consonni, 2019. Como explican Helen Palmer y Vicky Hunter, la adición de un sufijo -ing al sustantivo *world* hace que el mundo pase de ser considerado un ser a un hacer, es decir, a ser el resultado de una configuración. *Worlding* denotaría entonces una mezcla particular de lo material y lo semiótico que elimina los límites entre el sujeto y el entorno. Los procesos de acoplamiento de humanos y no humanos involucrados en este “hacer mundo” describen de manera adecuada la voluntad que anima el concepto de técnica-lenguaje de Benjamin.

De lo dicho es posible establecer que, en el arco que va del temprano ensayo sobre el lenguaje a “Teorías del fascismo alemán”, técnica y violencia, medios puros del lenguaje e instrumentalidad corren por carriles separados. Con ello, Benjamin abona un punto de partida diferente de la comprensión moderna de la técnica, la cual “está muy determinada todavía por las categorías de fin y de medio”⁴³² y por el paradigma de la “pesada instrumentalidad”⁴³³. Por eso, para comenzar a comprender la singularidad del pensamiento benjaminiano de la técnica, habría que despejar un prejuicio presente en casi todas las concepciones de la época, a saber, aquel que le atribuye a la técnica una supuesta instrumentalidad esencial. Pero Benjamin se desembaraza no solo de las concepciones que la determinan unilateralmente como medio de dominación, sino también de las que aseguran su neutralidad y adscriben su capacidad política al fin (benévolo o negligente) que se le pueda imponer desde el exterior. Lo cierto es que, si para Benjamin la técnica no es neutral en este último sentido, tampoco, como acabamos de mostrar, es esencialmente instrumental, por cuanto es capaz, por principio, de revelar (y no someter) las potencialidades de la naturaleza. Porque en su estatuto medial –antes dijimos “relacional”–, tomada como medio puro, la técnica no es lo que arranca a la naturaleza su secreto, sino el lenguaje en el que naturaleza y humanidad comunican sus propuestas de acuerdo. Así como había una magia del lenguaje, existe también algo mágico en la técnica, que tiene la capacidad de abrir un mundo o de anularlo.

Sobre la base de estas consideraciones, el materialismo antropológico intentará trazar los alcances de un concepto de técnica que, leyendo la modernidad a contrapelo, propusiera otro concepto de medio y una diferente relación con los fines que la propugnada por el proceso de modernización capitalista y su monolítica concepción de la técnica. Dada la naturaleza histórico-social que la técnica llegará a poseer para el materialismo antropológico, la inclinación por uno u otro sentido dependerá del sistema y la organización colectiva en que se efectúen sus potencialidades. La pregunta política central, entonces, es cómo es posible una organización colectiva de la técnica que evite las consecuencias catastróficas de la voluntad de dominio que no ha dejado animarla hasta el presente. Consecuentemente, Benjamin investiga qué otras figuras de su desempeño es posible imaginar en las sociedades modernas. Así, en la línea abierta por las reflexiones tempranas en torno al lenguaje y los medios puros, el materialismo antropológico esbozará su concepto de técnica a través de una dialéctica sin resolución

⁴³² STIEGLER, Bernard. *La técnica y el tiempo 1*, op. cit., p. 32.

⁴³³ LATOUR, Bruno. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2013, p. 227.

entre su disposición como medio instrumental y su potencia de ser un médium de autoaseguramiento permanente de una relación justa entre humanidad y naturaleza. En términos más precisos, el fenómeno técnico aparece para Benjamin como un campo de fuerzas cuyos polos se sitúan en los extremos opuestos del dominio y el juego, de la guerra planetaria y la experiencia cósmica.

4. Scheerbart o el *pathos* de la técnica

Pese a que la crítica especializada se ha enfocado en el desarrollo de una teoría de la técnica en la filosofía materialista de Benjamin, la inquietud por la *Technik* es uno de los problemas antropológico-políticos por los que Benjamin se interesa desde muy temprano⁴³⁴. Un primer intento de salvación de la *Technik* ya está presente antes de su adscripción expresa al marxismo, precisamente durante los años en los que Benjamin forja el núcleo perdurable de su pensamiento político. Será precisamente la persistencia de dicho núcleo, que veremos prolongarse en el ámbito del materialismo antropológico, el que oficiará de antídoto frente al marxismo vulgar y su monolítico concepto de técnica. En el contexto de la *Politik* inconclusa de Benjamin, al que también pertenece la crítica de la violencia que hemos comentado al pasar, se ubican las primeras reflexiones sobre la técnica de Benjamin. La idea según la cual la técnica podía ser entendida, en su sentido más amplio, como medio no violento de “acuerdo civil”, se habría desplegado presumiblemente en la crítica filosófica de *Lesabéndio*, la “novela-asteroide” de Paul Scheerbart, publicada originalmente en 1913, que Benjamin había imaginado como conclusión de su trilogía política. Aunque no poseemos dicho texto, es posible aproximarse a su problemática a partir de los esporádicos pero múltiples comentarios sobre Scheerbart que encontramos a lo largo y ancho de la obra de Benjamin⁴³⁵.

⁴³⁴ Cabe destacar que, en su lista de libros leídos de *circa* 1921, junto a obras de Geroges Sorel, Rosa Luxemburgo, Erich Unger, Gustav Landauer, y otros, figura también *Filosofía de la técnica* [*Philosophie der Technik*] de Eberhard Zschimmer (ver GS VII/1, p. 447). Puede que el significado de la técnica como “fuerza creadora [*schöpferischer Kraft*]” y prótesis de los órganos humanos, que Zschimmer desarrolla en su investigación, hayan tenido alguna influencia sobre Benjamin; no así, claro está, la ferviente simpatía que Zschimmer profesa por Josef Dietzgen, cuyo positivismo será objeto de la crítica de Benjamin en la tesis XI de “Sobre el concepto de historia” (ver GS I/2, p. 699). Ver ZSCHIMMER, Eberhard. *Philosophie der Technik. Vom Sinn der Technik und Kritik des Unsinnns über die Technik*. Jena: Eugen Diederichs, 1914.

⁴³⁵ La “crítica filosófica de *Lesabéndio*” (GB II, p. 109) estaba planeada para la tercera y última parte de la inconclusa *Politik*, en donde Benjamin confrontaría la novela utópica con una reseña crítica de *El espíritu de la utopía* [*Geist der Utopie*] de Bloch. Benjamin se refiere a menudo a esta como su “segunda crítica a *Lesabéndio*” (GB II, p. 54), dando a entender que escribió una primera. Desafortunadamente, esta “segunda crítica”, el texto que habría de cerrar la trilogía política, no ha sido hallado hasta el momento. Entre los escritos de Benjamin subsisten, sin embargo, algunos dedicados específicamente a Scheerbart, entre los

Scheerbart, un escritor de “estilo sobrio y luminoso”, produjo una honda y duradera admiración en Benjamin. En *Historia de una amistad*, Gershom Scholem describe la “súbita devoción” que Scheerbart despertó en Benjamin cuando, con motivo de su casamiento con Dora Pollock, le obsequiara un ejemplar de *Lesabéndio*:

Yo era ya en aquel entonces gran admirador y coleccionista de los escritos de Paul Scheerbart, de modo que como regalo de bodas les ofrecí mi libro preferido, su novela utópica *Lesabéndio*, que se desarrollaba en el planetaide Palas y representaba, acompañado de dibujos de Alfred Kubin, un mundo en el que los atributos ‘esenciales’ del hombre aparecían enteramente dislocados. Ahí comenzó la súbita devoción de Benjamin por Scheerbart, sobre cuyo libro escribiría tres años más tarde el artículo *Der wahre Politiker*, lamentablemente perdido.⁴³⁶

En *Lesabéndio*, su obra más emblemática —o, al menos, la más importante para Benjamin—, Scheerbart despliega una suerte de “fábula ecológica *avant la lettre*”⁴³⁷. A grandes rasgos, *Lesabéndio* narra la vida de los habitantes de un singular asteroide llamado Pallas. Los pallasianos, unas criaturas pacíficas, de cuerpo gomoso, forma cambiante y carentes de género, dedican sus días a embellecer, mediante toda clase de artes aplicadas, el astro en el que habitan⁴³⁸. El Pallas es un pequeño y extraño asteroide con forma de tonel, cuyos cráteres norte y sur se hallan conectados por un tubo interior, en las cavidades del cual los pallasianos desarrollan sus actividades. La trama central de la obra se desencadena cuando a Lesabéndio, el protagonista de la historia, se le ocurre la idea de construir una torre en el borde norte del planetaide. Aunque Lesabéndio no sabe cuál pueda ser el fin de la torre imaginada —como la Torre Eiffel, señala Benjamin, encontrará su uso décadas después de su emplazamiento— consigue que la idea resulte aceptada, y con el paso de los días, el propio Lesabéndio y por fin los otros pallasianos

que se destacan: un texto en alemán, escrito entre 1917 y 1920, titulado “Paul Scheerbart: *Lesabéndio*” (ver GS II/2, pp. 618-620); y otro, titulado “Sobre Scheerbart” [*Sur Scheerbart*], redactado en francés entre 1938 y 1940, en el cual se recogen, traducidos, pasajes enteros del anterior (ver GS II/2, pp. 630-632). A ello se suman las notas fragmentarias sobre la novela de Scheerbart *Münchhausen und Clarissa* (ver GS VI, pp. 147-148); aquellas tituladas “Dinero y clima (sobre la crítica de *Lesabéndio*)” [*Geld und Wetter (Zur Lesabéndio-Kritik)*], que proceden de la época en que trabaja sobre la *Politik* (GS IV/2, p. 941) y que se incorporan fragmentariamente en *Calle de dirección única* (GS IV/1, p. 139), y una multiplicidad de referencias esporádicas pero no menos importantes en diversos lugares de la obra y la correspondencia de Benjamin, donde se pone de manifiesto, una y otra vez, su devoción por el autor de *La arquitectura de cristal*, que llegará a ser una figura clave del materialismo antropológico.

⁴³⁶ SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, op. cit., pp. 78-79. A decir verdad, bajo el nombre de “El verdadero político” [*Der wahre Politiker*], Benjamin escribió la primera parte de su inconclusa *Politik* —terminada de transcribir en diciembre de 1920 (GB II, p. 119) y hoy perdida—, no su “crítica filosófica de *Lesabéndio*” (GB II, p. 109) que, como explicamos en la nota anterior, estaba planeada para la tercera y última parte.

⁴³⁷ BERDET, Marc. *Walter Benjamin*, op. cit., p. 129.

⁴³⁸ “Todas las actividades de los pallasianos se centran en ampliar el astro Pallas, reconstruirlo, especialmente para cambiar sus paisajes y hacer de él un astro más grandioso y extraordinario”. SCHEERBART, Paul. *Lesabéndio. Una novela de asteroides* [1913]. Trad. Ana Alguacil. Granada: Traspies, 2014, p. 16.

comprenden cuál es su fin: lograr reanimar el astro uniendo el sistema de tronco del Pallas a su sistema de cabeza, del que lo separaba una misteriosa nube de telaraña y cuya existencia los pallasianos desconocían hasta ese momento. La construcción de aquella torre va cambiando día a día tanto la situación del astro como la relación entre los seres, hasta que la disolución de Lesabéndio en el astro-cabeza, que es la consecuencia de la unión de las dos partes del asteroide, llega a transformar el ritmo de la vida en el seno de Pallas. Pues, tras dicha disolución, el astro despierta a una “nueva vida” en la unión con otros astros que aspiran a crear con él un gran anillo de asteroides en torno al Sol, y los pallasianos, por su parte, despiertan al dolor, que hasta entonces desconocían, pero también a la felicidad de la disolución en algo más grande.

De los múltiples aspectos de la vida de estas criaturas que a Benjamin le llaman la atención, es importante retener por el momento los que atañen a la técnica. En la fábula, el significado de la técnica como médium aparece en toda su amplitud. Benjamin describe al Pallas como “el mejor de todos los mundos”⁴³⁹, porque se trataría de un “mundo sin violencia”⁴⁴⁰, lo cual quiere decir, según Carlos Pérez López, que no hay en él “trazas del derecho” (ni de la violencia que lo instituye ni de aquella instituida y organizada por él). En el mundo de *Lesabéndio*, prosigue Pérez López:

Los conflictos no tienen que ver con la necesidad de justicia, sino con la de la felicidad. Esta es la ley literaria que crea su autor. Un mundo en el que la violencia no es un problema, por no haber allí formas jurídicas, no es un mundo sin conflictos políticos, sin dificultades y sin diferencias. Tampoco es un mundo sin transformaciones revolucionarias y sin la posibilidad de vivir una nueva época histórica. Si la huelga general y el mundo de *Lesabéndio* se emparentan, claramente no lo hacen en el problema histórico de la violencia, sino en el de los medios (sin violencia, por principio) que se inventan para superar diferencias, o, en términos benjaminianos, en el de los medios puros revolucionarios que resuelven los conflictos políticos.⁴⁴¹

Pero la técnica no solo aparece aquí en su dimensión lingüística –en cuanto técnica de resolución no violenta de conflictos por la vía de un *ars* retórica– o política –como la puesta en obra de una praxis pura, sin principios (an-árquica) ni fines conocidos de antemano (no-teleológica)–, sino como la relación práctica que las criaturas mantienen con su astro, un astro que, según el pallasiano Dex, “no nos permite destruir ninguna de sus partes”⁴⁴². En efecto, como escribe tempranamente Benjamin,

⁴³⁹ GB II, p. 54 [Carta a Scholem del 23 de noviembre de 1919].

⁴⁴⁰ PÉREZ LÓPEZ, Carlos. *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2016, p. 148.

⁴⁴¹ Ibid.

⁴⁴² SCHEERBART, Paul. *Lesabéndio*, op. cit., p. 44.

La superación espiritual de lo técnico alcanza así su cumbre, ya que la sobriedad y la frialdad del proceso técnico se han convertido en símbolo de una idea real. El trabajo de la técnica es la expresión más clara de esa interpretación casta y estricta de los acontecimientos que se conecta a su superficie más pura y externa. Los entrelazamientos del amor, los problemas de la ciencia y el arte, así como la perspectiva de lo ético, se eliminan por completo para poder mostrar a los fenómenos más puros e inequívocos de la técnica la imagen utópica de un universo espiritual de astros.⁴⁴³

Las reflexiones posteriores de Benjamin insistirán en este punto. Así, en 1926, durante su estadía en Moscú, en un momento en que se debate sobre la posibilidad de afiliación al Partido Comunista, Benjamin brinda una entrevista para el periódico soviético *Vecernjaja Moskova*, en la que, entre otras cosas, habla de Scheerbart en los siguientes términos:

Los libros de Scheerbart son novelas utópico-cosmológicas en las que se indaga el problema de las relaciones interplanetarias y se retrata al ser humano como creador de máquinas y creador de una técnica ideal. Las novelas están impregnadas del *pathos* de la técnica, un *pathos* de la máquina totalmente nuevo y desconocido para la literatura, el cual, sin embargo, está lejos de ofrecer un significado social, porque los héroes de Scheerbart luchan por la armonía universal y la creación de máquinas es importante para ellos no por razones económicas, sino como prueba de ciertas verdades ideales.⁴⁴⁴

El pulso anarquista presente en la reflexión de Benjamin de distancia de las “razones económicas” que podrían esgrimirse desde el marxismo ortodoxo. Lo que habría querido subrayar a los lectores comunistas es “el carácter revolucionario del trabajo técnico”⁴⁴⁵, pero de una técnica –a la que entonces llama “ideal” para contraponerla al economicismo prevalente– que no puede ser entendida –y este sería, entre otras posibilidades, la menos nociva– como un instrumento neutro para fines de modernización y distribución social, sino como un cierto tipo de *ars inveniendi* puesto al servicio de la “armonía universal”. Y es que, para Benjamin, la obra de Scheerbart, que está emparentada a la de Fourier, está impregnada por una idea que no podía ser más extraña a las dominantes en el alba del siglo XX, aun dentro de las perspectivas emancipatorias. Hacia finales de la década del treinta, Benjamin todavía puede escribir que:

esta idea (mejor quizá: esta imagen) era la de una humanidad que se pone a la altura de su técnica, y que se sirve de esta de manera humana. Para la realización de un estado de cosas así, Scheerbart reconocía dos condiciones esenciales, a saber: que los hombres abandonen la opinión baja y grosera de que están llamados a ‘dominar’

⁴⁴³ GS II/2, p. 619.

⁴⁴⁴ GS VII/2, p. 880. En la entrada del 18 de diciembre de su *Diario de Moscú*, Benjamin se muestra arrepentido no tanto de haber hablado de los libros Scheerbart en ese contexto, sino de haberlo hecho “en términos tan imprecisos” (GS VI, p. 313). Como sea, la obra posterior del crítico berlinés puede leerse como un intento, parcial e incompleto, de revertir esa falta de precisión. Benjamin seguirá recurriendo a las utopías de Scheerbart una y otra vez en una multiplicidad de escritos.

⁴⁴⁵ GS VI, p. 368.

las fuerzas de la naturaleza, y que, por el contrario, se convencen de que la técnica, al liberar a los humanos, liberará, a través de ellos, fraternalmente a la creación entera.⁴⁴⁶

Ya vimos en el capítulo anterior que en los apuntes sobre el problema psico-físico, Benjamin admitía que la técnica podía oficiar de médium de una interpenetración de los seres en un único cuerpo anárquico y que lo que llamaba la “utopía del cuerpo” de Scheerbart, para la cual la Tierra llega fusionarse en un único cuerpo con la humanidad, era capaz de provocar una *retitutio in integrum* del planeta entero⁴⁴⁷. La noción de técnica que Benjamin extrae del “gran ciudadano planetario”⁴⁴⁸ que fue Scheerbart le permite dimensionar el problema en otra escala. Así como Kafka u otros defendieron la causa de las criaturas a través de los animales, “el gran hallazgo de Scheerbart habría sido defender la causa de la creación ante los humanos por medio de los astros”⁴⁴⁹. Los relatos de Scheerbart “parecen no olvidar nunca que la Tierra es un astro”⁴⁵⁰ –un mundo singular pero no el único posible. Desde esta perspectiva cósmica, el planeta deja de ser percibido como el objeto de explotación con el que sueñan los humanos, cuyas orgías de matanza y destrucción los pallasianos observan atónitos⁴⁵¹, y aparece más bien como un cuerpo común que requiere la puesta en juego de técnicas de cuidado y en el diseño de un mundo mejor. Benjamin remarca que “en el Pallas se trabaja artísticamente, pero solo existen grandes artes arquitectónicas, artes articuladoras, constructoras, decorativas, cuyo objeto siempre es el propio astro. Es decir, se trabaja en la configuración [*Ausgestaltung*] del Pallas”⁴⁵².

⁴⁴⁶ GS II/2, pp. 630-631.

⁴⁴⁷ No es ninguna casualidad que Benjamin entienda que Scheerbart sea un “hermano gemelo” de Fourier. Para este último, “el hombre así constituido es en el mundo la más pequeña de las ‘criaturas de armonía’. Por debajo del hombre está el planeta, que es también un ser completo, que tiene cuerpo y alma. El alma del hombre es una emanación de la gran alma planetaria, su cuerpo una parcela del cuerpo del planeta”. ARMAND, Félix y MAUBLANC, René. *Fourier*. Trad. Enrique Jiménez Domínguez. México: Fondo de Cultura Económica, 1940, p. 90.

⁴⁴⁸ GS III, p. 385.

⁴⁴⁹ GS II/2, pp. 631-632.

⁴⁵⁰ GS II/2, p.

⁴⁵¹ Un pallasiano que estuvo en la Tierra describe así la “vil condición” y los “repugnantes hábitos actuales” de los seres humanos: “los humanos no solo acababan con los seres vivos menos inteligentes de la corteza terrestre, también se mataban entre ellos para conseguir alimento. Y aunque no los vi comerse entre ellos, tuve que presenciar cómo se abalanzaban los unos sobre los otros en enormes hordas, usando armas de fuego y afiladas piezas de hierro para provocarse las heridas más espantosas, y cómo la mayoría moría al poco tiempo”. SCHEERBART, Paul. *Lesabéndio*, op. cit., p. 13. En un pasaje de otro texto que Benjamin parece citar de memoria, Scheerbart se burla de la expresión “guerra mundial” –refiriéndose a la expresión *Weltkriege*, que también puede traducirse como “guerra universal”– por su falta de proporción cósmica: “Ante todo, protesto contra la expresión *guerra mundial*. Estoy seguro de que ningún astro, por más cerca que esté, se mezclará en el asunto en el que todos estamos implicados. Todo hace creer que una paz profunda no deja de planear sobre el universo estelar” (GS II/1, p. 630).

⁴⁵² GS II/2, p. 618.

Veremos a continuación, en las reflexiones “planetarias” de Benjamin, qué es lo que puede significar para el materialismo antropológico, retomando unas palabras de Bruno Latour, la necesidad de “reunir otro cuerpo político y vivir en un cosmos coherente pero compuesto de otra manera”⁴⁵³. Por lo pronto, basta decir que allí donde los impugnadores de la técnica ven en esta el principio del deshacimiento del mundo –en un sentido simbólico y material–, la utopía de Scheerbart la postula como medio de recreación cósmica, como la configuradora de formas de habitar⁴⁵⁴ más inofensivas y justas, aunque no por ello carentes de sufrimiento y dolor. Por eso decía Benjamin que, al hacer de los astros sus portavoces, Scheerbart “demuestra una sensibilidad muy potente”⁴⁵⁵, una sensibilidad que, por el contrario, le faltaba por entero a un escritor como Stifter, que “carece del sentido [Sinn] imprescindible para las relaciones elementales del hombre con el mundo en su justificación más depurada [gereinigten Rechtfertigkeit], o, con otras palabras: la sensibilidad para la justicia [Gerechtigkeit], en el sentido más elevado de esta palabra”⁴⁵⁶.

5. Experiencia cósmica y eros tecnológico

Las “señales comunistas”⁴⁵⁷ despertadas en Capri le dieron la ocasión a Benjamin para otorgar un fundamento antropológico-materialista a sus ideas políticas y antropológicas precedentes, de las que toma el impulso inicial. Desde mediados de la década del veinte hasta el final de su vida, Benjamin fue ensayando diversas formas de producir una demarcación al interior de la *Technik*, de acuerdo con la cual el “*pathos* de la técnica” que había descubierto en Scheerbart podía ser pensado en su contraposición al carácter degradante de la técnica que la Gran Guerra había llevado a un extremo inimaginable.

⁴⁵³ LATOUR, Bruno. *Cara a cara con el planeta*. Trad. Ariel Dillon. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017, p. 47.

⁴⁵⁴ La “arquitectura de cristal” con la que fantaseaba Scheerbart no es otra cosa que un conjunto de imágenes utópicas de ese otro habitar, semejante al que Belisario Zalazar, tras las huellas de W. G. Sebald, describe como un “habitar inocente”. Ver ZALAZAR, Belisario. *Poéticas del habitar: experiencias del tiempo, el espacio y la memoria en Los anillos de Saturno de W.G. Sebald*. Tesis de Licenciatura en Letras Modernas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2016. En *La arquitectura de cristal*, Scheerbart escribe que con su implementación “la faz de la tierra experimentaría un profundo cambio [...]. Sería como si a la tierra se la engalanase con joyas de esmalte y de brillantes. La maravilla de un espectáculo semejante es del todo inimaginable. De este modo tendríamos por todo el planeta algo todavía más espléndido que los jardines de las mil y una noches. Tendríamos entonces el verdadero paraíso terrenal y no sentiríamos la necesidad de anhelar la llegada del reino de los cielos”. Ver SCHEERBART, Paul. *La arquitectura de cristal*. Trad. Alejandro Pinós. Valencia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos, 1998, aquí, p. 108. Para Benjamin, que estaba fascinado por la fantasía de una “cultura de cristal”, el problema del “habitar [das Wohnen]” era, según sus propias palabras, su “tema preferido” (ver GS VI, p. 435).

⁴⁵⁵ GS II/2, p. 632.

⁴⁵⁶ GS II/2, p. 608.

⁴⁵⁷ GB II, p. 511.

Lo cierto es que si Benjamin no imagina una salida al derrotero catastrófico de la civilización (capitalista) por fuera de la técnica –esto es, ni refugio en la naturaleza idealizada ni en la moral humanista– la cuestión crucial no radica entonces en saber si la técnica es buena o mala en sí o si sus beneficios son mayores que sus efectos no deseados, sino en qué tipo de relación social es capaz de contrarrestar su ímpetu mortífero y abrirla a otro tipo de vínculo con el mundo material.

En “Hacia el planetario” [*Zum planetarium*], fragmento que cierra *Calle de dirección única*, la polarización entre los dos paradigmas técnicos está tematizada en un argumento de más amplio alcance sobre las mutaciones de la experiencia (arcaica) en la modernidad, una reflexión que, además, como es usual en las reflexiones benjaminianas dedicadas al fenómeno técnico, pende sobre el telón de fondo de las “noches de exterminio” de la Primera Guerra Mundial. “Hacia el planetario” comienza por describir la relación del hombre moderno con la naturaleza en contraste con el vínculo que los antiguos mantenían con el cosmos. De acuerdo a Benjamin, “nada distingue tanto al hombre antiguo con respecto al moderno como su entrega a una experiencia cósmica que este último apenas conoce”⁴⁵⁸. El tiempo de los rituales comunitarios, en el que había proliferado la experiencia de asimilación mágica del hombre al cosmos, parece haberse agotado en la modernidad, sin que por ello la fuerza que los movilizaba pierda su impulso originario. Lo que de allí en más comienza a prevalecer es una vinculación puramente óptica del individuo con el universo, anunciada ya por los primeros pasos de la astronomía, cuyo surgimiento Benjamin parece tomar aquí como síntoma primero de este declive⁴⁵⁹. Si la reducción astronómica del mundo a sus funciones físico-matemáticas es el paradigma de la experiencia de la nueva era, “el trato de la Antigüedad respecto al cosmos venía ciertamente consumado de manera distinta, a saber, en la embriaguez [*Rausch*”⁴⁶⁰. Embriaguez, comunidad y experiencia cósmica forman así un tríptico que para Benjamin describe un momento en que la mimesis dominaba por completo la cosmovisión del hombre antiguo, que en el éxtasis de los rituales comunitarios podía

⁴⁵⁸ GS IV/1, p. 146.

⁴⁵⁹ En cierto sentido, la filosofía neokantiana contemporánea a Benjamin había formalizado y otorgado bases filosóficas al proceso de matematización de la experiencia iniciado en la temprana modernidad. En “Sobre el programa de la filosofía venidera” de 1917, Benjamin discute explícitamente con el neokantismo y su empobrecido concepto de experiencia.

⁴⁶⁰ GS IV/1, p. 146.

acceder a las vívidas semejanzas que poblaban el mundo antes de que prevalezca el universo cualitativamente indiferenciado e indefinido de la filosofía natural⁴⁶¹.

La experiencia del aura cósmica disuelta en la visión moderna de la naturaleza como objeto-para-un-sujeto describe una evolución con un desenlace catastrófico. En efecto, la “temible aberración de los modernos” consiste para Benjamin en haber considerado “irrelevante y evitable” aquella experiencia, dejándola, en el mejor de los casos, “en manos del individuo para que se extasíe al contemplar hermosas noches estrelladas”⁴⁶². El punto crucial del argumento de Benjamin es que, más que haberse destruido o agotado sin dejar huellas, la necesidad a la que aquella experiencia cósmica daba expresión presiona y “se impone cada vez de nuevo” a “pueblos y generaciones”, que no pueden “escaparse de ella”⁴⁶³.

En un inquietante intento de interpretación, Wohlfarth ha sugerido que el texto de Benjamin pone en juego una suerte de superposición (antropológico-materialista) del esquema marxista de la contradicción entre (nuevas) fuerzas productivas y (viejas) relaciones de producción con la confrontación entre Eros y Tánatos que Freud desarrolla en *El malestar de la cultura*. “Hacia el planetario” describiría de ese modo el pasaje catastrófico del principio del placer *cósmico* al principio de realidad *capitalista*. Allí donde las fuerzas arcaicas no encuentran expresión en el nuevo orden social, el retorno de la experiencia reprimida se expresa de manera destructiva, como pulsión de muerte, en la guerra tecnológica. De allí se puede inferir que, para Benjamin, la guerra fue un intento, sin dudas malogrado y catastrófico, de concretar los arreglos nupciales con las potencias cósmicas.

La guerra altamente tecnologizada fue, en la historia de las conflagraciones humanas, una sin precedentes, debido a la inaudita y desmesurada movilización del equipamiento técnico puesto al servicio de la destrucción de los cuerpos. Los artefactos tecnológicos ocupan en ella el lugar de los antiguos dioses paganos, pues se abaten sobre la vida de la creación con la misma violencia impersonal que las fuerzas míticas de

⁴⁶¹ “Sobre la facultad mimética” y “Doctrina de lo semejante”, ambos de 1933, y también el *Urtext* del ensayo sobre la reproductibilidad, recogen parte de este esquema filogenético. Lo distintivo de Benjamin es que expande este rasgo filogenético a un nivel ontogenético. En la experiencia infantil, sobre todo en el juego, persiste un momento mágico en que la división entre sujeto y objeto todavía no se establece como tal. Ver MARCHESONI, Stefano y SCHMIDT-GLEIM, Meike. “Kinderspiel und Revolution. Bemerkungen zum Begriff Mimesis bei Walter Benjamin”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 3, 2016. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/am.317>

⁴⁶² GS IV/1, p. 147.

⁴⁶³ GS IV/1, p. 147.

antaño. La retórica erótica⁴⁶⁴ del argumento de Benjamin culmina con la visión de la violencia patriarcal y matricida desatada de la técnica:

Masas humanas, gases, fuerzas eléctricas fueron arrojadas al campo raso, corrientes de altas frecuencias atravesaron el paisaje, en el cielo surgieron nuevos astros, el espacio aéreo y las profundidades marinas bramaron con los propulsores, y por todas partes se excavaron fosas sacrificiales en la Madre Tierra. Este gran galanteo con el cosmos se consumó por primera vez a escala planetaria, es decir, en el espíritu de la técnica.⁴⁶⁵

Pero este “espíritu de la técnica”, agrega Benjamin en una nota preparatoria muy próxima a las ideas de Klages, “es el espíritu del dominio de la naturaleza”⁴⁶⁶. Ahora bien, la vulgar antítesis entre alma y espíritu, naturaleza y técnica, que plantean autores como Klages, no permite pensar que la técnica es también un médium capaz de reabrir el espacio de las correspondencias cósmicas. Por ello, aunque Benjamin comparte con la *Lebensphilosophie* en particular y en general con todo el *Kulturpessimismus* algún aspecto de la crítica a la civilización y a los límites del racionalismo imperante, no sigue su “desesperado rechazo del estado ‘técnico’ y ‘mecanizado’ del mundo” y su “profecía de decadencia”⁴⁶⁷. La tentativa de Benjamin busca desde el principio contrarrestar la “tendencia burguesa a enfrentar naturaleza y técnica como opuestos absolutos”⁴⁶⁸. En cuanto la retirada a la naturaleza idealizada no puede ser una opción política e históricamente viable para Benjamin, el único modo de socorrer a la naturaleza sojuzgada de los modernos consiste en liberar de sus cadenas a su aparente adversaria, esto es, a la técnica. Y ello implica, en primera instancia, desnaturalizar su significado (ideológico) inmediato y establecer en su interior una disyuntiva. En un pasaje que se ha vuelto célebre, Benjamin despliega su concepto relacional de técnica:

Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero ¿quién confiaría en un maestro del palmetazo que viera el sentido de la educación en el dominio de los niños por los adultos? ¿No es la educación, ante todo, la organización imprescindible de las relaciones entre las generaciones y, por lo tanto,

⁴⁶⁴ No por casualidad será *Eros y civilización* de Herbert Marcuse la obra que, en la tradición de la Teoría Crítica, planteará otro pensamiento de la técnica en consonancia con una erótica de las pulsiones. Curiosamente, también Fourier, sobre el que volveremos enseguida, es convocado por Marcuse como testigo de un encuentro productivo entre técnica, trabajo y felicidad. Ver MARCUSE, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1966. Id. *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. New York: Routledge, 2002. Algunas de las similitudes entre el freudomarxismo del último Marcuse y el materialismo antropológico de Benjamin fueron puestas de relieve por Irving Wohlfarth. Ver WOHLFARTH, Irving. “*Spielraum*”, op. cit., párrs. 100-106.

⁴⁶⁵ GS IV/1, p. 147. Lindner señala ciertas inconsistencias en las ya de por sí polémicas imágenes a las que recurre Benjamin. Así, por caso, la idea de una boda sangrienta se mezcla con la de la vulneración de la “Madre Tierra” [*Muttererde*], que también toma parte del argumento. Ver LINDNER, Burkhardt. “Benjamin’s Aurakonzepzion”, op. cit., p. 241.

⁴⁶⁶ WuN 8, p. 194.

⁴⁶⁷ GS III, p. 44.

⁴⁶⁸ GS V/1, p. 439.

si se quiere hablar de dominio [*Beherrschung*], el dominio de la relación entre las generaciones [*Generationsverhältnisse*] y no de los niños? Y lo mismo ocurre con la técnica: no es dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad.⁴⁶⁹

Como la técnica –al igual que la experiencia cósmica– no puede ser abandonada o rechazada, tiene que ser politizada, y ello implica para Benjamin liberarla de la tiranía de la ciega instrumentalidad a la que la somete la economía de mercado en su determinación bélica. Se trata de mostrar la provisoriedad del dominio único e incuestionable del paradigma del dominio, desplazando la centralidad de la relación instrumental entre medios y fines, que se ha querido entender acriticamente como consustancial a la técnica. Por ello, si queremos seguir hablando de dominio en este contexto –y Benjamin lo hace al referirse a su nuevo concepto de técnica como “*dominio* de la relación entre naturaleza y humanidad”– deberemos hacerlo en un sentido similar a esa estructura paradójica de “dominio sin dominio” a la que Jacques Derrida, en diálogo con Stiegler, llama *exapropiación*: no un simple traspaso de manos de unos sujetos a otros (una expropiación), sino una transformación radical de su sentido⁴⁷⁰. Luis García se refiere a la vocación (cosmo)política de dicha transformación en los siguientes términos:

La técnica es una potencia *farmacológica* para él, y su capacidad de interactuar con las fuerzas cósmicas abre una disyuntiva entre la diplomacia cosmopolítica [...] o la “movilización total” y necropolítica de esas fuerzas: la guerra. *Esa disyuntiva* es, precisamente, el asunto de la política. Una política, insisto, a la vez de la naturaleza y de la técnica, una eco-tecno-política que se resiste a la despolitización tanto de la naturaleza cuanto de la técnica, dos despolitizaciones correlativas en la filosofía moderna.⁴⁷¹

Anticipando el final rapsódico de “El surrealismo”, Benjamin dice en “Hacia el planetario” que “la técnica le está organizando [a la humanidad] una *physis* en la que su contacto con el cosmos adoptará una forma nueva y diferente de la que se daba en los pueblos y familias”⁴⁷². Ello requiere comprender, por una parte, que la determinación de lo político a partir de los “pueblos y familias”, que fue el ámbito en el que la filosofía política moderna pensó su objeto, se desplaza hacia una escala diferente, que no involucra ya a un pueblo en especial, mucho menos a las familias, sino, como en los fragmentos sobre el problema psico-físico, al devenir tecnoviviente del cuerpo colectivo de la humanidad: “si bien los seres humanos en cuanto especie [*Menschen als Spezies*] están

⁴⁶⁹ GS IV/1, p. 147.

⁴⁷⁰ Ver DERRIDA, Jacques y STIEGLER, Bernard. *Ecografías de la televisión*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Eudeba, 1998, pp.

⁴⁷¹ GARCÍA, Luis Ignacio. “La política como experiencia cósmica. Benjamin en su planetario”. *Das Questões*, Vol. 8, No. 2, 2021: 275-283, p. 278.

⁴⁷² GS IV/1, p. 147.

desde hace milenios al final de su evolución, la humanidad en cuanto especie [*Menschheit als Spezies*] está al comienzo de la suya”⁴⁷³. Para Benjamin, como sostienen Bolz y Van Reijen,

la Primera Guerra Mundial marcó el fin del ser humano humanista, pero también el posible comienzo de la humanidad. En este sentido, su materialismo antropológico desarrolla perspectivas que eximen al conjunto de su obra de cualquier argumentación humanista [...] Lo único que podría salvarnos del caos de la destrucción sería una comunicación cósmica exitosa a través de la organización técnica del cuerpo de la humanidad.⁴⁷⁴

Esta humanidad ampliada y extendida guarda poca relación con los seres humanos que hicieron de la técnica su instrumental de dominio, pues promete ser ella misma el cuerpo donde se celebren nuevos compromisos entre *physis* y *techné*. Por otra parte, como decíamos, la diatriba de Benjamin no solo provoca una inflexión en el concepto imperialista y patriarcal de técnica, sino también en la otra mitad de este concepto, que está compuesto por *una* idea de naturaleza. Por ello escribe que “el estremecimiento producido por una auténtica experiencia cósmica no está ligado a ese minúsculo fragmento de la naturaleza al que solemos llamar ‘naturaleza’”⁴⁷⁵. La naturaleza de la experiencia cósmica en la que piensa Benjamin, como sugiere García, poco se parece a la “naturaleza” de los modernos (ni a la matematizada por la física ni a la idealizada por el romanticismo)⁴⁷⁶. En cambio, se asemeja a aquella configurada por ciertos “usos” de los pueblos no modernos, que Benjamin describe en “Panorama imperial” mediante un pasaje que también es un vaticinio:

Desde los más antiguos usos de los pueblos parece alcanzarnos como una amonestación a evitar el gesto de codicia, al aceptar lo que tan abundantemente recibimos de la naturaleza. Pues nosotros no podemos regalarle nada propio a la madre tierra. Por eso conviene mostrar respeto en el tomar, devolviéndole, aun antes de apoderarnos de lo nuestro, una parte de lo que continuamente recibimos. Este respeto se expresa en el antiguo uso de la *libatio*. Es más, tal vez sea esta antiquísima experiencia moral la que se ha mantenido transformada incluso en la prohibición de recoger las espigas olvidadas y rebuscar las uvas caídas, ya que estas son provechosas para la tierra o para los benéficos ancestros. Según el uso ateniense, la recolección de migajas durante la comida estaba vedada, porque pertenecen a los héroes. Si alguna vez la sociedad, como consecuencia de la necesidad y la codicia, degenerara hasta el punto de no poder recibir los dones de la naturaleza sin recurrir a la depredación, de arrancar los frutos inmaduros a fin de ponerlos ventajosamente

⁴⁷³ GS IV/1, p. 147.

⁴⁷⁴ BOLZ, Norbert y Van REIJEN, Willem. *Walter Benjamin*. New Jersey: Humanities Press, 1991, p. 90.

⁴⁷⁵ GS IV/1, pp. 147-148.

⁴⁷⁶ GARCÍA, Luis Ignacio. “La política como experiencia cósmica”, op. cit., p. 277.

en el mercado, y de vaciar cada plato solo para hartarse, su tierra se empobrecerá y el campo dará malas cosechas.⁴⁷⁷

La lección fuertemente política de Benjamin es que algo de la experiencia comunitaria de antaño o de prácticas al estilo de la *libatio* puede ser recobrado en la modernidad, ahora en el médium de la técnica desplegada planetariamente, pero de otro modo que como el retorno descontrolado de la pulsión de muerte que se materializó en la guerra tecnoeconómica. Ello requiere entender que la técnica es más que un instrumento de destrucción, otra cosa además de la sobrevivencia secular de fuerzas míticas. Bajo las relaciones cosmológicas adecuadas, la técnica puede llegar a ser un principio de integración cósmica.

Por último, “Hacia el planetario” añade un elemento más a su política de la técnica. “En las noches de exterminio de la última guerra –escribe Benjamin–, una sensación similar a la felicidad de los epilépticos sacudía los miembros de la humanidad”⁴⁷⁸. La Gran Guerra ha despertado al gran cuerpo tecnoviviente sometiéndolo a una especie de ataque de epilepsia. Y las “revueltas” que le siguieron –los levantamientos insurrectos alemanes de 1919– “fueron el primer intento por hacerse con el control del nuevo cuerpo [neue Leib]”⁴⁷⁹. El “poder del proletariado”, concluye Benjamin, “es la escala que mide el restablecimiento de dicho cuerpo. Si su disciplina no lo penetra hasta la médula, ningún *raisonnement* pacifista lo salvará. Lo vivo solo supera el vértigo del aniquilamiento en la embriaguez de la procreación”⁴⁸⁰. Al final del argumento, Benjamin todavía hace depender el crecimiento de este cuerpo colectivo de la humanidad de la lucha de clases, pues es “el poder del proletariado” el que aquí mide la “convalecencia” del cuerpo político que pugna por nacer, una señal de que el materialismo antropológico no abandona el terreno de las categorías marxistas, por más que las distienda y las desfigure, sino que

⁴⁷⁷ GS IV/1, p. 101. Aquí las imágenes de Benjamin se aproximan a la cosmología de Klages. En *Mensch und Erde*, leemos: “Dijimos que los pueblos antiguos no estaban interesados en examinar [auszuspähen, acechar] la naturaleza a través del experimento, en someterla a la maquinaria y volverla astutamente contra sí misma; ahora agregamos que habrían aborrecido esto como una depravación. El bosque y el manantial, el acantilado y la gruta estaban colmados de vida sagrada para ellos [...]. Cuando los griegos tendían un puente sobre un río, ansiaban el perdón del dios del río por la arbitrariedad humana y ofrecían libaciones [Tankopfer]; entre los antiguos germanos, el sacrilegio contra los árboles fue expiado con sangre. Alejado del flujo planetario, el hombre de hoy ve en todo ello una mera superstición infantil. Olvida que los *phantasmas* interpretativos fueron flores en el árbol de una vida interior que albergaba un saber más profundo que toda su ciencia: el saber de los poderes-tejedores y creadores del mundo de un amor que conecta todo. Solo si este amor reviviera entre los hombres, quizás sanarían las heridas que el espíritu infligiera matricidamente en él”. (KLAGES, Ludwig. “Mensch und Erde”. En *Sämtliche Werke*, 3. Bonn: Bouvier, 1974, pp. 628-629). Por los argumentos que venimos sosteniendo, se hace evidente también la distancia incommensurable entre la política de la técnica de Benjamin y el vitalismo antimoderno de Klages.

⁴⁷⁸ GS IV/1, p. 148.

⁴⁷⁹ GS IV/1, p. 148.

⁴⁸⁰ GS IV/1, p. 148.

estas encuentran la ocasión de expandir su eficacia hacia nuevos terrenos⁴⁸¹. Así, en otro fragmento de *Calle de dirección única* íntimamente relacionado con “Hacia el planetario”, Benjamin dice que el “verdadero político” es una suerte de técnico. En lo que parece ser la única vez que recurre a esa expresión desde que la eligiera como título de la primera parte de su fallida *Politik*, Benjamin discute la filosofía marxista (más bien, socialdemócrata) de la dinámica histórica, de acuerdo con la cual la lucha de clases es un proceso regido por leyes cuyo resultado inexorable, el triunfo del proletariado, habría que aguardar pacientemente. En cambio, desacopla otra vez las escalas para entender el fenómeno en la larga duración de la evolución civilizatoria:

La idea de la lucha de clases puede inducir a error. [...]. Pues, ya salga vencedora o sucumba en el combate, la burguesía está condenada a perecer por las contradicciones internas que, en el curso de su evolución, habrán de resultarle fatales. La pregunta es únicamente si perecerá por sí misma o a manos del proletariado. Su respuesta decidirá sobre la pervivencia o el final de una evolución cultural de tres milenios, la historia nada sabe de la mala infinitud contenida en la imagen de esos dos luchadores eternamente en pugna. El verdadero político solo calcula a plazos. Y si la abolición de la burguesía no llega a consumarse antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y económica (señalado por la inflación y la guerra química), todo estará perdido. Es preciso cortar la mecha encendida antes de que la chispa llegue a la dinamita. La intervención, el riesgo y el *tempo* del político son cuestiones técnicas... no caballerescas.⁴⁸²

El verdadero político, a diferencia de los dirigentes partidarios, es un maestro en el manejo de los ritmos. Sabe intervenir en el momento oportuno para evitar una catástrofe universal, cuya posibilidad aumenta al ritmo acelerado de la técnica subsumida al desarrollo de la economía mercantil. Por ello decía Benjamin que el político se ocupa de cuestiones técnicas. No porque prescribe medios y objetivos a partir de un saber-hacer separado de los cuerpos que gobierna, sino porque el colectivo corporal —que no es sino el verdadero político— es capaz de dominar los ritmos de la relación práctico-sensible con el mundo social y natural (en el) que él es.

6. Primera y segunda técnica

⁴⁸¹ Se puede apreciar cómo el tema del cuerpo colectivo, que hemos abordado en nuestro capítulo anterior, termina de cobrar su espesor en la serie que conforman las nociones de “cuerpo vivido de la humanidad”, “humanidad como especie” y de “nuevo cuerpo”, todo ello en relación con el “colectivo corporal” involucrado en la política de la inervación, que fuera anticipada en “El surrealismo” y retomada posteriormente en el *Urtext* de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” y el *Libro de los pasajes*. Sobre la cuestión de la inervación volveremos en la sección “(Re)adaptaciones, inervaciones” de este mismo capítulo.

⁴⁸² GS IV/1, p. 122.

Con ello, ingresamos en el corazón de la filosofía de la técnica del materialismo antropológico, que radica en la diferenciación y en la mutua implicación entre “primera técnica” y “segunda técnica”, una distinción que Benjamin establece en páginas decisivas del *Urtexty* de la versión francesa de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” y sus paralipómenos. En este ensayo, Benjamin retoma los planteos antropológico-materialistas fundamentales de “Hacia el planetario” y “El surrealismo” y los incorpora en un esquema explicativo algo diferente, vinculado el doble sentido de la técnica a una arqueología de las polaridades que han determinado la historia del arte en Occidente. Al pensar la técnica desde esta matriz, Benjamin plantea su problemática conjugando el análisis sobre las mutaciones de la cultura en la modernidad con la atención a la temporalidad amplia del devenir de la civilización⁴⁸³. En efecto, la técnica tiene una historia de larga duración, que Benjamin investiga en conjunción con un problema estético y antropológico. El acápite que en el *Urtext* lleva el número VI comienza por afirmar que “sería posible exponer la historia del arte como una confrontación entre dos polaridades dentro de la propia obra de arte, y distinguir la historia de su desenvolvimiento como una sucesión de desplazamientos del predominio de un polo a otro de la obra de arte”⁴⁸⁴. Estos dos polos son su “valor ritual” y su “valor de exhibición”⁴⁸⁵. De acuerdo a la protohistoria del arte esbozada por Benjamin, las obras de arte más antiguas—en rigor, se trata de imágenes pre-artísticas—surgieron “al servicio de un ritual que primero fue mágico y después religioso”⁴⁸⁶, pero que, en cualquier caso, no destinaba las obras a ser contempladas por los miembros de la comunidad, sino a cumplir una función “práctica” como instrumento mágico al servicio del culto⁴⁸⁷. Solo más tarde, y por obra de la conquista de la autonomía estética, el carácter cultural de la obra de arte retrocederá en favor de su capacidad de ser exhibida, que crecerá

⁴⁸³ Este es uno de los puntos que comunica y a su vez diferencia a Benjamin del pensamiento de la técnica de un Heidegger. Dicho muy sumariamente: mientras este último se remontará al mundo griego en busca de una experiencia más originaria de la *techné*, Benjamin investiga su núcleo dialéctico en la protohistoria de la humanidad y en sus pervivencias modernas. En Heidegger, la pregunta por la técnica se supedita a una historia de la metafísica; en Benjamin, a una arqueología de sus polaridades. Vale aclarar que lo que en “La pregunta por la técnica” Heidegger llama “definición antropológica de la técnica”, de la que se distancia al vincularla con la idea de instrumento, dista mucho de la antropología de la técnica de Benjamin, por cuanto este no reduce su eficacia a la función instrumental. Por lo demás, una comparación exhaustiva entre estos dos grandes pensadores del siglo XX excede los límites de esta investigación. Un intento airoso de confrontar sus perspectivas sobre la técnica en el terreno estético es el que realiza Beatrice Hanssen. Ver HANSEN, Beatrice. “Benjamin or Heidegger: Aesthetics and Politics in an Age of Technology”. En A. Benjamin (Ed.), *Walter Benjamin and Art*. London: Continuum, 2005.

⁴⁸⁴ GS VII/1, p. 357.

⁴⁸⁵ GS VII/1, p. 357.

⁴⁸⁶ GS VII/1, p. 356

⁴⁸⁷ Benjamin insiste en que el poder y la autoridad de estas imágenes culturales residen en el hecho de que existan, no primordialmente de que sean vistas y contempladas.

exponencialmente, al punto de transformar, gracias a la reproductibilidad técnica, su crecimiento cuantitativo en un cambio cualitativo sin precedentes.

En un pasaje central del *Urtext* y de la versión francesa (que luego será suprimido de la última versión que continuó elaborando hasta 1939), Benjamin sostiene que el carácter “cultural” de la obra tradicional depende de una técnica “atrasada” en comparación con la de las máquinas. Benjamin la califica como una “primera técnica” que se opondría a una técnica “segunda”⁴⁸⁸. A partir de la distinción entre primera y segunda técnica –introducida aquí por primera vez y no vuelta a elaborar explícitamente en otro ámbito–, el argumento de Benjamin comienza a oscilar entre el registro de una teoría materialista del arte –las técnicas involucradas en la creación de la obra de arte– y la elucidación del problema cosmológico-político de fondo –el de las transacciones de la humanidad con la naturaleza por medio de la técnica. Para una “consideración dialéctica”, como la que el ensayo está intentando llevar adelante, importa poco cuáles son los medios y los materiales diferentes de los que se vale cada época en la creación de sus obras, porque lo que a aquella le interesa no es la “inferioridad mecánica”⁴⁸⁹ de la primera respecto de la segunda, sino la “diferencia tendencial” entre ambas formas de la técnica⁴⁹⁰. En efecto, en sus propios términos, el verdadero “papel histórico” de las polaridades constitutivas del arte sale a la luz cuando se las remite a la “confrontación histórico-universal [*weltgeschichtliche Auseinandersetzung*]”⁴⁹¹ entre dos formas de la tecnicidad que poseen sentidos y temporalidades muy diferentes.

Benjamin reconoce en la confrontación entre ambas formas de la tecnicidad un conjunto de rasgos diferenciales con implicancias antropológico-políticas muy diferentes. Una de sus divergencias básicas reside en el modo en que cada una compromete al ser humano. Así, “mientras la primera [técnica] involucra lo más posible al ser humano, la segunda lo hace lo menos posible”⁴⁹². El acto culminante de la primera es el sacrificio humano, la segunda, en cambio, está en línea con los aviones teledirigidos que no necesitan tripulación. Esta diferente manera de comprometer o emplear a los cuerpos, dictamina también su forma temporal. El lema de la primera técnica es “de una vez por todas [*Ein für allemal*]”, y en él se juega una “falta irremediable o de la muerte sacrificial eternamente sustituyente”⁴⁹³. En tal sentido, la primera técnica aparece

⁴⁸⁸ GS VII/1, p. 359.

⁴⁸⁹ GS I/2, p. 716.

⁴⁹⁰ GS VII/1, p. 359.

⁴⁹¹ GS VII/1, p. 368.

⁴⁹² GS VII/1, p. 359.

⁴⁹³ GS VII/1, p. 359.

entremezclada con el ritual y fundamentada en la magia. La “operaciones mágicas”⁴⁹⁴ son descritas por Benjamin como prototécnicas a través de las cuales las sociedades más antiguas buscaban influir sobre la naturaleza y los eventos externos. Una “comunidad *contra* la naturaleza”⁴⁹⁵ se conforma entonces en el espíritu de esta primera técnica, para la cual “el dominio de las fuerzas naturales implica el dominio de ciertas fuerzas sociales elementales”⁴⁹⁶. Con la referencia a la dimensión inherentemente sacrificial (del individuo por la comunidad) y oposicional (humanidad vs. naturaleza), Benjamin dictamina que la primera técnica se instituye como un proyecto de dominio.

Desde la “técnica liberada”, en cambio, se trama una organización de la vida (y de la muerte) diferente. Si la primera técnica, sacrificial, nombra la eterna repetición de lo mismo, la segunda dice que, en la iteración inventiva de los ensayos, todavía puede advenir lo diferente. Su lema es “una vez no es ninguna [*Einmal ist keinmal*]”⁴⁹⁷ y en ello se cifra su vocación experimental y su insistencia en la variación. En palabras de Bruno Tackels, “la segunda técnica es el conjunto de procedimientos técnicos de (re)producción de lo múltiple, mientras que la primera técnica es un proceso de producción de lo único”⁴⁹⁸. Dos formas de la repetición se hacen presentes. En tanto la primera técnica se sostiene sobre la repetición compulsiva del ritual, el carácter iterativo, mas no compulsivo, de la segunda técnica se vincula al juego, que Benjamin entiende como “el reservorio inagotable de todos [*sus*] modos experimentales de proceder”⁴⁹⁹. En efecto, la segunda técnica, en su continuo recomenzar, emula al juego y su constitutiva “ley de la repetición [*Wiederholung*]”⁵⁰⁰. Como Benjamin escribe en otra parte:

Cualquier experiencia profunda quiere de manera insaciable y hasta el fin de todas las cosas, la repetición y el retorno [*Wiederholung und Wiederkehr*], quiere el restablecimiento [*Wiederherstellung*] de la situación originaria de la que surgió. [...] Tal vez radique aquí la raíz más profunda de la ambigüedad del alemán “*spielen*” [que, como el inglés “*play*”, significa jugar, pero también tocar un instrumento, actuar, desempeñar un papel y reproducir una pista, N. L.]: repetir lo mismo sería lo que verdaderamente tienen en común. La esencia del juego no es un

⁴⁹⁴ GS VII/1, p. 359.

⁴⁹⁵ TACKELS, Bruno. *L'Œuvre d'art à l'époque de W. Benjamin*, op. cit., p. 63.

⁴⁹⁶ GS I/3, p. 1047.

⁴⁹⁷ GS VII/1, p. 359.

⁴⁹⁸ TACKELS, Bruno. *L'Œuvre d'art à l'époque de W. Benjamin*, op. cit., p. 71.

⁴⁹⁹ GS VII/1, p. 368.

⁵⁰⁰ GS III, p. 131. Sobre las múltiples dimensiones (psicoanalíticas, antropológicas, teológicas, históricas) de la repetición en Benjamin, ver AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento*, op. cit., pp. 297-302; también PROUST, François. *L'Histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*. Paris: Éditions du Cerf, 1994, pp. 59-104, quien desarrolla el tema tomando como consigna el “una vez no es ninguna” de Benjamin. Huelga decir que el crítico berlinés vuelve a ese juego de palabras, *Einmal ist keinmal*, al menos en dos oportunidades, utilizándolo cada vez como título para dos de las *Denkbilder* del ciclo “Sombras breves”. Ambas imágenes-pensamiento trabajan sobre la idea de que nada sucede nunca por primera vez y que lo único es siempre ya producto de alguna iteración. Ver GS IV/1, pp. 369 y 433-434.

'hacer como si', sino un "siempre hacer de nuevo", transformando la experiencia más estremecedora en costumbre.⁵⁰¹

El punto relevante a destacar en todo esto es que, con la teoría del doble significado de la técnica, Benjamin abre la posibilidad de una orientación antagónica dentro del propio *Apparatur* moderno. Ahora bien, no se trata siempre, como comúnmente se piensa, de una decisión entre una técnica buena y una técnica mala⁵⁰². Algunos pasajes del texto sobre la reproductibilidad hacen pensar que la utopía técnica de Benjamin se configura, antes bien, en una negociación dialéctica entre los términos. De acuerdo a Marc Berdet, Benjamin propondría "recuperar algo de la danza primitiva (la ebriedad colectiva), pasándolo por el filtro de la técnica moderna (el abandono de una magia oscura), para negar esta última (el uso mortífero de la técnica) en un nuevo empleo, colectivo y emancipador, de la técnica"⁵⁰³. Pero esta estructura dialéctica, correcta a nuestro juicio, olvida, no obstante, una dimensión que tampoco estaba presente en "Hacia el planetario" y de la que Benjamin quiere dar cuenta: la del individuo en su singularidad. Considerada antropológicamente, la primera técnica excluía la experiencia independiente del individuo: "toda experiencia mágica de la naturaleza era colectiva"⁵⁰⁴. El primer esbozo de una experiencia individual, libre y autónoma, tiene lugar en el juego, en el que el ser humano "comienza con inconsciente astucia a tomar distancia de la naturaleza"⁵⁰⁵. Benjamin confía en que dicha experiencia es la que, "en un proceso milenario", puede llevar "a la desaparición de la idea, y tal vez también de la realidad, de aquella naturaleza a la que correspondía la primera técnica"⁵⁰⁶. La dialéctica de la técnica tiene que incorporar el momento colectivo de la comunidad mágica y el momento lúdico de la

⁵⁰¹ GS III, p. 131. Sobre la categoría de juego en Benjamin, considerada en su vasto alcance, ver CHAUSOVSKY, Alexis. *Constelaciones lúdicas: un estudio sobre el concepto de juego a partir de la obra de Walter Benjamin*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2021; en relación más específica con la técnica y el cine, ver BRATU HANSEN, Miriam. *Cinema and Experience*, op. cit., pp. 183-204.

⁵⁰² Una posición problemática a la que en ocasiones parece llegar el, por otra parte, muy lúcido artículo de Sieber. Ver SIEBER, Jan. "Técnica", op. cit., p. 214.

⁵⁰³ BERDET, Marc. *Walter Benjamin. La passion dialectique*, op. cit., p. 224. Pese a que la apuesta por la segunda técnica de Benjamin es inmanente a la tecnicidad, no por ello brinda apoyo a lo que se ha dado en llamar "solucionismo tecnológico". Benjamin era consciente de que ningún nuevo descubrimiento tecnológico, ninguna tecnología especial, puede salvarnos de la destrucción tecno-económica del planeta, sino solo la reinención de las técnicas de descubrimiento del mundo, un nuevo Eros tecnológico, al decir de Wohlfarth. Ver WOHLFARTH, Irving. "Walter Benjamin and the Idea of a Technological Eros", op. cit. Antes que hablar el lenguaje de la solución [*Lösung*], conviene hablar aquí de redención [*Erlösung*], por lo cual podríamos referirnos a la perspectiva abierta por Benjamin como a una suerte de *redencionismo técnico*. Según este punto de vista, para volverse un médium de redención del mundo, la técnica, como sugiriera Paul Tillich, tiene que ser ella misma redimida de su sujeción a la tiranía de la ciega instrumentalidad.

⁵⁰⁴ GS I/3, p. 1048.

⁵⁰⁵ GS VII/1, p. 359.

⁵⁰⁶ GS I/3, p. 1048.

experiencia individual en una nueva reorganización de la colectividad que propicie lo que Benjamin, echando mano a la semántica del juego [*Spiel*], llama *Zusammenspiel*: un tipo de “interacción concertada”, un “desempeño mancomunado”, y aun un “juego en equipo” entre naturaleza y humanidad⁵⁰⁷.

Más allá de la cuestión de lo inerradicable de la polaridad, lo que es evidente es que la apuesta política de Benjamin es la de favorecer las funciones lúdicas de la segunda técnica en detrimento de las cualidades mágico-instrumentales de la primera, y ello en beneficio de una felicidad donde al individuo le toca su parte negada, porque no solo el colectivo, sino también el individuo ve acrecentar su “campo de acción [*Spielraum*]” gracias a la segunda técnica y a “la liquidación de la primera”, que exigía su sacrificio⁵⁰⁸. Así, el criterio para juzgar la segunda técnica, la técnica liberada, no se halla en los beneficios [*nützlich*] que pueda o no reportar o en las proezas que sea capaz o incapaz de realizar, sino en si contribuye o no a la felicidad del cuerpo colectivo, cuerpo hecho de cuerpos que, como expresan muchos de los pasajes visitados aquí, está organizado por medio de la técnica. La eficacia de la segunda técnica, en suma, no se mide por el éxito o el resultado práctico –destino al que unívocamente la arrastra el fetichismo de la mercancía– sino por la felicidad colectiva, que es una experiencia del orden de lo incalculable⁵⁰⁹. Si a través de la figura de Scheerbart, la política de Benjamin ya involucraba una “técnica ideal” y la creación de un cuerpo colectivo tecnoviviente orientado a la felicidad como meta de la política profana, la doctrina de la revolución como invención es aquella parte del materialismo antropológico que mejor permite calibrar el alcance emancipatorio de la apuesta, por cuanto considera que la técnica es más que “un fetiche del hundimiento [*Untergang*]”; bajo las relaciones adecuadas, es

⁵⁰⁷ GS VII/1, p. 359.

⁵⁰⁸ Benjamin cree que “cuanto más el colectivo se apropia de la segunda técnica, tanto más tangible se vuelve para los individuos que forman parte de él cuán poco de lo que les corresponde les había tocado hasta ahora en la esfera de la primera. En otras palabras, es el ser humano individual emancipado gracias a la liquidación de la primera técnica el que expresa su exigencia. La segunda técnica no ha asegurado todavía sus primeras conquistas revolucionarias, cuando ya las cuestiones vitales del individuo –el amor, la muerte–, que habían sido enterradas por la primera técnica, presionan nuevamente en busca de una solución” (GS VII/1, p. 360n).

⁵⁰⁹ No puede dejar de señalarse que la insistencia en la idea de felicidad es uno de los puntos de contacto entre Benjamin y Fourier. Para este último, “solo se admitirá como santos y héroes a los seres que hayan contribuido eficazmente a la felicidad de los humanos en esta vida”. FOURIER, Charles. *La armonía pasional del nuevo mundo*. Trad. Eduardo Subirats. Madrid: Taurus, 1992, p. 243. Así, el materialismo antropológico comulga como el “materialismo hedonista” en su cruzada contra la moral idealista. Fourier escribe que “La *gaucherie* [“izquierdismo” o “torpeza”, NL] es aún una de las proezas de la moral que tiende a hacernos enemigos de nuestros sentidos, y amigos del comercio, que solamente trabaja para provocar el abuso del placer sensual”. Benjamin comenta que Fourier vería así “el comercio inmoral como un complemento de la moral idealista”, a los cuales “contrapone su materialismo hedonista”; y añade que “su actitud recuerda remotamente a la de Georg Büchner”, otro de los nombres importantes de la tradición antropológico-materialista. Ver GS V/2, p. 773.

también “una llave para la felicidad”⁵¹⁰. El lugar que en todo ello le toca al arte no es menor, por cuanto le compete la función de abrir el espacio experimental, el concreto “espacio de juego” [*Spielraum*], donde puede resurgir una nueva relación mimética con el cosmos bajo las condiciones impuestas por la vida moderna. Para una estética antropológico-materialista, el “arte” –que Benjamin parece vincular menos a la *techné* de los griegos que a la mimesis, a la que considera “el fenómeno primigenio de toda ocupación artística”⁵¹¹– es el ámbito de ensayo en el que se redibujan las relaciones entre formas de la sensibilidad, medios técnicos y revelación de la naturaleza. En el ensayo sobre la reproductibilidad, sin ir más lejos, Benjamin estipula que la función social decisiva de lo que llama “arte actual”, con el cine a la cabeza, es el “ejercitamiento [*Einübung*]”⁵¹² en aquel *Zusammenspiel* entre naturaleza y humanidad.

El cine, en tal sentido, tiene la potencia, por su propia constitución técnica –y no por las intenciones artísticas de sus hacedores–, de poner en cuestión la reducción del arte al culto (religioso o secular) de lo único y auténtico. En contraposición a las categorías de la estética burguesa –unicidad, originalidad, creación, eternidad– y al concepto “fetichista” y “antitécnico” del arte en el que esta se sustenta, Benjamin concibe el cine como el médium experimental en el que, por medio de la multiplicación de los detalles inadvertidos, se abre el espacio y el tiempo de lo “inconsciente óptico”, una ampliación de las formas en que percibimos el mundo y a nosotros mismos como parte de él. En tal sentido puede afirmarse, como hace Wohlfarth, que el cine cumple una función más antropológica que artística⁵¹³. Su tarea política no radica en la comunicación de contenidos revolucionarios ni en la promoción de una equívoca democratización de la cultura, como ha sido sugerido, sino en la apertura de aquel *Spielraum* que prepara nuevos compromisos entre *physis* y *techné*. En este punto, vale la pena traer a colación la forma en que, en la primerísima redacción del ensayo –no incluida en los *Gesammelte Schriften*, pero sí en el volumen 16 de *Werke und Nachlass*–, Benjamin destaca la función del cine en su relación diferencial con la obra de arte primigenia, que estaba puesta al servicio de la magia. Si el propósito de la magia, en el sentido en que hemos venido describiendo, era dominar la naturaleza en función de la utilidad social, entonces

se trata en este momento del intento de influir y realzar al ser humano mismo de tal manera que el trato con el sistema de aparatos se le haga una cuestión de costumbre [*Selbstverständlichkeit*]. La proyección cinematográfica representa la

⁵¹⁰ GS III, p. 250.

⁵¹¹ GS VII/1, p. 368.

⁵¹² GS VII/1, p. 369.

⁵¹³ WOHLFARTH, Irving. “*Spielraum*”, op. cit., párr. 34.

disposición de este experimento. Su tarea social es, en suma, la siguiente: hacer del enorme sistema de aparatos de nuestro tiempo objeto de una inervación humana. Una inervación colectiva que logra con la técnica lo que todos pueden hacer con sus propios cuerpos.⁵¹⁴

Ciertamente, Benjamin no olvida que el dispositivo cinematográfico –esa tecnología de experimentación sensible que es para él– bajo el influjo del capital presenta una faceta limitada y potencialmente reaccionara, en contraposición a todas las posibilidades que promete liberada de ese yugo, pero aun así es capaz de reconocer, inscriptas en su interior –por ejemplo, en la relación del actor ante la cámara o del público frente a la pantalla– los puntos de fuga críticos –e incluso terapéuticos⁵¹⁵– de las antinomias y las psicosis colectivas de la sociedad burguesa –una sociedad que, como las más antiguas de las que habla Benjamin, vive también bajo la apariencia mítica de lo siempre-igual. El cine, en tanto “forma lúdica de la segunda naturaleza”⁵¹⁶, participa de la polaridad de juego y apariencia que “debe encontrar su lugar en la definición del arte” y es, por lo tanto, una forma de experiencia mimética, concretamente de una “mimesis que perfecciona”:

Esta polaridad debe encontrar su lugar en la definición del arte. El arte –así debería formularse– es una propuesta de mejoramiento dirigida a la naturaleza: un imitar [*Nachmachen*] cuyo interior oculto es un ‘mostrarle cómo’ [*Vormachen*]. El arte es, con otras palabras, una mimesis que perfecciona [*vollendende Mimesis*]. En la mimesis dormitan, plegados estrechamente el uno dentro del otro, como las hojas que germinan, los dos lados del arte: la apariencia y el juego.⁵¹⁷

Si trasladamos esta reflexión del ámbito de una antropología del arte al de una antropología de la técnica –como Benjamin lo hace a lo largo de su trabajo– podemos estipular que la segunda técnica, íntimamente ligada a la semántica del juego (*Spiel*, *Zusammenspiel*, *Spielraum*), no sería una técnica perfeccionada y completa, sino, antes bien, como indica el participio presente *vollendende*, una que perfecciona o completa, en la medida en que hace de la naturaleza no el material disponible para uso (y abuso) de

⁵¹⁴ WuN 16, p. 35.

⁵¹⁵ Para Benjamin, el cine es un hecho técnico, pero también es, para decirlo con Bernard Stiegler, un “hecho psíquico”. Ver STIEGLER, Bernard. “Ars e invenciones organológicas en las sociedades de hipercontrol”. *Nombres*, Año XXIII, No. 28, 2014: 147-163. Es precisamente por esta última circunstancia que Benjamin atribuía a las películas de Mickey Mouse una función terapéutica, como hemos mostrado en una nota del capítulo anterior. Una psicopatología, quizás una farmacología de la vida tecnificada, tiene lugar allí.

⁵¹⁶ GS I/3, p.

⁵¹⁷ GS VII/2, p. 667-668. También en GS I/3, p. 1047. Vale la pena recalcar algo que las traducciones disponibles pasan por alto o confunden, y es que Benjamin no habla de una “mimesis perfeccionada” (que se diría *vollendete Mimesis*), sino una “perfeccionante” o “que perfecciona” (*vollendende Mimesis*, en participio presente). La diferencia es fundamental, por cuanto considera que no es un proceso unidireccional y acabado, sino abierto e irresoluble.

los seres humanos (y, de entre ellos, los que lucran con la explotación), sino, como veremos, la materia de un posible mejoramiento.

6.1. Recepción fallida

Al inscribir la problemática técnica en una protohistoria de este tipo, Benjamin también puede caracterizar las relaciones capitalistas de producción como un “embrujo rúnico”⁵¹⁸ que, desplegando la forma sacrificial de la primera técnica, ahora a escala planetaria y con los medios de la maquinaria moderna, impide la libre manifestación de la segunda. Ahora bien, ¿cómo explica Benjamin el señorío de la primera técnica en la modernidad? ¿Cómo entiende el hecho de que la segunda técnica haya permanecido mayormente en lo virtual o que incluso los medios que esta última pone al descubierto sean interpretados y apropiados desde el punto de vista ritual de la primera? De acuerdo a la teoría del doble significado de la técnica, sería la propia *Technik* la que estría atravesada por tensiones polares, cuyas corrientes se mueven en los extremos de la interacción concertada y el dominio. Si esta interpretación es correcta, el problema político de la dominación de la naturaleza, de la explotación del hombre por el hombre, incluso de la guerra tecnológica, a los que Benjamin vuelve una y otra vez, no deberían ser pensados como el despliegue de la esencia de la técnica, es decir, de la técnica *tout court*, sino como una consecuencia que se deriva del entramado entre cierta constitución social, que bloquea sus virtualidades y la fetichiza monolíticamente como dispositivo de explotación y manipulación de la realidad social y natural, y los requerimientos de la propia técnica (primera), que propicia y reclama para sí una ordenación social semejante.

En múltiples escritos, Benjamin indica una dirección que, a nuestro juicio, no ha sido suficientemente observada y que, no obstante, otorga una aportación original a los debates sobre la técnica. El filósofo berlinés entiende que la modernidad capitalista (precisamente en virtud del carácter *capitalista* de esta modernidad) habría dado lugar a una “fallida recepción de la técnica [*verunglückten Rezeption der Technik*]”⁵¹⁹. Benjamin esboza esta hipótesis de distintas maneras y en diferentes lugares. En cierta forma, “Hacia el planetario”, en un lenguaje todavía muy cercano a la *Lebensphilosophie* y a la metáfora patriarcal del “galanteo” y la boda malograda entre la humanidad y naturaleza, proponía una aproximación posible a esta cuestión, cuando señalaba que el “afán de lucro de las clases dominantes”, que provocó el desencadenamiento de la guerra, hizo de la técnica un

⁵¹⁸ GS III, p. 250.

⁵¹⁹ GS II/2, p. y GS V/2, p. 812.

instrumento de agresión, y transformó el lecho nupcial, en el que humanidad y naturaleza tendrían que haber celebrado su matrimonio cósmico, en un frenesí de destrucción. “Imperialismo” y “afán de lucro” se encuentran entre las razones que impidieron una lograda recepción de la técnica. Como diré más adelante, en “Teorías del fascismo alemán”, ese malogrado vínculo, que prescinde de la “interacción armoniosa [*harmonisches Zusammenspiel*]”, es el producto de la inercia incuestionada de la producción tecnológica sin un efectivo aprovechamiento por parte del colectivo. Según esta lógica,

un incremento de los recursos técnicos, de los ritmos, de las fuentes de energía, etc., que no encuentran aprovechamiento completo y adecuado en nuestra vida privada [...] se justifican [...] en la guerra, que con sus destrucciones prueba que la realidad social no estaba madura para hacer de la técnica su órgano, que la técnica no era lo bastante fuerte para dominar las fuerzas elementales de la sociedad.⁵²⁰

Aunque esa inmadurez, que lleva nada más y nada menos que a la guerra, no deja de responder a “razones económicas”, se encuentra también condicionada “en su parte más dura y funesta por la discrepancia abismal entre los inmensos medios de la técnica, por un lado, y sus nimios esclarecimientos morales, por el otro”⁵²¹. Es un rasgo distintivo de la sociedad burguesa, de su “naturaleza económica”, el hecho de no poder hacer otra cosa que aislar a la técnica de toda elaboración intelectual, considerando sus disposiciones como datos naturales y “exclu[yendo] de la manera más categórica al pensamiento técnico del derecho de codeterminación del orden social”⁵²². Por este motivo, los místicos de la guerra, con los que Benjamin discute en este escrito, solo ven en la guerra imperialista la “guerra eterna”, pero no la expresión del carácter fallido de la recepción socialmente organizada de las fuerzas tecnológicas, según una sombría visión, la de Benjamin, para la cual la guerra se presenta como “la chance única, horrible, última, de *corregir* la incapacidad de los pueblos para ordenar las relaciones entre sí de acuerdo a la que tienen con la naturaleza por medio de su técnica”⁵²³. Y es que tales relaciones sólo fueron concebidas bajo la empobrecedora idea de dominio.

En el *Libro de los pasajes*, Benjamin vuelve una vez más sobre este punto. Un comentario de *Filosofía del dinero* de Georg Simmel, en el convoluto “X” dedicado a

⁵²⁰ GS III, p. 238. El “Epílogo” a “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” retoma casi textualmente este pasaje: “si el aprovechamiento natural de las fuerzas productivas es detenido por el régimen de la propiedad, el incremento de los recursos técnicos, de los ritmos, de las fuentes de energía empujará a uno no natural” (GS VII/1, p. 383). Ese aprovechamiento antinatural es, desde luego, la guerra, porque solo ella “hace posible movilizar todos los medios técnicos de la actualidad en el marco de la conservación de las relaciones de propiedad” (GS VII/1, p. 382).

⁵²¹ GS III, p. 238. En el ensayo sobre la reproductibilidad, sustituye “nimios esclarecimientos morales” por “utilización insuficiente en el proceso productivo” (GS VII/1, p. 383).

⁵²² GS III, p. 238.

⁵²³ GS III, p. 249.

Marx, subraya el carácter *mítico* del muy *ilustrado* concepto de técnica que se hace presente en la cultura moderna, de la que el pensamiento marxista no queda exento. Las ilusiones que los modernos se hacen respecto al progreso técnico, de acuerdo a Simmel, aparece ya en las expresiones usuales como “dominio” o “conquista” de la naturaleza, con las que aquellos se representan la acción de sus prodigios técnicos:

Las ilusiones en este campo se manifiestan ya claramente en las expresiones que le sirven y, con las cuales, una forma de percepción orgullosa de su objetividad y su estar libre de mitos [*Mythenfreiheit*] delata los rasgos contrarios a estas tendencias. Que conquistemos o dominemos la naturaleza es un concepto completamente infantil, ya que presupone la existencia de alguna resistencia, de un elemento teleológico en esa naturaleza, de una animadversión frente a nosotros, siendo así que, en realidad, es indiferente, que su avasallamiento no puede hacer cambiar sus leyes, mientras que todas las ideas de dominio y obediencia, victoria y supeditación únicamente tienen sentido en la medida en que se quiebra una voluntad contraria. [...] Los acontecimientos naturales, sin embargo, se encuentran más allá de la alternativa entre libertad y necesidad [...]. Si todo esto no fueran más que cuestiones de expresión, estas conducirían a todos los pensadores superficiales por equívocas sendas antropomórficas, mostrando que la forma mitológica de pensamiento también encuentra refugio en la concepción científica del mundo.⁵²⁴

Para Benjamin, esta recaída mitológica es un síntoma del carácter fallido al que hemos aludido, lo cual parece indicar que “una relación no fetichizada con la técnica es casi imposible dentro de una economía mediada por la mercancía”⁵²⁵. En una economía mediada por la mercancía es precisamente la primera técnica la que encuentra las mejores condiciones para germinar y volverse dominante. Lo fallido, por lo tanto, hace alusión a la inadecuación entre medio social y medio técnico. Las guerras tecnológicas del siglo XX son la culminación de ese proceso y la prueba más cabal de que “la sociedad no estaba madura para hacer de la técnica su órgano, de que la técnica no estaba lo bastante desarrollada para dominar las fuerzas elementales de la sociedad”⁵²⁶. La crisis que ese malogrado vínculo desencadena es una cuestión social no menos que “una función de la técnica”⁵²⁷, que de allí en más se perfila como instrumento de conquista y control de todo

⁵²⁴ Simmel, citado en GS V/2, pp. 812-813. Benjamin recoge con omisiones menores este largo pasaje de *Filosofía del dinero*, algunas de las cuales hemos subsanado siguiendo el texto simmeliano. Ver SIMMEL, Georg. *Filosofía del dinero*. Trad. Ramón García Cotarelo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1977, pp. 609-610 (Traducción modificada). Cabe decir que las atendibles razones que Simmel encuentra para oponerse a “los partidarios más entusiasmados de la técnica moderna”, razones que podemos reconocer próximas a una teoría (humanista) de la cosificación, para la cual “la periferia de la vida –las cosas ajenas a su espiritualidad– se ha convertido en dueña de su centro, de nosotros mismos”, no coinciden con las que esboza Benjamin en los escritos que hemos venido abordando. Para Simmel, “la posibilidad de dominio sobre la naturaleza exterior, que la técnica nos proporciona, se da al precio de quedar apresados en ella y de renunciar a centrar la vida en la espiritualidad” (Ibid., pp. 608-609). Como tendremos ocasión de mostrar, la técnica como médium tiene que ser pensada más allá del paradigma de la reificación, al tiempo que exige otra constitución de lo humano y no el reaseguramiento de la interioridad individual.

⁵²⁵ JOHANNSEN, Dennis. “Leibhafte Politik”, op. cit., p. 159.

⁵²⁶ GS VII/1, p. 383.

⁵²⁷ GS III, p. 490.

aquello que, de acuerdo a su mitología imperialista descrita por Simmel, *se opone* a los designios humanos (y de, entre ellos, a los que detentan el control de las relaciones de propiedad). Por contra, es la existencia experimental de la segunda técnica la que revela la provisoriedad de la primera, su carácter no esencial; es también la que, mesiánicamente, puede “corregir” los estragos que esta ocasiona en su condición servil. Lo que en todo caso es cierto, según un sombrío presagio de Benjamin, es que “si la corrección falla” –y lo fallido permanece sin corrección– “millones de cuerpos humanos serán destrozados y carcomidos por el gas y el acero”⁵²⁸.

6.2. (Re)adaptaciones, intervenciones

La civilización occidental moderna se ha querido pensar a sí misma como culminación del desarrollo de la humanidad en cuanto tal. Tal juicio se basa en la supuesta superioridad de sus prodigios técnicos comparados con las técnicas rudimentarias y menos eficaces de las llamadas “culturas primitivas” y de los pueblos no occidentales. Desde mediados del siglo pasado, la disciplina antropológica ha mostrado suficientemente los fundamentos etnocéntricos de semejante autopercepción. La elevada idea que el pensamiento occidental tiene respecto de la supremacía de su capacidad técnica resulta deudora de un concepto de desarrollo lineal y monolítico según el cual todo fenómeno cobra valor de acuerdo a la velocidad con que avanza en el tiempo vacío y homogéneo del progreso. Ahora bien, desde una perspectiva etnológica, la *historia universal* con la que el occidente europeo fantasea, haciendo gala de un modo de pensar idealista, no es más que la *historia particular* de los vencedores de la historia; concomitantemente, la técnica enfocada monolíticamente en su potencia instrumental se revela entonces como el recurso de una cosmología particular, a saber, la del capitalismo moderno.

A este cuestionamiento de inspiración antropológica, al que Benjamin podría suscribir, el filósofo berlinés agrega otra dimensión analítica. En las notas preparatorias al ensayo sobre Karl Kraus, Benjamin afirma que “nosotros y nuestra técnica somos primitivos”⁵²⁹. Esta tesis, en sí misma una inversión irónica de la certidumbre antropológica del pensamiento occidental, tiene el propósito de complicar los esquemas evolucionistas y lineales de desarrollo, proponiendo, en cambio, pensar “nuestra técnica” a partir de las cambiantes y multiestratificadas configuraciones entre lo “primitivo” y “nosotros”, los modernos. En los pasajes de “La obra de arte en la época de su

⁵²⁸ GS III, p. 249.

⁵²⁹ GS II/3, p. 1005.

reproductibilidad técnica” consagrados a este tema, afirma Benjamin que la técnica más “atrasada”⁵³⁰, la primera técnica, es la que viene determinada por el impulso de dominar la naturaleza. La técnica prevaleciente en las sociedades modernas, en tal sentido, es más “primitiva” de la que los apologetas del “progreso” y la “modernidad” estarían dispuestos a admitir, un síntoma de que la sociedad ilustrada vive aún bajo el signo de lo mítico.

Ahora bien, si tenemos en cuenta esta temporalidad estratificada –donde lo arcaico se superpone con lo presente en configuraciones históricamente variables– ya no es seguro que al referirse a la segunda técnica, Benjamin tenga en mente lo que habitualmente se entiende por industria, maquinaria o tecnologías modernas. En primer lugar, porque el calificativo “segunda” no debe ser entendido diacrónicamente, esto es, como posterior, en sentido cronológico, a una técnica primera y más originaria. Como las de apariencia/juego o valor de culto/valor de exhibición, a las que Benjamin vincula estrechamente, “primera técnica” y “segunda técnica” conforman una polaridad originaria, ya no solo en lo relativo a la producción artística, sino en relación con el devenir de la civilización⁵³¹. El doble origen [*Ursprung*] –doble origen quiere decir que estrictamente en el origen no hay ninguna esencia, al modo de un fundamento metafísico, sino un salto originario [*Ur-sprung*], que es originariamente una ruptura, un desdoblamiento– señala la coexistencia –no la secuencia– de dos paradigmas alternativos y contrapuestos para pensar la técnica⁵³². De allí que vea la historia de su desenvolvimiento no como el pasaje, en un sentido evolutivo, de uno a otro, sino como

⁵³⁰ GS VII/1, p. 359.

⁵³¹ Según la protohistoria del arte esbozada por Benjamin en el ensayo sobre la reproductibilidad, el “juego” es uno de los polos que determina el devenir del arte occidental junto a su factor opuesto, la “apariencia”. De acuerdo a Benjamin, la “polaridad estética” (GS VII/2, p. 667) que conforman juego y apariencia dormita en el seno de la “mimesis”, que es entendida “como fenómeno originario [*Urphänomen*] de toda ocupación artística” (GS VII/1, p. 368). Así, sustituye la clásica oposición idealista entre “esencia” y “apariencia” por la de “juego” y “apariencia”, de corte más antropológico. La genealogía que Benjamin emprende abandona el marco del idealismo y se aproxima a la dialéctica del origen del arte a través del concepto antropológico-materialista de mimesis. “En la mimesis –escribe el filósofo berlinés– duermen, dobladas estrechamente la una en la otra, como cotiledones, ambos lados del arte: apariencia y juego” (GS VII/1, p. 368). En el despliegue de la dialéctica mimética, el arte se vincula lo mismo con el juego que con la apariencia. Cada constelación histórica puede, de acuerdo a las exigencias de cada momento y en función de cada obra singular, desplazar el peso relativo de un polo a otro, pero no eliminar la polaridad en cuanto tal. En ese sentido, también puede considerarse que ambas formas de la técnica son “como cotiledones” de una planta, es decir, constituyen una polaridad inerradicable, lo cual no impide a Benjamin, dadas las exigencias políticas de un presente signado por el ascenso del fascismo y la amenaza de una nueva guerra tecnoeconómica, posicionarse tácticamente sobre uno de los polos. En cualquier caso, no habría que olvidar, como sugiere Lindner, que “la eficacia histórica surge de la correlación de fuerzas [*Kräfteverhältnis*] entre los dos polos, uno de los cuales nunca puede subsistir sin, al menos, un componente rudimentario del otro”. Ver LINDNER, Burkhardt. “»Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«”. En Id. (Ed.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Weimar: J.B. Metzler, 2006, p. 248.

⁵³² En este sentido, es posible tanto encontrar elementos culturales en la técnica más contemporánea –de hecho, Benjamin los encuentra en los místicos de la guerra como Jünger y en la estetización fascista de la política de los futuristas–, como también formas prototípicas de la segunda técnica en los tiempos primitivos, por ejemplo, bajo la forma del juego que no compromete la existencia en un sentido sacrificial.

una polaridad inerradicable, y aun una lucha o una confrontación entre ambos sobre la escena de la historia universal.

En segundo lugar, porque la técnica segunda es pasible de ser interpretada desde el punto de vista ritual de la primera, como mostramos anteriormente, cuando sostuvimos que, a diferencia del pesimismo cultural de los *Zivilisationskritiker*, que imprimen un carácter fatídico a la modernidad técnico-científica, Benjamin cree que los estragos que esta ocasiona se explican menos por el despliegue de una supuesta esencia depredadora de la técnica que por una “fallida recepción” de sus fuerzas, provocada por relaciones sociales reificadas. Al interpretar la segunda técnica desde la perspectiva de la primera, la organización social moderna reduce y transforma la potencialidad lúdica de aquella en un monolítico instrumento de dominio.

La modernidad capitalista es para Benjamin un fracaso en la adecuada adaptación de las potencialidades de la segunda técnica a las necesidades y los deseos –vale decir, a la felicidad– del colectivo, que es potencialmente un colectivo de interacciones justas entre lo humano y lo no-humano. La idea de una recepción fallida de la técnica en el origen de la modernidad es un modo de establecer la separabilidad del desarrollo del capital –que necesitó de los nuevos medios técnicos para constituir su dominio– de la propia técnica –que, sea lo que sea, no es reductible a su forma reificada por la lógica de la equivalencia⁵³³. Sobre la base de esta desalineación, desacople o divergencia de las posibilidades de la técnica respecto de la subsunción de sus medios al servicio de la producción de mercancías, surge la posibilidad de una orientación diferente y contraria a la que favorece la sociedad burguesa.

De esa posibilidad, Benjamin hace depender nada menos que su concepto de revolución. En la nota que en el *Urtext* acompaña estas reflexiones, Benjamin prolonga los elementos para una teoría antropológico-materialista de la “revolución como inervación” que había anticipado en “El surrealismo”. De acuerdo a ella, la “meta de las revoluciones” es la de “acelerar esta adaptación [*Anpassung*]” de lo humano, y sus formas de organización social, a la segunda técnica:

Las revoluciones son inervaciones del colectivo; más precisamente, intentos de inervación del colectivo nuevo, históricamente inédito, que tiene sus órganos en la segunda técnica. Esta segunda técnica es un sistema en el que el dominio de las

⁵³³ Vale aclarar que, en este contexto, la reificación, cuya teoría Benjamin no abandona, se provincializa, pues deja de ser entendida como el efecto de la razón tecno-instrumental, o sea, de la técnica en cuanto tal, y pasa a ser comprendida como parte de un proceso tecno-social particular.

fuerzas sociales elementales constituye el requisito previo para el juego con las fuerzas naturales.⁵³⁴

Lejos de ligar la tarea de las revoluciones a los procesos de modernización tecnológicos y de aceleración del tiempo, Benjamin veía su tarea en la “adaptación” del colectivo al “sistema de aparatos cuya importancia en su vida crece día a día”⁵³⁵. La inervación corporal colectiva de la técnica, de esta manera, implicaría “el concepto de una segunda técnica que concibe los instrumentos, las máquinas y los aparatos, ya no como cosas muertas, sino como órganos de su futura vida comunitaria”⁵³⁶.

A este respecto, no resulta desacertado afirmar que las “nuevos conceptos” que, según el prólogo al *Urtext*, el ensayo se propone introducir en la “teoría del arte”, no son categorías propias de la estética filosófica, sino categorías antropológicas –un desplazamiento correspondiente al que produce de la estética como teoría del arte a la estética como teoría de la percepción, según su significado griego⁵³⁷. Esto es válido para la mismísima noción de “aura”, cuya importancia para Benjamin “apunta más allá del ámbito del arte”⁵³⁸, y también para la de “inervación”, que ya el ensayo sobre el surrealismo colocaba en el centro de la política antropológico-materialista. En cierta medida, lo que está en juego en la acción inervadora es nada menos que la posibilidad de una nueva antro-po-tecno-génesis, de acuerdo con la cual la humanidad estaría ante un nuevo proceso de adaptación y el cine proveería el medio experimental de entendimiento con un sistema de aparatos que los seres humanos todavía no consiguen dominar: “hacer del gigantesco equipamiento técnico actual objeto de una inervación humana: esa es la tarea histórica en cuyo servicio tiene el cine su sentido verdadero”⁵³⁹. Así, Benjamin desplaza el problema estético-político de la representación en el cine por el antropológico-político de la inervación.

⁵³⁴ GS VII/1, p. 360n. Hoy en día, cuando el debate sobre la política de la técnica se polariza entre los aceleracionistas y sus críticos, las ideas de Benjamin se destacan por no ceder a ninguna de esas tendencias. Si hay para Benjamin una aceleración para poner de relieve es una no prometeica, sino fourierista: la de la adaptación activa y lúdica de la técnica al colectivo como condición de un “juego armonioso” con la naturaleza.

⁵³⁵ GS VII/1, p. 360.

⁵³⁶ FÜRNKÁS, Josef. “Aura”. En M. Opitz y E. Wizisla (Eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. Trad de Tatiana Schaedler y Martín Azar. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014, p. 124.

⁵³⁷ Ver GS VII/1, p. 381.

⁵³⁸ GS VII/1, p. 350. Lindner ha puesto de relieve el significado antropológico –antes que artístico– de dicho concepto. Ver LINDNER, Burkhardt. “Benjamins Aurakonzepzion”, op. cit. Por su parte, Miriam Bratu Hansen profundizan esta vertiente de interpretación antropológica cuando sitúa la apropiación del concepto de aura por parte de Benjamin en el contexto de su primer acercamiento a Klages y a las discusiones de los círculos esotéricos a los que frecuentó durante su estadía en Múnich en 1919. Ver BRATU HANSEN, Miriam. *Cinema and Experience*, op. cit., pp. 104-131.

⁵³⁹ GS I/2, p. 445.

Al hablar de inervación, categoría proveniente de los campos de la fisiología y la psicología, Benjamin piensa en nuevas modalidades de interacción tecno-políticas no violentas, es decir, no subsumibles a las formas capitalistas y fascistas de explotación tecnológica. Miriam Bratu Hansen le atribuye al empleo benjaminiano de este concepto el atributo de ser una fuerza de adaptación mimética, reflexiva, no pasiva ni conductista a la nueva *physis* que la técnica le organiza al colectivo humano⁵⁴⁰. Pero la inervación no parece ser solo la adaptación inocua de la técnica, sino en todo caso, la co-adaptación de técnica y naturaleza, o incluso, de primera naturaleza y segunda naturaleza, y, en no menor medida, de naturaleza humana y no humana, en un colectivo reunificado. El colectivo al que Benjamin se refiere en el ensayo sobre la obra de arte como “históricamente inédito”, por otra parte, no es una realidad inmediata ni algo dado a priori, porque no existiría con anterioridad a la praxis de la inervación. Como hemos sostenido en el capítulo anterior, Benjamin da a entender que la conformación de un cuerpo colectivo, en cuanto realidad tecno-psico-somática, solo puede darse en y a través de la *Technik* liberada, y la técnica solo puede liberarse si el colectivo consigue hacerla cuerpo, transformarla en órgano suyo. Desde esta perspectiva, el cuerpo colectivo “es tanto agente como objeto de la interacción humana con la naturaleza”⁵⁴¹, vale decir, no una realidad orgánica dada, sino el resultado de un acto de imbricación material de componentes orgánico e inorgánicos, maquínicos y naturales, en relaciones de interacción justas. En el *Libro de los pasajes*, el mismo tema de la revolución como inervación es vinculado, no casualmente, al nombre de Fourier y a la *Politik* juvenil:

En cuanto a la idea de Fourier de la difusión de los *phalanstères* mediante explosiones, hay que compararla con dos ideas de mi *Política*: la de la revolución como inervación de los órganos técnicos del colectivo (comparar con el niño que al intentar hacerse con la luna aprende a agarrar objetos) y la de “quebrar la teleología de la naturaleza”.⁵⁴²

La inervación es también, en este sentido, una forma de aprendizaje para la humanidad, comparable a los gestos del niño que aprende. Benjamin extrapola procesos típicamente ontogenéticos a la filogénesis utópica de una humanidad otra: “así como un niño que aprende a agarrar, estira la mano lo mismo hacia la luna que hacia una pelota,

⁵⁴⁰ Ver HANSEN, Miriam. *Cinema and Experience*, op. cit., pp. 80 y 137. Antes de volcarlo a su filosofía de la técnica, Benjamin pone a prueba dicha noción en los ámbitos de la pedagogía (por ejemplo, en “Programa de un teatro infantil proletario”, escrito junto a Asja Lacis [GS II/2, p. 766-767]), y en relación con las transformaciones que los procedimientos de escritura experimentan en la transición de la escritura manual al uso de la máquina de escribir y la posibilidad de una nueva imbricación maquínico-humana (GS IV/1, p. 105).

⁵⁴¹ HANSEN, Miriam. *Cinema and Experience*, op. cit., p. 141.

⁵⁴² GS V/2, p. 777.

la humanidad, en sus intentos de inervación, toma junto a las metas que son alcanzables, otras que son por de pronto utópicas”⁵⁴³. Desplazando los límites entre lo efectivo y lo posible, los logros parciales del colectivo en su proceso de adaptación de los órganos técnicos arrojan un excedente utópico: en ellos se realiza virtualmente la utopía según la cual el sometimiento al sistema de aparatos técnico se vuelve emancipación, porque la estructura económica de la sociedad se dejaría ahora transformar por el espíritu lúdico de la segunda técnica –que habrá liquidado completamente la magia, la voluntad de dominación y la negación del individuo, propia de la primera técnica–, haciendo sitio a la constitución de un nuevo espacio de juego tanto para el colectivo como para la autonomía de cada quien.

6.3. Órganos técnicos: Marx

Hacer de la segunda técnica el órgano de la colectividad: en ello consiste la inervación como acción política. Benjamin recurre a un fragmento de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx, citado en parte en el convoluto “X” del *Libro de los pasajes*, para apuntalar, en línea con la vertiente antropológica del marxismo, su propia concepción de la revolución como inervación:

Sobre la doctrina de las revoluciones como inervaciones del colectivo: “La supresión de la propiedad privada es... *la completa emancipación de todos los sentidos humanos* [*vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne*]... pero es emancipación... porque... los sentidos y el espíritu de los demás hombres se convierten en algo *propio*. Por tanto, además de los órganos inmediatos, se forman órganos *sociales* (...)” Marx.⁵⁴⁴

Antes de intentar dilucidar la relación entre los órganos sociales –entre los que cabe contar a la técnica– y la emancipación de los sentidos, es preciso hacer un pequeño rodeo por la antropología materialista de Marx. En *Estética y producción en Karl Marx*, Carlos Casanova señala que para el autor de los *Manuscritos* “no hay ejercicio de las facultades que no sea *praxis* social”⁵⁴⁵. La división capitalista del trabajo opera sobre el conjunto de la actividad de los seres humanos, es decir, sobre la suma de sus capacidades,

⁵⁴³ GS VII/1, p. 360n.

⁵⁴⁴ GS V/2, p. 801. El pasaje completo en MARX, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue, 2010, p. 147. Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1848* de Marx, también conocidos como “Manuscritos de París”, habían permanecido inéditos hasta que fueron publicados en Leipzig en 1932 por Siegfried Landshut y Jakob Peter Mayer con el título *Der historische Materialismus. Die Frühschriften (Nationalökonomie und Philosophie)*. Benjamin los leyó de esa edición, que cita profusamente en el *Libro de los pasajes* a partir de 1934. No resulta descartado afirmar que entre el materialismo antropológico de Benjamin y la antropología materialista del joven Marx existe más de un punto de contacto.

⁵⁴⁵ CASANOVA, Carlos. *Estética y producción en Karl Marx*, op. cit., pp. 26 y 47.

fuerzas y órganos, que conforman la potencia común de producir materialmente la relación sensible consigo mismos y con el mundo. Ese asunto, podemos inferir, no era para el Marx de *El capital* ajeno a una “historia crítica de la tecnología” [*kritische Geschichte der Technologie*] todavía por escribirse:

Hasta el presente no existe esa obra. Darwin ha despertado el interés por la historia de la tecnología natural, esto es, por la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida de plantas y animales. ¿No merece la misma atención la *historia concerniente a la formación de los órganos productivos del hombre en la sociedad*, a la base material de toda organización particular de la sociedad? [...] La técnica pone al descubierto el comportamiento activo del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia, y con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ellas.⁵⁴⁶

Pese a que, a partir de 1934, Benjamin se aboca al estudio de *El capital*, no es seguro que haya conocido este pasaje o que este pasaje haya sido significativo para su propia concepción de la técnica y la revolución, las cuales, como dijimos, Benjamin había formulado en sus términos fundamentales en el contexto pre-marxista de la *Politik*, en torno al problema psico-físico y a la transformación de la sensibilidad como meta. Sin embargo, la concepción de lo político, basada en una cierta comprensión de la técnica y de la posibilidad de su intervención colectiva, sintoniza con aquello que en el joven Marx es más próximo al fragmento de *El capital* que citamos más arriba. En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, que Benjamin leyó con entusiasmo a partir de su publicación en 1932, el autor refrenda su propia posición en la tesis de Marx según la cual “la naturaleza que deviene en la historia humana –en el acto generador de la sociedad humana– es la naturaleza *real* del hombre; y por eso la naturaleza, tal como llega a ser a través de la industria –si bien bajo una forma *alienada*–, es la verdadera naturaleza *antropológica*”⁵⁴⁷. En tanto órgano social e histórico, la técnica –lo que Marx llama aquí “industria”– es, a la vez, *médium* de la relación práctico-sensible del ser humano con el mundo y *objeto* del desarrollo histórico de esa relación⁵⁴⁸.

Sin embargo, ya a mediados del siglo XIX era evidente que la máquina, que prometía liberar a los hombres de las penurias del trabajo, había terminado por

⁵⁴⁶ MARX, Karl. *El capital, libro 1, vol. II*. Trad. Pedro Scaron. México: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 453n.

⁵⁴⁷ Marx citado en GS V/2, p. 802. Ver MARX, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, op. cit., p. 151.

⁵⁴⁸ Como explica Casanova, los órganos sociales de los que habló Marx son entendidos como capacidad y a la vez como resultado de una praxis colectiva. En efecto, “además de ser facultades e instrumentos de producción, esos órganos son el producto y objeto [*Gegenstand*] de una exteriorización [*Außerung*] que hace el mundo de los hombres [...]; son, en suma, los órganos *de* la industria *del* hombre”. Ver CASANOVA, Carlos. *Estética y producción en Karl Marx*, op. cit., p. 31.

transformarlos en esclavos suyos. Sin ir más lejos, en *El manifiesto comunista*, Marx y Engels subrayaron que los obreros no pasan de ser “un accesorio de la máquina [...]”. No son solo los siervos de la clase burguesa, del Estado burgués, sino que son degradados a una condición servil cada día y hora por la máquina [...]”⁵⁴⁹. Esta observación crítica respecto al estatuto de la técnica, y más precisamente del maquinismo, en el seno de la sociedad de clases, iba de la mano con una confianza (ahora podemos decir ingenua) en el desenlace natural de los conflictos sociales, que conduciría, producto del propio despliegue de las fuerzas productivas y de las “leyes naturales del desarrollo histórico”, a la sociedad sin clases. Benjamin, en cambio, es parte de una generación cuya “experiencia fundamental es que el capitalismo no morirá de muerte natural”⁵⁵⁰. Si para Marx, echando mano de una imaginería modernizadora, las “revoluciones son la locomotora de la historia”, para Benjamin, según un conocido pasaje, la revolución, allí donde el progreso histórico termina por confundirse con la catástrofe, es el “freno de emergencia” del que disponen los pasajeros de ese tren:

Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia universal [*Weltgeschichte*]. Pero tal vez ocurre con esto algo enteramente distinto. Tal vez las revoluciones son el gesto de tirar del freno de emergencia que hace el género humano que viaja en ese tren.⁵⁵¹

Por ello, podemos inferir no solo que la aceleración del tiempo del progreso no es para Benjamin una necesidad histórica ni una meta deseable, sino que incluso la tarea de la revolución tiene un sentido radicalmente distinto al que había imaginado el siglo XIX: esta no consiste en acelerar los procesos de modernización, sino más bien en la “adaptación” del colectivo a la segunda naturaleza o, lo que es similar, en tirar del freno de emergencia, interrumpir el ritmo frenético de la producción destructiva para acelerar los procesos de imbricación no destructiva entre humanos y no humanos⁵⁵². Como

⁵⁴⁹ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *El manifiesto comunista*. Trad. Miguel Vedita. Buenos Aires: Herramienta, 2008, p. 33-34. En otros pasajes de su obra, Marx matiza sus afirmaciones. Porque si bien para Marx la apropiación de la tecnología por parte del capital es la manera más eficaz de subsunción del trabajo –y del obrero– en beneficio del propio capital, ello no dice nada o no dice todo de la tecnología *per se*. De allí que Marx pueda afirmar que su existencia como maquinaria, según el llamado “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse*, no es “idéntica a su existencia como capital”, porque “[l]a maquinaria no perdería su valor de uso cuando dejara de ser capital. De que la maquinaria sea la forma más adecuada del valor de uso propio del capital *fixe*, no se desprende, en modo alguno, que la subsunción de la relación social del capital sea la más adecuada y mejor relación social de producción para el empleo de la maquinaria”. MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, vol. 2*. Trad. Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 1972, p. 222.

⁵⁵⁰ GS V/2, p. 819.

⁵⁵¹ GS I/3, p. 1232.

⁵⁵² La nueva imagen de la revolución que propone el materialismo antropológico termina por ofrecer una nueva imagen de la técnica. Huelga decir que, desde esta perspectiva, la más temprana concepción de la

hemos intentado mostrar, Benjamin utiliza el concepto de inervación para referirse a dicho proceso de adaptación, al dominio colectivo de la tecnicidad, en tanto recreación de la lúdica relación entre naturaleza y humanidad. En esa inervación, la técnica ha penetrado hasta el punto de convertirse en órgano del cuerpo colectivo, que regula no ya la naturaleza prescribiéndoles fines, sino los ritmos y el funcionamiento de sus propios órganos, es decir, de su contacto con el mundo. En razón de ello, y como por un efecto de restrospección, podemos entender mejor por qué Benjamin era capaz de decir en sus apuntes tempranos que, gracias a la técnica, en “la vida del cuerpo vivido de la humanidad”, este podía incluir, junto a todos los vivos en conjunto, también a “lo inanimado, la planta, el animal”⁵⁵³.

En conclusión, Benjamin diseña una perspectiva para la cual no se trata de decir sí o no a la técnica –ese chantaje que obliga a elegir entre alternativas falsas. Se trata, en todo caso, de qué políticas de la técnica se llevan a cabo, qué formas de organización favorecen sus funciones lúdico-combinatorias en detrimento de sus cualidades mágico-instrumentales. La política de la inervación tiene por objetivo transformar el conjunto de automatismos que componen lo que Walther Rathenau llamaba la “mecanización del mundo” –en la cual el mundo físico y social deviene el material de un desarrollo inmanejable– en un cuerpo colectivo que ejerza pleno dominio de los órganos técnicos que definen su interacción con la realidad material. Allí donde rige una maquinaria social fuera de control –una segunda naturaleza, en el sentido de Lukács– debe advenir un cuerpo colectivo, una naturaleza diferente y una diferente relación con la naturaleza. Eso que debe advenir, sin embargo, no es tanto un universo de objetos tecnológicos menos dañinos y más “humanitarios”, sino más bien una reinención de las relaciones que mantenemos con ellos. A este respecto, cabe preguntarse si no podría afirmarse de este redencionsmo técnico lo que Benjamin decía que un “gran rabino” –se trataba de su amigo Scholem– dijo de la llegada del Mesías: que “no cambiará el mundo por la fuerza [*mit Gewalt*], sino que apenas lo enderezará un poco [*um ein Geringes sie zurechtstellen werde*]”⁵⁵⁴. En tal caso, podría especularse, los aparatos podrán seguir siendo semejantes a los ya conocidos, pero nuestra relación con ellos se habrá transformado sustancialmente.

revolución como inervación y la posterior de la revolución como freno de emergencia no son, como es usual creer, diferentes ni contradictorias entre sí. Solo lo son si se olvida el carácter dialéctico del concepto benjaminiano de técnica.

⁵⁵³ GS VI, p. 89.

⁵⁵⁴ GS II/2, p. 432.

6.4. Primera y segunda naturaleza

Hasta aquí es posible sostener que, al mismo tiempo que la modernidad haría posible por primera vez la activación de una faceta lúdica de la técnica a gran escala, transfiriendo al colectivo lo que otrora fuera conquistado para el individuo mediante el juego, también generaría las condiciones para que su liberación se obstaculice. La segunda técnica es “la más emancipada”, pero esa emancipación, sin embargo, es equívoca. Para explicar este proceso, los conceptos de “primera técnica” y “segunda técnica” se solapan, no siempre de forma armónica, con los de “primera naturaleza” y “segunda naturaleza”, de extracción hegeliano-marxista⁵⁵⁵.

En *Historia y conciencia de clase*, Lukács había afirmado que, en la moderna sociedad de las mercancías, la “realidad creada” por los seres humanos es “una especie de segunda naturaleza cuyo desarrollo se opone a ellos con la misma implacable conformidad a leyes que lo hacían en otro tiempo las potencias naturales irracionales (más precisamente: las relaciones sociales que aparecían ante ellos bajo esa forma)”⁵⁵⁶. Como consecuencia de la constitución social, en la modernidad, las fuerzas técnicas se fijan como una “segunda naturaleza” reificada, como una realidad que toma los rasgos naturalizados de lo objetivo, ahistórico e ingobernable. Ahora bien, el concepto de “segunda naturaleza”, que Lukács readaptó de su *Teoría de la novela* al lenguaje marxista de *Historia y conciencia de clase*, tiene en Benjamin un rendimiento suplementario al del uso crítico y negativo por parte de la teoría de la cosificación⁵⁵⁷. Aunque no reemplaza la distinción de Lukács, sin embargo, introduce en su concepción una dialéctica diferente. En la primera versión del ensayo sobre la obra de arte, Benjamin llama “segunda naturaleza” y “técnica emancipada” a lo que en el *Urtext* llamará “segunda técnica”. Podríamos aseverar que no se trata simplemente de un cambio de terminología, sino de un cambio fundamental en el problema. Lo que Lukács describía como la estructura capitalista de la cosificación se entiende ahora como un proceso de transformación que es, en cierta medida, inmanente

⁵⁵⁵ Uno de los puntos que vuelven problemáticos esos solapamientos es que los términos que Benjamin utiliza poseen un significado diferencial, cargándose de un sentido bien “positivo” o bien “negativo” merced a su conexión con el resto de los términos con los que se involucra cada vez, una forma de construcción de sentido que el autor replica al nivel de cada texto, de cada párrafo e, incluso, de cada frase.

⁵⁵⁶ LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewußtsein*. En *Georg Lukács Werke, Band 2, Frühschriften II*. Darmstadt: Hermann Luchterhand, 1977, p. 307.

⁵⁵⁷ Los conceptos de “primera” y “segunda naturaleza” de Benjamin y su relación con las ideas de Lukács fueron trabajados tempranamente por Susan Burck-Morss y, más recientemente, por María Belforte. Ver BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*. Th. W. Adorno, W. Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Trad. Nora Rabotnikof. México: Siglo XXI, 1981, pp. 119-129; BELFORTE, María. *Política de la embriaguez*, op. cit., pp. 179-203. El vínculo de dichas categorías con la cuestión de la técnica, sin embargo, no aparece en el análisis de la primera autora, pero sí, aunque no primordialmente, en el de la segunda.

a la tecnicidad. Si bien no deja de nombrar la reificación de un sistema de aparatos que se vuelve extraño y escapa al control de sus propios creadores, la noción de segunda naturaleza dice también que el sistema de aparatos constituye para los colectivos humanos una nueva *physis*, técnicamente diseñada, ante la cual estamos en un proceso de adaptación, semejante al que la humanidad tuvo que hacer hace milenios ante la naturaleza orgánica. En palabras de Benjamin:

Esta técnica emancipada, sin embargo, se sitúa frente a la sociedad actual como una segunda naturaleza y, como demuestran las crisis económicas y las guerras, como una no menos elemental que la dada a la sociedad original. Frente a esta segunda naturaleza, el hombre, que la inventó, pero que hace tiempo dejó de dominarla o no la domina, es tan dependiente de un curso de instrucción como lo fue antes frente a la primera.⁵⁵⁸

En este pasaje aparecen ambos sentidos de la segunda naturaleza. En cuanto al primero de esos significados, habría que decir que, si en una sociedad cosificada el cuerpo como órgano de expresión mimético se vuelve ajeno a la organización colectiva de sus fuerzas y capacidades, es de esperar que la técnica –que para Benjamin es, al menos virtualmente, un órgano del cuerpo colectivo– también sea presa de la misma separación. Dicho de otro modo, la subsunción de la técnica bajo la lógica del capital es la expropiación de la facultad mimética del cuerpo colectivo. Producto de las relaciones capitalistas de producción, la técnica se separa y se transforma en un automatismo fuera de control, vale decir, de una segunda naturaleza en su sentido teórico-crítico. En cuanto al segundo de los significados, Benjamin señala la posibilidad de un aprendizaje colectivo, según el cual de lo que se trata es de “hacer que el sistema de aparatos técnico de nuestro tiempo, que es una segunda naturaleza para el individuo, sea una primera naturaleza para el colectivo, esa es la tarea histórica del cine”⁵⁵⁹, razón por la cual Benjamin lo denomina la “forma lúdica de la segunda naturaleza”⁵⁶⁰. Este segundo aspecto viene a decir que también la técnica requiere ser redimida si la humanidad, y con ella todo lo viviente, no quiere ser víctima de una catástrofe tecno-económica e histórico-cosmológica sin precedentes, o mejor, si no quiere seguir presa de la catástrofe continua en la que está inmersa. Por ello ni desistencia, ni retirada a la naturaleza primigenia, ni refugio en lo humano, mucho menos confianza en la aceleración del progreso tecno-científico, pueden ser consideradas opciones viables. Por contraposición, Benjamin apuesta por una redefinición antropológico-materialista de la relación del hombre con la naturaleza, y ve a la técnica como el médium en el que se hace

⁵⁵⁸ GS VII/2, pp. 687-688.

⁵⁵⁹ GS VII/2, p. 688.

⁵⁶⁰ GS I/3, p. 1045.

posible su mutua imbricación. De la posibilidad exitosa de la mutua adaptación a la que nos hemos referido, que las revoluciones ayudan a acelerar, dependerá también, como veremos, la imagen de la naturaleza primera. Porque es la experiencia del juego, que informa la segunda técnica, “la que, en un proceso milenar, lleva a la desaparición de la idea, y tal vez también de la realidad, de aquella naturaleza a la que correspondía la primera técnica”⁵⁶¹ – la de una naturaleza que, en tanto *opuesta* a la humanidad, debe ser sometida y dominada.

6.5. Naturaleza (y) técnica

Como hemos visto, aunque Benjamin toma prestado el lenguaje y mucho de los motivos de los críticos de la civilización, lo hace, sin embargo, a luz de la exigencia de una transformación profunda de las inequidades de la estructura social imperante. El punto decisivo entonces es saber cómo Benjamin subvierte las posiciones políticas de estos autores, aprovechando, a su vez, en un sentido emancipador, todo el arsenal de su crítica a la civilización tecno-científica. El *pathos* de la decadencia de los *Zivilisationskritiker*, que, dicho sea de paso, no ha dejado de tener sus efectos también sobre la Teoría Crítica⁵⁶², es el polo antitético de aquel “*pathos* de la técnica” que Benjamin recupera tempranamente de Scheerbart y que continúa en la elaboración de su concepto de “segunda técnica”. Con ello, Benjamin buscaba dismantelar la “tendencia burguesa a enfrentar naturaleza y técnica como opuestos absolutos”, una posición dicotómica también presente en movimientos como el futurismo y el *Jugendstil*:

Así es como, más tarde, el futurismo le dio a la técnica un matiz destructivo y hostil para con la naturaleza; en el *Jugendstil* hay fuerzas en germen que estaban destinadas a actuar en esa dirección. En muchas de sus creaciones opera la idea de un mundo hechizado y, por así decir, desnaturalizado [*denaturierten*] por el desarrollo técnico.⁵⁶³

⁵⁶¹ GS I/3, p. 1048.

⁵⁶² Antes de transformarse en los ejes de la Teoría Crítica, las críticas al progreso, a la racionalidad tecno-científica y a la dominación de la naturaleza por el hombre fueron motivos centrales del pensamiento neorromántico alemán. No puede dejar de remarcarse la deuda que un libro esencial como *Dialéctica de la ilustración* mantiene, pese a todo, con la crítica al “logocentrismo” de la civilización occidental y a la ideología burguesa del trabajo de un autor como Klages. Ver WIEGGERSHAUS, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*. Trad. Marcos Romano Hassán. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

⁵⁶³ GS V/1, p. 439. Benjamin considera al *Jugendstil* como “un gran intento inconsciente de regresión”, no solo de la técnica a la naturaleza, sino también de la técnica al arte ornamental. En el *Libro de los pasajes*, escribirá: “El *Jugendstil* es la segunda tentativa del arte de confrontar a la técnica. El primero fue el realismo. Allí el problema residía en mayor o menor medida en la conciencia de los artistas. Estaban inquietos ante los nuevos procedimientos de reproducción técnica. [...] En el *Jugendstil* el problema como tal ya había sido reprimido. Ya no se concebía a sí mismo como amenazado por la técnica que le hacía competencia. Y tanto más agresiva entonces la confrontación con ella que se esconde en el *Jugendstil*. El recurrir a núcleos temáticos de la técnica se origina en la tentativa de esterilizarla de manera ornamental” (GS V/2, p. 692).

Benjamin parece trocar la “desnaturalización” de la naturaleza en un sentido negativo (como dominio mágico y aplanamiento técnico del mundo) por una desnaturalización del concepto de naturaleza como ser trascendente y ahistórico. Como reflejan muchos pasajes de su obra, naturaleza y técnica no constituyen para Benjamin dos campos homogéneos y opuestos, sino que se encuentran mutuamente entrelazados, de modo tal que a todo despliegue de la técnica le corresponde una experiencia de la naturaleza que le sirve de correlato. En tal sentido, la técnica no es solo una *natura naturata*, sino también, desde un cierto punto de vista, *natura naturans*. Como Benjamin afirma en el *Libro de los pasajes*, “la técnica siempre vuelve a mostrar la naturaleza desde un nuevo aspecto”⁵⁶⁴. Por eso, la crisis no se resuelve dejando a la naturaleza tal como ella es en sí misma, en la medida en que esta aparece siempre como mediada técnicamente⁵⁶⁵. En este punto, Benjamin permanece en la estela del concepto de naturaleza de Marx. Según, Alfred Schmidt:

lo que diferencia el concepto marxista de naturaleza en su disposición respecto de otras concepciones, es su carácter sociohistórico. [...] Todos los demás enunciados sobre la naturaleza, sean de carácter especulativo, gnoseológico o referentes a las ciencias naturales, presuponen ya siempre la totalidad de los modos tecnológico-económicos de apropiación de los hombres, es decir, la praxis social.⁵⁶⁶

En su disputa con el positivismo, Benjamin también interpreta que “la técnica no es nunca un hecho puramente científico, sino que es, al mismo tiempo, un hecho histórico” y que, por ese motivo, “las preguntas que la humanidad le plantea a la naturaleza están condicionadas, entre otras muchas cosas, por el estado de su producción”⁵⁶⁷, lo cual nos lleva a inferir, como también hace Wohlfarth, que “la primera naturaleza no es virgen ni inmutable, sino que nace de un primer encuentro con (las fuerzas elementales de) el orden social; si este cambiara, aquella también cambiaría”⁵⁶⁸. Todo el problema reside en saber cómo reorientar la organización social de las fuerzas técnicas.

⁵⁶⁴ GS V/1, p. 496.

⁵⁶⁵ Es el problema al que hoy se enfrenta la llamada “ecología profunda” cuando, en su voluntad de proteger el mundo de toda injerencia humana, alimenta, como el idealismo protoromántico que Benjamin combate, una estéril antítesis entre técnica y naturaleza. El concepto idílico de una naturaleza no mancillada a la que habría que custodiar funciona en ese discurso como contrapartida a la demonización no dialéctica de la técnica.

⁵⁶⁶ SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. J. M. T. Ferrari y E. Prieto. Madrid: Siglo XXI, 1977, p. 11. La concepción de la naturaleza mediada socialmente en Marx es registrada por Benjamin mediante una cita de Korsch, que anota sin añadir comentario en el *Libro de los pasajes*: “En lugar de la pura *naturaleza* (la *natura naturans* económica), que antecede a toda actividad humana, en la ciencia estrictamente social de Marx aparece siempre la naturaleza como *producción material* (*natura naturata* económica), como ‘materia’ social, mediada y moldeada por la actividad humana social, y con ello al mismo tiempo mudable y modelable en el presente y en el futuro” (Korsch, citado en GS V/1, p. 605).

⁵⁶⁷ GS II/2, p. 474-475.

⁵⁶⁸ WOHLFARTH, Irving. “*Spielraum*”, op. cit., párr. 54.

Este asunto es la continuación de una sostenida crítica al positivismo inherente a las corrientes dominantes en el marxismo oficial, que Benjamin remonta a los años de la conformación del Partido Socialdemócrata, para el cual las “ciencias naturales”, entonces en auge, fueron consideradas como “la ciencia por antonomasia”⁵⁶⁹. Basada en los estándares de “exactitud matemática de los resultados”⁵⁷⁰ y, sobre todo, en la “aplicabilidad práctica”⁵⁷¹ de sus descubrimientos, la filosofía positivista de la ciencia da lugar a una filosofía positivista de la técnica que, al considerarla un “hecho puramente científico”, ignora tanto su constitución social como su dialéctica constitutiva, de modo tal que solo parece dispuesta a percibir su dinámica como un progreso en el dominio de la naturaleza, pero no las consecuencias socioambientales catastróficas de ese desarrollo.

En “Sobre el concepto de historia”, Benjamin retoma este argumento, para poner al descubierto el carácter adialéctico del trabajo en su deriva positivista, sino también la idea de naturaleza de la “ciencia *natural*” que la co-fundamenta. “Al concepto corrompido de trabajo le corresponde como complemento *esa* naturaleza que, según la expresión de Dietzgen, ‘está gratis ahí’”⁵⁷². Benjamin establece una relación inmanente entre ese “concepto corrompido” de trabajo y desarrollo, condicionado por las relaciones de producción capitalistas, y “*esa* naturaleza”, cuya gratuidad es menos un rasgo que le pertenezca por derecho propio que el efecto de un sistema tecnoeconómico que la produce incesantemente *como gratuita*, es decir, como pura disponibilidad⁵⁷³. Pero, como informa la sola posibilidad del despliegue del trabajo como juego, la gratuidad de la naturaleza a la que se refiere Dietzgen no es ninguna norma histórica, mucho menos un dato natural. Como escribe Benjamin en el *Libro de los pasajes*:

El despliegue del trabajo en el *juego* presupone fuerzas productivas máximamente desarrolladas, como las que hoy tiene por primera vez la humanidad a su disposición, y que están organizadas a contracorriente de sus posibilidades: a saber, para un caso-límite, un caso de emergencia [Ernstfall]. A pesar de esto, la terrible concepción de la explotación de la naturaleza, que domina desde el siglo XIX, no ha sido en modo alguno la norma, tampoco en épocas de fuerzas productivas poco desarrolladas. Sin duda, no ocupó lugar alguno en tanto que la imagen

⁵⁶⁹ GS II/2, p. 474.

⁵⁷⁰ Ibid.

⁵⁷¹ Ibid.

⁵⁷² GS I/2, p. 699.

⁵⁷³ Habría que tener presente a este respecto los análisis marxistas de Jason Moore, que especifican las intuiciones de Benjamin acerca de la naturaleza “gratuita” en el sentido de la producción de “naturaleza barata” como contrapartida necesaria de los procesos de acumulación de capital. Ver MOORE, Jason. “The Rise of Cheap Nature”. En J. Moore (Ed.) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: Kairos-PM Press, 2016.

predominante de la naturaleza fue la de la madre generosa, tal como estableció Bachofen para la constitución matriarcal.⁵⁷⁴

Esta caracterización está en plena continuidad con el concepto plural de técnica de Benjamin. Porque mientras la primera técnica emplaza a la naturaleza como el material disponible de un aprovechamiento interminable, en detrimento de la energía de los trabajadores y de la finitud de los recursos, la segunda técnica, en cambio, es “el complemento ineludible de un concepto diferente de naturaleza, que no reduce teleológicamente la ‘naturaleza’ al carácter de materia prima y, con ello, a la mera *physis*, reprimida ya en su obstinación”⁵⁷⁵, sino que recupera, al menos parcialmente, una experiencia de la naturaleza que, gracias al juego y la interacción concertada, presenta rasgos de similitud con la naturaleza no moderna, que predominó antes de la que se volvió “natural” a partir del siglo XIX (la de la naturaleza como “madre generosa”, la que correspondía a prácticas como la *libatio*, la del cosmos que comunica). Pero, para el materialismo antropológico, también la modernidad occidental tiene su dialéctica, y presenta, junto a lo fallido, posibilidades de subversión no realizadas.

7. Saint-Simon vs. Fourier

La dialéctica de la técnica que el materialismo antropológico busca poner en escena posee una historia de su teoría, cuyas ideas prototípicas pueden rastrearse en el siglo XIX. La técnica y el trabajo, consideradas como categorías antropológicas, encuentran en Saint-Simon y Fourier dos exponentes en cuyas posiciones Benjamin cifra los polos de su concepto dual de técnica y, por extensión, de trabajo.

En las utopías de Saint-Simon se hacen presentes las antinomias de la sociedad burguesa y sus fantasmagorías tecnológicas. Para Benjamin, según hemos establecido, es característico del siglo XIX el haber dado lugar a una malograda recepción de la técnica. Tal recepción consiste, de acuerdo al ensayo sobre Eduard Fuchs, “en una serie de enérgicos intentos de saltar por encima de la circunstancia de que, para esta sociedad, la técnica solo sirve para producir mercancías. Los sansimonianos, pertrechados con su poesía industrial, se encuentran al inicio de esta serie”⁵⁷⁶. La serie a la que se refiere Benjamin aquí es la que conforma la genealogía de lo que podríamos llamar el *frente*

⁵⁷⁴ GS V/1, p. 456.

⁵⁷⁵ FÜRNKÁS, Josef. “Aura”, op. cit., p. 124.

⁵⁷⁶ GS II/1, p. 475.

tecnocrático, que hermana a fordistas, fascistas y socialistas (incluidos socialdemócratas y estalinistas) en un mismo paradigma monotecnológico de productivismo ilimitado⁵⁷⁷.

La tesis XI de “Sobre el concepto de historia” es un documento importante en este sentido, porque introduce algunas nociones que se oponen a la determinación productivista del trabajo técnico y a la idea de progreso en la que se sustenta. En este contexto, Benjamin evalúa el fracaso histórico del movimiento obrero, liderado en Alemania por la socialdemocracia. El error del partido socialdemócrata, que está detrás tanto de sus inventivas políticas como de sus ideas económicas, es la percepción infundada de que la clase trabajadora “nadaba a favor de la corriente” del desarrollo técnico⁵⁷⁸. De este optimismo ingenuo, sus dirigentes derivaron la falsa ecuación según la cual una magnitud mayor de trabajo en las fábricas ofrecería mejores perspectivas de emancipación, cuando en realidad no hizo otra cosa que resucitar la vieja moral protestante del culto al trabajo. La gravedad de semejante pretensión reside en que pasa por alto el hecho de que “el capitalismo, como tal, es una de las causas decisivas de este desarrollo”⁵⁷⁹. En efecto, esta concepción tecnocrática y positivista del progreso, que equipara emancipación con modernización (capitalista), no repara en los efectos enajenantes y depredadores del trabajo, tal como este se despliega bajo las relaciones de producción vigentes. En esa medida, “solo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad”⁵⁸⁰, mucho menos los ecológicos, desde el momento en que “pone en acción fines ajenos a la naturaleza con medio(s) igualmente ajenos, hostiles a ella, que se emancipan de ella y la someten”⁵⁸¹. A los rasgos tecnocráticos, reconocibles luego en el fascismo, también

pertenece un concepto de la naturaleza que se aparta ominosamente de aquel [que había] en las utopías socialistas de vísperas de la revolución del 48. El trabajo, tal como se lo entiende de ahí en adelante, se resuelve en la explotación de la naturaleza, que se opone con ingenua satisfacción a la explotación del proletariado.⁵⁸²

⁵⁷⁷ Curiosamente, también Heidegger pensaba en un frente similar –con la obvia omisión del fascismo en su diagnóstico–, cuando en *Introducción a la metafísica* señalaba la identidad metafísica del americanismo y el socialismo en relación con la técnica: “Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal”. HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 42.

⁵⁷⁸ GS I/2, p. 698.

⁵⁷⁹ GS I/2, p. 699.

⁵⁸⁰ GS I/2, p. 699.

⁵⁸¹ GS V/1, pp. 500-501.

⁵⁸² GS I/2, p. 699.

En relación con ello, Saint-Simon parece ser menos un representante de dichas utopías que un “precursor de los tecnócratas”⁵⁸³, y en esa medida es que Benjamin puede decir que existen “puntos de contacto entre el sansimonismo y el fascismo”⁵⁸⁴. En efecto, Saint-Simon encarna una de las figuras históricas en la que se cifra la ideología que, ya en pleno siglo XX, sirve de fundamento a las tendencias tecnocráticas de comprensión de la realidad social, a sus ideas económicas y a su táctica política. La percepción de que el trabajo, siguiendo la corriente del progreso, nos hará libres, cifra la esperanza de emancipación a una meta cuyo hipotético cumplimiento sería la consecuencia de un aumento ilimitado e irrestricto de la productividad del trabajo. Para los sansimonianos, en efecto, “todas las antinomias sociales se disolverán en la *féerie* que prepara el *progrès* para un futuro próximo”⁵⁸⁵.

De acuerdo a Benjamin, la política que comulgue con este “concepto corrompido de trabajo”⁵⁸⁶ no puede más que conducir a efectos devastadores. No otro es el caso para el filósofo berlinés de aquel “marxismo vulgar” que, al representarse la liberación *por* el trabajo, es decir, como exacerbación incuestionada de la matriz productivista del capital, depositó ciegamente su confianza en el progreso de las fuerzas productivas de la primera técnica, desatendiendo de esa manera los modos de organización de las fuerzas de la segunda, que hubiesen otorgado los medios para interrumpir, en vez de ratificar, la dialéctica de progreso y catástrofe cuyas terribles consecuencias amenazan aún hoy el futuro de todo lo existente.

Este aspecto desestimado por el marxismo vulgar y productivista fue pensado por Benjamin con la parte maldita del socialismo científico. El nombre de Charles Fourier emerge así como una figura importante para el materialismo antropológico, en la medida en que sus fantasías sobre un “trabajo social bien organizado”⁵⁸⁷ funcionan como antídoto frente a la necesidad con que se reviste el concepto corrupto de trabajo, incluso dentro de la tradición marxista. Si el trabajo puede ser concebido así en su desacople respecto del progreso técnico y de su matriz capitalista, podría pensarse ya no como el medio de explotación que es, sino como su suspensión, liberando la posibilidad de un reparto diferente de las relaciones entre necesidad y libertad, naturaleza y humanidad, placer y supervivencia. La idea de una transformación de la vida colectiva desligada de la metafísica del progreso, donde la técnica se pondría al servicio de la organización

⁵⁸³ GS V/2, p. 718.

⁵⁸⁴ GS V/2, p. 1211.

⁵⁸⁵ GS V/2, p. 716.

⁵⁸⁶ GS I/2, p. 699.

⁵⁸⁷ GS I/2, p. 699.

lúdica de los afectos y no de la dominación del hombre por el hombre y de la naturaleza por la humanidad, es sin dudas el signo distintivo del regreso polimorfo de la utopía de Fourier en el seno del pensamiento político del Benjamin maduro.

La incorporación de la obra de Fourier y el fourierismo como momento inescindible de las reflexiones de Benjamin coincide con la reanudación, en 1934, del proyecto de los pasajes, iniciado en 1927 e interrumpido dos años más tarde⁵⁸⁸. Desde entonces, las referencias a Fourier se multiplican a lo largo de la obra de Benjamin en la década de 1930. Entre sus lecturas, la de *Fourier et le socialisme* de Auguste Pinloche fue iniciática. El libro de Pinloche le interesa a Benjamin sobre todo por dos rasgos que comparte con su autor. Por un lado, la *differentia specifica* que abre al interior de las principales políticas de izquierdas del momento, vale decir, tanto la del Frente Popular como la del estalinismo y la socialdemocracia alemana. En el desacuerdo que expresa con el dogmatismo de la ortodoxia marxista se reflejan también los elementos libertarios irrenunciables que caracterizan la adscripción del propio Benjamin al materialismo histórico⁵⁸⁹. Por otra parte, debido a una muy sutil pero decisiva operación teórico-política que consiste en separar el legado de Fourier de la escuela de Saint-Simon, a la que suele ser unido bajo el mote poco esclarecedor de “socialismo utópico”. Según Benjamin,

⁵⁸⁸ Baste mencionar que un legajo entero del *Libro de los pasajes*, al convoluto “W”, está dedicado a Fourier, cuyo nombre llega incluso a ocupar un lugar destacado en los dos *exposés* del proyecto, de 1935 y 1939, respectivamente, como así también en la ya mencionada tesis XI de “Sobre el concepto de historia” de 1940. Algunas menciones ocasionales a Fourier ya figuraban en un artículo sobre Goethe, que Benjamin había comenzado a escribir en 1926 por encargo de la Gran Enciclopedia Soviética (ver GS II/2, p. 734.), y también en una pieza radiofónica titulada “Lichtenberg”, compuesta entre 1932 y 1933 (ver GS IV/2, p. 720.). En 1934, escribe una reseña de *Fourier et le socialisme*, una compilación de textos del utopista, seleccionados y comentados por Auguste Pinloche para el número 3 de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (ver GS III, pp. 427-428). La revista dirigida por Horkheimer también publicará en 1937 otra reseña de Benjamin dedicada a un libro sobre Fourier. Se trata esta vez de la antología *Fourier*, de Félix Armand y René Maublanc (ver GS III, pp. 509-511). Ambas compilaciones son frecuentemente citadas en el *Libro de los pasajes*.

⁵⁸⁹ Incluso Theodor W. Adorno, quien en su momento se mostró reticente a considerar con buenos ojos el momento fourierista de la reflexión benjaminiana, en plena Guerra Fría no puede más que saludar la traducción al alemán de la *Teoría de los cuatro movimientos y los destinos generales*. Así, en mayo de 1966, el autor de *Dialéctica negativa* escribe el “Prefacio” de la flamante traducción del libro de Fourier, en el que expresa inquietudes muy similares a las que Benjamin manifestara tres décadas antes: “Solo hemos de decir que, a la vista de la dogmatización de los teoremas socialistas que se ha producido en el bloque oriental por motivos políticos, cobran nueva actualidad unas ideas que, muy tempranamente y no solo en dicho bloque, habían sido proscritas por utópicas. Entre los utopistas, el nada revolucionario Fourier ocupa una posición extrema. Ningún otro se vio tan indefenso frente al reproche de utopismo como él; pero en ningún otro se encuentra una doctrina tan determinada por la voluntad de concretizar la idea de un estado mejor. La prohibición de imaginar cómo debería ser dicho estado en nombre de la cientificación del socialismo no solo ha sido perjudicial para este último. El veredicto sobre la imaginación [*Phantasie*] como fantasía ilusoria [*Phantasterei*] se ajustaba a una praxis que era un fin en sí misma, cada vez más engarzada en el *status quo* que alguna vez quiso dejar atrás. Fourier tiene la ventaja de poder criticar sin miramientos esta denegación. A nadie es tan aplicable como a él el verso que Karl Kraus escribió tras la muerte de Peter Altenberg: «Un bufón ha dejado el mundo, y el mundo sigue siendo tonto» [*Ein Narr verließ die Welt, und sie bleibt dumm*].” Ver ADORNO, Theodor W. “Vorwort”. En Ch. Fourier. *Theorie der vier Bewegungen und der Bestimmungen*. Frankfurt am Main, Wien, 1966, pp. 4-5.

[A]l autor le interesa, sobre todo, resaltar los méritos de Fourier, por un lado, frente a la escuela de Saint-Simon, y por otro, frente al marxismo. [...] En el marco de las argumentaciones objetivas, es el espíritu de la iniciativa capitalista lo que reprocha a los sansimonianos, mientras que a Marx lo rechaza sobre todo a causa de las ideas materialistas que adjudica a la lucha de clases. Si los sansimonianos son “gros brasseurs d'affaires soutenus par la puissance des banques” [grandes magnates respaldados por el poder de los bancos], lo que distingue al marxismo, según la opinión del autor, es la intolerancia y, peor aún, “la *haine*, dirigée contre quiconque n'y souscrit pas intégralement” [el odio, dirigido contra cualquiera que no lo haya suscrito íntegramente].⁵⁹⁰

A partir de esa desidentificación con la tradición sansimoniana, que el libro de Pinloche busca poner en primer plano, Benjamin avizora aquello que para él constituye el núcleo más íntimo de las fantasías de Fourier, a saber, una concepción de la técnica y del trabajo desacoplada de la confianza ingenua en el progreso. Benjamin encuentra en Fourier un apoyo incondicional para cuestionar la fetichización del trabajo, en el doble sentido del genitivo, dominante incluso dentro del marxismo⁵⁹¹. A este respecto, Miguel Abensour señala que el retorno polimorfo de la utopía de Fourier en los escritos de Benjamin hace emerger la dialéctica de la técnica mediante una contraposición entre la tradición sansimoniana y la fourierista del pensamiento utópico. De acuerdo a Abensour,

no sería traicionar el pensamiento de W. Benjamin sugerir que la doctrina sansimoniana, a pesar de su proyecto de pacificación del globo, se inclinaría hacia la primera técnica y sus consignas de esclavización de la naturaleza, mientras que la utopía de Fourier se inclinaría resueltamente hacia la segunda técnica y la intervención emancipadora.⁵⁹²

Aun en 1939, en el *exposé* “París, capital del siglo XIX”, Benjamin reconstruye este último modelo a partir de Fourier, al tiempo que señala las dificultades que hacen problemática su adopción:

Uno de los más notables rasgos de la utopía fourierista es que la idea de la explotación de la naturaleza por el hombre, tan generalizada en la época posterior, le es ajena. [...] La concepción posterior de la explotación de la naturaleza por el hombre es el reflejo de la explotación efectiva de los hombres por los propietarios de los medios de producción. Si la integración de la técnica en la vida social ha fracasado, la culpa es de esta explotación⁵⁹³.

⁵⁹⁰ GS III, p. 427.

⁵⁹¹ Aunque no suele ser incluido en su genealogía, el materialismo antropológico de Benjamin pertenece por derecho propio a una muy noble aunque minoritaria tradición de crítica del trabajo que, solo por mencionar a los marxistas, va de (un cierto) Marx a la crítica del valor de Robert Kurz, pasando por Pablo Lafargue, Herbert Marcuse y Guy Debord. No casualmente, para cada uno de ellos Fourier es una fuente de inspiración insoslayable. Sobre la vertiente francesa de esta tradición (para-)marxista, que inaugura Fourier, ver HEMMENS, Alastair. *The Critique of Work in Modern French Thought: From Charles Fourier to Guy Debord*. Cham: Palgrave, 2019.

⁵⁹² ABENSOUR, Miguel. *Utopiques III. L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Paris: Sens & Tonka, 2016, p. 99.

⁵⁹³ GS V/1, p. 64.

Si “el siglo [XIX] no supo responder a las nuevas virtualidades técnicas con un orden social nuevo”⁵⁹⁴, y si son, precisamente, las relaciones capitalistas de producción las que impiden su adaptación no violenta, lo propio de Fourier, dice Benjamin, “es haber querido abrir camino a una recepción de la técnica completamente distinta”⁵⁹⁵. Sin mencionar la idea de segunda técnica, Benjamin sostiene la idea de que la utopía fourierista debe su impulso más íntimo a “la aparición de las máquinas”, llegando a concebir la vida en los falansterios, sin ninguna consideración negativa, como una verdadera “máquina hecha de hombres”, cuyo funcionamiento sigue las rigurosas leyes de la atracción universal⁵⁹⁶.

A la concepción falansteriana del trabajo y de la técnica le es cosustancial el hecho de que “desconoce el concepto de explotación”⁵⁹⁷. La virtud de Fourier reside en haber podido descifrar, en las horas matinales del capitalismo, el secreto de su funcionamiento y una terapia posible. Desde esa tierra de nadie, que Benjamin inventa “entre Marx y Fourier”⁵⁹⁸, vale decir, entre la crítica del programa de Gotha y la fantasía de una armonía universal, hace surgir, a contrapelo del concepto corrupto de trabajo, la imagen de una relación técnica con el mundo que, como una suerte de mayéutica material, fuera capaz de ayudar a la naturaleza a parir sus criaturas:

Según Fourier, el trabajo social bien organizado debía tener por consecuencia que cuatro lunas alumbrasen la noche terrestre, que el hielo se retirase de los polos, que el agua de mar ya no tuviese más sabor salado y las bestias rapaces se pusieran al servicio del hombre. Todo ello ilustra un trabajo que, lejos de explotar a la

⁵⁹⁴ GS V/1, p. 76.

⁵⁹⁵ GS V/2, p. 813.

⁵⁹⁶ GS V/1, p. 63.

⁵⁹⁷ GS V/2, p. 792.

⁵⁹⁸ KLOSSOWSKI, Pierre. “Entre Marx y Fourier”. *Minerva*, VI, 17, 2011. En línea: <http://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=473>. Fue un acierto de Klossowski el haber situado a Benjamin en esa *no man's land* abierta de manera experimental “entre Marx y Fourier” –un territorio francamente poco explorado aún hoy. Klossowski, traductor de Benjamin y cercano a los espacios que el crítico alemán frecuentó durante su exilio parisino, estaba persuadido de que Benjamin era “uno de los más grandes pensadores no reconocidos de nuestro tiempo a quien horribles circunstancias han contribuido a asimilar en la mente de muchos a la categoría de ‘teórico marxista’, categoría de la que claramente se distinguió por una poderosa originalidad” (KLOSSOWSKI, Pierre. “Lettre sur Walter Benjamin”, en *WuN* 16, pp. 665-666). Esa “poderosa originalidad” Klossowski la vinculaba a la “visión personal [por parte de Benjamin] de un ‘falansterianismo’ renovado [...] subyacente a sus concepciones explícitamente marxistas” (Ibid). En efecto, al ingenio de Klossowski, quien también dedicó importantes escritos al inventor de los falansterios, no se le escapó que el marxismo de Benjamin sería irreconocible sin Fourier (y viceversa). Por otra parte, y como muestra de la importancia del rescate benjaminiano de Fourier, es interesante lo que señala Elisabeth Lenk acerca de la influencia de Benjamin sobre ciertas derivas del surrealismo no bretoniano, en especial sobre Klossowski, porque, según la autora, el descubrimiento del universo de Fourier, tan decisivo para Klossowski, fue en cierta medida posibilitado por Benjamin. Ver LENK, Elisabeth. “Das ewig wache Kollektivum und der träumende Seher. Spuren surrealistischer Erfahrung bei Walter Benjamin”. En K. Garber y L. Rehm (Eds.). *Global Benjamin*, tomo 1, München, Wilhelm Fink, 1999.

naturaleza, está en condiciones de desembarazarla [*sie zu entbinden*] de las criaturas [*Schöpfungen*] que como posibles dormitan en su seno.⁵⁹⁹

Una entrada del *Libro de los pasajes*, que se encuentra en estrecha conexión con esta cita de la tesis XI, precisa aún más lo que está en juego en la idea del “trabajo social bien organizado” de Fourier:

La caracterización del proceso de trabajo según su relación con la naturaleza está marcada por su constitución social. Pues si no se explotara *propiamente* al hombre, podríamos ahorrarnos el discurso *impropio* sobre la explotación de la naturaleza. Este discurso consolida la apariencia del “valor”, que las materias primas reciben únicamente por un orden productivo basado en la explotación del trabajo humano. Si cesa esta última, el trabajo se desprenderá por su parte del carácter de explotación de la naturaleza mediante el hombre. Se realizará entonces según el modelo del juego infantil, que en Fourier está a la base del *travail passionné* de los *harmoniens*. Uno de los mayores méritos de Fourier es haber establecido el juego como canon del trabajo que ya no es explotado. Un trabajo así, animado por el juego, no está dirigido a producir valores, sino a una naturaleza mejorada [*verbesserte Natur*].⁶⁰⁰

De acuerdo a la intuición de Benjamin, la explotación de los trabajadores y de la naturaleza son dos caras de una misma explotación del trabajo humano, es decir, del modo en que los hombres organizan sus relaciones de producción. Mientras el “trabajo explotado” es precisamente el orientado ciegamente a una producción que no mide regresiones objetivas ni agotamientos subjetivos, el *juego* aparece como uno de los nombres posibles del trabajo liberado. Lo particular de la lectura que Benjamin hace de Fourier es que la categoría de juego, tal y como interviene en este contexto, no rechaza sin más el ámbito del trabajo. Lo que ella rechaza es aquella forma históricamente determinada del trabajo basado en las relaciones de explotación. El juego se presenta, así, como un tipo de trabajo, vinculado a una cierta noción de (segunda) técnica, que ya no estaría orientado a la “producción de valores”, fenómeno originario de toda explotación, sino a la suspensión de la lógica de la equivalencia⁶⁰¹.

Al igual que el trabajo transformado, la “segunda técnica”, que tiene su modelo originario en el juego, no se supedita de ningún modo al aumento de la productividad industrial, por “socialistas” que se quieran sus fines, ni su intento es el de controlar los excesos del dominio sobre la naturaleza y de los hombres, dejando intacta su violencia constitutiva; su rol fundamental es introducir el *Zusammenspiel* entre naturaleza y

⁵⁹⁹ GS I/2, p. 699. Una versión diferente en los materiales preparatorios también dice que “el trabajo de los *harmoniens*, lejos de explotar la naturaleza, más bien la hace fecunda y la completa” (GS I/3, p. 1249).

⁶⁰⁰ GS V/1, pp. 455-456.

⁶⁰¹ A lo largo de la década de 1930, Benjamin se fue interesando cada vez más por la crítica marxista del valor. Las últimas anotaciones del convoluto “X” del *Libro de los pasajes*, dedicado a Marx, son largas transcripciones de citas (de Karl Korsch, de Hugo Fischer y del propio Marx) acerca de esa cuestión fundamental para la crítica de la economía política. Ver GS V/2, pp. 804-819.

humanidad, de acuerdo a la fórmula con que Benjamin busca revertir el paradigma que concibe la técnica como forma de sujeción de lo real. A este respecto, cabe decir que, en la versión francesa del ensayo sobre la obra de arte, Benjamin traduce *Zusammenspiel* por “*jeu ‘harmonien’*”, en explícita referencia a Fourier⁶⁰². La posibilidad de ese juego armónico depende asimismo de un adecuado gobierno de las relaciones interpersonales, así como la constitución de dicho gobierno no puede prescindir del elemento lúdico en la relación con la naturaleza. Así como Fourier concibe que “nuestro planeta está entrando en un declive material por el retraso en la escala social de sus habitantes”⁶⁰³, Benjamin entiende que la “segunda técnica es un sistema en el que el control [*Bewältigung*] de las fuerzas sociales elementales constituye la precondition del juego con las fuerzas naturales”⁶⁰⁴. La correlación entre un orden social libre y la liberación de la naturaleza la expresa Benjamin también en el siguiente pasaje dedicado a Fourier:

Como es bien sabido, el orden social ideal, según la convicción de Fourier, se funda en la naturaleza; se lo puede rastrear en el curso de su atento cuidado y mantenimiento. Cada forma violenta de proceder de los seres humanos no hace más que borrar las huellas que podrían conducir a su Arcadia.⁶⁰⁵

Si la fallida recepción de la técnica, que está en el origen de la sociedad burguesa, habilita a la primera técnica a develar la naturaleza unilateralmente como recurso inerte y a sacrificar la vida de los individuos y de la tierra misma en función de la renta, la mutua adecuación del orden social con la segunda técnica propone una relación lúdica con la naturaleza en que esta última aparece, más bien, como una compañera de equipo, una alteridad que merece cuidado y, en último término, como materia de un mejoramiento. La obra de Fourier, según Benjamin, es “el primer documento histórico de esta exigencia”⁶⁰⁶ —la exigencia de, para decirlo sucintamente, *no dar por perdido el juego*.

8. Por una naturaleza mejorada

Pero ¿cómo entender esa imagen de una “naturaleza mejor”? ¿Cómo dimensionar el sentido de la “propuesta de mejoramiento dirigida a la naturaleza”, de eso que, con relación a la obra de arte técnicamente reproducible, permitía a Benjamin hablar de una “mimesis que perfecciona”, en lugar de una que meramente se limita a representar? El lenguaje utilizado por Benjamin aquí —al menos para nuestro oído contemporáneo—

⁶⁰² GS I/2, p. 717.

⁶⁰³ Fourier, citado en GS V/2, p. 767.

⁶⁰⁴ GS VII/1, p. 360.

⁶⁰⁵ GS III, p. 428.

⁶⁰⁶ GS VII/1, p. 360n.

resulta poco feliz, porque la idea de un mejoramiento [*Verbesserung*] podría evocar el sentido de una filosofía del progreso, de acuerdo con la cual la naturaleza, en su finitud e imperfección, debería ser incorporada por la técnica como un momento necesario pero desechable en el camino de la perfectibilidad infinita de la humanidad. Ahora bien, la incomodidad que podemos experimentar frente al término persiste solo si lo aislamos del resto de la filosofía de la técnica/naturaleza que venimos abordando bajo cuenta del materialismo antropológico. Puesta en conexión con dicha filosofía, la cuestión del mejoramiento del que habla Benjamin admitiría, al menos, una interpretación doble que la desvincularía de la matriz productivista. ¿Qué podría significar, entonces, para el materialismo antropológico esta idea de mejoramiento? En primer lugar, y, ante todo, dicha noción debería ser entendida como mejoramiento de la relación entre humanidad y naturaleza. La propuesta de mejoramiento, en tal sentido, es solo un polo del *Zusammenspiel* cuyo término complementario es la alteridad de una vida creatural capaz de devolvernos una invitación de mejoramiento recíproca⁶⁰⁷. En tal sentido, el paradigma puesto en juego sigue siendo el (fourierista) de la imbricación por inervación y no el (sansimoniano) de perfectibilidad por modernización. Por otra parte, la idea de mejoramiento también puede ser entendida en términos de una política de reparación del daño⁶⁰⁸. “Mejorar” querrá decir, entonces, no dar por sentada la explotación de la naturaleza por los seres humanos y sus tecnologías de destrucción como algo absolutamente irreversible, sin antes dejar abierta la posibilidad de utilizar los sistemas técnicos para producir alianzas y ensayar formas de solidaridad con la naturaleza dañada. Se trata, en suma, siguiendo a Donna Haraway, de descartar una posición en la que “se da por terminado el juego, en la que es demasiado tarde y no tiene sentido intentar *mejorar* nada, o al menos no tiene sentido tener una confianza activa recíproca en trabajar y *jugar* por un mundo renaciente”⁶⁰⁹.

En cualquier caso, el materialismo antropológico delinea una política de la técnica alternativa a la emprendida por el proceso de modernización capitalista y la filosofía del progreso. Tomando en préstamo una indicación de Bruno Latour, podemos afirmar que Benjamin se ocupó de “restituir a los seres de la técnica una capacidad de combinación que los libere por completo de la pesada instrumentalidad”. La acción de “ecologizar”, que Latour propone en oposición a “modernizar”⁶¹⁰, puede ser parangonada al

⁶⁰⁷ Volveremos sobre ello en la sección “Materialismo creatural” del capítulo 3.

⁶⁰⁸ Esta opción me fue sugerida por una intervención de Ernesto Román en las *IV Jornadas Walter Benjamin* realizadas el 19, 20 y 21 de octubre de 2022 en la ciudad de La Plata.

⁶⁰⁹ HARAWAY, Donna. *Seguir con el problema*, op. cit., p. 22. El subrayado es nuestro.

⁶¹⁰ Ver LATOUR, Bruno. *Investigación sobre los modos de existencia*, op. cit., p. 227.

paradigma fourierista, no prometeico, del mejoramiento defendido por Benjamin, que se ocuparía, en su caso, de mejorar la “capacidad de combinación” de la técnica favoreciendo sus funciones lúdicas. En relación con ello, Fourier ofrece una imagen o modelo de la naturaleza mejorada por obra del juego:

También para esta propone la utopía de Fourier una imagen orientadora como, en efecto, se halla realizada en los juegos infantiles. Es la imagen de una tierra en la que todos los lugares se han convertido en granja-posada [*Wirtschaften*, también “economía”, NL]. El doble sentido de esta palabra indica que todos los lugares están trabajados por el hombre, que los torna cultivables y bellos; pero también se encuentran, como una posada [*Wirtschaft*] en el camino, abiertos a todos. Una tierra dispuesta según esta imagen dejaría de ser parte “D’un monde où l’action n’est pas la sœur du rêve” [de un mundo donde la acción no es hermana del sueño]. En ella, la acción estaría hermanada con el sueño.⁶¹¹

Esta inquietud política por promover y fecundar formas de vida diversas, contrasta con la impotencia política y afectiva de la burguesía en su falta de visión o en su “impotencia” para imaginar el futuro bajo una forma diferente que el de la descendencia reproductiva. Una anotación del convoluto “J” del *Libro de los pasajes*, añade que la “comodidad” conquistada por la burguesía produjo el “adormecimiento de su fantasía” y, concomitantemente, su desinterés “por el futuro de las fuerzas productivas que ella misma había desatado”⁶¹². Un síntoma de esa imaginación somnoliente y de la desidia por el porvenir podía verse en las expectativas que la clase dominante se formaba en torno al nacimiento de las nuevas generaciones. Teniendo en cuenta esas representaciones producto de la “impotencia”, sostenía Benjamin que

el sueño de tener niños es un pobre estímulo cuando no está atravesado por el sueño de una nueva naturaleza de las cosas en la que estos niños habrían de vivir alguna vez o por la que habrían de luchar. El mismo sueño de ‘una humanidad mejor’ donde los niños ‘lo tendrán mejor’ es una cavilación descarriada si en el fondo no es idéntico al de una naturaleza mejor en la que deberían vivir.⁶¹³

⁶¹¹ GS V/1, pp. 455-456. La actitud de los falansterianos, como los pallasianos de Scheerbart, se parece en este aspecto a los Arapesh etnografiados por Margaret Mead, que Marcuse cita en *Eros y Civilización*. “Para los Arapesh, el mundo es un jardín que debe ser cultivado, no para uno mismo, no con orgullo y jactancia, no para la acumulación y para la usura, sino para que las raíces comestibles y los perros y los cerdos y, sobre todo, los niños puedan crecer. De esta actitud total se derivan muchos de los demás aspectos de los Arapesh, la ausencia de conflictos entre los viejos y los jóvenes, la falta de todo asomo de celos o envidia, el énfasis en la cooperación”. En una línea similar a la del materialismo antropológico, Marcuse considera que esta forma de experimentar el mundo no debe ser recuperada solo como el testimonio un pasado prehistórico, sino como posibilidad futura para las sociedades industrializadas. Es la “gigantesca utopía socialista de Fourier”, también para Marcuse, una fuente para pensar el problema de un trabajo o una industria que no resulte destructiva para la naturaleza interna y externa, humana y no humana. Ver MARCUSE, Herbert. *Eros and Civilization*, op. cit., p. 216-217.

⁶¹² GS V/1, p. 431. La misma idea se encuentra en “Eduard Fuchs. Historiador y coleccionista” (GS II/2, p. 475).

⁶¹³ GS V/1, p. 432.

Es aquí donde radica para el filósofo alemán “el derecho innegable de la utopía fourierista, que Marx reconoció [y que Rusia comenzó a aplicar]”⁶¹⁴. Porque mientras el sueño de una “naturaleza mejor” es “la fuente viviente de la energía biológica de la humanidad”, el sueño de procrear del burgués “no es más que el turbio estanque de donde la cigüeña trae a los niños”⁶¹⁵. En la lectura de Benjamin, la burguesía perdió la capacidad de imaginar grandes planes para el provenir y se limitó a dejar descendencia en un sentido reproductivo⁶¹⁶. De ese modo, la clase dominante se deshistorizó para naturalizarse como clase reproductora de sí misma, en un sentido biológico y social.

Los peligros a los que podría conducir “una ‘humanidad mejor’ en una naturaleza inmejorada [unverbesserlichen Natur]”, que había mostrado Blanqui con “lúgubre ironía”⁶¹⁷, fueron señalados por Benjamin tanto en su filosofía de la técnica como en su crítica del humanismo, sobre el que volveremos más adelante. Basta decir por el momento que Benjamin asocia esa incapacidad imaginativa nada menos que al concepto de aura. En otro fragmento del *Libro de los pasajes*, comenta los versos del poema “Divino anhelo [Seligen Sehnsucht]” de Goethe, en los que el poeta escribe: “No hay lejanía que te aparte, tu vuelo viene encantado”. Esos versos describen para Benjamin “la experiencia del aura. La lejanía que, a ojos de la amada, atrae al amante tras ella, es el sueño de una naturaleza mejor”. De allí, Benjamin concluye que la “atrofia de la fantasía de una naturaleza mejor”, condicionada por la posición defensiva que la burguesía ocupa en la

⁶¹⁴ GS V/1, p. 432. Hasta mediados de 1930, la Rusia leninista seguía siendo para Benjamin la promesa, pronto traicionada, de esta posibilidad.

⁶¹⁵ GS V/1, p. 432.

⁶¹⁶ Benjamin analiza esta impotencia de la fantasía en relación con el surgimiento de la llamada “pintura de género”, un estilo que, según sus palabras, “documenta la recepción fallida de la técnica” en el seno de la sociedad burguesa (GS III, p. 576). En una reseña dedicada al libro sobre los panoramas del siglo XIX de Dolf Sternberger, Benjamin escribe que el gusto que guiaba el lenguaje poético en la época del *Gründerzeit* reflejaba la necesidad de escapar de una amenaza: “Se pensaba que esta amenaza residía en las cualidades ‘rígidas’ y ‘mecánicas’ asociadas a las formas técnicas. [...] Lo que se sentía generalmente era el agobio que emanaba de la técnica, y se buscaba refugio en los [cuadros de] grupos de niños de Ludwig Knaus, en los frailes de Grütznern, las figuritas rococós de Warthmüller y los aldeanos de Defregger. El ferrocarril fue invitado a formar parte del conjunto, pero fue el conjunto de la pintura de género. La pintura de género documenta la recepción fallida de la técnica. [...] Cuando a la burguesía ya no le era posible concebir el futuro según grandes planes [...] fijó en la pintura de género el momento presente, para librarse de la imagen de su futuro. La pintura de género era un arte que se negaba a saber nada de la historia” (GS III, p. 576).

⁶¹⁷ GS V/1, p. 458. Esa “humanidad mejor” es una referencia al “Resumen” que cierra *La eternidad a través de los astros*, donde Blanqui escribe: “Aquí abajo, el progreso es solo para nuestros nietos. Tienen más suerte que nosotros. Todas las cosas hermosas que verá nuestro globo, nuestros futuros descendientes ya las han visto, las ven en este momento y las verán siempre, claro que bajo la forma de socios que los han precedido y que los sucederán. Hijos de una *humanidad mejor*, ya se han burlado bien de nosotros y nos han escarnecido en tierras muertas, pasando por ellas después que nosotros. Continúan fustigándonos en las tierras vivas de las que hemos desaparecido y siempre nos seguirán persiguiendo con su desprecio por las tierras que nacerán”. BLANQUI, Louis-Auguste. *La eternidad a través de los astros*. Trad. Lisa Block de Behar. México: Siglo XXI, 2000, p. 59. El subrayado en nuestro.

lucha de clases, no es otra cosa que el reverso u otras de las facetas del “desmoronamiento del aura [Verfall der Aura]”⁶¹⁸, vale decir, de la experiencia de una naturaleza que no es inerte, sino que anhela devolver la mirada desde su lejanía.

Ahora bien, la búsqueda por parte de Benjamin de un equivalente a esa experiencia aurática disuelta, de un mundo donde la acción es hermana del sueño, tiene que producirse (también) en el médium de la técnica que sentenció su crisis. En la medida en que para Benjamin nuestra relación con la naturaleza, con el mundo material en general, es constitutivamente técnica, solo una técnica que perfeccione, como la que Benjamin ve configurarse experimentalmente en lo que llama “arte actual”⁶¹⁹, puede mostrar una naturaleza mejor, es decir, descubrirla en cuanto naturaleza *inapropiable* por la economía mercantil. Siendo la técnica la mediación que bajo el dominio del capital ciñe el acceso al mundo, silenciándolo y volviéndolo objeto mudo y carente de cualidades, es ella el camino para abrir nuevos “mundos de imágenes [Bilderwelten]”⁶²⁰.

Por eso, donde el frente tecnocrático hace del mundo un recurso infinitamente apropiable por el trabajo humano, la apuesta por la segunda técnica y el trabajo bien organizado busca favorecer otra forma de vida para el cuerpo colectivo en su conjunto. La utopía de una “naturaleza mejorada”, que constituye el impulso íntimo de las fantasías de Fourier, es una imagen provocativa que suspende las jerarquías en que se fundaba la primera técnica: la de la naturaleza sojuzgada por los poderes mágico-instrumentales de los humanos. La técnica segunda, devenida órgano de la colectividad, es, en cambio, revelación de una *physis* mejorada, una propuesta (conjunta) de mejoramiento (recíproco) entre humanidad y naturaleza.

Recapitulación

Se comprende, después del recorrido propuesto, que la filosofía de la técnica de Benjamin es cualquier cosa menos una celebración inarticulada de los medios técnicos. La visión de conjunto que aporta un análisis diacrónico del materialismo antropológico nos permite concluir que no es sin recurso a la técnica –pero no solo recurriendo a ella– que otra concepción de la naturaleza y de las relaciones sociales puede ser posible. Benjamin

⁶¹⁸ GS V/1, p. 457.

⁶¹⁹ Habría que reconocer en las reflexiones de Benjamin una excepción a lo que Stiegler percibe en falta en el discurso estético sobre el cine (por ejemplo, en Deleuze), a saber, una teorización de su matriz técnica. Ver STIEGLER, Bernard. “Ars e invenciones organológicas en las sociedades de hipercontrol”, op. cit. Para Benjamin “el cine formula de modo más breve, concreto y crítico todos los problemas de la configuración moderna como preguntas técnicas por su propia existencia” (GS V/2, p. 658).

⁶²⁰ GS III, p. 152.

no imagina la posibilidad de “sobrevivir a la civilización” sin una alternativa técnica al desarrollo exterminador de la tecnología al servicio del capital. El concepto plural de *Technik* que despliega a diferentes lugares de su obra, cristalizada en la diferenciación entre primera y segunda técnica, tiene la virtud epistemológica y política de establecer la virtual separabilidad de capitalismo y técnica, como correlativa al desacople de la alianza espuria de libertad y progreso que la matriz prod(estr)uctivista del siglo XIX, presente incluso en ciertas formas del marxismo, pensaba como indisociables. En cualquier caso, como hemos intentado mostrar, la revolución, aunque no pueda prescindir de la técnica, ya no puede pensarse mediante la conquista de la naturaleza por el trabajo, de acuerdo a la lógica acumulativa, incremental y de progreso infinito que gobierna la tendencia dominante de la religión capitalista. Como afirman Honneth y Joas, el desarrollo de las fuerzas productivas y el avance en el dominio tecnológico sobre la naturaleza había parecido, durante largos períodos de tiempo, “una garantía confiable para el mayor desarrollo y expansión de la libertad humana, ya que incluso cuando se criticaba el contenido social de una formación tecnológica, se confiaba, sin embargo, en la expansión gradual de la libertad humana en el proceso de perfeccionamiento del dominio tecnológico de la naturaleza⁶²¹. En contraposición a la línea socialdemócrata que, en palabras de Dietzgen, podía sostener que “todas las luchas y combates de la Historia Universal, todos los sentidos y aspiraciones de la ciencia encuentran su culminación, su propósito común, en la libertad del hombre, en la sumisión de la naturaleza a la subordinación de su espíritu”⁶²², surge la necesidad para el materialismo antropológico de otorgar fundamentos materiales diferentes a la libertad humana, pues no hay, en su perspectiva, emancipación humana sin una simultánea liberación de la naturaleza, lo cual implica comprender, como ya había insinuado el joven Marx, al comunismo como el movimiento real de una co-implicación, donde la “humanización de la naturaleza” es la contracara de la “naturalización del ser humano”, en beneficio de su liberación mutua.

Todo ello viene a decir que el materialismo antropológico no cuestiona que la técnica sea el medio de dominación que efectivamente es, sino que ese sea su destino ineluctable. De esta manera, Benjamin no se limita a una descripción de los males de la modernidad o a comprender las características de un fenómeno opaco y poco esclarecido, sino que se aventura a prescribir remedios y exhortar a una acción urgente. La

⁶²¹ HONNETH, Axel y JOAS, Hans. *Social Action and Human Nature*, op. cit., p. 1.

⁶²² Josef Dietzgen, citado en ZSCHIMMER, Eberhard. *Philosophie der Technik*, op. cit., p. 138.

arqueología de la técnica que Benjamin pone en juego para desenterrar otros paradigmas divergentes de la *Technik*, tienen el objetivo de demostrar la coexistencia, dentro del propio *Apparatur* moderno, de posibilidades de orientación antagónicas. La utopía técnica de Benjamin estará determinada por el intento nunca realizado del todo de mejorar nuestra relación con la naturaleza, mediante la conformación de un espacio de juego eco-socio-tecno-político.

Por esa razón, siguiendo a Wohlfarth, el materialismo antropológico se lanzaría como un intento no de retrotraerse a un momento pretécnico de la civilización –como si alguna vez hubiese existido– sino de desplazar y replantear la antigua dicotomía *techné* y *physis*⁶²³. Una de las contribuciones más notables del materialismo antropológico al pensamiento marxista es la de haber dado lugar a una filosofía de la praxis que incorpora una filosofía de la técnica a la altura de la catástrofe planetaria. Ni primitivismo del *retourn* ni progreso hipermoderno alcanzan a definir alterativas operativas para un pensamiento político de la técnica. No se trataría, de acuerdo a lo dicho, de los buenos o malos usos de una técnica considerada neutral o de que se les prescriban a sus medios los fines adecuados a una política “socialista”. Ninguna de esas posiciones está en condiciones de plantear el problema en toda su espesura y radicalidad. Por las mismas razones, el humanismo, que opone el universo moral humano a una técnica considerada como degradante e inhumana o a una naturaleza entendida como salvaje y amoral, necesariamente fracasa, más aún cuando responde a los dilemas del mundo tecnificado mediante el aseguramiento y el resguardo de la interioridad individual: “el intento del individuo por medirse con la técnica basándose en su interioridad le lleva a la ruina [*Untergang*]”⁶²⁴. Benjamin parece sugerir que el (re)surgimiento de otra técnica requiere y, en cierto modo, efectúa, otra constitución de lo humano. Como escribe en 1931, “el europeo no ha sido capaz de unificar su existencia con la técnica, porque se aferró al fetichismo creador del trabajo-construcción. Por eso es incapaz de aprovechar lo técnico como elemento de una nueva condición humana [*neuen Menschentums*]”⁶²⁵. Una recepción diferente de la técnica debe producir necesariamente otra constitución individual y colectiva de lo humano. Una humanidad que, paradójicamente, dejaría de ser estrictamente humana para devenir *Unmensch*. Es probable que en ese proceso la imagen solemne del hombre y la de la naturaleza idealizada cambien tanto como la de la

⁶²³ Ver WOHLFARTH, Irving. “Les noces de Physis et de Techne”, op. cit.

⁶²⁴ GS V/1, p. 53.

⁶²⁵ GS II/3, p. 1106.

técnica. Será tarea de un “humanismo más real” y de un materialismo creatural, como veremos en el próximo capítulo, aproximarnos a esta última cuestión.

Capítulo 3.
En la encrucijada del humanismo

*L'anthropologie est donc confrontée à un défi formidable: soit disparaître avec une forme épuisée d'humanisme, soit se métamorphoser [...] à inclure dans son objet bien plus que l'anthropos, toute cette collectivité des existants liée à lui et reléguée à présent dans une fonction d'entourage.*⁶²⁶

Philippe Descola

*Quero o inumano dentro da pessoa [...]. Quero o material das coisas.*⁶²⁷

Clarice Lispector

*Mensch, werde bescheidener!*⁶²⁸

Paul Scheerbart

⁶²⁶ [La antropología se ve, pues, enfrentada a un enorme desafío: o desaparecer con una forma agotada de humanismo, o metamorfosearse [...] para incluir en su objeto mucho más que el *anthropos*, toda esa colectividad de existentes ligada a él y relegada hoy a una función de entorno].

⁶²⁷ [“Quiero lo inhumano de la persona. [...] Quiero la materia de las cosas”]

⁶²⁸ [Humano, ¡sé más humilde!]

1. Planteo del problema

El problema relativo al estatuto de lo humano y su “lugar en el universo” ha ocupado, con resultados variables, los esfuerzos de las más diversas corrientes del pensamiento, no sólo al interior de la tradición filosófica, sino también de las humanidades en su conjunto. Desde la *philosophische Anthropologie* a la fenomenología, y de la etnología a las contemporáneas discusiones en torno a lo posthumano y los llamados Nuevos Materialismos, encontramos diferentes formas de problematizar la crisis del humanismo como proyecto cultural, del antropocentrismo como horizonte de sentido y del concepto mismo de lo humano en el marco de los desafíos que el progreso científico-técnico, la crisis ecológica y económica imponen hoy a la totalidad de lo existente. Las humanidades se enfrentan entonces al desafío de desprenderse de su antiguo objeto, para pensar el involucramiento de lo humano con lo no humano más allá de los reduccionismos metafísicos del pensamiento occidental. La “posibilidad de una seria descentralización del Hombre”⁶²⁹, que está hoy en discusión, debiera producir un cuestionamiento a las formas en que los seres humanos interactúan con el mundo más-que-humano, para pensar, junto a ello, un concepto menos restrictivo de lo que, en su relación diferencial con lo humano, el humanismo desprecia como infra-humano. También la Teoría Crítica, de la que Benjamin estuvo en una tensa proximidad, ha tomado parte en este asunto. En los “Apuntes y esbozos” de *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer escribieron que, “en la historia europea, la idea de hombre se expresa en su diferencia con el animal”, de modo tal que para demostrar la “dignidad” del primero habría sido imprescindible, para esta tradición, contrastarlo con la “irracionalidad” del segundo⁶³⁰. De acuerdo a los autores, la instauración de una relación diferencial y excluyente del hombre con los otros no-humanos, considerados desde esta perspectiva como infa-humanos, pertenece “al fondo

⁶²⁹ BRAIDOTTI, Rosi. *Lo posthumano*, op. cit., p. 12.

⁶³⁰ ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung*, op. cit, p. 283. Vale la pena recordar que estos “Apuntes y esbozos”, que contienen, entre otros fragmentos significativos, una aguda reflexión sobre la historia silenciada del cuerpo y una crítica sesuda a las construcciones de la “filosofía de la historia universal” (ibid., pp. 253-256), que los autores realizan desde un punto de vista decididamente no antropocéntrico, eran consideradas por ellos como elementos preparatorios para una “antropología dialéctica” (ibid., p. 17). Aunque ya hemos establecido las delimitaciones pertinentes en nuestro Capítulo 0, dicha antropología dialéctica debería ser considerada aún en más de un aspecto al materialismo antropológico que venimos estudiando.

insondable de la antropología occidental”⁶³¹. En *Teoría estética*, Adorno sostendrá aún que en la idea de dignidad humana se cifra la “auto-elevación [*Selbsterhöhung*] del animal humano por encima de la animalidad”⁶³². Ello requiere comprender que el concepto de *anthropos* es un concepto metafísico, profundamente deudor de una tradición dominante en el pensamiento europeo occidental y la base de lo que se ha dado en llamar “excepcionalismo humano”⁶³³. De acuerdo a ello, el hombre es animal y *más* que animal (ese *más* señala un suplemento, algo excepcional, llámese espíritu, conciencia, lenguaje o tecnología), en virtud de lo cual el hombre estaría, al mismo tiempo, dentro y fuera de la naturaleza. Esta “cosmología de la trascendencia” –como la llama Eduardo Viveiros de Castro– es la que recorta al hombre del resto de la naturaleza para asegurar mejor su dominio sobre ella: “la traducción de ese dispositivo mítico es la imagen prometeica del hombre como conquistador de la naturaleza: el hombre como aquel ser que, emergiendo de su desamparo animal originario, se perdió del mundo solamente para retornar a él mejor, como su señor”⁶³⁴. Para no ser partícipe de este humanismo de corte antropocéntrico, se ha sugerido que “la antropología de la cultura debe ser también una antropología de la naturaleza, abierta a esa parte de sí mismos y del mundo que los seres humanos actualizan y mediante la cual se objetivan”⁶³⁵.

El presente capítulo trata de pensar estas cuestiones en torno a los límites del humanismo y la noción de Hombre como problemas inmanentes al materialismo antropológico. No son pocos los elementos en la filosofía de Benjamin que conducen hacia dicha cuestión. En una serie de escritos, cuyo epicentro lo constituye el ensayo dedicado a Karl Kraus, redactado y publicado en 1931, Benjamin sienta las bases de una política que, recogiendo la expresión que Marx y Engels usaran en *La sagrada familia*, lleva por nombre “humanismo real” [*reale Humanismus*]⁶³⁶. Lo que parece estar en juego

⁶³¹ Ibid.

⁶³² ADORNO, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, p. 99.

⁶³³ Ver SCHAEFFER, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. En su forma esencial, la tesis del excepcionalismo humano sostiene que “el hombre constituye una excepción entre los seres que pueblan la Tierra, incluso que constituye una excepción entre los seres -o el ser- a secas. Esta excepción, nos dice, se debería al hecho de que, en su esencia propiamente humana, el hombre poseería una dimensión ontológica emergente, en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia ‘naturalidad’” (Ibid., p. 13).

⁶³⁴ DANOWSKI, Déborah y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Trad. Rodrigo Álvarez. Buenos Aires: Caja Negra, 2019, p. 66.

⁶³⁵ DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005, p. 19. Desde un frente similar, Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro argumentan que el antropocentrismo “hace de los humanos una especie animal dotada de un suplemento transfigurador; los entiende como seres atravesados por la trascendencia como por una flecha sobrenatural, marcados por un estigma, una abertura o una falta privilegiada (*felix culpa*) indeleble que los distingue en el seno –en el centro– de la Naturaleza”. Ver DANOWSKI, Déborah y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *¿Hay mundo por venir?*, op. cit, p. 135.

⁶³⁶ GS II/1, p. 355.

en lo que Benjamin llama una “reacción contra el clásico ideal de humanidad”⁶³⁷ es una profunda reflexión sobre la crisis de la concepción del *anthropos* sostenida por la tradición del humanismo clásico y la posibilidad de abrir paso a formas de (co)existencia alternativas para el viviente llamado *Mensch*. Los tradicionales problemas de la antropología filosófica son revisitados aquí no desde el ángulo de una crisis de tono existencial, sino desde el punto de vista de una suerte de contra-antropología política que se mueve en los extremos de lo humano y lo no humano. Pese a lo que sus nombres parecen sugerir, “humanismo real” y “materialismo antropológico” son los vectores de una contra-antropología tal. Llevando las tensiones hasta el extremo, es necesario mostrar nuevamente que humanismo y antropocentrismo no coinciden en el materialismo antropológico, y que, en cambio, este puede poner de manifiesto la cohabitación de lo no-humano en el seno de lo humano, como así también la comunión de lo humano con el mundo de lo no-humano y creatural.

Que Benjamin no fue ajeno a estas problemáticas lo destacan varias de sus proposiciones, que aportan al problema de pensar la ontología de los modernos como una reducción del mundo a la división entre sujeto y objeto, cultura y naturaleza, en contra de la cual propone una óptica menos restrictiva acerca de lo no-humano y sus cualidades. Desde esta perspectiva, Hanssen subraya que muchos de los escritos críticos y filosóficos que pertenecen al llamado período metafísico, pre-marxista de Benjamin, pero también aquellos que pertenecen al ámbito del materialismo antropológico, tienen que ser interpretados a la luz del “llamado ético-teológico”, que también es antropológico-político, a “otro tipo de historia”, una que ya no sea de naturaleza puramente antropocéntrica o anclada sólo en las preocupaciones de los sujetos humanos⁶³⁸. Este capítulo se propone ingresar en esa “otra historia” por tres vías íntimamente conectadas: la del humanismo real, la de la teoría de lo *Unmensch* y la del materialismo creatural.

⁶³⁷ GS II/1, p. 355. A este respecto, es útil remitirse al trabajo de Rosi Braidotti, cuya caracterización del humanismo coincide en más de un aspecto con aquello a lo que Benjamin se refiere con el “clásico ideal de humanidad”. Según la reconstrucción de Braidotti, “al principio de todo está Él, el ideal clásico del Hombre, identificado por Protágoras como ‘la medida de todas las cosas’, luego elevado por el Renacimiento italiano a nivel de modelo universal, representado por Leonardo da Vinci en el Hombre vitruviano. Un ideal de perfección corporal que [...] evoluciona hacia una serie de valores intelectuales, discursivos y espirituales. Juntos, éstos sostienen una precisa concepción de qué es humano a propósito de la humanidad. Además, aseveran con inquebrantable seguridad la casi ilimitada capacidad humana de perseguir la perfección individual y colectiva. Esta imagen icónica es el símbolo de la doctrina del humanismo, que interpreta la potenciación de las capacidades humanas biológicas, racionales y morales a la luz del concepto de progreso racional orientado teleológicamente” (BRAIDOTTI, Rosi. *Lo posthumano*, op. cit., p. 25).

⁶³⁸ HANSEN, Beatrice. *Walter Benjamin's Other History*, op. cit., p. 1.

2. Humanismo real e ideal

La demolición del humanismo burgués y la clásica figura del hombre es el objetivo programático de las reflexiones de Benjamin entre 1931 y 1933. Las premisas de esa crítica se encuentran en “Karl Kraus”, ensayo publicado en el *Frankfurter Zeitung* en marzo de 1931. Kraus es para Benjamin la encarnación de una fuerza elemental que se manifiesta en el nombre que recibe cada una de las tres partes en las que se divide el ensayo, que son, a su vez, las figuras con las que Benjamin mide la actividad crítica del escritor vienés: “Hombre total” [*Allmensch*], “Demonio” [*Dämon*] y “No-humano” [*Unmensch*]. Como reflejan con mayor precisión las notas preparatorias al ensayo, la obra de Kraus, de acuerdo a Benjamin, estaría atravesada por una polaridad dialéctica que tiene al *Allmensch* y a lo *Unmensch* en sus extremos⁶³⁹. Las notas preparatorias al ensayo ponen de relieve esta dialéctica escondida, mediante la cual nuestro autor busca confrontar el viejo humanismo liberal-burgués con el “humanismo más real”⁶⁴⁰ que Kraus personifica en sus mejores momentos. Partiendo del análisis de la crítica satírica de Kraus, Benjamin despliega reflexiones antropológicas de amplio alcance, comenzando por la contraposición entre dos formas antagónicas de entender el humanismo, a saber, el real y el ideal, dos formas que Benjamin intentará mantener a distancia, aunque en Kraus muchas veces convivan⁶⁴¹.

⁶³⁹ Una aclaración sobre los términos se impone de entrada. *Allmensch*, que vertimos como “hombre total”, designa para Benjamin el ideal de ser humano el *Bildungshumanismus*, pero también, como sugiere Weigel, refiere a “cada hombre” en el sentido ordinario de ser humano (*menscheln*). En cuanto a *Unmensch*, optamos por traducirlo como “no-humano”, siguiendo indicaciones de Sigird Weigel y Anabella Di Pego. Esta traducción literal refleja mejor que la usual “monstruo” las variaciones semánticas sobre el término “*Mensch*” que Benjamin pone en juego a través del uso de una serie de prefijos que lo determinan cada vez: *voll-, all-, über-, un-*. Ver WEIGEL, Sigrid. *Walter Benjamin. Images, the Creaturely, and the Holy*. Stanford: Stanford University Press, 2013, p. 7; y, sobre todo, DI PEGO, Anabella. “Hacia una política de lo no-humano (*Unmensch*)”, op. cit. Esta última autora amplía la disquisición terminológica de una manera novedosa, pues es quien afirma convincentemente que, más allá del sentido negativo de lo *Unmensch* transido por las derivas de la época (lo *Unmensch* como inhumano, como producto de una deshumanización), ello “no agota la perspectiva benjaminiana de lo *Unmensch* que, partiendo de este hecho, sienta las bases para una elaboración positiva del concepto” (Ibid.).

⁶⁴⁰ GS II/1, p. 366.

⁶⁴¹ La lectura benjaminiana de Kraus es de una complejidad enorme, pues cuanto más parece identificarse con los postulados del crítico vienés más se aleja de estos, y ello en el curso de un mismo párrafo. En este sentido, resulta mucho más equívoca que las más claras demarcaciones que establece con otras de las tradiciones del materialismo antropológico con las que se alía. La “interacción entre teoría reaccionaria y praxis revolucionaria” que ve en cada gesto crítico de Kraus es expresión de esa equívocidad. Por lo demás, Benjamin entiende a Kraus “desde sus polos (el humanismo clásico y el humanismo real)” y ve tanto sus señales revolucionarias (cuando se aproxima a la teoría de lo no humano) como conservadoras (cuando en su mezcla de “terrateniente y cosmopolitismo” se siente en casa “en la humanidad [*Humanität*] de Weimer”). Ver GS II/1, p. 363.

2.1. Educación o política

En los apuntes preparatorios a “Karl Kraus”, Benjamin escribe que el debate sobre “humanismo real e ideal [...] está dominado por la alternativa de si se ha de decidir por una primacía de la educación sobre la política o de la política sobre la educación”⁶⁴². Esta contraposición entre educación y política puede parecer un poco ruda, pero la inclinación de Benjamin hacia la segunda de las opciones no llama la atención si consideramos que, desde la perspectiva de sus ideas pedagógicas, lo que aquí entiende por educación puede ser remitido al tipo específico de educación *burguesa*, a la que se opuso ya desde su época de dirigente estudiantil al frente de la *Jugendbewegung*. La primacía de la política sobre la educación no debe ser entendida sólo en el sentido marxista convencional –cambiar el mundo para reformar la conciencia– sino también en el sentido de una politización de lo educativo como tal, un problema que atraviesa toda la obra de Benjamin.

Al menos desde mediados de los años veinte, precisamente en la estela abierta por el materialismo antropológico, la pedagogía benjaminiana se sitúa en las antípodas del *Bildungshumanismus*. A diferencia de este último, el interés materialista de Benjamin no estará puesto en la capacitación de los sujetos considerados como individuos racionales, sino en la transformación de las prácticas, cuando no de las fuerzas. Mientras el humanismo formativo, que la burguesía hereda del proyecto cultural del humanismo de Weimar y su ideal cosmopolita⁶⁴³, confía en la infinita perfectibilidad de las capacidades humanas y del cultivo de la personalidad, de acuerdo a una lógica evolutiva que considera lo infantil o lo juvenil como inferior y atrasado, Benjamin pone el énfasis en la conformación de ámbitos o situaciones experimentales de aprendizaje.

En “Programa de un teatro infantil proletario”, redactado hacia fines de 1928 para Asja Lacis, Benjamin introduce sus ideas pedagógicas en relación con la infancia, en donde las categorías antropológicas se superponen a las políticas. De acuerdo a Benjamin, la ideología burguesa se interesa por los “métodos” de enseñanza, abonando una actitud rayana a la holgazanería. Por el contrario, la educación proletaria requiere ante todo un “marco” [*Rahmen*], esto es, “un ámbito objetivo *en* que educar, pero ya no, como la burguesía, una idea *hacia* la que educar”⁶⁴⁴. Si la teleología ilustrada promete la salida del estado de minoridad en función de un ideal de vida adulta que niega la autonomía de la infancia, el materialismo se ocupa de diseñar un acto material de

⁶⁴² GS II/3, p. 1097.

⁶⁴³ En efecto, el “ciudadano del mundo” [*Weltbürger*] es uno de los modelos del *Allmensch*, sujeto del humanismo ideal.

⁶⁴⁴ GS II/2, p. 764. Subrayado en el original.

transmisión en donde los educandos “enseñan y educan a su vez a los que son sus atentos educadores”⁶⁴⁵. El teatro infantil constituye uno de esos “marcos” que, como medios sin fines, están abiertos a lo inanticipable de la situación: “con ello aparecen fuerzas nuevas, e intervenciones nuevas, de las que a menudo el director nada había llegado a imaginarse durante los trabajos”⁶⁴⁶. Quebrada la teleología que enfoca la instrucción en los resultados o los fines ideales a los que se tiende, “la infancia se ha cumplido ahí, actuando/jugando [*Spielen*]”⁶⁴⁷. Por ello, Benjamin podía concluir que lo “verdaderamente revolucionario” no es el contenido o la propaganda ideológica que se puede transmitir al público en las representaciones teatrales, sino “la *señal secreta* de lo venidero que se expresa en el gesto de la infancia”⁶⁴⁸.

Vemos reflejado en ello la constante preocupación de Benjamin por pensar la infancia como realidad autónoma, y a la pedagogía como práctica experimental, ligada a la corporalidad y las situaciones, en contraposición a la pedagogía entendida oficialmente como adecuación embrutecedora de los sujetos a ideales pedagógicos heredados, que no son otra cosa que la expresión cultural de una “burguesía que necesitó a los niños y que en ellos buscó las bases necesarias y biológicas de la propia subsistencia”⁶⁴⁹. Mediante esta, su “pedagogía oficial”, el pensamiento burgués, “escindido de una manera no dialéctica y desgarrado en sí mismo”, busca reunir dos ámbitos: el de la psicología del niño (como saber que determina de manera idealista o positivista las “predisposiciones naturales” de los educandos) y el de la ética (que la burguesía identifica con el “ideal quimérico” al que aspira su proyecto educativo, a saber, la producción de “el hombre íntegro [*Vollmensch*], el ciudadano”⁶⁵⁰). De este modo, según Benjamin,

La sociedad burguesa hipostasia la existencia de una niñez o adolescencia absolutas, a las cuales asigna el nirvana de los *Wandervögel* y de los *boyscouts*, así como hipostasia una humanidad y una ciudadanía igualmente absolutas, que adorna con

⁶⁴⁵ GS II/2, p. 768. En tal sentido, hay que tener presente lo que Benjamin dice de la educación en “Hacia el planetario”, a saber, que su sentido no es el dominio de los niños por los adultos, sino “la organización imprescindible de las relaciones entre las generaciones y, por lo tanto, si se quiere hablar de dominio [*Beherrschung*], el dominio de la relación entre las generaciones [*Generationsverhältnisse*] y no el dominio de los niños” (GS IV, p. 147).

⁶⁴⁶ GS II/2, p. 768. Sobre esas fuerzas e intervenciones nuevas, receptivas, hiperpasivas y no activas, ver MARCHESONI, Stefano y SCHMIDT-GLEIM, Meike. “Kinderspiel und Revolution. Bemerkungen zum Begriff Mimesis bei Walter Benjamin”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 3, 2016. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/am.317>

⁶⁴⁷ GS II/2, p. 768.

⁶⁴⁸ GS II/2, p. 769.

⁶⁴⁹ SCHIAVONI, Giulio. “Frente a un mundo de sueño. Walter Benjamin y la enciclopedia mágica de la infancia”. En Walter Benjamin. *Escritos La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989, p. 30.

⁶⁵⁰ GS III, p. 206.

los atributos de la filosofía idealista. En realidad, ambas son máscaras compenetradas del ciudadano apto, socialmente fiable y consciente de su estatus.⁶⁵¹

Esta reflexión viene a decir que el niño no es para el burgués otra cosa que su heredero biológico y social, un protoadulto, un “ciudadano” en germen, allí donde el ser-adulto, apto y ciudadano íntegro del Estado burgués coincide, para la propia burguesía, con su idea(l) de humanidad. Nada de todo ello, como se puede apreciar, carece de relación con la antropología benjaminiana, cuyo alcance buscamos precisar, ni con la contraposición entre humanismo real y humanismo ideal de la que partimos en este apartado, pues también aquí se trata de desidentificar al ser humano de su imagen ideal. Volviendo a estos problemas, en “Teatro y radio. Sobre el control recíproco de lo que es su trabajo educativo” de 1932, Benjamin discute una vez más la concepción “retrógrada” del ser humano, que niega la crisis en el que el concepto heredad de humanidad se halla sumido:

Esta concepción ve al ser humano, en la cumbre total de su poder, como el señor de la Creación, es decir, como personalidad [*Persönlichkeit*] (aunque se trate del último jornalero). Pues el marco de dicho ser humano es el círculo cultural más actual, que gobierna en nombre de lo “humano”.⁶⁵²

Si para ya para Descartes el hombre era el “amo y señor de la naturaleza”, la burguesía, identificando su círculo cultural con el sujeto cartesiano, “cree que ella es la humanidad”⁶⁵³. Naturalmente estas invectivas están detrás de la pedagogía burguesa, que es el costado volcado al “trabajo educativo” del humanismo ideal. En relación con ello, la “pedagogía comunista” es introducida como la contracara de esta pedagogía burguesa, a la que Benjamin llama también “colonial”⁶⁵⁴. Esta última interpreta la “imaginación del niño” bajo el ángulo de la “sociedad productora de mercancías”, y a la educación, como “un mercado colonial para la venta de bienes de cultura”⁶⁵⁵. Ambas formas de pedagogía, la comunista y la colonial, antagonizan sobre el suelo de su disímil comprensión de lo antropológico. La imagen deficitaria que la “psicología infantil” burguesa se hace del niño, al que hace comparar con el adulto dueño de sí mismo, tiene su parangón en la que la “psicología de los pueblos

⁶⁵¹ GS III, pp. 206-207.

⁶⁵² GS II/2, p. 774.

⁶⁵³ BRECHT, Bertolt. *Diario de trabajo*, op. cit., p. 23

⁶⁵⁴ “Pedagogía colonial [*Kolonialpädagogik*]” es el título de una recensión publicada en 1930, que Benjamin dedica a *Cuento de hadas y presente. El cuento popular alemán y nuestro tiempo* [*Märchen und Gegenwart. Das deutsche Volksmärchen und unsere Zeit*] de Alois Jalkotzy (GS III, pp. 272-274).

⁶⁵⁵ GS III, p. 273.

primitivos [*Naturvölker*]” establece con el europeo moderno⁶⁵⁶. La asociación de lo primitivo con lo atrasado e inferior, y de lo infantil con la carencia y la inmadurez son presupuestos de una antropología ilustrada etnocéntrica y adultocentrista, a la que habría que oponer una “antropología marxista, dialéctica, del niño proletario”, que Benjamin todavía echa de menos en la teoría comunista, pero que imagina como “un enfrentamiento con la psicología del niño” de la que hablamos más arriba. Dicha antropología no le promete al niño su preparación para la vida adulta, sino la inmediata “realización de su niñez”⁶⁵⁷.

Llegados a este punto, podemos estipular que, en su combate con el humanismo idealista, el humanismo real aboga por la realización de la señal de lo venidero expresado en la experiencia infantil. No casualmente, el propio Kraus considerará al niño, junto al antropófago, como una de las figuras destructivas que la sátira moviliza en contra de esa antropología ilustrada que está a la base ya no solo de la pedagogía sino de la demoníaca sociedad burguesa en su conjunto. Esa oposición se “manifiesta para Kraus en el niño”, que “alza su rostro contra los ídolos del ser natural ideal o romántico, como contra los ídolos del ciudadano modelo devoto del Estado”⁶⁵⁸. Y es por ello que, en la antropología benjaminiana, el niño también es, en un sentido positivo, una figura del humanismo real de lo no-humano.

2.2. Humanismo real de lo no humano

La respuesta más certera de Benjamin al dilema del humanismo se encuentra en otra de las notas preparatorias al Kraus, en la que el filósofo berlinés opone el “humanismo formativo/educativo [*Bildungshumanismus*] del hombre total [*Allmensch*]” al “humanismo real de lo no-humano [*Unmensch*]”⁶⁵⁹. Frente a la ideal de una formación universal de la personalidad, que podría remitirse al humanismo heredero de la *Bildung* clasicista de Weimar, Benjamin concibe lo *Unmensch* como el agente de una política que lleva por nombre, paradójicamente, “humanismo real”. En vez de ser la negación abstracta de un humanismo igualmente abstracto e idealista, Benjamin decide recuperar la tradición materialista del joven Marx para subvertir, desde dentro, las posiciones en pugna.

⁶⁵⁶ GS III, p. 273. Bajo la idea de lo “colonial” Benjamin construye una línea directa de asociación en tres frentes, donde i) el dominio y la imposición sobre los pueblos no modernos (a los que preterizan como premodernos) por parte de los modernos (europeos) parece replicar ii) el dominio de una generación (adulta) sobre otra (infantil), a la que inculcan su “patrimonio cultural” para mejor perpetuar iii) el dominio de una (su) clase (burguesa) por sobre otra (trabajadora).

⁶⁵⁷ GS II/2, p. 768.

⁶⁵⁸ GS II/1, p. 364.

⁶⁵⁹ GS II/3 p. 1103.

Benjamin lee a Kraus, cuyas posiciones eran más bien conservadoras, como un crítico revolucionario⁶⁶⁰. De esta manera lo hace coincidir con Marx en el desenmascaramiento del derecho burgués y su noción abstracta de humanidad. Confrontando al conjunto de los “derechos humanos”, Kraus, como los grandes satíricos, mide “la humanidad de sus prójimos [*Humanität ihrer Mitmenschen*]”⁶⁶¹ con estas palabras: “La humanidad [*Humanität*], la cultura [*Bildung*] y la libertad son bienes preciosos que no se han comprado suficientemente caros con sangre, intelecto y dignidad humana”⁶⁶². Benjamin vincula de inmediato esta “reacción lúdica” contra el “clásico ideal de humanidad” a la crítica que Marx emprendiera contra las ilusiones universalistas del derecho en *La cuestión judía*, y encuentra en ello los elementos que aproximan a Kraus a la “confesión de un humanismo real”⁶⁶³. En dicho escrito, Marx constataba, contra las ilusiones de las revoluciones meramente *políticas* (fundamentalmente, la Revolución Francesa) “el hecho de que los llamados derechos del hombre [...] no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad”⁶⁶⁴. Algunas páginas después, Benjamin vuelve a una cita implacable de *La cuestión judía*, esta vez para polemizar con la tendencia regresiva de un expresionismo (del que Kraus estuvo también peligrosamente cerca) que fue “el último asilo histórico de la personalidad”. Benjamin lo compara con la ficción del “hombre no político” o “natural” que es el sujeto naturalizado, abstraído de la sociedad realmente existente, de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*:

Pero el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa es el hombre no político, aparece necesariamente como el hombre natural. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, [...]. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes mismas ni someterlas a la crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado, como hacia el *fundamento de su existencia*, como hacia una premisa que ya no está fundamentada y, por tanto, como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad

⁶⁶⁰ En los paralipómena al ensayo sobre Kraus, escribe: “La siguiente superposición es común en Kraus: la teoría reaccionaria justifica la práctica revolucionaria [...]. Kraus como un Rumpentjeles: ‘Gracias a Dios nadie sabe / que me llamo Marx y Engels’” (GS II/3, 1092). Benjamin hace una analogía con el cuento de los Hermanos Grimm, donde el personaje llamado Rumpentjeles se sale con la suya mientras nadie sepa cómo se llama. Del mismo modo, Kraus es secretamente un marxista, por mucho que su nombre permanezca oculto. Al revés que la tesis I de “Sobre el concepto de historia”, el marxismo sería como el enano jorobado en el autómatas teológico de la escritura de Kraus.

⁶⁶¹ GS II/1, p. 355.

⁶⁶² Kraus citado en GS II/1, p. 355. El término *Humanität* no es cuantitativo, no expresa la suma de los seres humanos, sino que da expresión a una *qualitas*: la *humanitas*, el espíritu de humanidad.

⁶⁶³ GS II/1, p. 355. Benjamin cita este otro pasaje de Kraus: “Los derechos humanos son el frágil juguete de los adultos, con el que todos quieren jugar y que por eso no dejan que les quiten” (Kraus citado en GS II/1, p. 355).

⁶⁶⁴ MARX, Karl. “La cuestión judía”. En Bruno Bauer y Karl Marx. *La cuestión judía*. Trad. Rubén Jaramillo. Anthropos: México, 2009, p. 147.

burguesa, es considerado como el hombre *propia*mente tal [...]. El hombre real sólo es reconocido en la forma del individuo *egoísta*, el verdadero hombre sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*.⁶⁶⁵

Ahora bien, esta única cita de Marx que hay en “Karl Kraus”, Benjamin la extrae de *La cuestión judía* y no de *La sagrada familia*, que es, como dijimos, la obra de donde recoge la expresión “humanismo real”. Aun así, no puede soslayarse que existe una continuidad soterrada entre, por una parte, la *crítica de la crítica crítica* que Marx y Engels, recogiendo y transformando la herencia de la filosofía materialista, formulaban en expreso combate contra las “ilusiones [Unsinn] de la filosofía especulativa alemana”⁶⁶⁶, y, por otra parte, el materialismo antropológico por el que Benjamin pregona en su ofensiva contra el “concepto humanista de libertad”⁶⁶⁷ y el materialismo vuelto “metafísico” o “didáctico” en obras como las de Plejanov y Bujarin⁶⁶⁸. En su polémica con Bruno Bauer, Marx y Engels abrían *La sagrada familia* con la siguiente declaración:

En Alemania, el humanismo real [*reale Humanismus*] no tiene enemigo más peligroso que el espiritualismo o idealismo especulativo que, en lugar del hombre individual real, pone la “conciencia” o el “espíritu”, y enseña con el evangelista: el espíritu vivifica, la carne no sirve para nada. Claro está que este espíritu sin carne es espíritu solamente en la imaginación.⁶⁶⁹

También Benjamin inscribirá el humanismo real en un materialismo antropológico que se entendía a sí mismo como antítesis del idealismo⁶⁷⁰. Sin embargo, en el caso de Benjamin, el humanismo real se sostiene en una paradójica posición que involucra la cancelación de todos los humanismos conocidos y la afirmación simultánea de un mucho más bárbaro, informe y contingente humanismo de lo no-humano. Por eso, allí donde la crítica de la ideología alemana del joven Marx ponía al “hombre individual real”⁶⁷¹ por sobre la ficción del hombre natural o del ciudadano –ese sujeto abstracto de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* también criticado por Benjamin– o a la totalidad social

⁶⁶⁵ Ibid., p. 154. Ver GS II/1, p. 364.

⁶⁶⁶ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *La sagrada familia, o Crítica de la crítica crítica, contra Bruno Bauer y consortes*. Trad. Carlos Liacho. Madrid: Akal, 2013, p. 18. Traducción modificada.

⁶⁶⁷ GS II/1, p. 295.

⁶⁶⁸ GS II/2, p. 798. Probablemente, no sea un azar el hecho de que Benjamin elija rescatar *La sagrada familia*—el texto en el que, como ha dicho Maximilien Rubel, Marx anuncia por primera vez su adhesión a la filosofía materialista y a la política comunista— justo en el momento en que él mismo intenta dirimir para sí los perfiles de esa doble adscripción. Para la cuestión en Marx, ver RUBEL, Maximilien. *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. Trad. S. Karsz. Buenos Aires: Paidós, 1970, p. 126. Sobre Benjamin, ver la importante carta a Max Rychner del 7 de marzo de 1931, en la que el crítico berlinés afirma que no ha de verse en él a “un defensor del materialismo dialéctico como dogma, sino [a] un investigador para quien la *actitud* [Haltung] del materialista parece científica y humanamente más fructífera en todas las cosas que nos mueven que la idealista” (GB IV, p. 19 [carta a Max Rychner del 7 de marzo de 1931]).

⁶⁶⁹ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *La sagrada familia*, op. cit., p. 17. Traducción modificada.

⁶⁷⁰ GS V/2, p. 779.

⁶⁷¹ Marx, citado en GS II/1, p. 364.

por sobre el individuo, Benjamin coloca la categoría de lo no-humano. A través de ella, el autor de “Karl Kraus” buscaba demoler los presupuestos de la antropología ilustrada sin caer en la tentación, en última instancia humanista, de reapropiar una supuesta esencia alienada del hombre. Por ello, donde el alto capitalismo degrada los ideales universales del humanismo, Benjamin niega la denegación para arrebatársela desde el otro lado, de acuerdo a una táctica para la cual, según Wohlfarth,

sólo las posiciones de avanzada tenían alguna posibilidad de éxito en la lucha contra el fascismo. Abandonar un territorio en disputa por miedo a operar en la vecindad del enemigo significaba, desde su punto de vista, retirarse a unas defensas cuyo destino era verse rebasadas. Incluso la barbarie debía ser arrebatada desde el otro lado.⁶⁷²

Mediante este recurso destructivo, el materialismo antropológico atisba la posibilidad de una saludable reducción del lastre del individualismo, la personalidad creadora y las demás variantes del humanismo burgués, que incluyen entre sus filas, como veremos a continuación, a la política del *Übermensch*.

3. La controversia con el *Übermensch*

Del ensayo sobre Karl Kraus se ha dicho que es, junto a las tesis “Sobre el concepto de historia” de 1940, el escrito del período posterior al mentado “giro marxista” de 1924 que más se relaciona con los problemas teológico-metafísicos de su juventud⁶⁷³. De acuerdo a nuestra hipótesis, habría que hacer extensivo ese vínculo también a la “definición de la política” juvenil. Uno de los indicios más evidentes de esa correspondencia lo constituye la presencia inquietante de Nietzsche y su *Übermensch*, que resulta tan significativa en el conjunto textual al que pertenece “Karl Kraus” como resultaba para la *Politik* del período pre-marxista, solo que, a diferencia de esta, emerge ahora en el marco de una crítica explícita del humanismo clásico.

Casi una década antes de la publicación de “Karl Kraus”, en los apuntes que llevan por título “Mundo y tiempo”, Benjamin había dejado asentado lo que consideraba su “definición de la política”, a saber, “el cumplimiento de una humanidad no-incrementada [*die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit*]”⁶⁷⁴. Esta definición de la política se continúa

⁶⁷² Ver WOHLFARTH, Irving. “No-Man’s-Land”, op. cit., p. 54. La “No-Man’s-Land” a la que se refiere Wohlfarth para designar el conflictivo lugar de enunciación de Benjamin también tiene que ser interpretada aquí como una “tierra de lo no-humano”.

⁶⁷³ Es, por ejemplo, la apreciación de Bernd Witte. Ver WITTE, Bernd. *Walter Benjamin, una biografía*. Trad. A. L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1990.

⁶⁷⁴ GS VI, p. 99. Traducimos el neologismo “*Menschhaftigkeit*” por “humanidad”, reservando “humanidad” para el término “*Menschheit*”, de uso más corriente en alemán. Esta elección intenta reponer en la grafía la

subrepticamente al interior del “humanismo real”, en cuyo centro, como veremos, se encuentra la categoría –más bien, la experiencia– de lo no-humano [Unmensch]. El nexo que permite pensar esa articulación es la delimitación que en cada caso Benjamin establece respecto de la célebre noción de *Übermensch* acuñada por Friedrich Nietzsche⁶⁷⁵.

Aunque Nietzsche es convocado como uno de los pensadores claves de la tradición antropológico-materialista en la que Benjamin se inscribe, existen discrepancias evidentes entre ellos. Una de ellas radica en su disímil apreciación del humanismo. De acuerdo a Beatrice Hanssen, Benjamin buscaba “refutar no solo el humanismo clásico, sino también el antihumanismo que Nietzsche propuso con su política del *Übermensch*”⁶⁷⁶. Habida cuenta de que la relación contradictoria y ambivalente de Benjamin con el pensamiento nietzscheano no es fácilmente resumible, no buscaremos aquí reconstruir sus pormenores⁶⁷⁷. Desde este punto de vista, tampoco nos ocuparemos de dirimir la corrección o incorrección de la interpretación que Benjamin realiza de la categoría en cuestión. En cambio, nos proponemos dar cuenta de las implicancias que la delimitación

diferencia filosófica entre ambas categorías, pues la terminación *-haftigkeit* tiene la función primero de adjetivar (*-haftig*) y luego volver a sustantivar (*-keit*) lo humano (*Mensch*), de modo que la humanidad en cuestión aquí pareciera ser una condición adjetival y hasta cierto punto derivada, antes que sustantiva y originaria.

⁶⁷⁵ Gianni Vattimo ha sopesado que “todo el problema del significado del concepto nietzscheano de *Übermensch* está en el modo de entender y traducir el prefijo *über*”. Ver VATTIMO, Gianni. “Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia”. Ver VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Trad. C. Revilla. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 141. En cierto modo, las dificultades para una adecuada comprensión de ese solo prefijo es el cristal en el que se reflejan las disímiles interpretaciones y los equívocos a los que ha dado lugar el pensamiento “afirmativo” y los conceptos “superadores” de la filosofía tardía de Nietzsche (Ibid.). Como modo de despejar el terreno, Vattimo ha propuesto traducir *Übermensch* por “ultrahombre”. Ver VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Trad. J. Binagui. Barcelona: Península, 1989, pp. 167-168 y 251s. Por nuestra parte, optamos, en la mayoría de los casos, por dejar el vocablo alemán, por considerarlo en cierta medida intraducible. Cuando lo traducimos, empero, utilizamos la expresión más conocida de “superhombre” que es la que, a nuestro juicio, mejor se aproxima a la interpretación que hace Benjamin en los textos que nos ocupan.

⁶⁷⁶ HANSEN, Beatrice. *Walter Benjamin's Other History*, op. cit., p. 114. Ello no va en desmedro de la importancia de Nietzsche para el materialismo antropológico, del cual seguirá siendo una pieza fundamental, sobre todo en lo tocante a la dimensión de la “embriaguez” [Rausch] y el “mundo corporal” [Leibwelt], que Benjamin vincula a su concepto antropológico-materialista de revolución (ver GS II/1, pp. 308-310 y GS II/3, pp. 1040). Con todo, esta recepción parcial puede leerse como un episodio paradigmático de la apropiación selectiva que Benjamin realiza de los autores y las corrientes intelectuales que son de su interés.

⁶⁷⁷ La presencia siempre inquietante y ambivalente de Nietzsche en la obra de Benjamin no ha pasado desapercibida a los intérpretes. Ver WOHLFARTH, Irving. “Nietzsche y Benjamin: hombres del extranjero”. En E. Cohen, E. R. Brondo, E. Santangelo y Marianela Santoveña (Eds.), *Walter Benjamin. Fragmentos críticos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016; McFARLAND, James. *Constellation. Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-Time of History*. New York: Fordham University Press, 2013; y PONZI, Mauro. *Nietzsche's Nihilism in Walter Benjamin*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. En la mayoría de los casos, sin embargo, esa presencia ha sido puesta de relieve por los temas vinculados a la teoría de la tragedia y a la filosofía de la historia. La polémica con el *Übermensch* ha sido menos abordada, siendo reducida, en el mejor de los casos, a un momento específico de la trayectoria intelectual de Benjamin.

a la que aludimos más arriba tiene para pensar el “humanismo real de lo no humano”⁶⁷⁸ en consonancia y comprensión recíproca con la idea de una “humaneidad no-incrementada”. De acuerdo a Burkhardt Lindner, la “definición” de Benjamin contiene un “rechazo de todas las nociones del hombre nuevo”, incluyendo, junto al *Übermensch* de Nietzsche, a las utopías socialistas-comunistas y al psicoanálisis freudiano. Además, siempre según Lindner, la fórmula significa una “cierta relación con el mundo, con el cosmos en el que se manifiesta la humanidad”⁶⁷⁹.

La primera mención significativa al *Übermensch* en la obra de Benjamin se remonta a los años en que participa activamente en la *Jugendbewegung*. Este movimiento, cuyo líder era Gustav Wyneken, no se proponía únicamente llevar adelante una reforma educativa, sino una revolución en el pensamiento y en la vida, que encontraba en el ímpetu espiritual de la “difamada juventud superhumana [*übermenschlich*] e individualista”⁶⁸⁰ el sujeto de su búsqueda transformación cultural. En la discordia que la juventud sostenía con el autoritarismo de los adultos y su rancio filisteísmo, decía Benjamin en 1913, “no es extraño que nos abalanzáramos sobre el primero que nos dijo que fuéramos nosotros mismos, convocándonos al espíritu y a la honestidad. Sin duda, la misión de Friedrich Nietzsche ante la juventud escolar consistió en señalarle algo más allá del ayer, hoy y mañana de los deberes escolares”⁶⁸¹. Para el programa ético del joven Benjamin, el autor de *Así habló Zaratustra* era nada menos que el profeta de una “nueva humanidad”⁶⁸². Sin embargo, tras la ruptura con Wyneken, Benjamin reorienta sus inquietudes prácticas en otra dirección⁶⁸³. Como consecuencia, en la serie de escritos sobre política que comienza a redactar en los años inmediatamente posteriores, Benjamin también toma una distancia prudencial de las formulaciones de Nietzsche. Introduciéndose en el ambiente intelectual dominado por el primer expresionismo, nuestro autor comienza a planificar su trilogía política. A su contexto pertenece “Mundo

⁶⁷⁸ GS II/3, p. 1102.

⁶⁷⁹ LINDNER, Burkhardt. “Die ‘Heiterkeit des Kommunismus’. Notizen zum Politischen bei Benjamin”. En Jessica Nitsche y Nadine Werner (Eds.) *Burkhardt Lindner: Studien zu Benjamin*. Berlin: Kadmos, 2016, pp. 52.

⁶⁸⁰ GS II/1, p. 45.

⁶⁸¹ GS II/1, p. 45.

⁶⁸² GS II/1, p. 34.

⁶⁸³ Sin embargo, no hay que pasar por alto que incluso en esta época, en la que Benjamin lee entusiastamente ese “gran libro” (GB I, p. 78 [Carta a Ludwig Strauss del 21 de noviembre de 1912]) que es *Así habló Zaratustra*, ya aparecen algunas discordancias con su autor. Benjamin desconfía de “los biólogos sociales al estilo de Nietzsche”, que “pescan en aguas turbias y trasladan a lo material un heroísmo que tomaron de la idea”, y señala además que el *Zaratustra* le resulta “infinitamente peligroso allí donde el propio Nietzsche está metido todavía en un filisteo espiritualizado”, y lo está “en todas partes en lo biológico y de manera más oculta y grave en el concepto de vergüenza”, a lo cual agrega la disidencia que mantiene con su idea de amistad (ibid.).

y tiempo”, una serie de anotaciones redactadas entre otoño de 1919 y diciembre de 1920, en las que Benjamin ofrece, en términos bastante enigmáticos, su ya citado concepto de lo político en aquellos años: “Mi definición de la política: el cumplimiento de una humanidad no-incrementada”⁶⁸⁴. Esta fórmula extraña arroja un poco de luz cuando se la remite a “Capitalismo como religión”, un breve esquema escrito con toda probabilidad hacia finales de 1921. En dicho texto, Benjamin establece el contrapunto más explícito entre sus propias aspiraciones en este período y la política del *Übermensch* de Nietzsche.

La tesis principal de “Capitalismo como religión” recoge y expande la defendida por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Aunque ambos enfoques presentan similitudes constatables, la diferencia entre ellos es decisiva: allí donde el sociólogo alemán considera que el advenimiento de la sociedad capitalista está condicionado por la religión calvinista, el filósofo establece que el capitalismo posee él mismo una “estructura religiosa”⁶⁸⁵. Benjamin describe esta estructura como una especie de culto permanente, engendrador de un funesto proceso de culpabilización/endeudamiento que se vuelve universal e inexpiable⁶⁸⁶. El “estado de desesperación” en la que esa dinámica “monstruosa” hunde a la totalidad del mundo incluye al propio Dios. La trascendencia de Dios queda implicada así en el proceso, pues “Dios no está muerto, sino que está incluido en el destino humano”⁶⁸⁷. De acuerdo a Benjamin, “el paso del planeta Hombre por la casa de la desesperación en la absoluta soledad de su senda es el *ethos* que describe Nietzsche”⁶⁸⁸. “Este hombre”, agrega a continuación, “es el superhombre, el primero que, reconociéndola, comienza a cumplir estrictamente la religión del capitalismo”⁶⁸⁹.

⁶⁸⁴ GS VI, p. 99.

⁶⁸⁵ GS VI, p. 100.

⁶⁸⁶ La “ambigüedad demoníaca” (GS VI, p. 101) del concepto de *Schuld* (culpa/deuda), sobre el cual gravita no solo este texto, sino todo el pensamiento político de Benjamin, es la que permite establecer la conexión entre la actividad religiosa y la economía, es decir, constituye la clave que permite pensar la inseparabilidad, en el sistema de la religión capitalista, de culpabilidad mítica y deuda económica. Para los propósitos de este trabajo es útil recordar la siguiente afirmación de Steiner, que complejiza aún más el lugar de Nietzsche en el escrito que comentamos: “El giro crítico hacia Nietzsche del fragmento, en general, no contradice la muy alta probabilidad de que Benjamin deba su intuición original a una idea de Nietzsche. En *La genealogía de la moral*, este había insistido en que ‘el capital concepto moral ‘culpa’ [‘Schuld’] descende del muy material concepto ‘tener deudas’ [‘Schulden’]”. Ver STEINER, Uwe. *Walter Benjamin*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2004, p. 77; y NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005, p. 82. Así, el diagnóstico acerca de la estructura religiosa del capitalismo debe a Nietzsche uno de sus conceptos centrales, por más que, como veremos, discrepe con él en cuanto a las posibles líneas de fuga respecto del proceso de culpabilización/endeudamiento capitalista.

⁶⁸⁷ GS VI, p. 100.

⁶⁸⁸ GS VI, p. 101.

⁶⁸⁹ GS VI, p. 101

Desde esta perspectiva, el *Übermensch* designa menos al hombre sin Dios, dueño de su destino, que a aquel que cumple de manera trágica la esencia religiosa del capitalismo. El diagnóstico clínico, traducido en la imagen astrológica de las casas zodiacales, no alcanza a mostrar una política satisfactoria; antes bien, parece ser la expresión desesperada y el reconocimiento de que existe una afinidad estructural entre la doctrina de la muerte de Dios y la religión capitalista. El “dominio sacerdotal [*Priesterherrschaft*]”⁶⁹⁰ de la filosofía tardía de Nietzsche, que compartiría con las teorías de Freud y Marx, se analiza en un pasaje particularmente oscuro del texto, en el cual Benjamin atribuye al *Übermensch* la estricta inversión de lo que en “Mundo y tiempo” entiende por política.

El pensamiento del superhombre [*Übermenschen*] desplaza el “salto” apocalíptico no a la conversión [*Umkehr*], la expiación, la purificación, la penitencia, sino al incremento [*Steigerung*] aparentemente constante, aunque, en última instancia, explosivo y discontinuo. [...] El superhombre es aquel que ha arribado sin conversión [*ohne Umkehr*], el hombre histórico, el que ha crecido atravesando el cielo. Esta rabiosa explosión del cielo a través de una humanidad incrementada [*gesteigerte Menschhaftigkeit*], que es y permanece en lo religioso (también para Nietzsche) como inculpación[,] fue prejuizado por Nietzsche.⁶⁹¹

La “rabiosa explosión del cielo por la humanidad incrementada”, que describe el arribo heroico del superhombre, es, en efecto, la oposición más tajante a lo que Benjamin define como política. Esta última tendría lugar no cuando la condición humana busca ir más allá del régimen de la culpa/deuda —porque el *ir más allá* que implica el prefijo *über* es lo propio de la *hybris*, del “culto de la potencia y la expansión infinita de la religión capitalista”⁶⁹²—, sino, en todo caso, cuando se realiza o cumple la interrupción del gravamen ilimitado de su culto. En efecto, como también sostiene Uwe Steiner, la filosofía tardía de Nietzsche señala, para Benjamin,

el camino de la *hybris* para los hombres [*Menschen*] que intentan superar su orientación trascendente dentro de sí mismos [*seine transzendente Ausrichtung in sich*]. La consigna del nuevo evangelio que Nietzsche predica a través de su profeta Zaratustra no es la conversión humilde [*demütige Umkehr*], la *metanoia*, sino la exaltación [*Steigerung*], la *hybris*.⁶⁹³

En resumen, el superhombre que, heroicamente, carga sobre sí la culpa, no otorga los medios para interrumpir la lógica interna de la religión capitalista, sino que, al igual que el hombre del capitalismo, queda apresado en una economía del incremento. Sin lo

⁶⁹⁰ GS VI, p. 101

⁶⁹¹ GS VI, p. 101.

⁶⁹² LÖWY, Michael. “Le capitalisme comme religion”. *Raisons politiques*, No. 23, 2006: 203-220, p. 213.

⁶⁹³ STEINER, Uwe. “»Kapitalismus als Religion«”. En B. Lindner (Ed.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Weimar: J.B. Metzler, 2006, p. 171.

que Benjamin llama “conversión” [*Umkehr*]⁶⁹⁴, la dinámica de endeudamiento y culpabilización –motor de la religión capitalista– no desaparece, sino que se acumula y aumenta exponencialmente. En este sentido, el gesto de autoafirmación del *Übermensch*, lejos de superar al hombre histórico, lo confirma, e intensifica su lugar como agente y destinatario del culto que se supone debía dejar atrás.

Más allá de la interpretación polémica, en la crítica a Nietzsche Benjamin deja entrever, como por efecto de contraste, una figura –la humanidad no-incrementada– que podría ser considerada como la causa y el efecto a la vez –es decir, el cumplimiento– de esa “salida”⁶⁹⁵ colectiva que, pese a su tono nihilista, el fragmento busca vislumbrar. Aunque este texto no avanza mucho en la clarificación de dicha figura, no es ilícito suponer que la política que Benjamin concibe incumbe entre sus tareas la de desincrementar la condición humana –y con ella, la esencia religiosa del capitalismo–, tarea a la que, a su modo, volverá posteriormente en el ensayo sobre Kraus.

Pero si Benjamin no se contenta con destronar al humanismo “ideal” o “clásico” – y al “hombre natural”, es decir, el individuo autocentrado con el que sueña la sociedad burguesa–, lo cierto es que, como vimos en los escritos tempranos, tampoco se ve satisfecho con las tentativas de superación de las que el pensamiento tardío de Nietzsche es un ejemplo. En los paralipómenos al ensayo sobre Kraus, Benjamin plantea que “la oposición más profunda a Nietzsche” reside para él en “la relación de lo no-humano [*Unmenschen*] con el superhombre [*Übermenschen*]”⁶⁹⁶. Esta aseveración permite iluminar mejor las páginas de “Karl Kraus” que polemizan con Nietzsche. La “concepción de la felicidad tan sensorial como resignada de Kraus”⁶⁹⁷ no comulga con el *pathos* trágico y el hedonismo heroico del *Übermensch*, a pesar de que comparta con Nietzsche un similar *ethos* crítico respecto a los valores ilustrados. Este desencuentro, señala Benjamin, “hay que tenerlo bien presente a efectos de captar la necesidad a partir de la cual se opuso

⁶⁹⁴ El término *Umkehr*, que significa tanto “conversión” como “inversión” o “vuelco”, es recuperado por Benjamin de *Llamamiento al socialismo*, el libro de Gustav Landauer que “Capitalismo como religión” releva como parte de su *corpus* de análisis (ver GS VI, p. 102). Steiner sostiene que, por mucho que se pueda dudar de que Benjamin compartiera la creencia de Landauer en la renovación de la humanidad por medio de un retorno a la naturaleza, ciertamente “encontró en *Llamamiento al socialismo* la palabra clave, opuesta a la que vio en el centro de la filosofía del superhombre de Nietzsche: ‘Socialismo’, dice Landauer, ‘es inversión/conversión [*Umkehr*]’”. Ver STEINER, Uwe. “»Kapitalismus als Religion«,” op. cit., p. 173. La noción de *Umkehr* retornará en diferentes oportunidades en la obra posterior de Benjamin, siempre con diferentes acentos. Una de ellas es digna de mención para este trabajo. Se trata de aquella en que, al final del ensayo sobre Kafka de 1934, la idea de “inversión” aparece en relación con un personaje no-humano, el Dr. Bucéfalo, protagonista del relato kafkiano “El nuevo abogado”, en quien Benjamin personifica su concepto de justicia (ver GS II/2, p. 437s).

⁶⁹⁵ GS VI, p. 102.

⁶⁹⁶ GS II/3, p. 1004.

⁶⁹⁷ GS II/1, p. 361.

[Kraus] a lo danzarín que había en Nietzsche, por no hablar de la rabia con que el no-humano tuvo que enfrentarse al superhombre”⁶⁹⁸. La exaltación y el culto de la personalidad creadora –del que decanta aquella sensibilidad expresionista que también fue criticada por Kraus– ofrecía un último refugio al individuo burgués. Para Benjamin, el heroísmo del *Übermensch*, que busca superar festivamente el peso de los ideales ascéticos, fracasa en el punto en que se aferra al fetichismo de la creación individual. Como sostiene Steiner, las figuras del *Unmensch* que Benjamin le contrapone cada vez son antiheroicas y opuestas al *pathos* de la creatividad⁶⁹⁹.

En su “rabiosa oposición” al superhombre, lo no-humano, cuya teoría se esboza en “Karl Kraus” y sus esquemas preparatorios, se asocia a la noción de “humanidad no-incrementada” del fragmento temprano sobre lo político, y se sitúa así “en el otro polo de la sumisión posthumana al capitalismo”⁷⁰⁰, que anteriormente Benjamin había descrito como una “rabiosa explosión del cielo a través de una humanidad incrementada”. De esta manera, la idea de autosuperación del hombre, que discute con y contra Nietzsche, es el correlato necesario, quizás no de todo humanismo, pero sí al menos del que Benjamin combate. Lo *Unmensch*, tal como lo piensa Benjamin, no es una imagen del futuro transfigurado del hombre, sino una condición histórica que necesita ser politizada. Esa transformación por venir, sin embargo, no depende enteramente de la voluntad (de poder) de los seres humanos, en la medida en que no busca empujar a la humanidad más allá de sí misma, sino resituarla más acá de su excepcionalidad. Lo que advenga en esa conversión, en todo caso, no será fruto de una humanidad potenciada, sino disminuida, no-incrementada, reducida a una común realidad creatural. No un *Übermensch*, sino, en todo caso, como en Kraus, un “desertor [Überläufer] que se ha pasado al bando de la criatura [Kreatur]”⁷⁰¹.

De esta forma, si nuestra hipótesis es correcta, la correspondencia entre la “humanidad no-incrementada” y la teoría de lo no-humano no solo sería el testimonio de la consistencia secreta de una obra a la que con frecuencia se considera discontinua y fragmentada, sino también la vía para una fructífera discusión con las actuales teorías de

⁶⁹⁸ GS II/1, p. 361.

⁶⁹⁹ STEINER, Uwe. *Walter Benjamin*, op. cit., pp. 133-134.

⁷⁰⁰ MOURENZA, Daniel. “On Some Posthuman Motifs in Walter Benjamin: Mickey Mouse, Barbarism and Technological Innervation”. *Cinema: Journal of Philosophy and the Moving Image*, Vol. 7, 2015: 28-47, p. 44.

⁷⁰¹ GS II/1, p. 341.

lo posthumano, muchas de las cuales encuentran en Nietzsche a su precursor y profeta⁷⁰². Mediante la categoría de lo *Unmensch* y la confrontación con el *Übermensch*, Benjamin avanzaría hacia un posthumanismo que buscaría impugnar la centralidad del *Mensch* y sus concomitantes intentos de autotranscendencia. El humanismo real no sería la utopía de una humanidad potenciada, confirmación del antropocentrismo fundante de la cultura occidental, sino la política de una humanidad no-incrementada, donde la técnica no estaría puesta al servicio de la autoafirmación del hombre y el dominio de la naturaleza no-humana, sino de la “reinserción [del ser humano] en el reino de las criaturas”⁷⁰³.

4. Lo *Unmensch* y la barbarie positiva

El materialismo antropológico es un intento por superar –pero sin recaer en formas de irracionalismo comunitarista– los límites del individualismo y el racionalismo que dieron forma a la noción de ser humano heredada por la Ilustración. Aunque la función ideológica del concepto de “Hombre” en el seno de la sociedad burguesa ya había sido puesta de relieve por Marx de una manera que parecía definitiva, no escaseaban las formas de restitución del humanismo clásico e idealista. En este marco, Benjamin publica en 1932 una demoledora reseña de *Virgilio, padre de Occidente* de Theodor Haecker, en donde discute con la “arrogancia y la falta de integridad” de ciertos intelectuales que, como el autor del libro, se esfuerzan en restituir la tradición humanista “sin encontrar palabras para las condiciones bárbaras a las que está vinculado cualquier tipo de humanismo en la actualidad”⁷⁰⁴. La crítica a este humanismo, fraguado en el seno de las *Geisteswissenschaften*, requería para Benjamin “emprender la lucha contra la idolatría del espíritu”⁷⁰⁵, piedra de toque de la filosofía idealista. Benjamin cita a este respecto un pasaje del libro de Haecker bastante elocuente:

La consideración del hombre desde el punto de vista individualista, en definitiva atomista, conservaba siempre, aun cuando frecuentemente era ridícula y tristemente falsa, por lo menos una idea abstracta del hombre abstracto, amplificada en la ideología de la *Egalité, Fraternité, Liberté*, pero la consideración del hombre desde el punto de vista del tipo, hoy en moda, en su desprecio absolutamente justificado del hombre abstracto, que no corresponde a ninguna realidad, a ninguna verdad concreta, corre el peligro de hacer naufragar la realidad del hombre *universal*, la verdadera *idea* del hombre, la idea del hombre *verdadero* y de la humanidad, idea

⁷⁰² Francesca Ferrando sostiene que, por diferentes razones y con interpretaciones divergentes, la noción de *Übermensch* ha sido reconocida como fuente de inspiración por el transhumanismo, el posthumanismo y el antihumanismo. A propósito de esas divergencias, ver FERRANDO, Francesca. ““El antihumanismo y lo *Übermensch*”. En *Philosophical Posthumanism*, op. cit., p. 45-53.

⁷⁰³ DI PEGO, Anabella. “Hacia una política de lo no-humano”, op. cit., párr. 16.

⁷⁰⁴ GS III, p. 321.

⁷⁰⁵ GS III, p. 320.

que, como siempre, tiene aún su expresión más sencilla y a la vez más enfática en la afirmación de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, y que, por consiguiente, su ser se logra y se perfecciona en la *vida del espíritu*. Apenas habrá quien, considerando las especies de las plantas y de los animales, innumerables en su diversidad, y concentrando su atención precisamente en la diversidad de estas especies, olvide o niegue que se da *la* planta y *el* animal con caracteres eternos e inmutables, mientras que en la actualidad hay sin duda quienes parecen creer en una radical diversidad esencial, desde el principio, o en una modificación esencial del hombre en el transcurso del tiempo.⁷⁰⁶

Dejando a un lado el evidente esencialismo platónico del humanismo de Haecker, podríamos vincular sus ideas a lo que Jean-Marie Schaeffer llama la “variante erudita”⁷⁰⁷ de la tesis de la excepción humana. Durante prácticamente dos milenios, dice Schaeffer, la tesis de la excepción humana “fue el discurso por excelencia a través del cual nuestra propia cultura erudita reflexionó sobre ella misma”⁷⁰⁸. Esta aseveración nos permite inferir que la imagen del hombre (occidental) de Haecker es ante todo una imagen idealizada de sí mismo, vale decir, del *Vollmensch*, el hombre cultivado y perfeccionado “en la vida del espíritu”. Frente a ello, Benjamin fundará también su crítica a la “logocracia” defendida por Kurt Hiller, que no sería otra cosa que la traducción “activista” del humanismo ideal⁷⁰⁹. En última instancia –es lo que para Benjamin parece suceder tanto con Haecker como con Hiller– la tesis del excepcionalismo humano, principio no confesado de las doctrinas humanistas o humanitaristas –a la Haecker o a la Hiller–, termina por identificar al hombre con el intelectual, representante de lo más humano de la humanidad: el espíritu. Precisamente, el intelectual –en alemán: *Geister*– lleva al paroxismo el pensamiento de que el rasgo sobresaliente del ser humano es el *Geist*, el espíritu. El “pensamiento privilegiado”, que Benjamin ve en este humanismo, no deja de ser para él un pensamiento del privilegio ontológico del ser humano. Ahora, el punto de discordia fundamental para Benjamin es que un ensayista del rango de Haecker no pueda tomar en consideración el problema, central

⁷⁰⁶ HAECKER, Theodor. *Virgilio, padre de Occidente*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Ediciones y Publicaciones Españolas, 1945, pp. 29-30. El subrayado es nuestro.

⁷⁰⁷ SCHAEFFER, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*, op. cit., p. 25.

⁷⁰⁸ SCHAEFFER, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*, op., cit., p. 23.

⁷⁰⁹ En 1932, Benjamin publica una reseña del libro de ensayos de Kurt Hiller *Salto a la claridad*. La reseña se titula “El error del activismo” y es una crítica a la aleación de “espíritu” y “humanidad”, que lleva a Hiller a postular, en nombre del activismo, “el derecho de los intelectuales a ejercer el poder”. La postulación de la “logocracia” –un gobierno del intelecto, por los intelectuales– como solución política a la crisis es para Benjamin una típica reacción de la intelectualidad burguesa desclasada. Al final de la reseña, escribe: “en suma, podemos suponer, como Lichtenberg, que si los perros, las avispas y los avispones estuviesen dotados de razón humana, tal vez podrían apoderarse del mundo; los intelectuales, a pesar de estar dotados de esa razón, son incapaces de hacerlo. Solo pueden trabajar para que el poder recaiga en manos de aquellos que lleven a esta rara especie de hombre –que no es más que un estigma en el cuerpo sin alma de la comunidad– lo más rápido posible a su desaparición. [...] querer colocar a este grupo *per definitionem* amorfo de personas particulares al frente político de, por ejemplo, un parlamento de intelectuales, es una completa quijotada. Hoy puede que aún sea afable, mañana podría ser dañina” (GS III, pp. 350-352).

desde un punto de vista histórico, político y cultural, de “la posibilidad de lo humanista [*des Humanisten*] en nuestro tiempo”⁷¹⁰. Revertir el escamoteo de la cuestión acerca de cuál puede ser el sentido del humanismo en las “condiciones bárbaras” contemporáneas, y transformarla en objeto de reflexión es uno de los asuntos que se propone discutir “Experiencia y pobreza”, un breve pero luminoso texto publicado en 1933.

En “Experiencia y pobreza”, Benjamin busca medir los efectos devastadores que la Primera Guerra Mundial produjo en la relación de los hombres consigo mismos y con su entorno social y natural. El filósofo berlinés era consciente de que ante un acontecimiento tan desmesurado ninguna cultura humanista, asentada en la vieja figura del hombre, podía estar en condiciones de hacer frente a un colapso que alcanzaba dimensiones cósmicas. Por ello, se trataba menos de recomponer unos valores y experiencias que se habían visto escandalosamente desmentidos por la guerra tecnológica que del intento, a veces desesperado, de promover nuevas formas de existencia sobre la base de la barbarie consumada. En resumidas cuentas, la cuestión crucial para Benjamin, como ya se anunciaba en “Karl Kraus”, era cómo “sobrevivir a la civilización”⁷¹¹ e incluso, como dirá pronto, a la “cultura”⁷¹². La respuesta a dicho interrogante implica para Benjamin asumir una doble perspectiva. Por una parte, partía de la innegable apreciación de que “una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica”⁷¹³. Sin embargo, por otra parte, no dejaba de remarcar, a diferencia de cualquier postura radicalmente anti-moderna, que esas mismas condiciones bárbaras de empobrecimiento daban lugar a un “concepto nuevo, positivo, de barbarie”⁷¹⁴. Es esta *barbarie positiva* la que habilita el espacio para la reestructuración de una forma de vida enteramente conformada sobre la fragmentación del viejo humanismo. Naturalmente, ello nos conduce de nuevo al ensayo sobre Kraus.

De la misma manera que “Experiencia y pobreza” describe el estado de barbarie al que ha arribado el mundo civilizado y responde con un “concepto nuevo, positivo, de barbarie”, en “Karl Kraus” Benjamin inventa un concepto positivo de *Unmensch* sobre las ruinas de “la imagen tradicional, noble y solemne del ser humano”⁷¹⁵. El gesto es tanto

⁷¹⁰ GS III, p. 321.

⁷¹¹ GS II/1, p. 355.

⁷¹² Di Pego reflexiona sobre este “sutil pero sumamente relevante desplazamiento” de la civilización a la cultura. Ver DI PEGO, Anabella. “Hacia una política de lo no-humano (*Unmensch*)”, op. cit., nota 16. En todo caso, subrayamos cómo, para Benjamin, la cultura heredada no puede hacer frente a la barbarie que ella misma alimentó. La reversibilidad negativa de cultura y barbarie es, por otra parte, un tópico frecuente en los textos de Benjamin.

⁷¹³ GS II/1, p. 214.

⁷¹⁴ GS II/1, p. 215.

⁷¹⁵ GS II/1, p. 216.

más radical por cuanto su oposición a la deshumanización capitalista y su nuevo rostro fascista no buscaba reafirmar “el puesto del hombre en el universo” –como rezaba el título del conocido libro de Max Scheler–, sino trastocar radicalmente la estructura axiológica que posicionaba al ser humano en el centro de todo lo creado. Esta crítica del antropocentrismo se hace patente en una nota de 1931 sobre Mickey Mouse. En sus películas, afirma Benjamin, “la humanidad se prepara para sobrevivir a la civilización”⁷¹⁶. El personaje de Disney, de este modo, va más allá de la verificación del estado de barbarie y nos muestra que “una criatura [*Kreatur*] puede subsistir todavía incluso cuando se ha despojado de todo parecido a un ser humano”⁷¹⁷. Ahora bien, esta pérdida de la forma humana no señala hacia un más-allá-de-lo-humano indiferenciado, sino a la búsqueda de una superación materialista de los límites antropocéntricos y antropomórficos de la existencia, cuyas formas de irrupción, para Benjamin, deben pensarse históricamente, esto es, al interior mismo de una realidad tecnificada por completo. Lejos de insistir en la restauración de la unidad perdida del cuerpo orgánico de la humanidad, Benjamin reclama el devenir de otra cosa, una criatura no-humana, prefigurada en el cuerpo del ratón Mickey. Su existencia híbrida “interrumpe la jerarquía de las criaturas concebida en función del ser humano”⁷¹⁸. El carácter no-humano de Mickey, su corporalidad informe, son pensados como desarreglo de lo idéntico, como desmedida de todas las cosas. En ella, como en un *cyborg*, “naturaleza y técnica, primitivismo y confort se han unido ya por completo”⁷¹⁹. Por su parte, los personajes de *Lesábendio*, la novela utópica de Paul Scheerbart, presentan rasgos similares. Scheerbart estaba interesado “en la cuestión de en qué creaciones [*Geschöpfe*] completamente nuevas, dignas de ver y amar, han convertido nuestros telescopios, nuestros aviones y cohetes a los seres humanos anteriores”⁷²⁰. Lo

⁷¹⁶ GS VI, p. 144.

⁷¹⁷ Ibid.

⁷¹⁸ Ibid.

⁷¹⁹ GS II/1, p. 218. Miriam Bratu Hansen fue la primera en vincular las reflexiones de Benjamin sobre Mickey a la noción de *cyborg* de Donna Haraway. Ver HANSEN, Miriam. “Of Mice and Ducks. Benjamin and Adorno on Disney”. En G. Delanty (Ed.), *Theodor W. Adorno, vol. 3*. London: SAGE Masters in Modern Social Thought series, 2004, pp. 267-268. El *cyborg*, de acuerdo a Haraway, “es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción”. De un modo que consideramos cercano a los planteos de Benjamin, Haraway no solo considera que “la ciencia y la tecnología son medios posibles para una gran satisfacción humana, así como una matriz de complejas dominaciones, sino que la imaginería del *cyborg* puede sugerir una salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos y nuestras herramientas a nosotras mismas”. HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Trad. Manuel Talens. Valencia: Cátedra, 1995, p. 253 y p. 311. Sin hacer hincapié en la figura de Mickey, Marianne I. Franklin ya había discutido paralelismos muy sugerentes entre Benjamin y Haraway. Ver FRANKLIN, Marianne I. “Reading Walter Benjamin and Donna Haraway in the age of digital reproduction”. *Information, Communication & Society*, No. 5, Vol. 4, 591-624, 2002.

⁷²⁰ GS II/1, p. 216.

inconfundible de la forma de vida de sus personajes es que “rechaza[n] toda semejanza con el ser humano, el principio mismo de todo humanismo”⁷²¹. Con Scheerbart, la vertiente anarco-comunista de la crítica al trabajo, que vimos en el capítulo anterior, se vincula con la crítica al antropocentrismo, pues sus historias daban expresión a “un mundo en el que los atributos ‘esenciales’ del hombre aparecían enteramente dislocados”⁷²².

Ahora bien, si hay un elemento por el cual los representantes de esta nueva barbarie se disocian de la herencia nietzscheana, éste radica en la relación positiva que ellos mantienen con las posibilidades de la (segunda) técnica. Como hemos sostenido en el capítulo precedente, la técnica no es para Benjamin reductible a su despliegue en el seno del capitalismo. El sentido de la técnica no es el dominio de la naturaleza por el hombre, sino el dominio de la relación entre naturaleza y humanidad. La breve nota preparatoria al ensayo sobre Kraus titulada significativamente “Hacia una teoría de lo no-humano” ratifica el rumbo de esta concepción que busca revertir el paradigma prometeico de la técnica. Allí Benjamin sostiene que “no hay superación idealista, sino solo superación materialista del hombre mítico”⁷²³. De acuerdo al filósofo berlinés, esta sería “la verdad por la cual lo no-humano [*Unmensch*] emerge desde el ser humano [*Mensch*]”, vía la aniquilación de sus componentes mítico-burgueses:

Esta superación materialista del hombre mítico –la culpa– se efectúa a través de la solidarización de la criatura con la naturaleza destructiva [...]. Es esta quien crea la nueva relación con la técnica. El europeo no ha sido capaz de unificar su existencia con la técnica, porque se aferró al fetichismo creador del trabajo-construcción. Por eso es incapaz de aprovechar lo técnico como elemento de una nueva condición humana [*Menschentum*].⁷²⁴

Es la técnica desacoplada de sus funciones capitalistas la que abriría el camino a una nueva relación entre humanidad y naturaleza. Cabe recordar que, en un sentido similar a Marx, la naturaleza a la que se refiere Benjamin aquí no es nunca una

⁷²¹ GS II/1, p. 216.

⁷²² SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, op. cit., p. 72.

⁷²³ GS II/1, p. 216.

⁷²⁴ GS II/3, p. 1106. Optamos traducir el vocablo *Menschentum*—donde el sufijo *-tum* en alemán indica una cualidad o propiedad— por “condición humana”. De esta manera, al igual que sucedía con el término *Menschhaftigkeit*, no solo evitaremos la superposición con la traducción de *Menschheit* como “humanidad”, sino que además señalamos el aspecto problemático que se esconde en el asunto, pues *Menschentum*, “condición humana”, es una forma de discutir, en la construcción misma de los términos, la apelación a una naturaleza humana única e inmutable, que constituye el trasfondo de la crítica benjaminiana. Queda claro también, considerando los tres vocablos alemanes, que Benjamin no solo emprende una batalla por los prefijos que determinan cada vez la palabra *Mensch*, como subrayamos más arriba, sino también por los sufijos. Ello demuestra que la terminología es, para decirlo con Giorgio Agamben, el “elemento propio del pensamiento”, un elemento donde una simple señal de puntuación o una variación en la grafía, como en el caso de Benjamin, puede ser decisoria de un contenido filosófico inestimable. Ver AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento*, op. cit., p. 441.

meramente física y trascendente, ni mucho menos una naturaleza idealizada y ahistórica, sino siempre naturaleza mediada por una determinada organización socio-técnica de la vida en común. En consecuencia, el problema político que despunta de estas reflexiones no es cómo dejar ser a la naturaleza tal como ella es en sí misma, allende toda ordenación técnica, sino cómo revelarla técnicamente de otro modo que como recurso infinitamente apropiable y materia de dominación. En tanto la tecnicidad es comprendida por Benjamin como un tipo de relación práctico-sensible con el mundo y, en esa medida, como un médium constituyente de la interacción del hombre con su ambiente natural y social, la pregunta crucial del materialismo antropológico es por consiguiente cuáles son los medios, incluso técnicos, capaces de devolvernos la imagen de la naturaleza como inapropiable. Este último punto es quizás la discrepancia más enérgica que nuestro autor mantiene con las ideas de naturaleza y humanidad del propio Kraus. Al final de la segunda sección del ensayo sobre el escritor vienés, Benjamin sostiene lo siguiente:

El hecho de que lo digno de los seres humanos no se presente [a Kraus] como determinación y cumplimiento [*als Bestimmung und Erfüllung*] de la naturaleza liberada, de la naturaleza revolucionariamente transformada, sino como elemento de la naturaleza en cuanto tal, de una naturaleza arcaica y ahistórica en su ser primigenio siempre intacto, arroja reflejos inciertos e inquietantes sobre su idea de libertad y de humanidad [*Menschlichkeit*].⁷²⁵

La pregunta que, en cambio, permitiría abrir Benjamin no es cómo (re)conquistar la unidad paradisiaca, mítica y ahistórica del hombre universal, ni como incrementar el espacio de acción de la humanidad conocida, sino de qué manera es posible construir – material, técnicamente– un futuro (post)humano habitable colectiva e individualmente. En el horizonte de la deshumanización más atroz que haya experimentado el género humano, el materialismo antropológico no se refugia en la salvaguarda de la esencia del hombre, sino que apuesta por una nueva organización –una organización *justa*, pues para Benjamin se trata de la justicia⁷²⁶– de las relaciones entre lo individual y lo colectivo, lo natural y lo técnico, lo animado y lo inanimado, lo humano y lo no-humano.

En consecuencia, el humanismo real que Benjamin defiende podrá ser pensado como posthumano y no-antropocéntrico en la medida en que seamos capaces de entender que la dimensión que abre lo *Unmensch* no se dirige únicamente a diagnosticar

⁷²⁵ GS II/1, pp. 353-354.

⁷²⁶ La pretensión de desactivar el círculo de la culpa/deuda mítica enraizada en el mundo del alto capitalismo y el orden jurídico que lo legitima, vuelve a traer una idea de “justicia” [*Gerechtigkeit*] que Benjamin califica de destructiva y anárquica, allí donde el pensamiento burgués parte de las “ambigüedades constructivas” del derecho (GS II/1, p. 367). La “falsa justicia del ser humano completo [*Vollmenschen*]” se opone así a la “justicia anárquica del no-humano [*Unmenschen*]” (GS II/3, p. 1103). En contraposición a una antigua tradición jurídica, la idea de justicia en Benjamin no se apoya en la idea de “dignidad humana”.

clínicamente el ocaso de una humanidad impotente y autodestructiva ni mucho menos a celebrar la autotranscendencia de una casta de individuos majestuosos⁷²⁷. En ese interregno, Benjamin apela al concepto de justicia —que para él no es un ideal redistributivo o una virtud del sujeto, sino un “estado del mundo [*Zustand der Welt*]”⁷²⁸— para mostrar que la liquidación del privilegio ontológico de lo humano es capaz de forjar el espacio para tejer relaciones de solidaridad inéditas con el resto de la creación, relaciones que podríamos llamar, sin más, *justas*.

Desde esta perspectiva, que incluye un nuevo tipo de vínculo con la técnica, tiene que ser interpretado aquel inquietante pasaje de “Karl Kraus” en el cual Benjamin afirma que el no-humano, mensajero del más real humanismo, “no se solidariza con el delgado abeto, sino con el cepillo de carpintero que lo consume, ni menos con el noble mineral, sino con el horno de fundición que lo depura”⁷²⁹. Una forma de decir que la técnica exige ser redimida en aras de la emancipación del hombre, en el doble sentido del genitivo. En este sentido específico, la técnica no es un medio para la autoafirmación y el dominio de los demás seres por el ser humano, sino para la invención de una nueva relación con lo creado, como entretanto lo muestran las novelas espaciales de Scheerbart, las primeras películas de Mickey Mouse, la arquitectura de Adolf Loos y, en especial, ese *Angelus novus* de Paul Klee, que “prefiere liberar a los humanos quitándoles, que hacerlos felices dándoles algo, para así captar una humanidad [*Humanität*] que se prueba a sí misma en la destrucción [*die sich an der Zerstörung bewährt*]”⁷³⁰. Para una civilización en caída libre a la catástrofe, la barbarie positiva que componen estas experiencias no-humanas se insinúa como la última figura posible del humanismo (real).

Llamar “humanismo real” a la política que debe sentenciar al antropocentrismo reinante es reconocer que la humanidad por venir tiene una responsabilidad práctica ante el mundo, del que los humanos no están separados por una barrera ontológica. En el

⁷²⁷ En este sentido, y salvando las distancias del caso, no sería ilícito vincular esta crítica a la noción de *Übermensch* al triunfalismo del actual “transhumanismo”, la variante tecnocrática del posthumanismo. El interés de Benjamin por la técnica, que constituye el centro de sus preocupaciones políticas, está en las antípodas de la tecno-utopía que diseñan los magnates y teóricos transhumanistas. Pese a la presunta visión de avanzada que promueven, la matriz de su proyecto sigue siendo fundamentalmente decimonónica, pues se define sobre la base de un positivista y acrítico concepto de progreso científico-tecnológico, puesto al servicio de la transfiguración gloriosa del hombre. Para un desmontaje de este auténtico mito hyper-moderno, ver LUDUENA ROMANDINI, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnica*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010, pp. 161-215; y VACCARI, Andrés. “Aporías transhumanistas. Ideologías de la tecnología en el proyecto del auto-diseño humano”. *Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, Vol. IV, No. 1-2, 2016: 286-320.

⁷²⁸ BENJAMIN, Walter. “Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit”. En Rolf Tiedemann (Ed.), *Frankfurter Adorno Blätter, vol. IV*. München: Edition text + kritik, 1995, p. 41.

⁷²⁹ GS II/1, p. 367.

⁷³⁰ Ibid.

horizonte de la catástrofe consumada, el humanismo real se erige como el último posible, el humanismo que resta –allí donde la metafísica humanista del sujeto comienza a declinar–, porque entiende que la naturaleza no restablecerá por sí misma ninguna armonía entre los seres y que depende de un nuevo tipo de agente (no)humano y de sus técnicas de juego producir la interacción concertada [*Zusammenspiel*] con la vida de la creación. Por ello, es posible afirmar que la atención hacia lo no humano, sobre la cual hemos insistido y lo seguiremos haciendo a continuación, no desconoce el permanente interés de Benjamin por lo humano. La preocupación por la felicidad o la redención de la humanidad permanece (de allí el *humanismo*), aunque lo hace de una manera desplazada, que amplía y extiende el ámbito restringido que le correspondía al viejo ser humano para alcanzar en su concepto aquello no humano que lo habita y que lo excede (de allí ese *real* que, a la inversa de una expresión de Louis Althusser, apuntaría, en este caso, a un *más acá* del humanismo).

5. Materialismo creatural

Considerados desde la perspectiva de un *más acá* del humanismo, los límites que en la antropología idealista custodian las fronteras entre sujeto y objeto, cultura y naturaleza, humano y no humano se desplazan y transforman. En relación con ello, la teoría de lo *Unmensch* que hemos intentado esbozar en los apartados precedentes se instala como una tentativa que apunta a un doble propósito. Por un lado, busca “rescatar y recuperar del olvido todo aquello que ha sido sustraído y negado en la concepción tradicional de lo humano”⁷³¹. En este primer sentido, se enfatiza la parte no humana que habita en el ser humano. Por otro lado, y de manera complementaria, busca acrecentar la atención hacia la vida y las cosas no humanas, reducidas por la metafísica idealista del sujeto a una función de recurso u objeto inerte y desprovisto de gracia. De este último aspecto ligado a lo *Unmensch* da cuenta la noción de “criatura” [*Kreatur*], que Benjamin trabaja en diversos contextos y con diferentes acentos.

Desde inicios del siglo XX y, sobre todo, tras las aberraciones cometidas durante la Primera Guerra Mundial, la cuestión de lo creatural se volvió un tema central para diferentes escritores y filósofos alemanes y, sobre todo, judeo-alemanes⁷³². Que Benjamin no fue ajeno a esa circunstancia lo demuestra su constante interés por la categoría de *Kreatur*. En textos pertenecientes a diferentes momentos, Benjamin va a

⁷³¹ DI PEGO, Anabella. “Hacia una política de lo no-humano (*Unmensch*)”, op. cit., párr. 3.

⁷³² Ver SANTNER, Eric L. *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

reflexionar sobre las relaciones y tensiones entre las categorías de *Kreatur* (criatura), *Geschöpf* (creación) y *Schöpfung* (Creación, en el sentido del *Génesis*). Como es usual en sus escritos, ninguno de esos términos está atado a un significado unívoco. A este respecto, Sigrid Wiegel explica que mientras *Geschöpf* designa, por lo general, un producto de la Creación de Dios, el término *Kreatur*, la mayor parte de las veces, enfatiza la relación de los seres humanos con los no humanos, es decir, con la vida de las criaturas tradicionalmente consideradas infrahumanas⁷³³. El recurso a lo creatural en Benjamin recoge estos diversos sentidos y amplía su alcance para acoger en su concepto tanto a lo animado como a lo inanimado en toda su extensión: humanos, animales, plantas, cosas, artefactos, astros o ángeles. Por ello dice Pablo Oyarzún que “criatura”, para Benjamin, “es todo, a condición de que se lo perciba en su irreductible e irrepetible singularidad”⁷³⁴. Este es precisamente uno de los rasgos que invisten el concepto de criatura, que entonces nombra la absoluta singularidad de cada cosa, de cada suceso, grande o pequeño, dentro del “curso del mundo [*Weltlauf*]”⁷³⁵.

Con el correr de los años, la categoría teológica de *Kreatur* va adquiriendo en Benjamin una relevancia cada vez mayor hasta transformarse en un verdadero *terminus technicus* no sólo para las reflexiones teológico-políticas, sino también para el materialismo antropológico, una cuestión que las interpretaciones existentes no suelen enfatizar y que, por el contrario, tienden a aislar en detrimento tanto de la teología como del materialismo. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, la teología no es otra cosa que una vía de radicalización del materialismo, no sólo en el sentido de una radical apertura de la temporalidad histórica, como es usual aceptar, sino también en el sentido de una profundización del pensamiento teológico-materialista acerca lo creatural. Para decirlo con Wohlfarth:

Teología y materialismo, melancolía y revolución –las categorías que entran aquí en fusión no habrían sido, por otra parte, sino polos opuestos. Deteniéndose en la pasión de la materia, la melancolía metafísica era ya solidaria con la mirada materialista que contemplará “el cortejo triunfal que lleva a los dominadores de hoy sobre los [vencidos] que hoy yacen en el suelo”. Se tratará, en 1940 como en 1914, del sufrimiento que inflige a la criatura, sostén de todo materialismo, el “progreso” del mundo.⁷³⁶

⁷³³ WEIGEL, Sigrid. *Walter Benjamin. Images, the Creaturely, and the Holy*, op. cit., p. 4.

⁷³⁴ OYARZUN, Pablo. “Introducción”. En Walter Benjamin. *El Narrador*. Trad. Pablo Oyarzun. Santiago de Chile: Metales pesados, 2016, p. 42.

⁷³⁵ GS II/2, p. 637.

⁷³⁶ WOHLFARTH, Irving. “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”. *Acta Poética*, Vol. 9, No. 1-2: 155-205, 1989, p. 201.

Sin ir más lejos, en “El surrealismo”, donde, vale la pena recordarlo, Benjamin introduce por primera vez la noción de materialismo antropológico, define esta perspectiva como una fusión de “creaturalidad física” y “materialismo político”⁷³⁷. Esta combinación indica la distancia del materialismo antropológico no sólo con cualquier tipo de idealismo (y su primacía de la razón humana), sino también con la retórica dominante del socialismo y el comunismo, desde el momento en que toma a su cargo el cuestionamiento de los proyectos civilizatorios amparados en el dominio y subyugación del hombre por el hombre y de la naturaleza por la humanidad. Pero antes de avanzar sobre este asunto, quizás convenga precisar mejor la trayectoria de lo creatural en el pensamiento de Benjamin.

5.1. La ambigüedad de la criatura

Considerada como parte de una sostenida reflexión sobre lo no humano, la noción de criatura expone, como la de *Unmensch*, una dialéctica en donde lo crítico y lo salvífico, lo mítico y lo utópico, intercambian sus figuras –figuras que se mueven en los extremos de la sumisión (lo *Unmensch* como deshumanización del hombre) y de la utopía de una existencia liberada (lo no-humano como apertura a una alteridad más-que-humana). En cualquiera de estas dos valencias, la noción de criatura, sin embargo, no se identifica necesariamente con el reino de lo humano, sino que parece situarse en el umbral que une y separa lo humano de lo no-humano. Precisamente por esa posición de umbral, la noción de criatura puede ser para Benjamin tanto una figura crítico-negativa –que señala, para lo humano, la exposición a la violencia de la historia como historia natural– como una utópico-positiva –por lo cual la vincula a la idea de justicia–, pero no de lo uno sin lo otro⁷³⁸. La riqueza y la complejidad de la semántica de lo creatural en Benjamin reside precisamente en esta tensión.

El primero de esos aspectos ha sido consistentemente expuesto por Benjamin en *El origen del Trauerspiel alemán*, la tesis de habilitación que publica en 1928, el mismo año de aparición de *Calle de dirección única* (una antesala del materialismo antropológico). Las

⁷³⁷ GS II/1, p. 310 y GS II/3, p. 1040.

⁷³⁸ Este es quizás el límite (por lo menos en lo que al análisis de la obra de Benjamin refiere) de la investigación de Santner, que explícitamente aborda la “creaturalidad” no como “una dimensión que atraviesa los límites de las formas de vida humanas y no humanas [sino] como una forma específicamente humana de encontrarse capturado en medio de los antagonismos en y del campo político”. SANTNER, Eric L. *On Creaturely Life*, op. cit., pp. xix. Santner privilegia la dimensión “biopolítica” de lo que llama “vida creatural”, aproximando esta noción a la idea de *nuda vita* acuñada por Giorgio Agamben. Lo creatural describiría la vida (humana) despojada de toda cualificación en cuanto implicada en un “estado de excepción” permanente (Ibid., 27). Lo que Santner no aborda es precisamente el “excepcionalismo humano” sobre el que hemos hablado, al que la cuestión de lo creatural (al menos en Benjamin) también invita a pensar de manera crítica. Volveremos sobre ello.

nociones de “criatura” y “creaturalidad” aparecen una y otra allí, articulando el paradójico cruce de lo sobrenatural y lo infrahumano, de la corporalidad con la criatura, de la muerte física y la redención religiosa, motivos y polaridades que estructuran el argumento teológico-político del libro. En ese marco, la idea de una “historia natural [Naturgeschichte]”, cuyo análisis el *Trauerspielbuch* introduce de un modo decisivo, señala una –si no “la”– condición fundamental de lo creatural del barroco, a saber, su sercaído⁷³⁹. En este sentido, Valentín Díaz argumenta que el Barroco ofrece para Benjamin “la experiencia de la condición de criatura”⁷⁴⁰. Esa condición, ya en este contexto, se presenta bajo el signo de la ambivalencia. Por una parte, nombra la recaída de la historia en la naturaleza, o bien “la completa secularización de lo histórico en el estado de la Creación [restlose Säkularisierung des Historischen im Schöpfungsstande]”⁷⁴¹ y con ello la sumisión de lo viviente “al estado de mera criatura [bloßen Schöpfungsstand]”⁷⁴². El estado de criatura reflejaría así no solo “la tendencia endógena de todo lo viviente de terminar en el ocaso”⁷⁴³, que es el signo de la “vida profana” en general, sino también, y de manera más específica, el sentido de una degradación de lo humano al “grado cero”⁷⁴⁴ de su expresión. La criatura, en su condición pecaminosa y servil, es en este aspecto una figura de lo mítico, que muestra para Benjamin la “miseria de la humanidad en su estado creatural [des Menschentums in seinem kreatürlichen Stande]”⁷⁴⁵.

Este es también uno de los sentidos que, según Benjamin, están presentes en la obra de Kafka. Despojadas de cualificación o desfiguradas hasta el límite de lo tolerable, las criaturas de Kafka se presentan también al filo del desamparo y expuestas a una violencia inmemorial. Según Benjamin, los motivos que emergen en las historias y novelas de Kafka “nos informan sobre las fuerzas prehistóricas [vorweltlichen

⁷³⁹ Ver WEIDNER, Daniel. “Kreatürlichkeit. Benjamins Trauerspielbuch und das Leben des Barock”. En D. Weidner (Ed.), *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010, p. 137.

⁷⁴⁰ DÍAZ, Valentín. *Tensión y materia. El método del Barroco en Walter Benjamin*. Buenos Aires: 17 grises, 2023, p. 240.

⁷⁴¹ GS I/1, p. 271.

⁷⁴² GS I/1, p. 266.

⁷⁴³ HAMACHER, Werner. *Lingua amissa*, op. cit., p. 103.

⁷⁴⁴ DÍAZ, Valentín. *Tensión y materia*, op. cit., p. 241. En el capítulo dedicado a la antropología del Barroco, Díaz abre la sección que indaga el problema de lo creatural y lo no humano con la exposición de la ambigüedad o la dialéctica de la criatura en el *Trauerspielbuch*. Sus preguntas resumen de manera clara y concisa el problema que a nuestro modo intentamos delinear: “¿Por qué la criatura benjaminiana no es la mera constatación de la inmanencia de la vida profana una vez cruzado el umbral histórico de la secularización? ¿Por qué incluso ninguna parte de esa idea es cierta si en muchos pasajes del *Trauerspielbuch* Benjamin pareciera ir en la dirección contraria e incluso muchos elementos de la literatura barroca (no sólo la alemana) parecieran, queriéndolo o no, ratificarlo, comenzando por la *historicidad* de la experiencia y la *materialidad* de las obras?” (ibid., pp. 239-240).

⁷⁴⁵ GS I/1, p. 324.

Gerwalten]⁷⁴⁶ que invaden sus creaciones. Estas fuerzas son las de un mundo primitivo [*Vorwelt*], un tiempo remoto que Benjamin retrotrae al nivel de la existencia que Bachofen había denominado “hetairico”⁷⁴⁷. Las criaturas de Kafka provienen de ese “mundo pantanoso”, vale decir, del mundo del mito. Que este nivel esté olvidado, afirma Benjamin, no significa que no se adentre hasta el presente, sino, más bien, que está en el presente en virtud de este olvido. Las criaturas kafkianas son, en este sentido, el “receptáculo de todo lo olvidado”⁷⁴⁸. Pero hay que tener presente a este respecto no solo a los animales, sino también a las criaturas de forma menos definida o directamente desfiguradas o deformadas, como el gato-cordero (para el cual la cuchillada del carnicero sería una liberación), el célebre Odradek, protagonista de “Preocupaciones de un padre de familia”, al que Benjamin define como “el más curioso bastardo engendrado con la culpa por el mundo prehistórico”, y también a ese “prototipo de la desfiguración” que es el jorobadito⁷⁴⁹. Estas criaturas se presentan como los depositarios de una culpa enigmática que pesa sobre ellos sin que sepan por qué ni de dónde viene.

Ahora bien, lo expuesto hasta aquí no agota la cuestión. Antes, habría que observar que la remisión a lo creatural es también, incluso ya en una obra como el *Trauerspielbuch* –por no mencionar todavía a Leskov o Büchner, o al propio Kafka–, la puesta en visibilidad de una condición material común, que las obras del barroco no se limitan a representar (mucho menos a idealizar), sino a exponer, mostrándola en su pura materialidad, como lo que es, precisamente como “materia barroca”⁷⁵⁰. La alegoría sería, en relación a dicha exposición, como el “lenguaje de la creaturalidad”, por el hecho de que “es un lenguaje de y para las criaturas y porque representa una forma en la que se aborda lo creatural como creatural”⁷⁵¹. Renunciando a la transfiguración simbólica, la alegoría da expresión al sufrimiento de una *physis* creada que escapa a la proyección de todo sentido trascendente⁷⁵². En cierta forma, la antropología de la melancolía

⁷⁴⁶ GS II/2, p. 426-427.

⁷⁴⁷ GS II/2, p. 428.

⁷⁴⁸ GS II/2, p. 430.

⁷⁴⁹ GS II/2, p. 431.

⁷⁵⁰ DÍAZ, Valentín. *Tensión y materia*, op. cit., 241.

⁷⁵¹ WEIDNER, Daniel. “Kreatürlichkeit”, op. cit., p. 137.

⁷⁵² En relación con ello, cabe tener presente la sección del *Trauerspielbuch* donde Benjamin estudia las antinomias de la alegoresis en el marco de una historia natural tensada entre lo profano y lo sagrado. Ante la mirada del alegorista, cada cosa pierde su significado propio, el mundo profano se degrada, pero al mismo tiempo, en tanto las cosas aluden siempre a algo distinto que ellas mismas, se abren la posibilidad de su comunicación con algo superior, incluso con lo sagrado. De ese modo, en la contemplación alegórica el mundo creatural “aumenta de rango en la misma medida en que se lo devalúa” (GS I/1, p. 351). El correlato formal de esta dialéctica paradójica radica en la dialéctica de convención y expresión, opuestos cuyo antagonismo es immanente a la alegoría. Como toda escritura, la alegoría es convención, la atadura

desplegada en una sección magistral de *El origen del Trauerspiel alemán* evidencia, en la dialéctica constitutiva que Benjamin descubre en ella, la ambivalencia que porta también, en este contexto, la noción de *Kreatur*. Entre la pesadumbre del ánimo, que lo conduce hasta la asedia, y el incansable espíritu de investigación, que lo aproxima a los dotes proféticos, el afecto melancólico “surge de las profundidades del reino de las criaturas [kreatürlichen Bereiche]”; es, de hecho, “la más genuinamente creatural de las disposiciones contemplativas, y desde tiempos inmemoriales se ha advertido que su fuerza no debe ser menor en la mirada de un perro que en la actitud del genio que cavila”⁷⁵³. En efecto, toda la sabiduría del melancólico “se extrae de la inmersión en la vida de las cosas creaturales [kreatürlichen Dinge]”⁷⁵⁴, de modo que su teoría podía cristalizar en una serie de emblemas —el perro, la tierra o la piedra— que eran también expresión de una secreta solidaridad de lo humano con lo no humano, de la “fidelidad al mundo de las cosas” característica de la melancolía⁷⁵⁵.

Como en el estudio sobre el barroco, también en Kafka existe este revés dialéctico en relación con las criaturas no humanas⁷⁵⁶. Benjamin despliega esta inquietud en sus reflexiones sobre el animal kafkiano. Para Kafka, en efecto, “ser animal significa, tan solo, haber renunciado a la forma y al saber humanos por una especie de vergüenza”⁷⁵⁷. En tal sentido, el mismo capítulo que define al animal como “depósito de todo lo olvidado” concluye con la exigencia ética de una atención a lo creatural, que Kafka, haciendo colapsar las jerarquías del humanismo clásico, haría extensivo a todas las criaturas sin distinción. Por eso, a diferencia de la argumentación en última instancia humanista de Santner, que concibe la vida de los seres humanos como “*más creatural* que otras criaturas, en virtud de un exceso que se produce en el espacio de lo político y que, paradójicamente, produce o explica su ‘humanidad’”⁷⁵⁸, sostenemos que lo creatural en

arbitraria de un significante cualquiera a un significado, pero, en tanto pertenece al reino de lo creado, como astilla de la lengua divina, guarda correspondencias con la escritura sagrada, y es de ese modo expresiva. Así, la síntesis que resulta de inteligibilidad profana y valor sacro en la alegoría, concluye Benjamin, no es tanto una paz estabilizada cuanto “una *treuga dei*” (GS I/1, p. 353).

⁷⁵³ GS I/1, p. 324.

⁷⁵⁴ GS I/1, p. 330.

⁷⁵⁵ GS I/1, p. 334.

⁷⁵⁶ Hanssen separa la aproximación benjaminiana a la criatura, que parte de Kafka, de la interpretación de la criatura animal que Heidegger recoge de la poesía de Rilke: “Mientras Heidegger leía el animal de Rilke en relación con el superhombre o el *ultrahumano* de Nietzsche, Benjamin siguió la pista completamente opuesta en su ensayo sobre Kafka cuando invocaba la categoría de *Kreatur*, bajo la cual ahora agrupaba lo que tradicionalmente cuenta como *infrahumano*”. HANSEN, Beatrice. *Walter Benjamin's Other History*, op. cit., p. 154. Sobre la lectura heideggeriana de Rilke a la luz del problema de la separación entre hombre y animal, ver AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006, principalmente, pp. 107-115.

⁷⁵⁷ GB VI, p. 113 [Carta a Scholem del 12 de junio de 1938].

⁷⁵⁸ SANTNER, Eric L. *On Creaturely Life*, op. cit., p. 26.

(el Kafka de) Benjamin no puede ser separado de la crítica a aquel “excepcionalismo humano” que, decidiendo sobre las jerarquías de lo creado, se revela como el fenómeno originario del poder soberano. El humanismo (ideal) es un estado de excepción para las criaturas. En contraposición, la atención que Kafka prodiga a lo infrahumano es testimonio de un materialismo creatural que no centra su atención únicamente en los asuntos humanos, o que comprende la historia de estos últimos como parte de un proceso que los contiene excediéndolos ampliamente⁷⁵⁹. En la anotación del 6 de junio de su diario de mayo-junio de 1931, Benjamin escribe:

Quizás aclare algo el hecho de que Kafka atribuya a menudo a los animales los comportamientos que más le interesan. Tal es así que uno puede leer estas historias de animales durante un buen rato sin darse cuenta de que no tratan en absoluto de seres humanos. Cuando uno se encuentra por primera vez con el nombre del animal —el ratón o el topo— se despierta sobresaltado, y ve cuán lejos se halla del continente del ser humano.⁷⁶⁰

Las figuras no humanas de Kafka constituyen también encarnaciones de la utopía. Vistas bajo la luz del materialismo creatural, son presagios de una forma de vida que no participa de la violencia civilizatoria (como tampoco lo hacían las criaturas de Scheerbart) o que sobreviven a ella (como el ratón Mickey). En la carta que dirige a Scholem el 11 de agosto de 1934, Benjamin dice partir “de la pequeña y absurda esperanza, así como de las criaturas [*Kreaturen*] a las que, por una parte, corresponde esta esperanza, y en las que, por otra parte, ese absurdo se refleja”⁷⁶¹. Entre las criaturas no humanas para las que todavía hay esperanza, si bien una “absurda y pequeña”, se encuentran no solo los animales o los insectos, sino también la clase de los “inacabados y torpes”⁷⁶², como los ayudantes que, merced a su ser-intermedio, no han ingresado todavía o no terminan de ingresar en el ámbito del destino (la familia, el derecho) que

⁷⁵⁹ Para Benjamin es un hecho que Kafka no piensa en siglos o épocas, una mediada demasiado humana para cifrar el paso del tiempo, sino en eones o “edades del mundo” [*Weltalten*] (GS II/2, p. 410). A este respecto cabe remarcar, como gesto típico del materialismo antropológico, el desacople de las escalas temporales. Como ha puesto de manifiesto Hansen, “Benjamin proyecta sobre la trayectoria histórico-política de la modernidad (que va del Segundo Imperio al fascismo) una temporalidad alternativa” (HANSEN, Miriam. *Cinema and Experience*, op. cit., p. 178). Esta temporalidad alternativa a la que se refiere Hansen reinscribe la génesis de la sociedad burguesa en una más amplia historia general de la especie humana, lo cual obliga a Benjamin a pensar lo humano en relación con el conjunto de la creación, y a la historia humana como parte de la historia del cosmos. Esta consideración no puede más que afectar “nuestro” propio concepto de “historia universal”, que entonces se revela apenas como historia (demasiado) humana. La historia del ser humano es, en relación con la vida de la tierra, el transcurrir de unos minutos, y un nanosegundo, si la tomamos en relación con la historia del universo. Benjamin vuelve sobre este asunto en la tesis XVII de “Sobre el concepto de historia” (ver GS I/2, p. 703). Por lo demás, la contraposición entre el “curso del mundo [*Weltlauf*]” y la “historia universal”, que Benjamin introduce en sus reflexiones sobre Hebel, dan cuenta del mismo problema.

⁷⁶⁰ GS VI, p. 433.

⁷⁶¹ GB IV, p. 478 [Carta a Scholem del 11 de agosto de 1934].

⁷⁶² GS II/2, p. 415.

los culpabiliza. De entre todas ellas, quizás sea la figura del Dr. Bucéfalo, protagonista del relato “Un nuevo abogado”, la que exponga con mayor elocuencia el carácter profético de lo no humano. Bucéfalo, quien fuera el caballo de Alejandro Magno, se presenta como el maestro de la *Umkehr*, de esa inversión, que es simultáneamente una reversión, que desanda un camino, y una conversión. Habiendo soportado con su naturaleza el peso de la historia sobre sí, “emprende el camino de regreso sin el poderoso Alejandro—esto significa: sin el conquistador que avanza precipitadamente”⁷⁶³. Bucéfalo se ha quitado el peso de la historia como historia de la violencia mítica, se ha emancipado hasta de su nueva profesión (es ahora un abogado que “estudia” la ley, pero no “ejerce” el derecho) y ha “sobrevivido [überlebt]” a su jinete: “Que se trate de un humano o un caballo ya no es tan importante, con tal de que se quite la carga de la espalda”⁷⁶⁴. Así, para Benjamin, el camino de regreso lleva a Bucéfalo desde la violencia del “mito” a la “puerta de la justicia”⁷⁶⁵.

Por ello no puede decirse que las criaturas de Kafka sean para Benjamin sólo una alegoría de la culpa mítica y de la subjetividad humana alienada por efecto de poderes desconocidos, sin al mismo tiempo afirmar que “expresan un llamado ético-político para de-limitar la categoría de criatura y despojarla de sus últimos matices humanistas”⁷⁶⁶. Así, entonces, desde la compartida fragilidad creatural, de la que, según el *Trauerspielbuch*, no escapa ni el soberano—aquél señor de las criaturas, que sigue siendo él mismo criatura⁷⁶⁷— hasta las criaturas para las que todavía hay esperanza de Kafka, se hace patente el otro polo de la tensión manifiesta del concepto de *Kreatur*, cuyo tenor dialéctico vemos pivotar ahora entre la referencia regresiva a un desgraciado y abyecto estado de sumisión y una difuminación de la axiología que jerarquiza la relación entre lo humano y lo no humano. En las secciones que siguen quisiéramos concentrarnos en este último aspecto de la dialéctica, que es precisamente el que Santner deja sin tematizar, ligándolo a la genealogía de lo que llamaremos una cosmología de lo creatural, cuyas consecuencias ético-políticas, apenas enunciadas hasta aquí, buscaremos deslindar en el último apartado.

⁷⁶³ GS II/2, p. 437.

⁷⁶⁴ GS II/2, p. 438.

⁷⁶⁵ GS II/2, pp. 437-238.

⁷⁶⁶ HANSEN, Beatrice. *Walter Benjamin's Other History*, op. cit., p. 151.

⁷⁶⁷ GS I/1, p. 264.

5.2. Cosmología de lo creatural

Es posible ingresar a este tema mediante un breve rodeo. Entre 1926 y 1930, Martin Buber, Joseph Wittig y Viktor von Weizsäcker publicaron la revista *Die Kreatur*⁷⁶⁸. En el prólogo al primer número, sus editores exponían con claridad los motivos que los mancomunaban en una revista de la que querían retirar todo sentido “personal” para dejar que aparezca su “común preocupación por la criatura”:

Lo que nos une a los tres editores es un sí a la interconexión del mundo creado [*Verbundenheit der geschöpflichen Welt*], del mundo como criatura [*der Welt als Kreatur*]. [...] Esta revista quiere hablar del mundo –de todos los seres, de todas las cosas, de todos los sucesos de este mundo presente– de manera tal que se vuelva reconocible su carácter creado [*Geschöpflichkeit*]. No quiere hacer teología, sino, con humildad intelectual, cosmología. Si insiste en rememorar continuamente la creación [*der Kreation eingedenk bleibt*], es porque cada criatura hacia la que se vuelve debe ser memorable [*denkwürdig*] para ella.⁷⁶⁹

Existen varios elementos en la filosofía de Benjamin que apuntan en una dirección “cosmológica” similar: por empezar, la carta que, con la ocasión de la redacción del artículo sobre “Moscú”, que debía publicarse precisamente en *Die Kreatur* (donde finalmente saldrá publicado), Benjamin dirige a Buber el 23 de febrero de 1927. Tras su retorno a Berlín desde la Unión Soviética, Benjamin comienza a escribir un artículo sobre la ciudad de Moscú, que debía publicarse en *Die Kreatur*⁷⁷⁰. El tema –la vida en una ciudad comunista– y el lugar en el que aparecería –de orientación teológico-metafísica– es una muestra cabal de un pensamiento que se mueve resueltamente por los extremos. Nada testimonia mejor este aspecto que la carta que, tres semanas después de regresar a Berlín, el 23 de febrero de 1927, Benjamin le escribe a Buber comunicándole los propósitos de su proyecto:

Hay una cosa que definitivamente puedo decirle, lo negativo: toda teoría se mantendrá alejada de mi exposición [*Darstellung*]. Espero tener éxito en permitir que lo creatural hable precisamente a través suyo [*das Kreatürliche gerade dadurch sprechen zu lassen*]: en la medida en que he logrado captar y aferrar este lenguaje muy nuevo y extraño que resuena con fuerza a través de la máscara sonora de un

⁷⁶⁸ En su relativamente corta duración (1926-1930), la revista *Die Kreatur* fue un ejemplo de pensamiento por los extremos. Su ecuménico comité editorial, compuesto por Buber, Wittig y Von Weizsäcker (un judío, un católico y un protestante) era la manifestación de un programa cultural que propiciaba el diálogo en y a través de las diferencias. Su objetivo era poner de manifiesto su “común preocupación por la criatura [*die gemeinsame Sorge um die Kreatur*]”. BUBER, Martin; Von WEIZSÄCKER, Viktor y WITTIG, Joseph. “Vorwort”. *Die Kreatur*, vol. 1, No. 1, 1926-1927: 1-2, p. 1. Sobre este proyecto editorial, ver WEIDNER, Daniel. “Going together without coming together”: ‘Die Kreatur’ (1926-1929) and Why We Should Read German Jewish Journals Differently”. *Naharaim*, Vol. 10, No. 1, 2016: 103-129.

⁷⁶⁹ BUBER, Martin; Von WEIZSÄCKER, Viktor y WITTIG, Joseph. “Vorwort”. *Die Kreatur*, vol. 1, No. 1, 1926-1927: 1-2, p. 1.

⁷⁷⁰ Buber había encargado el artículo a Benjamin antes incluso de que este último viaje a Rusia. Muchos de los pasajes de “Moscú” son una reescritura, a veces drásticamente distinta, de las primeras anotaciones de *Diario de Moscú*. Pese a algunas reservas de Buber, el artículo finalmente se publicará en 1927 en el primer número del segundo volumen de *Die Kreatur*.

ambiente completamente transformado [*ganz veränderten Umwelt*]. Quiero dar cuenta de la ciudad de Moscú en este momento en el que “todo lo fáctico es ya teoría” y que, con ello, se sustrae a toda clase de abstracción deductiva, a toda clase de pronóstico, e incluso, dentro de ciertos límites, a todo juicio, todo lo cual, según mi convicción irrefutable, no puede darse en este caso en absoluto a partir de datos “intelectuales”, sino sólo a partir de hechos económicos, de los que sólo muy pocos en la propia Rusia tienen una visión general suficientemente amplia. Moscú, tal como se presenta ahora, en este momento, permite conocer, abreviadas de forma esquemática, todas las posibilidades: sobre todo, las del fracaso y el éxito de la revolución. En ambos casos, sin embargo, habrá algo imprevisible, cuya imagen será muy diferente de todas las pinturas programáticas del futuro, y esto se destaca hoy, cruda y claramente, en los seres humanos y en su ambiente [*Umwelt*].⁷⁷¹

Resulta remarcable que en esta breve comunicación de intenciones aparezcan no solo algunas de las premisas epistemológicas máspreciadas para Benjamin, sino también, como al pasar, un programa político, ético y escritural que vincula, de una manera sorprendente, creaturalidad y comunismo, una clave de lectura que, ciertamente, nos conduce, vía la cuestión de lo no-humano, al corazón del materialismo antropológico. Rainer Nägele señala que la remisión a lo creatural de Benjamin mantiene una relación extraña, si no opuesta, al discurso marxista oficial, que entretanto se había alejado de la filosofía del propio Marx. Por nuestra parte, sostenemos que ese diferendo es precisamente el que instala la singularidad del materialismo antropológico con y contra Marx y al interior de la tradición marxista. De este modo, siguiendo a Nägele, mientras Marx todavía podía articular la condición humana en una dialéctica compleja, donde el sujeto humano es a la vez el producto y el productor de su mundo, la retórica comunista dominante en la Unión Soviética y en otros lugares tendió a recoger e intensificar la lógica decimonónica de progreso lineal, delirio tecnocrático y fantasía de productividad ilimitada⁷⁷². Tomando partido por lo vencido, Benjamin parece colocarse en el cruce de dos materialismos, que se dirigen respectivamente a la crítica materialista del capital y a la apertura a una materialidad creatural que pone un freno a los límites de la violencia humanista sobre lo no humano.

Desde este punto de vista, todo parece indicar que en la exigencia de dejar hablar a la dimensión creatural, Benjamin expresa algo más que un guiño a Buber. Porque en la carta que comentamos—allí sin dudas, pero ciertamente más allá de ella—, lo que Benjamin llama “*das Kreatürliche*” se convierte en el agente dotado de lenguaje o en “el sujeto histórico hablante [*speaking*] cuya voz no debe ser obliterada por ninguna teoría”⁷⁷³ ni,

⁷⁷¹ GB III, p. 232 [Carta a Martin Buber del 23 de febrero de 1927].

⁷⁷² NÄGELE, Rainer. “Body politics”, op. cit., p. 160.

⁷⁷³ Ibid.

agregamos, por ninguna praxis⁷⁷⁴. De esta manera, Benjamin retoma aquel discurso teológico acerca de la criatura para ponerlo a prueba en el ámbito de lo profano, y extrae de ello un rendimiento antropológico y ético-político de primer orden. Ya no considerará sólo a la criatura como una naturaleza culpable y corrompida, como una barroca *natura naturata* necesitada de redención, sino como una condición que compartirían todos los existentes, incluido el ser humano. La operación de Benjamin consiste en desustancializar la diferencia tajante entre lo humano y lo no-humano al situar ambas formas de existencia en una común sujeción a la transitoriedad, la finitud y la muerte –la dimensión de la muerte, dice Oyarzun, “es la instancia de cruce, absoluto e irresuelto, e irresoluble, de historia humana e historia natural”⁷⁷⁵–, pero también a considerar, más allá de lo estrictamente humano, formas de actuar, pensar y reflexionar “en cuanto tal”.

5.3. El lenguaje de las cosas

¿Qué quiere decir, en el contexto que venimos comentando, *dejar hablar a lo creatural*? El mismo día que envía la misiva a Buber, Benjamin escribe a Scholem informándole sobre las dificultades en la redacción de su “Moscú”. Allí hace explícito que le resulta “muy difícil escribir algo medianamente coherente sin precipitarse en el abismo de la palabrería [*Abgrund des Geschwätzes*] que, casi a cada paso, se abre ante uno cuando lleva adelante tentativas como esta”⁷⁷⁶. Tanto la remisión a lo creatural como la preocupación por (no) “precipitarse en el abismo de la palabrería” nos remiten a “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del ser humano” de 1916, en la que Benjamin, desafiando a la modernidad como un tiempo y una cultura caída que promueve la reducción de la lengua a la rutina informativa, buscaba evocar la “magia del lenguaje”. Para el materialismo creatural que buscamos delinear, no es irrelevante mencionar que en dicho texto Benjamin postula la existencia de un lenguaje que no sería estrictamente humano, sino que pertenecería también a las cosas:

⁷⁷⁴ Las diferencias del materialismo antropológico con las líneas oficiales del comunismo y las concomitantes dubitaciones de Benjamin sobre la posibilidad de afiliación al Partido Comunista, aspectos de los que da cuenta sobre todo *Diario de Moscú*, no son ajenas al asunto de lo creatural y de cómo el modo materialista de ser-en-la-historia puede dar cuenta del sufrimiento que se inflige a la criatura.

⁷⁷⁵ OYARZUN, Pablo. “Introducción”, op. cit., p. 31. Esta dimensión también había sido enfatizada por Adorno en “Idea de la historia natural”. Sobre la noción de “historia natural” desde una perspectiva diferente, que involucra un renovado intento por pensar con ella la relación de lo humano y lo no humano, ver la notable exposición de NAISHTAT, Francisco. “La Idea de Historia Natural (*Naturgeschichte*) y la noción de lo nohumano (*Unmensch*) en el pensamiento de Walter Benjamin”. *Actas de las IV Jornada Walter Benjamin: De la crítica de lo humano a lo Unmensch (no humano)*. Centro de Investigaciones en Filosofía, Departamento de Filosofía Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Nacional de La Plata, 2022

⁷⁷⁶ GB III, p. 236 [Carta a Scholem del 23 de febrero de 1927]

La existencia del lenguaje no solo se extiende por todos los ámbitos de la manifestación espiritual humana [*menschlicher Geistesäußerung*], a la cual, en algún sentido, el lenguaje siempre es inherente, sino que se extiende a todo en absoluto. Así, no hay cosa ni acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, en la animada o en la inanimada, que no participe de algún modo en el lenguaje, pues a todo es esencial comunicar su contenido espiritual.⁷⁷⁷

De este modo, la teoría del lenguaje de Benjamin corregía la opinión común de que sólo los humanos, a diferencia de los animales, las plantas o las cosas, estaban dotados de lenguaje. A contracorriente del logocentrismo racionalista, y en última instancia humanista, de la teoría burguesa del lenguaje, Benjamin cuestionó el predominio de la razón humana, ya que extendió la noción de *Geist* a todas las criaturas. Para Benjamin, en cambio, pertenece a la totalidad del cosmos una “esencia espiritual” a la que le es dado comunicarse, consciente o inconscientemente, en la “expresión [*Ausdruck*]”⁷⁷⁸. Ahora bien, la teoría benjaminiana que postula la existencia de un lenguaje de las cosas no debe ser entendida como una metáfora⁷⁷⁹. Benjamin señala que, independientemente del nivel de conciencia (o incluso de la falta de conciencia) que posea un ser o una cosa, cada uno comunica un contenido espiritual, pero de tal manera que éstos se comunican a sí mismos reflexiva e inmediatamente en la expresión, es decir, “en el lenguaje, no mediante el lenguaje”⁷⁸⁰.

Así como Buber y compañía se afirmaban en la “interconexión del mundo creado, del mundo como criatura”, Benjamin especula sobre la existencia de una “comunidad material de las cosas [*materiale Gemeinsamkeit der Dinge*] en lo que es su comunicación”, siendo la “comunicación de las cosas” un “tipo de comunalidad que abarca al mundo entero como un todo sin ninguna división”⁷⁸¹. Aunque Benjamin no vincula explícitamente esta cuestión a la categoría de *Kreatur*, difícilmente pueda separarse de su campo semántico, por cuanto el *fundus* de la teoría del lenguaje es nada menos que una particular interpretación del Génesis, el relato de la Creación. El ensayo sobre el lenguaje de 1916 describe un proceso que, partiendo de la creación del mundo por la palabra (creadora) de Dios, sigue por la donación del lenguaje de los nombres al ser humano y la diseminación de lo divino en el lenguaje mudo de las cosas creadas, hasta llegar a la posterior caída del espíritu del lenguaje y sus consecuencias. De acuerdo a la exégesis bíblica que conforma la línea de fuerza central del texto de Benjamin, el acuerdo entre el ser humano y la creación, garantizado por la unidad de sentido de la palabra creadora de Dios, acaba en el momento

⁷⁷⁷ GS II/1, pp. 140-141.

⁷⁷⁸ GS II/1, p. 141.

⁷⁷⁹ GS II/1, p. 141.

⁷⁸⁰ GS II/1, p. 142.

⁷⁸¹ GS II/1, p. 156.

en que el ser humano, tras el pecado original, “abandona el nombre y cae en el abismo de la mediatez de toda comunicación [Abgrund der Mittelbarkeit aller Mitteilung], de la palabra en tanto que medio para [Mittel], de la palabra vana; cae en el abismo de la palabrería [Abgrund des Geschwätzes]”⁷⁸². Porque si las palabras justas, los nombres, precisamente hacen justicia a las cosas, las palabras caídas en la palabrería –que Benjamin asocia en una página extremadamente densa con los conceptos de “arbitrariedad”, “mero signo”, “abstracción”, “juicio”, “culpa”, “derecho”, “mediatez”⁷⁸³–ejercen un poder sobre ellas. Tras la caída del estadoparadisíaco, que para Benjamin no es otra cosa que el fenómeno originario de la reificación, de la separación entre sujeto y objeto, “la naturaleza no será en adelante más que una cantidad cualquiera y desdeñable, objetividad que pertenece más o menos a un sujeto, acusativo gobernado por la dictadura de un nominativo que, lejos de nombrarla de una vez por todas, no dejará de manipularla”⁷⁸⁴. Con la palabrería adviene también la “sobrenominación [Überbennennung]”, que es “el fundamento lingüístico más hondo de la tristeza y (desde el punto de vista de la cosa) del enmudecimiento”⁷⁸⁵, por la que la criatura se vuelve incapaz ya de poder comunicar su propia esencia espiritual.

El carácter instrumental y comunicativo del lenguaje de los seres humanos, esencializado por la “teoría burguesa del lenguaje” como una suerte de monolingüismo semiótico, es considerada por Benjamin como derivado, esto es, como una consecuencia del abandono de su estado paradisiaco y, por lo tanto, como una parte o un momento, especialmente grave, que no agota lo que es el lenguaje en cuanto tal. Lo que subyace a la crítica del humanismo monolingüista es un panlingüismo teológico, del que resulta que el lenguaje de los seres humanos no es ni instrumento ni tampoco un lenguaje creador, como el divino, pero sí en cambio un médium potencialmente receptivo, hospitalario y acogedor (Benjamin utiliza el verbo *empfangen*)⁷⁸⁶ para lo creatural, pues el nombrar, que solo a él le compete, procede siempre de la excitación de una alteridad (la de la criatura): “El nombre que el hombre da a la cosa se basa en cómo la cosa se

⁷⁸² GS II/1, p. 154.

⁷⁸³ GS II/1, pp. 153-154.

⁷⁸⁴ WOHLFARTH, Irving. “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”, op. cit., pp. 155-156.

⁷⁸⁵ GS II/1, p. 155.

⁷⁸⁶ Este aspecto receptivo, sobre el que seguiremos insistiendo, está presente también la teoría benjaminiana del color, donde Benjamin da cuenta, como lo hace en la teoría del lenguaje que comentamos y lo hará luego en torno a la facultad mimética y la presencia de ánimo, de un “don”, la “fantasía”, que no no creación o invención, sino “el don de la pura receptividad [reinen Empfangnis] en general” (GS VII/1, p. 22). Ese don está vivo en la relación del niño con el color. Mientras que los adultos “lo interpretan simbólicamente” -al igual que el lenguaje caído sobrenomina las cosas-, el niño simplemente lo acoge. Fr 84.. La fantasía no crea ni inventa, sino que acoge.

comunica a él”⁷⁸⁷. El humano dar nombre a las cosas no es creación o imposición subjetiva, sino “traducción” del lenguaje de las cosas al de los nombres, y a ello corresponde su “tarea” en el *continuum* de transformaciones del lenguaje de la creación⁷⁸⁸.

La cosmología panlingüística que hemos reconstruido someramente ya contiene implícitamente el mandato epistémico, ético y, finalmente político, de “no precipitarse en el abismo de la palabrería”⁷⁸⁹, que Benjamin hará explícito en relación con lo creatural en la carta a Scholem en la que reflexionaba sobre su colaboración para *Die Kreatur*. De esta manera, la idea de lo creatural como aquel agente dotado de lenguaje que no puede ser ignorado o mancillado en su material constitución sin faltar a la justicia, imanta en torno a sí un conjunto de pensamientos y motivos que pasan ahora, bajo el nombre de materialismo creatural, a formar parte de una misma constelación. Incluso la prerrogativa de “renunciar a la teoría” y la idea goethiana según la cual “todo lo fáctico ya es teoría”, que habían sido parte de su disertación sobre el concepto de crítica en el romanticismo alemán y que serán parte de las directrices metodológicas del *Libro de los pasajes*, no carecen de vínculos con el problema que estamos intentando abordar, en la medida en que constituyen modulaciones alternativas de la idea de un lenguaje de las cosas o de una cosmología de lo creatural, de un materialismo que desdibuja deliberadamente la distinción entre sujeto y objeto, y otorga a las criaturas –a todas, sin distinción– atributos considerados exclusivamente humanos. Para ilustrar este punto nos detendremos en tres momentos en donde este problema se muestra como una reflexión de largo aliento en los escritos de Benjamin: el de la naturaleza reflexiva, el de la definición materialista del aura, y la doctrina de lo semejante.

⁷⁸⁷ GS II/1, p. 150. Con la noción de “panlingüismo”, reinterpreto un argumento de Peter Fenves, que sugiere entender la teoría del significado en Benjamin como un “panlogo [*panlogue*]”, al que corresponde la idea de una “locuacidad universal”, en oposición al “monólogo” expansivo de la fenomenología de Husserl, que refrenda su concepción del sentido en el “soliloquio”. También en Fenves aparece la cuestión de la “excitación” que recojo aquí. FENVES, Peter. *The Messianic Reduction*, op. cit., pp. 133-151.

⁷⁸⁸ Escribe Benjamin: “Es, pues, necesario fundamentar el concepto de traducción en la capa más profunda de la teoría del lenguaje [...]. [Su] pleno significado lo adquiere así en el conocimiento de que cada lengua superior (con excepción de la palabra de Dios) puede verse como traducción de todas las otras. [...] La traducción es la transferencia de una lengua a otra a través de un continuo de transformaciones. [...] La traducción del lenguaje de las cosas al lenguaje de los hombres no es solamente la traducción de lo mudo en lo fonético, sino, al tiempo, también la traducción de lo innominado en el nombre. Esto es, por tanto, traducción de una lengua imperfecta [*unvollkommenen Sprache*] a otra más perfecta [...]. La objetividad de esta traducción se encuentra sin duda garantizada en Dios, dado que Dios ha sido el Creador de las cosas [...]. Al acoger [*empfangen*] el lenguaje mudo, el lenguaje sin nombres de las cosas, y transferirlo a sonidos en los nombres, el hombre resuelve esta tarea [encomendada por Dios]” (GS II/1, p. 151).

⁷⁸⁹ GB III, p. 236.

5.3.1. Naturaleza reflexiva

En “Sobre el programa de la filosofía venidera”, Benjamin proponía como tarea para la teoría del conocimiento futura encontrar la “esfera de total neutralidad en relación con los conceptos de objeto y sujeto”⁷⁹⁰. La teoría del conocimiento (neo)kantiana, asentada precisamente en la “relación que se establece entre sujetos y objetos o entre un sujeto y un objeto”⁷⁹¹, se revela para Benjamin tan “mitológica” como las experiencias antropológicas más extrañas a la epistemología moderna:

Sabemos que hay pueblos naturales del nivel “preanimista” que se identifican con animales y con plantas sagradas, y se dan a sí mismos igual nombre que a ellos; sabemos bien que hay locos que se identifican parcialmente con los objetos de su percepción; sabemos que hay enfermos que relacionan las sensaciones de su cuerpo no consigo mismos, sino con otros seres, y que hay videntes que afirman recibir las percepciones de los otros como si fueran suyas.⁷⁹²

La crítica a la “mitología del conocimiento” kantiana de 1917 trabaja a partir de diversos materiales místicos y antropológicos, que no pueden ser contenidos en la relación sujeto-objeto en que se basa la teoría del conocimiento moderna. Todo se da como si, para Benjamin, sujeto y objeto no fueran sino “entidades metafísicas”⁷⁹³ e incluso figuras míticas, exponentes de una mitología particular, en la que la capacidad de lenguaje y percepción, atributos exclusivamente humanos en una tradición que se remonta hasta Aristóteles, queda desigualmente distribuida en el orden de la creación. Dichos elementos místicos y antropológicos, que echa de menos en el kantismo, Benjamin los reencuentra en el romanticismo temprano. En su disertación doctoral sobre *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, defendida en 1919 y publicada en 1920, Benjamin señala que, para los románticos, el rasgo distintivo de la percepción, rasgo que comparte con el conocimiento, es la inmediatez, cuya fundamentación parte de “un médium común al percipiente y a lo percibido, tal como la historia de la filosofía enseña en Demócrito, el cual deriva la percepción de una parcial penetración material de sujeto y objeto”⁷⁹⁴. La teoría romántica del conocimiento de la naturaleza precisa mejor el sentido de esta redistribución. De acuerdo a esta, “los hombres no son los únicos que pueden ampliar su conocimiento a través de un autoconocimiento intensificado en la reflexión, sino que las llamadas cosas naturales pueden hacer lo mismo”⁷⁹⁵. Esto quiere

⁷⁹⁰ GS II/1, p. 163.

⁷⁹¹ GS II/1, p. 161.

⁷⁹² GS II/1, p. 162.

⁷⁹³ GS II/1, p. 163.

⁷⁹⁴ GS I/1, p. 58.

⁷⁹⁵ GS I/1, p. 57

decir que las cosas naturales, y no solo los individuos humanos, son “centros de reflexión”⁷⁹⁶. Benjamin vincula esta impresión, que problematiza la distinción jerárquica entre sujeto y objeto de reflexión, al concepto de “perceptibilidad” que encuentra en Novalis: “la perceptibilidad”, escribe el romántico alemán, “una atención”⁷⁹⁷. Como un modo de mostrar el carácter reflexivo de esa atención como un descentramiento de la primacía del sujeto (humano), Benjamin toma otro pasaje del mismo texto de Novalis: “En todos los predicados en los que vemos al fósil, éste nos ve a nosotros”⁷⁹⁸.

5.3.2. Lo que nos mira

Lejos de ser un interés episódico, Benjamin vuelve a recurrir al romántico alemán para refrendar nada menos que su concepto materialista de aura en “Sobre algunos motivos en Baudelaire” de 1939:

Pero a la mirada es inherente la expectativa de ser devuelta por aquel que fue su destinatario. Donde esta expectativa tiene su respuesta (que, en el pensamiento, tanto puede fijarse a una mirada intencional de la atención como a una mirada en el sentido más llano del término), allí recae sobre la mirada la experiencia del aura en su plenitud. “La perceptibilidad”, así juzga Novalis, es “una atención”. La perceptibilidad de la que habla [Novalis] no es otra que la del aura. La experiencia del aura se basa entonces en la transposición de una forma de reacción corriente en la sociedad humana a la relación de lo inanimado o de la naturaleza con el ser humano. El observado o el que se cree observado levanta la mirada. Experimentar el aura de un fenómeno significa investirlo con la capacidad de levantar la mirada.⁷⁹⁹

Como observa Francisco Naishtat, “el nuevo concepto de aura repite así, de manera inesperada en el último Benjamin, la cuestión temprana del reconocimiento y de la atención, pero en el *medium* de nuestra moderna sociedad de masas”⁸⁰⁰. Lo que Benjamin parece sugerir, en uno y otro caso, es que la atención no es una capacidad subjetiva, un tipo particular de empatía (que es siempre “empatía con los vencedores”), sino el médium en el que una exigencia que le es ajena al humano puede encontrarse con una respuesta humana. Por eso escribe Benjamin que, en la experiencia del aura, “algo se apodera de nosotros”⁸⁰¹ y no a la inversa. Lo que Benjamin llama su “definición materialista del aura”⁸⁰² se corresponde al materialismo creatural, en la medida en que atribuye la

⁷⁹⁶ GS I/1, p. 58.

⁷⁹⁷ GS I/1, p. 56.

⁷⁹⁸ Novalis, citado en GS I/1, p. 56.

⁷⁹⁹ GS I/2, p. 646.

⁸⁰⁰ NAISHTAT, Francisco. “Masa, aura y materialismo onírico. Del ‘colectivo de ensueño’ a la ‘irrupción de la conciencia despierta’ en el marco del materialismo antropológico de Walter Benjamin”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II: “Walter Benjamin, materiales antropológicos”, 2022.

⁸⁰¹ GS V/1, p. 560.

⁸⁰² GB V, p. 607 [Carta a Alfred Cohn del 17 de noviembre de 1937].

agencia de la mirada aurática al objeto mirado, haciéndose eco de toda una tradición que, desde el romanticismo temprano hasta Bergson –e incluso hasta ciertas derivas de la antropología contemporánea– especula con la posibilidad de que este devolver la mirada es una capacidad latente o incluso constitutiva de las cosas⁸⁰³.

Como toda experiencia auténtica, la del aura materialista también experimenta su declive en la modernidad. Pero su depreciación no significa su completa desaparición. En los apuntes titulados “¿Qué es el aura?”, Benjamin escribe que “hay tanta aura en el mundo como sueño todavía en él”⁸⁰⁴. De acuerdo a Naishtat, dicha proposición

revela un enclave antropológico en la experimentación del aura que hace imposible la comprensión de las polaridades entre vigencia y declive del aura en términos de una mera secuencia histórica lineal, como si una era actual de desaparición lisa y llana del aura viniera a suceder a una época de plena vigencia del mismo.⁸⁰⁵

Con ello queda sugerido no solo que existiría una persistencia residual de la experiencia del aura en las sociedades desencantadas, sino que esta también, en el feliz devolver la mirada de lo otro, es portadora de una “cualidad utópica”⁸⁰⁶ frente a la mera objetivación desaturizada un mundo reducido a la medida del hombre. Aunque no prevalece en las sociedades modernas, existen ciertos instantes “otros” en que una interacción experimental de este tipo emerge. La poesía de Baudelaire, para Benjamin, lo testimonia en su doctrina de las correspondencias, que es una “remisión retrospectiva a la solidaridad integral olvidada del hombre con el animal y la cosa en la protohistórica imagen del mundo primitivo”⁸⁰⁷.

Conviene en este punto añadir una reflexión más sobre el aura, que va en el sentido de precisar esa mirada no humana. Tras su lectura de “Sobre algunos temas en Baudelaire”, Adorno transmite a Benjamin su impresión ante el nuevo concepto de aura: “Esta formulación se diferencia de otras anteriores por el concepto de ‘investidura’”⁸⁰⁸. Adorno se pregunta si ello no podría relacionarse “concretamente, al momento del trabajo humano”, es decir, si no sería acaso el aura siempre “la huella de lo humano olvidada en la cosa” y por ello, “precisamente a través de ese tipo del olvido”, si no estaría “en relación, con lo que usted llama experiencia”⁸⁰⁹. La respuesta de Benjamin no deja lugar a dudas:

⁸⁰³ Ello ha sido señalado oportunamente por Hansen. Ver HANSEN, Miriam. *Cinema and Experience*, op. cit., p. 108.

⁸⁰⁴ WuN 16, p. p. 305.

⁸⁰⁵ NAISHTAT, Francisco. “Masa, aura y materialismo onírico”, op. cit., párr. 2.

⁸⁰⁶ FÜRNKÁS, Josef. “Aura”, op. cit., p. 143.

⁸⁰⁷ Ibid.

⁸⁰⁸ ABB, p. 320 [Carta de Adorno a Benjamin del 29 de febrero de 1940].

⁸⁰⁹ Ibid.

[S]i en el aura podría tratarse, efectivamente, de lo “humano olvidado”, no sería necesariamente lo que se hace presente por el trabajo. El árbol y el arbusto investidos no están hechos por el hombre. Por lo tanto, debe haber algo humano en las cosas que no es creado por el trabajo.⁸¹⁰

Este recurso a cierta forma de lo que podríamos llamar un antropomorfismo táctico, que insiste en señalar “algo humano en las cosas”, es el intento de exponer, una vez más, un diferendo antropológico con la teoría marxista, incluso la de Adorno. Porque si Adorno, en línea con la teoría clásica de la cosificación, ve en el aura investida la huella olvidada del trabajo humano, Benjamin supondría, en cambio, que “el trabajo y la producción forman solo una parte de un contexto más amplio de correspondencias entre el hombre y el mundo”, pues existe “una correspondencia medial entre el hombre y las cosas que no se debe al proceso de autoengendramiento de la especie, sino que se articula en formas de la ‘facultad mimética’”⁸¹¹.

5.3.3. Semejanzas cósmicas

En efecto, en “Doctrina de lo similar” y “Sobre la facultad mimética”, ambos de 1933, Benjamin corría el eje de la teoría, presente en también en los discursos marxistas, de que la humanidad sería una especie que sale de su impotencia frente a las fuerzas de la naturaleza principalmente a través de su dominio. En cambio, argumentaba que existe una corriente de correspondencias cósmicas que sería anterior a la determinación del mundo como un objeto enfrentado a un sujeto. Benjamin postula esta idea en dos niveles antropológicos: el filogenético, en relación con el proceso de antropogénesis de la especie, y el ontogenético, en relación con la infancia del individuo. El comportamiento del niño que juega a imitar las cosas y que le da vida con su cuerpo es testimonio de una experiencia en la que el mundo todavía no se ha vuelto, como para el adulto, una materia pasiva, sino una que está viva, emite señales y actúa a su modo. La mimesis en tal sentido, no es la “representación” de un objeto por un sujeto, sino el hacerse semejante (no igual) de lo diferente, en función de una similitud que es percibida como común al sujeto y al objeto. El niño –que, según vimos, por los mismos años de sus reflexiones sobre la mimesis Benjamin vinculaba al humanismo real de lo no humano– encarna la experiencia de lo mimético, que en él permanece como una fuerza tan actual y viva como para los pueblos antiguos⁸¹².

⁸¹⁰ GB VI, p. 446 [Carta a Adorno del 7 de mayo de 1940].

⁸¹¹ LINDNER, Burkhardt. “Technische Reproduzierbarkeit, Aurakrise und Kollektivrezption”, op. cit, p. 186.

⁸¹² Claude Levi-Strauss argumentaba que, a diferencia del pensamiento de la cultura occidental moderna, organizada en función del rendimiento, existe otra forma de pensamiento gobernada por un principio

Aunque las especulaciones benjaminianas sobre la facultad mimética, ancladas en un registro antropológico, no mencionen la idea, de procedencia más bien teológica, de lo creatural, dichas especulaciones, sin embargo, no resultan ajenas a esta última, sobre todo cuando abren la cuestión de un cosmos que también se trama como una clase de lenguaje o de escritura. En una terminología ya decididamente antropológica –pero en clara continuidad con su primera filosofía del lenguaje, pues se trata también en 1933 de pensar una cierta “magia del lenguaje”–, Benjamin especula que el lenguaje humano participa de una más amplia historia de las signaturas más-que-humanas. Por ello, en vez de explicar *lógicamente* las operaciones *mágicas* del lenguaje antiguo, Benjamin fundamenta el lenguaje lógico de los modernos como parte de la historia de una facultad mimética más originaria⁸¹³. Lo que percibe por medio de su facultad mimética no es una materia pasiva y objetivizada, sino una literalmente elocuente. Ahora bien, Benjamin concibe que la capacidad humana de producir y percibir semejanzas ha sufrido una transformación a lo largo de los siglos. Una mirada sobre la historia de dicha facultad nos muestra que, en el largo proceso de racionalización, el modo mimético en que las antiguas prácticas astrológicas lograban correlacionar la vida de los astros y los sucesos terrenos, lo micro y lo macrocósmico, lo humano y lo no humano, fue perdiendo terreno frente una visión físico-matemática del universo. Para Benjamin “es evidente que el mundo perceptivo del ser humano moderno contiene muchas menos correspondencias mágicas que el de los pueblos antiguos o el de los primitivos”⁸¹⁴. No obstante, el filósofo no deja de observar que la fuerza mimética “ha desaparecido en ciertos campos, tal vez para derramarse en otros distintos”⁸¹⁵. En este sentido, el habla articulada, la escritura alfabética y aun la lectura de textos escritos son una supervivencia transformada, intelectualizada, despojada de su sustrato corporal y sensorial, de una práctica mimética subyacente pero aun actuante. La idea de Benjamin es que la escritura profana (*nos*) *habla* de una manera no del todo diferente a como las piedras, las vísceras de un animal o los astros comunicaban mágicamente el

opuesto. Para el antropólogo francés, esa otra forma de pensar era la característica saliente del “pensamiento salvaje”, que “no es, para nosotros, el pensamiento de los salvajes ni aquel de una humanidad primitiva o arcaica, sino el pensamiento en estado salvaje, distinto del pensamiento cultivado o domesticado *con vistas a obtener un rendimiento*” (LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le pensée sauvage*, op. cit., p. 289. El subrayado es nuestro). El niño del humanismo real de Benjamin es, en este sentido, encarnación del pensamiento salvaje.

⁸¹³ Cabe destacar que Benjamin no postula la existencia efectiva y científicamente demostrada de una tal facultad, como a veces se le ha querido exigir, para mostrar las limitaciones de sus hipótesis. Ver GELL, Alfred. *Art and Agency*, op. cit., pp. Habría que considerar que, en el mismo sentido que el relato de la Creación para el ensayo de 1916, la doctrina de lo similar es para Benjamin menos una creencia o un dato situable en una cronología que una ficción teórica sobre el origen del lenguaje que tiene consecuencias críticas para la “teoría burguesa del lenguaje”.

⁸¹⁴ GS II/1, p. 211.

⁸¹⁵ Ibid.

curso del futuro o el destino de una vida a los antiguos adivinos, que entonces podían “leer”, como si fuera una escritura, “aquello que nunca fue escrito”⁸¹⁶. Por ello dice Benjamin que las “correspondencias naturales” a las que se volvía la lectura “mágica” – pero también, aunque inconscientemente, la “profana” – sólo “adquieren su significado decisivo a la luz de la consideración de que todas ellas, por principio, estimulan y despiertan esa facultad mimética que *les da respuesta en el ser humano* [im Menschen ihnen Antwort gibt]”⁸¹⁷, acentuando así el carácter primariamente objetivo de las correspondencias y, complementariamente, el carácter secundario y, por así decir, derivado, de las facultades subjetivas que responden. En esa medida, la facultad o capacidad mimética no es un punto de partida, sino un “don” —es decir, algo que nos es dado— y más específicamente el “don dejar participar al espíritu [teilnehmen zu lassen] en esa medida de tiempo en que las semejanzas salen a relucir fugazmente en el flujo de las cosas, sólo para volver a sumergirse enseguida”⁸¹⁸.

Es oportuno remarcar que la idea de que el cosmos entero está dotado de lenguaje no responde, necesariamente, a una representación religiosa, mítica o premoderna de las cosas. Benjamin mismo pone a prueba dicha idea en su época y en el ámbito estrictamente profano de sus investigaciones histórico-literarias. Por lo demás, la antropología de la segunda mitad del siglo XX pensó una similar determinación de lo creatural de los existentes bajo la revisitación del concepto de “animismo”, acuñado un siglo antes por Edward Burnett Tylor. Lo que, en el contexto de los debates evolucionistas del siglo XIX, Tylor llamaba “animismo”, para describir la creencia (considerada irracional) por parte de la “cultura primitiva” de que las cosas son o están dotadas de espíritus, en oposición de la mentalidad civilizada (esta sí cultivada y racional), es recuperado por antropólogos como Alfred Gell, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro o Eduardo Kohn para pensar la agencia de las cosas más allá de la división entre una naturaleza ciega, pasiva y desprovista de cualidades y una cultura activa y dinámica, una división que fue consecuencia de la racionalización moderna⁸¹⁹.

⁸¹⁶ “Leer lo que nunca fue escrito” son las palabras de Hugo von Hofmannsthal a las que recurre Benjamin en “Sobre la facultad mimética”. GS II/1, p. 213.

⁸¹⁷ GS II/1, p. 205. El subrayado es nuestro

⁸¹⁸ GS II/1, p. 209.

⁸¹⁹ Lejos de ser así, el “desencantamiento del mundo” no ha tenido lugar sin dejar restos, pues, como aún hoy ciertas investigaciones se aventuran a afirmar, todas las sociedades, y no sólo las llamadas “primitivas”, “animan” el mundo de diferentes formas. Si la teoría del “materialismo vibrante” de Jane Bennett ya apunta en esa dirección, su idea de “reencantamiento de la vida moderna” es todavía más enfática al respecto. Ver BENNETT, Jane. *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings, And Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2001; y BENNETT, Jane. *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Trad.

Quizás valga la pena abrir aquí una breve deriva antropológica. Porque, aun en las diferencias de lenguaje y de tradiciones, lo que Benjamin señala a propósito del aura y la mimesis como huellas de una epistemología y una ontología no moderna, es decir, más acá de la reducción del mundo a objeto-para-un-sujeto, no carece de vínculos con lo que un antropólogo como Viveiros de Castro señala a partir de su etnografía de los pueblos amerindios. Así como Benjamin atribuye la agencia de la mirada aurática al objeto mirado, el análisis etnológico de Viveiros de Castro descubre, por su parte, en los pueblos indígenas de la Amazonia toda una cosmología perspectivista, vale decir,

una teoría cosmopolítica que describe un universo habitado por distintos tipos de actuantes o de agentes subjetivos, humanos y no humanos –los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos–, dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo, de “almas” semejantes.⁸²⁰

Buscando aproximar el pensamiento de Benjamin a estas problemáticas, Luis García llama “materialismo animista” al gesto que redistribuye los atributos, cuya posibilidad reconoce no como retorno a una paradisíaca unidad perdida, sino como un devenir posible para la vida en común de las criaturas⁸²¹. Lo único habría que observar a este respecto es que, a diferencia de la revisitación del animismo bajo cuenta de una cosmología perspectivista, como la practicada por Viveiros de Castro, Benjamin vería, insistimos, en una contra-modernidad, una modernidad subterránea, y no necesariamente en culturas distantes y extrañas a la moderna, la posibilidad de una experiencia semejante. Así, por ejemplo, aparece el universo bajo la “severa mirada india

Maximiliano Gonnet. Buenos Aires: Caja negra, 2022. No habría que pasar por alto tampoco la teoría de las resonancias de Hartmut Rosa, en especial las reflexiones que, desde la tradición de la Teoría Crítica, realiza sobre “la voz de la naturaleza”, donde el autor expone múltiples ejemplos cotidianos en donde aquellas correspondencias sobreviven pese a todo. ROSA, Hartmut. *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Trad. Alexis E. Gros. Buenos Aires: Katz, 2019. Agradezco a Belisario Zalazar por darme a leer esta última referencia.

⁸²⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Trad. Stella Mastrangelo. Buenos Aires: Katz, 2010, pp. 34-35. Quizás sea oportuno, para reforzar la comparación entre ambos autores, mencionar que el propio Viveiros de Castro recurre, por su parte, a la categoría benjaminiana de “traducción” para explicar la operación de traslación de la cosmología practicada por los pueblos amerindios a la “antropología estructural” sistematizada por el propio autor (ibid, p. 73).

⁸²¹ GARCÍA, Luis Ignacio. “Leer lo que nunca fue escrito. Benjamin y el *Libro de las diez mil cosas*”. Ponencia leída en las *IV Jornadas Walter Benjamin: De la crítica de lo humano a lo Unmensch (no humano)*. Centro de Investigaciones en Filosofía, Departamento de Filosofía Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Nacional de La Plata, 2022. Incluso puede decirse, como sugiere Christopher Bracken, que “Benjamin [...] evoca el espectro de lo primitivo no para condenarlo ni para asesorar a aquellos cuya tarea es civilizarlo, sino para imitarlo. La crítica mágica responde a su propia exigencia de un nuevo primitivismo, o, como lo dice en ‘Experiencia y pobreza’, de una nueva barbarie” (BRACKEN, Christopher “The Language of Things: Walter Benjamin's Primitive Thought”. *Semiotica*, 138, 1/4, 321-349, 2002, p. 337). El gesto teórico es remarcable, porque además permite vincular la antropología de Benjamin con la “nueva barbarie”, cuya relación ya hemos expuesto, y con la necesidad de pensar una barbarie (positiva) dentro de lo moderno.

[*indianischen Blick*]” del niño, que “persigue a los espíritus cuyo rastro husmea en las cosas; entre espíritus y cosas, transcurren años en los que su campo visual queda libre de seres humanos”⁸²². En múltiples escritos Benjamin va a desarrollar una antropología minimalista de la mimesis infantil con el mundo de objetos de la técnica⁸²³. Así, en “Terreno es construcción” de *Calle de dirección única*, Benjamin insiste en describir el comportamiento mimético del niño en su relación con los detritos de la modernidad:

la Tierra está repleta de los más incomparables objetos que se ofrecen a la atención y actividad infantiles. [...] Pues, de hecho, los niños tienden de modo muy particular a frecuentar cualquier sitio donde se trabaje perceptiblemente con las cosas. Se sienten irresistiblemente atraídos por los desechos provenientes de la construcción, jardinería, labores domésticas y de costura o carpintería. En los productos residuales reconocen el rostro que el mundo de los objetos les vuelve precisamente, y sólo, a ellos.⁸²⁴

Sobre las huellas de estas reflexiones, en *Infancia en Berlín hacia 1900* o en *Crónica berlinesa*, Benjamin también despliega una “una óptica antropológica del tiempo y del espacio”⁸²⁵, que evoca, en el recuerdo de la ciudad, nuevamente el momento no subjetivista de la experiencia infantil. En efecto, en esas obras, se trata menos de la puesta en juego de un recuerdo subjetivo, autobiográfico e intencional que de la rememoración de ciertos espacios⁸²⁶, que acontece como “un eco de lo que la ciudad tempranamente *le narra* al niño”⁸²⁷. En tal sentido, nos enfrentamos allí con un tipo de memoria material, no precisamente la que documentan las “grandes reminiscencias”, por las que se deleita el turista, sino la alojada en los objetos más nimios, en “el aroma de un único umbral, [en] el tacto de una única baldosa, aquello que el primer perro doméstico en aparecer se

⁸²² GS IV/1, p. 115.

⁸²³ Ello constata también algo que decíamos respecto al niño como figura del humanismo real de lo no humano y de la facultad mimética. El niño es la actualidad ontogenética de una facultad mimética viva y aún no atrofiada en medio de su crisis, y en tanto tal, figura de un pensamiento que opera más allá de la separación entre espíritu y mundo propio del humanismo idealista.

⁸²⁴ GS IV/1, p. 93.

⁸²⁵ LINDNER, Burkhardt. “Anthropologischer Materialismus, Geschichts-Zeit und „Jetzt der Erkennbarkeit”. En Jessica Nitsche y Nadine Werner (Eds.). *Burkhardt Lindner: Studien zu Benjamin*. Berlin: Kadmos, 2016, p. 24.

⁸²⁶ En *Crónica berlinesa*, escribe: “Los recuerdos [...] no siempre representan una autobiografía. La autobiografía se da siempre en relación con [...] lo que constituye el fluir continuo de una vida. Pero aquí se trata de un espacio, de los instantes, de lo discontinuo” (GS VI, p. 488). Lo que Benjamin afirma en una reseña dedicada a *De paseo por Berlín [Spazieren in Berlin]* de su amigo Franz Hessel, vale también para *Crónica berlinesa* o *Infancia en Berlín hacia 1900*, que sólo erróneamente pueden considerarse escritos autobiográficos. Como Benjamin sostiene acerca de la obra de Hessel, lo que allí se evoca “no es el pasado propio y privado del autor. Sus pasos despiertan, en el asfalto sobre el que avanza, una resonancia asombrosa. [...] La ciudad como recurso mnemotécnico del paseante solitario recoge más que su infancia y juventud, más que su propia historia” (GS III, p. 194).

⁸²⁷ GS III, p. 194. Subrayado nuestro. En relación con este “narrar” de la ciudad, cabe destacar que fue también Hessel, antes del propio Benjamin, quien se aproxima a la idea de que las cosas son capaces de devolver la mirada. Hessel escribe (y Benjamin cita): “solo vemos lo que nos mira [Nur was uns anschaut sehen wir]”. Hessel, citado en GS III, p. 194.

lleva consigo”⁸²⁸. A diferencia de Heidegger, que sólo concede la posibilidad de un mundo al *Dasein*, Benjamin recurre una y otra vez a la expresión *Dingewelt*—un “mundo de cosas” que es también un *mundo de las cosas*— precisamente para señalar esta capacidad latente de la propia ciudad para narrarse en su duración. En *Crónica berlinesa*, una iluminación profana revela un “mundo de (las) cosas” actuante, en la que se destaca una vez más aquel lenguaje no humano en el que habla lo creatural:

Cuanto más retorno a estos recuerdos, menos casual me parece el papel insignificante que ahí desempeñan los seres humanos: pienso en una tarde en París a la que debo percepciones de mi vida que me llegaron de golpe, con la fuerza de una iluminación. [...] Me digo: tuvo que ser en París, donde los muros y los muelles, el asfalto, las colecciones y los escombros, las puertas y las plazas, los pasajes y los quioscos nos enseñan un lenguaje tan singular que nuestras relaciones con los seres humanos, en la soledad que nos rodea, nuestra inmersión en ese mundo de cosas, alcanzan la profundidad de un sueño en el que la imagen onírica las aguarda, revelando su verdadero rostro. [...] La ciudad [...] se toma su venganza en la memoria y el velo que ha tendido sobre nuestras vidas muestra ya no tanto la imagen correspondiente a los seres humanos como la propia de los escenarios [Schauplätze] donde nos encontrábamos con otros o con nosotros mismos.⁸²⁹

En cualquier caso, y más allá de las diferencias que pudieran existir entre todos los motivos que hemos explorado bajo cuenta de un materialismo creatural, lo que estos vienen a decirnos es que el mundo más-que-humano no puede ser reducido a una función de entorno, al estatuto de mera objetividad o al nivel de una facticidad desnuda; antes bien, tiene que ser considerado como materia creatural que, al igual que el ser humano, participa del lenguaje, la reflexibilidad, la memoria, y que, por lo tanto, exige una “atención” singular, un “tacto”, y hasta un “atento cuidado”, como ya decía Benjamin a propósito de Fourier. En cierta manera, ello implica para el materialismo la seria posibilidad de un *redevenir infantil* de su experiencia del mundo, como si “volver a producir lo que descubre un niño y despertar esa experiencia nueva [fuera] parte de lo que se plantea Benjamin como contenido de su proyecto”⁸³⁰.

Huelga decir que inscribir estos problemas en la estela de un materialismo creatural, no significa plegarse a ninguna clase de antropomorfismo—una lectura de la que Benjamin quiere distanciarse explícitamente ya en 1916— o de un animismo mal comprendido—el animismo es, en otros aspectos, territorio de lo demoníaco—, sino de repensar formas más justas de coexistencia. En efecto, ¿cómo podría cambiar nuestro entendimiento de la historia, la cultura y, ciertamente, del tipo de mundo que habitamos

⁸²⁸ GS III, p. 194.

⁸²⁹ GS VI, p. 490. Subrayado nuestro.

⁸³⁰ BELFORTE, María. *Políticas de la embriaguez*, op. cit., p. 103.

si nos hiciéramos la idea de que las cosas “nos devuelven la mirada”, de que el lenguaje no es exclusivamente humano, de que la naturaleza también es reflexiva? ¿Cómo cambiaría esto los métodos, el alcance, la práctica y los intereses de la filosofía materialista y “nuestra” idea de emancipación y justicia? Y, más importante, ¿cómo cambiaría nuestro entendimiento del objeto de la antropología—lo “humano”— dado que en ese mundo más allá de lo humano a veces encontramos cosas que nos resulta más cómodo atribuirnos solo a nosotros mismos?⁸³¹ Son las cuestiones que lo que podríamos llamar un comunismo de las criaturas, desde la matriz del materialismo antropológico, puede dirigirle al comunismo de la producción.

6. Ética de la atención

Según Nägele, la existencia humana como *Kreatur* y *kreatürlich* enfatiza “la condición humana en su sujeción física a la muerte y la decadencia, el sujeto humano como creado más que como creador, lo cual contrasta tanto con la retórica burguesa dominante de la creatividad individual como con la retórica comunista de una creatividad colectiva prometeica”⁸³². Pero, de acuerdo al materialismo creatural, *Kreatur* no alude únicamente a lo que de fragilidad hay en lo humano, sino, y quizás, sobre todo, a la condición de ese mundo más-que-humano que la civilización occidental se acostumbró a pensar apenas como el teatro (natural) de su drama (histórico).

Por ello, del materialismo creatural, que buscamos delinear como una deriva del materialismo antropológico, es posible extraer, como corolario, un rendimiento ético de las categorías a él vinculadas. La incorporación al materialismo de esta dimensión ético-teológica y antropológica está ligada en Benjamin con la categoría de justicia, ciertamente, pero también y no en menor medida con aquello que, ya en el fragmento “Madame Ariane” de *Calle de dirección única*, el crítico berlinés llamaba la “verdadera praxis”. La “presencia de ánimo corporal” aparecía en dicho contexto como un tipo de disposición anímica que anulaba la centralidad del sujeto en función de su receptividad para captar la señales y los signos que provienen de un cosmos elocuente. El “estar presente” de cuerpo y espíritu es un estar abierto a la singularidad de lo que acontece, a las señales del mundo, de las más remotas en el tiempo (el pasado) o en el espacio (los astros), a las más próximas y nimias (una piedra, una planta, un animal, un artículo de

⁸³¹ Mediante estas preguntas no hago otra cosa que parafrasear, con ligeras variaciones, las fundamentales cuestiones que abre Eduardo Kohn. Ver KOHN, Eduardo. *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Trad. Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Sánchez. Buenos Aires: Hekht, 2021, p. 2.

⁸³² NÄGELE, Rainer. “Body politics”, op. cit., p. 160.

moda, la fachada de un edificio). Ahora bien, hay en Benjamin una categoría en que la apertura a lo creaturalidad, humana o no humana, pueden ser pensadas en este contexto. Nos referimos a la “atención”, una noción que, asociada como está a un contexto ético-teológico, Benjamin explora en su dimensión antropológica y profana. Como hemos enfatizado, las reflexiones antropológicas del filósofo berlinés y las categorías mediante las cuales piensa estos fenómenos, se desprenden la mayoría de las veces de investigaciones concretas. En este sentido, la ética de lo creatural se expresa mejor en ciertas formas culturales que en la codificación de un sistema de valores deducidos teóricamente: la narración, la crónica, la escritura de la historia, la crítica literaria son laboratorios prácticos, cuyo funcionamiento Benjamin explora en los autores predilectos de la tradición antropológico-materialista.

La idea de atención [*Aufmerksamkeit*], como su puesta en práctica metodológica y escritural por parte de Benjamin, tiene resonancias que van desde la experiencia fenomenológica hasta la dimensión ético-teológica, y desde la teoría de la percepción a cierta dimensión eco-crítica, dimensiones que confluyen en el esfuerzo por pensar las interrupciones del régimen de reificación y automatismo perceptual generalizado, que podría ser el punto en el que, en el umbral abierto por el materialismo antropológico, Lukács se encuentra con Klages. El concepto de “atención” adquiere un rol preponderante no sólo para la teoría de la percepción de Benjamin⁸³³, sino también para su filosofía práctica, aspecto que una investigación acerca del materialismo antropológico, modulado ahora como materialismo creatural, no puede pasar por alto.

El ensayo sobre Kafka de 1934 es paradigmático en este sentido, porque introduce la noción de atención en un contexto inequívocamente ético. Al final de la tercera sección, tras ocuparse de las criaturas deformadas presentes en las narraciones kafkianas, Benjamin define la atención como una clase de oración natural: “Si Kafka no rezaba – cosa que no sabemos –, poseía, sin embargo, en grado sumo lo que Malebranche llama ‘la oración natural del alma’: la atención. Y en ella, como los santos en sus oraciones, incluyó

⁸³³ En cuanto a la teoría de la percepción, habría que tener presente que la idea de atención (como perceptibilidad), de acuerdo a la cita de Novalis que vimos en la sección “Naturaleza reflexiva”, estaba en el centro del concepto materialista de aura, que analizamos en la sección “Lo que nos mira”. En “Costumbre y atención” (GS IV/1, pp. 407-408) y luego en el acápite del ensayo sobre la reproductibilidad dedicado a desentrañar la polaridad de recepción táctil y recepción visual, Benjamin adscribe el problema de la atención y el acostumbramiento al ámbito de “aquella doctrina de la percepción que se llamó estética entre los griegos” (ver GS VII/1, p. 380-381).

a todas las criaturas”⁸³⁴. Para aproximarnos a lo que Benjamin parece tener en mente cuando pone en juego la noción de atención en relación con lo creatural, quizás convenga detenernos un momento en la semántica del término. *Aufmerksamkeit* es la traducción alemana del latín *attentio*, formado por las partículas *at* (hacia) y *tendere* (tender). Desde este punto de vista, no sería ilógico adjudicar a la idea de atención –por su gesto de *tender hacia* lo otro, en su *estar en tensión* por lo otro–, un tinte místico o religioso, como por otra parte, Benjamin deja sugerido con la alusión a Malebranche. Di Pego precisa, a este propósito, algunos de los diversos sentidos de la palabra alemana *Aufmerksamkeit*:

Aufmerksamkeit significa “prestar atención”, “escuchar atentamente algo”, pero también “ser amable” o “tratar con cuidado”. Además, encontramos en alemán la expresión *Aufmerksamkeit schenken*, en donde la atención aparece vinculada al verbo “regalar” que debería entenderse en el sentido del “don”, es decir, algo que se otorga desinteresadamente sin esperar nada a cambio. De este modo, el narrador se aproxima a la mística en tanto que se brinda a la criatura, le presta atención en este sentido amplio de escucharla atentamente y tratarla con cuidado.⁸³⁵

Atender es, entonces, estar y ser atento, ofrecer un cuidado y permanecer a la escucha, “estar presente” y “prestar atención”, y en esa medida es indisoluble de la presencia de ánimo que, puesto a jugar esta constelación, revela, su costado ético. Como sucedía además con la iluminación profana, también en torno a la atención se pone en juego una subversión del misticismo, por cuanto la apertura a la alteridad no *tiende hacia* la trascendencia (como en la plegaria cristiana de Malebranche⁸³⁶), sino que más bien *atiende* a la inmanencia de la creación (como en Kafka), lo cual confiere un carácter mundano, profano e inmanente a su misticismo invertido (o de la inversión). La devoción, si la hay, es por la criatura, no por el Creador, y la atención es el vehículo de la escucha y el cuidado de todas las criaturas, sin distinción de rango.

Entre los textos que parecen documentar el profundo compromiso de Benjamin con lo que Hanssen llama “una respuesta ético-teológica a lo creatural”⁸³⁷, quizás ninguno lo haga con mayor nitidez que “El narrador”, su famoso ensayo dedicado al escritor ruso

⁸³⁴ GS II/2, p. 432. Sobre este pasaje, en la misma carta que critica el materialismo antropológico de Benjamin, Adorno subraya “la relevancia del pasaje sobre la atención como oración” del ensayo sobre Kafka, y agrega: “No he leído nada más importante de usted, nada que pudiese reflejar con mayor exactitud sus motivos más íntimos” (ABB, pp. 95-96 [Carta de Adorno a Benjamin del 17 de diciembre de 1934]).

⁸³⁵ DI PEGO, Anabella. “¿Más allá del humanismo? Walter Benjamin y la cuestión de la animalidad”. *Actas de las X Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía* (FaHCE-UNLP), La Plata, 2015, p. 3. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7598/ev.7598.pdf

⁸³⁶ Entre los varios pasajes que dedica al problema de la atención en su *De la recherche de la vérité*, Malebranche escribe que “la atención del espíritu [...] es la oración natural que hacemos al verdadero maestro de todos los hombres para recibir alguna instrucción”. MALEBRANCHE, Nicolas. *De la recherche de la vérité. Œuvres*, 1. Paris: Gallimard, 1979, p. 770.

⁸³⁷ HANSEN, Beatrice. *Walter Benjamin's Other History*, op. cit., p. 162.

Nikolai Leskov⁸³⁸. La categoría de *Kreatur* cobra allí un papel central en el cuestionamiento del silenciamiento impuesto técnica o lingüísticamente a la naturaleza por el ser humano. Si en este escenario, para el materialismo creatural cobra importancia la pregunta ética, política y epistémica de cómo puede el lenguaje (humano) hacer justicia (al lenguaje de las cosas, vale decir, de las criaturas), la narración ofrecería una respuesta posible al problema. Porque la narración, más como “don” que como arte, es el cultivo de la atención a la criatura en su singularidad, y en esa medida, es el elemento una y otra vez renovado en el que el ser humano –Benjamin dirá mejor “el justo [der Gerechte]”⁸³⁹– permitió a lo creatural alcanzar expresión. Como observa Oyarzún, trayendo a colación la temprana filosofía del lenguaje de Benjamin, la narración pondría en acto un “proceso lingüístico” capaz de “desanda[r] la sobre-nominación y sus graves consecuencias”⁸⁴⁰, y reencontrar, en ese proceso, la puerta de acceso a la justicia –así como Bucéfalo la halló emprendiendo el camino de regreso al origen (un origen que estrictamente nunca existió o que, según el lema de Kraus, no existiría sino como meta).

Si, gracias a Kafka, Benjamin dio con el término y el motivo, en la obra de Leskov encuentra el modelo de una tal “atención” justa a la criatura. Heredera del espíritu de la crónica, que deshace la jerarquía entre lo grande y lo pequeño, como así también entre lo humano y lo no humano en el que se basan las categorías de la “historia universal”, la narración se adentra más bien en el “curso del mundo”⁸⁴¹. Benjamin refrenda este aspecto en el relato *La alejandrita* de Leskov, que lleva al lector al tiempo primigenio de las correspondencias cósmicas:

Piénsese en la narración *La alejandrita*, que transporta al lector “a ese tiempo antiguo en que las piedras en el seno de la tierra y los planetas en las alturas celestiales aún se preocupaban del destino humano, y no como hoy en día, cuando tanto en los cielos como bajo la tierra todo se ha vuelto indiferente al destino de los hijos del hombre, y ya de ninguna parte les habla una voz o les obedece [...]”.⁸⁴²

Aunque la época de esa paradisiaca comunión creatural parece haber desaparecido, la “mirada” atenta del narrador, dice Benjamin, “no se aparta de aquella esfera ante la cual se mueve la procesión de las criaturas”, y por eso “le guarda fidelidad” a ese tiempo en el que, según las palabras de Leskov, “el mundo le hablaba al ser humano”⁸⁴³. A este respecto, la narración no sólo guarda relación con la crónica, sino también con los cuentos

⁸³⁸ Sigo la traducción de Oyarzun sin modificaciones.

⁸³⁹ GS II/2, p. 465.

⁸⁴⁰ OYARZUN, Pablo. “Introducción”, op. cit., p. 38

⁸⁴¹ GS II/2, p. 452.

⁸⁴² Ibid.

⁸⁴³ Ibid.

de hadas, que son para Benjamin el testimonio de las sucesivas victorias de la humanidad sobre las fuerzas del mito. Para comprobarlo, basta ver cómo la “magia liberadora de que dispone el cuento no pone en juego a la naturaleza de modo mítico, sino que es la alusión a su complicidad con el ser humano liberado”⁸⁴⁴. Como “salidos de los cuentos de hadas”, dice más adelante Benjamin, “son los seres que conducen el cortejo de las criaturas de Leskov: los justos”⁸⁴⁵. El justo es definido como “el abogado [*Fürsprech*] de la criatura, y a la vez, su encarnación suprema”⁸⁴⁶, y se presenta menos en los ropajes de un vengador que con los rasgos, que Benjamin llama “maternales”, del que cuida más allá de toda filiación de sangre o especie, tal como Leskov lo figura en la *imago* de su propia madre:

“Era”, así la describe Leskov, “tan buena de alma que no era capaz infligir el menor sufrimiento a ningún ser humano, ni siquiera a los animales. No comía carne ni pescado porque tal era la compasión que sentía por todos los seres vivientes. Mi padre solía reprochárselo en ocasiones... Pero ella contestaba: ‘...Yo misma he criado a esos animalitos, y son para mí como hijos míos. ¡Pero yo no puedo comerme a mis propios hijos!’. Tampoco comía carne en casa de los vecinos. ‘Los he visto vivitos’, decía, ‘son mis conocidos. Y yo no puedo comerme a mis conocidos’”.⁸⁴⁷

Benjamin reconoce en Leskov ciertos rasgos rayanos a la mística. Así como en Kafka la atención a lo creatural guardaba, según Benjamin, una afinidad con la oración religiosa, “cuanto más profundamente desciende Leskov en la escala de las criaturas,

⁸⁴⁴ Lo mismo vale para las películas Mickey, a las que Benjamin considera como “el mejor de todos los cuentos de hadas filmados [*Filmmärchen*]”. Gracias a ellos, uno, “nuevamente, puede contarles cuentos de hadas [a los niños], cuentos en los que el mundo es tan fresco y tan nuevo como sólo lo es para ellos” (GS II/3, p. 962).

⁸⁴⁵ GS II/2, p. 458.

⁸⁴⁶ GS II/2, p. 459. En este punto, no habría que pasar por alto al menos dos cosas. Por una parte, que ya no es el soberano, como el *Trauerspielbuch*, quien se encuentra en la cima de las criaturas, sino el justo, lo que da testimonio del giro ético que también está en juego en las reflexiones benjaminianas sobre lo creatural. En cuanto al término *Fürsprech*, por otra parte, difícilmente pueda disimularse su estatuto problemático, pues si lo entendemos en su sentido literal, como “aquel que habla por (otro)”, Benjamin parecería estar borrando con el codo lo que escribe con la mano del materialismo creatural. De ser así, la manifestación de la alteridad quedaría silenciada por un “imperialismo humanista” (la expresión es de Wohlfarth) que se vuelve portavoz, en vez de traductor, de las criaturas. Ver WOHLFARTH, Irving. “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”, op. cit., p. 200. Se trata de la misma clase de denuncia crítica que Spivak desliza en su “¿Puede hablar el subalterno?”, cuando señala la “violencia epistémica” y los silenciamientos impuestos por las figuras del que toma la palabra por otro, como su intercesor, o del que se arroga el derecho soberano de concederla o negarla, obliterando de entrada la posibilidad de que exista una voz propia del sujeto subalterno. Ver SPIVAK, Gayatri. “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana De Antropología*, Vol. 39: 297-364, 2003. Este tipo de problemáticas están presentes incluso en el campo de los estudios sobre cultura material, como lo testifica una reciente intervención del antropólogo Martin Holbraad, quien traslada la inquietud epistemo-política de Spivak a un terreno afín al de Benjamin (pero sin mencionarlo), cuando pregunta “¿Puede hablar la cosa?”. Ver HOLBRAAD, Martin. “Can the Thing Speak?”. OAC Press, Working Papers Series, Vol. 7, 2011. Volviendo a la expresión de Benjamin, Oyarzun parece estar en lo correcto al sugerir que el “abogado de la criatura” no es tanto el que habla por ella cuanto el que permite que en el relato resuene su lenguaje. Ver OYARZUN, Pablo. “Introducción”, op. cit., p. 38. Aun así, si la expresión *Fürsprach* nos sigue pareciendo poco afortunada, ello no deja de confirmar algo del propio diagnóstico de Benjamin sobre nuestro lenguaje caído: la dificultad de este para ser verdaderamente receptivo se manifiesta en el tener que ensayar siempre términos inadecuados (como “permitir”, “dejar”, “hacer” hablar) para referirse a la expresión del lenguaje de las cosas.

⁸⁴⁷ GS II/2, p. 459.

tanto más manifiestamente se acerca su modo de ver [las cosas] al de la mística”⁸⁴⁸. ¿Qué es lo que acerca el “modo de ver” de Leskov a la mística? No ciertamente algún tipo de arrebató, sino, en todo caso, una clase de devoción:

Suyos hay una serie de relatos legendarios, cuyo centro es el hombre justo, rara vez un asceta, la mayoría de las veces un hombre sencillo y hacendoso que llega a asemejarse al santo de la manera más natural del mundo. La exaltación mística no es el asunto de Leskov. Por mucho que en ocasiones gustosamente añoraba lo maravilloso, prefería aferrarse, aun en su devoción, a una robusta naturalidad.⁸⁴⁹

Cuando Wenzel, el orfebre narrador de *La alejandrita*, pone toda su atención y cuidado en la piedra profética, se convierte en “una encarnación del devoto” y, por ello, también el paradigma del justo. Manteniéndose, como el melancólico borroco, fiel al mundo de las cosas⁸⁵⁰, su incursión en “el estado de lo pétreo” –que no es únicamente “el más bajo de la criatura”, ya que él lo considera “inmediatamente vinculado con el [estrato] superior”⁸⁵¹– lo conduce al mismo tiempo al mundo antediluviano de la comunidad material de las cosas, del que Benjamin habló en “Sobre el lenguaje de los seres humanos y sobre el lenguaje en tanto tal”.

Esta mística profana de la atención y el cuidado no es otra cosa que una potencia ético-política, inmanente a la narración, una práctica que, perteneciente un fondo antropológico inmemorial, no puede ser reducido a la esfera de los fenómenos estéticos. Por esta razón, Oyarzun dice que “El narrador” es menos un texto dedicado al análisis de los géneros literarios que un “ensayo fundamental de *dikailogía*, de teoría de la justicia⁸⁵². Porque lo que está en juego en el ensayo es la posibilidad de fundar un concepto de justicia por fuera del marco humanistas del derecho⁸⁵³. Que Benjamin haya vislumbrado la cima de la justicia en la capacidad de Wenzel para comunicarse con el estrato más bajo de las criaturas, nos habla a las claras de que la vocación de justicia del narrador –siendo este, precisamente, “la figura en la que el justo se encuentra consigo

⁸⁴⁸ GS II/2, p. 462.

⁸⁴⁹ GS II/2, p. 441.

⁸⁵⁰ El vínculo entre atención y melancolía no debería ser pasado por alto. En el estudio sobre el *Trauerspiel*, Benjamin argumentaba que la imagen del melancólico le planteaba a la época barroca la pregunta legítima por “cómo es posible lograr dar oídos a las fuerzas espirituales de Saturno pero eludiendo la locura” (GS I/1, p. 329). Lo que queda del afecto melancólico cuando se logra eludir su tendencia saturnina a la locura es la fidelidad al mundo de las cosas. La atención, que no es sino otra forma de la fidelidad, podría ser considerada entonces como la categoría mediante la cual Benjamin pone las fuerzas de la melancolía al servicio de una ética para las criaturas.

⁸⁵¹ GS II/2, p. 463.

⁸⁵² OYARZUN, Pablo. “Introducción”, op. cit., p. 39.

⁸⁵³ En este contexto, resuena aún la crítica que el humanismo real de lo no humano dirigía al derecho, y especialmente a los “derechos humanos” y a nociones como “dignidad humana” o *Humanität*, a las cuales oponía la “justicia anárquica de lo no-humano”.

mismo”⁸⁵⁴— no se limita a los asuntos humanos, porque, de acuerdo a la perspectiva del materialismo creatural, es capaz, como Leskov, de sondear la “profundidad de la jerarquía de sus criaturas”⁸⁵⁵ en búsqueda de un lenguaje que les haga justicia:

La jerarquía del mundo de las criaturas, que tiene en los justos su elevación suprema, desciende por múltiples gradaciones hasta el abismo de lo inanimado. [...] Todo este mundo de las criaturas no se profiere tanto a través de la voz humana, sino en aquello que podría nombrarse con el título de una de sus narraciones más significativas: *La voz de la naturaleza*.⁸⁵⁶

Para Benjamin se trata aquí, como en la carta a Buber de 1927, de “dejar hablar la voz de la naturaleza [*Stimme der Natur sprechen lassen*]”⁸⁵⁷, asumiendo, fiel a su panlingüístico teológico, que el lenguaje del narrador no es invención, sino un prestar oídos a “la voz del narrador anónimo, que existió antes de toda literatura” y que no sería sino la propia naturaleza creatural. En ninguna parte, sostiene Benjamin, esa voz anónima resuena tan perceptiblemente como en la historia *La alejandrita* de Leskov, donde Wenzel, el justo, prestando su oído al pipopo, desciende atrás en el tiempo, “a un estado más original de la naturaleza, antes de que fuera nominada y sobrenombrada por el lenguaje humano”⁸⁵⁸. Instando a sus propios lectores a ser receptivos, como Wenzel, a aquella voz anónima Benjamin redefine las tareas del materialismo político, aproximando su perspectiva a un comunismo de la atención.

Al igual que en la obra de Leskov, en la de Georg Büchner —otro de los autores clave del linaje antropológico-materialista⁸⁵⁹— se renueva el interés por documentar lo creatural, entendido ahora como el elemento común de la fragilidad de la vida tanto humano como no humana. Es precisamente por esta inclinación que Paul Celan, en “El meridiano”, define a Büchner como “el poeta de la criatura”⁸⁶⁰. De un modo para nada fortuito, Celan establece una genealogía de escritores en el que el llamado de la criatura es oído. Esa genealogía va de Büchner a Kafka y de Kafka a Benjamin —una línea de sucesión que, no casualmente, coincide con la tradición germanoparlante del materialismo antropológico trazada por este último. Celan vincula la idea de atención de

⁸⁵⁴ GS II/2, p. 458.

⁸⁵⁵ GS II/2, p. 460.

⁸⁵⁶ GS II/2, p. 460.

⁸⁵⁷ Leskov, citado en GS II/2, p. 461.

⁸⁵⁸ HANSEN, Beatrice. *Walter Benjamin's Other History*, op. cit., p. 158.

⁸⁵⁹ En una carta a Adorno fechada el 1 de mayo de 1935, Benjamin describe al político francés Hérault de Séchelles, autor de *Théorie de l'ambition*, como un “precursor no solo de Stendhal, sino también del materialismo antropológico de Georg Büchner” (GB V, p. [Carta a Adorno del 1 de mayo de 1935]). En los parágrafos al surrealismo, se menciona el *Woyzeck* de Büchner y lo creatural-animalístico, que éste puso en primer plano, como parte del materialismo antropológico (GS II/3, p. 1040).

⁸⁶⁰ CELAN, Paul. “El meridiano”. En *Obras completas*. Trad. José Luis Reina Palazón. Madrid: Trotta, 2002, p. 503.

Benjamin al ejercicio de una escritura hospitalaria, una disposición a la escucha enderezada a lo Otro –su manera de “permitir que lo creatural hable”– que, a falta de un nombre definitivo, llama “poema [*Dichtung*]”⁸⁶¹. Como “poeta de la criatura”, la política de Büchner no ha de buscarse entonces en sus dramas históricos o en sus posturas revolucionarias, sino en lo que podríamos denominar su *antidealismo po-ético* –como dice el propio Celan: hay que “buscar y encontrar las raíces sociales y políticas de la obra de Büchner” en su “concepción estética”⁸⁶². En *Lenz*, Büchner puso en la voz del personaje homónimo el discurso de esa concepción:

Yo reclamo vida, en todo reclamo vida, posibilidad de la existencia, y entonces está bien; no debemos preguntar si es bella o fea. El sentimiento de que lo creado [*geschaffen*] posee vida se halla por encima de ambas categorías, y es el único criterio válido en asuntos de arte⁸⁶³.

Así, a la estetización idealista de la existencia y su desprecio por lo más bajo, Büchner –en la voz de su *Lenz*– le contrapone la “vida de lo más ínfimo”⁸⁶⁴, que Celan va a identificar con “lo natural y lo propio de la criatura”⁸⁶⁵. Para no pasar por alto la vida de lo más ínfimo no se requiere de ninguna clase de inspiración, sino solo un momento de escucha atenta: “solo hay que tener ojos y oídos para ello”⁸⁶⁶. A este propósito, Werner Hamacher dice que la atención no es “un don de quien la practica, sino un don que primero tiene que recibir para poder ejercerlo”⁸⁶⁷ –de la misma manera que el lenguaje justo, el de los nombres, según vimos, provenía de una excitación externa. En tal sentido, “no sólo la satisfacción o el éxito de la atención, sino la atención misma es un don del otro. [...] Si es *attention* al otro tiene que ser otra atención que la de la *cogitatio* cartesiana, tiene que ser su interrupción y transformación”⁸⁶⁸. Al contrario de la *cogitatio* intencional del sujeto cartesiano, la atención es inintencional, precisamente atencional, receptiva, hiperpasiva, en la medida en que el llamado de atención viene de lo otro (no humano), porque es lo creatural lo que precisamente *llama* (a la atención). Por eso, en *Lenz*, la atención es concebida como un tipo de “sentido elemental”, receptivo, para captar la vida de lo creatural en cada una de sus formas singulares:

la naturaleza más pura y sencilla está estrechamente unida a lo elemental; cuanto más sutiles son la vida intelectual y los sentimientos del hombre tanto más se atrofia

⁸⁶¹ Ibid., p. 501.

⁸⁶² Ibid., p. 501.

⁸⁶³ BÜCHNER, Georg. *Lenz*. Trad. Rodolfo Modern. Buenos Aires: Corregidor, 1976, p. 97.

⁸⁶⁴ Ibid., p. 97.

⁸⁶⁵ CELAN, Paul. “El meridiano”, op. cit., p. 502.

⁸⁶⁶ BÜCHNER, Georg. *Lenz*, op. cit., p. 98.

⁸⁶⁷ HAMACHER, *Lingua amissa*, op. cit., p. 220.

⁸⁶⁸ Ibid. Traducción modificada.

este sentido elemental. Él no lo consideraba un estado superior, no era lo bastante independiente, pero pensó que tendría que ser una sensación absolutamente placentera *sentirse tocado* de ese modo por la vida singular de cada forma; tener un alma para las piedras, los metales, el agua y las plantas; *recibir* así, como en un sueño, a cada ser de la naturaleza, como las flores aspiran el aire con el crecer y menguar de la luna.⁸⁶⁹

Con todo, podemos decir que existe en la tradición del materialismo antropológico una genuina inclinación ética a lo no humano, que lleva a la necesidad de despertar, en la narración lo mismo que en la escritura de la historia, en el conocimiento lo mismo que en la política, la atención hacia la materia de lo creado en sus formas más ínfimas o deformadas, que entonces pueden recibir, en y por esa misma atención, un trato justo. Según la trayectoria que hemos esbozado, el materialismo creatural se modula éticamente como un “comunismo de la atención”, para el cual la narración es el órganon antropológico en el que algo del lenguaje singular de las criaturas todavía puede encontrar su resonancia.

Recapitulación

Al llegar al final de este capítulo, estamos en condiciones de responder a la pregunta, legítima, de si con la idea de “humanismo real” Benjamin no estaría reintroduciendo un “último refugio de humanismo trascendental”⁸⁷⁰ en el seno del materialismo antropológico, es decir, un principio antropocentrado y universalizante que conduciría su inquietud antropológica hacia una suerte de teleología humanista. Si bien vimos que la inclinación de su pensamiento no es anti-humanista, también expusimos que no por ello la referencia antrópica a un tipo de humanismo da lugar necesariamente a un principio antropocéntrico. Humanismo y antropocentrismo no se identifican forzosamente en Benjamin. Lo que sí puede afirmarse con relativa seguridad es que, con la cuestión del humanismo real de lo no humano, el materialismo antropológico toca su extremo y lleva al límite el cuestionamiento del concepto de *anthropos* implicado en su propio nombre. Así, lo antropológico del materialismo benjaminiano, en el umbral de lo humano y lo no-humano, retoma la clave del marxismo como ruptura revolucionaria con la dominación del hombre por el hombre, no para asimilar acríticamente sus premisas, sino para ampliarlas hacia aquellas experiencias y prácticas en las que se suprime radicalmente toda relación de dominación de lo humano sobre lo no-humano.

En ese marco, hemos sostenido que la polémica con la concepción del *Übermensch*, que Benjamin había llevado adelante en “Capitalismo como religión”, sirve a su autor como

⁸⁶⁹ BÜCHNER, Georg. *Lenz*, op. cit., p. 95. Traducción modificada. El subrayado es nuestro.

⁸⁷⁰ LEVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*, op. cit., p. 347.

antítesis para la formulación de su concepto de *Unmensch* a comienzos de los años treinta, precisamente cuando el materialismo antropológico informa su pensamiento político maduro. A partir de ese eje argumentativo, ingresamos, vía la recuperación de la “definición de la política” juvenil, en la teoría del humanismo real de lo no-humano, mediante la cual Benjamin buscaba desactivar la falsa oposición entre humanismo y antihumanismo. A su vez, la cuestión de la barbarie positiva nos ofreció orientaciones centrales para pensar las críticas al antropocentrismo como elemento inescindible de esa posición liminar que es el humanismo real. Mientras la antropología filosófica se pregunta por el puesto del hombre en el universo en el marco de una axiología estricta de las existencias, el materialismo antropológico, según fue dicho, lo hace desde la perspectiva de todo lo creado. Por ello, en el humanismo real coincidirían tres de las valencias implícitas de lo *Unmensch*: una crítica al devenir inhumano de la cultura, la demolición de las jerarquías que se supone que culminan con el hombre y una nueva reposición del agente “humano” entre el resto de las criaturas.

El recurso al materialismo creatural nos sirvió de insumo para conectar aquellos momentos de sus escritos en que Benjamin avanza hacia una redefinición de la existencia del *Mensch* como coexistencia con las demás criaturas. La cuestión crucial para él no es saber cuál es la nota distintiva de lo humano, sino cómo se reinserta el viviente hombre en el reino de las criaturas, vale decir, qué medios nos vuelven a mostrar que no hay mundo a la medida del ser humano, sino que lo que llamamos mundo, en el sentido en que comprende las formas de existencia animadas como inanimadas, es inconmensurable e inapropiable por el hombre. La idea de un materialismo creatural, que hemos esbozado tomando como índice ciertos motivos de una carta de 1927, toma parte de este cuestionamiento y nos conduce a pensar un materialismo antropológico que incorpora la atención a lo no humano y, por lo tanto, también, a “lo creatural”, como un momento decisivo de su reflexión, abriendo así su vocación emancipatoria, de inspiración marxista, a una exigencia de justicia no antropocéntrica, capaz de resituar al materialismo en “lo real” de un “humanismo” que ha dejado atrás las jerarquías fundantes de todos los humanismos conocidos. En un presente en el que todavía hay seres humanos que, prolongando la tesis de la “excepcionalidad humana”, se definen a sí mismos en oposición al mundo no-humano y creatural, las categorías de Benjamin proporcionan elementos inestimables para abordar un problema que no es solamente filosófico, sino también político, pues allí se juega, para cualquier forma de existencia, la posibilidad misma de “sobrevivir a la civilización”.

A modo de conclusión

*Nichts ist zu Ende, wenn es gemacht ist.*⁸⁷¹

Thomas Brasch

Al final del recorrido es posible sistematizar algunas proposiciones sobre nuestro tema de estudio. Según pudimos corroborar desde nuestro capítulo introductorio, la renovación antropológica del materialismo histórico que pretende llevar a cabo Benjamin abarca múltiples direcciones. Muchas veces se da a la luz de los descubrimientos hechos en los más disímiles campos del saber en la modernidad; otras veces, su figura emerge en sus delimitaciones más o menos explícitas respecto de las tendencias político-ideológicas de su presente, a través de las cuales formula una pregunta insistente por aquellas experiencias y prácticas que han sido olvidadas por las propuestas transformadoras del comunismo oficial. En ese marco, pudimos reconocer que lo antropológico, en el sentido amplio dentro del que caben estas cuestiones, no aparece siempre tematizado de modo unitario, sino que se presenta de manera elíptica en sus textos, y nunca, o casi nunca, de una forma conceptualmente definida. Y ello no sólo porque, como suele enfatizarse, Benjamin elude, muchas veces, el lenguaje conceptual en beneficio de la imagen como modo de exposición filosófica, sino también porque la mayor parte de las veces las categorías teóricas no preceden, como un marco teórico, al análisis de los fenómenos concretos a los que se abocan, sino que se encuentran operando en medio de ellos e incluso surgiendo desde ellos. Aunque en nuestra investigación hemos privilegiado, por lo general, el rendimiento conceptual de las categorías e imágenes que Benjamin agrupa en torno al materialismo antropológico, queda como tarea para futuras investigaciones indagar los modos en que esa compleja conceptualidad se pone en juego en la crítica concreta de ciertos dispositivos, artefactos culturales u obras literarias.

Tomado en su conjunto, el materialismo antropológico opera una desarticulación de las dicotomías inherentes a la metafísica occidental, al tiempo que propicia una crítica radical de las categorías tradicionales de su léxico político. Tiene la intención, como consecuencia, de producir una ampliación del campo de lo político desde la habitual

⁸⁷¹ [Nada termina cuando está hecho].

crítica de la sociedad burguesa hacia los terrenos, tan fecundamente explorados por Benjamin, de la vida del cuerpo colectivo, de la técnica como pregunta por una relación otra con el mundo material, y de la (im)posibilidad misma del humanismo como proyecto civilizatorio. Si en el desarrollo de estas temáticas, que hemos desplegado en capítulos sucesivos, radica o no la actualidad de Benjamin es una cuestión problemática, cuya resolución no podemos decidir por completo. Sucede que la “actualidad de Benjamin” es ya una cuestión “benjaminiana” difícil de resolver y ha sido siempre un motivo de encondas polémicas en la historia de su recepción. Así, amparados en la noción de *Aktualität* que introdujo Benjamin, muchos intérpretes al día de hoy se apresuran en hacer de él nuestro contemporáneo, y terminan por confundir su actualidad con su deshistorización. A la inversa, los esfuerzos histórico-filológicos de los exégetas creen poder suplantar en sus reconstrucciones objetivas a la filosofía misma. No podemos decir que el trabajo que hemos realizado no participe en cierto modo de alguna de esas orientaciones o de ambas a la vez. Suspendida entre la exigencia del pasado que pervive y el presente que lo acoge, dejándole su marca, la cuestión de dónde comienza la “auténtica” actualidad y dónde el abordaje “objetivo” de una obra permanece irresoluble. Buscando dotar de sentido a la idea de materialismo antropológico, la apuesta de nuestra intervención consistió en dejar que esa tensión se manifieste como tal en la escritura. Reconociendo nuestro trabajo como un momento parcial del sucesivo volverse comprensible de la obra de Benjamin, asumimos el irremediable anacronismo de la operación de lectura: lo que desde el horizonte de la crisis actual de las humanidades leemos en los textos benjaminianos, es inseparable de lo que estos nos dan a leer de sí mismos y de nuestro presente.

Un último elemento se impone en el análisis. Al tratarse de la obra un autor que nunca dejó de plantear el problema de la transmisión como cuestión histórico-política, no puede pasarse por alto que Benjamin es actualmente parte de la misma “herencia cultural” que él se encargó de criticar. Sus textos no se han olvidado, sino que se han hecho, en cierto modo, transmisibles como tradición: se lo estudia en las academias de todos los países del mundo, se lo cita por doquier, se escriben tesis (como esta) en todas las regiones del planeta, el mercado editorial llena los anaqueles de las librerías con viejas y nuevas compilaciones de sus textos. Probablemente no sea el único autor que ha “gozado” póstumamente del reconocimiento que solo algunos le otorgaron en vida —una vida cuyo trágico desenlace, dicho sea de paso, ha contribuido a forjar en torno a él una

imagen muchas veces mitificada⁸⁷². Así, su obra está expuesta a un peligro que amenaza menos con olvidarla que con museificarla, vale decir, transformarla en un bien cultural. En este sentido, no hay lectura que no corra el peligro de convertir a Benjamin en un botín cultural. Pero, desde la perspectiva dialéctica que el propio Benjamin nos lega, el peligro al que la obra está expuesta no es un rasgo cuya disipación dependa de un contexto más favorable o de las buenas intenciones de sus lectores, porque, según sugerimos al comienzo de la pesquisa, pertenecería a lo que es la vida del texto. La doctrina de la vida de las obras nos permite entender que el peligro no es sino la fuente de la que emana la legibilidad, es el elemento en el que la obra sobre-vive. Porque también en el peligro, según el célebre *dictum* hölderliniano, crece lo que salva, y en su salvación, la obra, para vivir más allá del tiempo de surgimiento, en las mutaciones de su volverse comprensible, habrá tenido que renunciar a una parte de sí para integrarse en un *corpus* diferente. Por eso, escribir sobre Benjamin, sobre todo cuando tanto se ha dicho sobre él, es una oportunidad –una *chance*– para sobreponerse al conformismo que siempre está a punto de subyugar su legado. Nada asegura que no fracasemos en nuestra tarea. Pero quizás sea la condición de toda tarea o de toda lectura –de la tarea de leer– la de fracasar, lo que no debería llevar al desánimo, sino a entender que, para la lectura, “una vez no es ninguna”, lo cual nos impele a insistir, cada vez de nuevo, en la continuidad de la tarea. En este punto, creemos oportuno concluir nuestra lectura de la obra de Benjamin volviendo al principio, es decir, a Proust, cuyas palabras acerca de la posteridad de las obras abría nuestro “Proemio”. Sostiene Proust:

El motivo de que una obra genial rara vez conquiste la admiración inmediata es que su autor es extraordinario y pocas personas se le parecen. Ha de ser su obra misma la que, fecundando los pocos espíritus capaces de comprenderla, los vaya haciendo crecer y multiplicarse. Los mismos cuartetos de Beethoven (los cuartetos XII, XIII, XIV y XV) son los que han tardado cincuenta años en dar vida y número al público de los cuartetos de Beethoven, realizando de ese modo, como todas las grandes obras, un progreso, si no en el valor de los artistas, por lo menos en la sociedad espiritual, en la que entran hoy ya muchos de esos elementos imposibles de encontrar cuando nació la obra, es decir, seres capaces de amarla.⁸⁷³

Todas las obras, y no solo las geniales, exigen la posteridad que las haga “crecer y multiplicarse”, aun dentro los límites que impone cada presente. Al final del día, el estudio de una obra no es sino una forma, necesariamente finita, de acoger su exigencia, es decir, de amarla.

⁸⁷² Ver LESLIE, Esther. *Walter Benjamin*, op. cit., pp. 216-233.

⁸⁷³ PROUST, Marcel. *En busca del tiempo perdido II. A la sombra de las muchachas en flor*. Trad. Pedro Salinas. Madrid: Alianza, 2011, p. 142.

Bibliografía

Obras de Benjamin

En alemán

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7 vols., 1972-1991.

BENJAMIN, Walter. *Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe*, tomos 1-21, editado por Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008-en curso.

BENJAMIN, Walter. "Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit". En Rolf Tiedemann (Ed.), *Frankfurter Adorno Blätter, vol. IV* (pp. 41-51). München: Edition text + kritik. 1995.

En español

BENJAMIN, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Trad. Andrés E. Weikert. México: Itaca, 2003.

BENJAMIN, Walter. *Libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal, 2005.

BENJAMIN, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Trad. Pablo Oyarzun. Santiago de Chile: LOM, 2009.

BENJAMIN, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Trad. Carola Pivetta. Buenos Aires: Gorla, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Sobre el amor y temas afines: un problema europeo. Fragmentos y esquemas*. Trad. María Belforte. Buenos Aires: Gorla, 2015.

BENJAMIN, Walter. *El narrador*. Trad. Pablo Oyarzun. Santiago de Chile: Metales pesados, 2016.

BENJAMIN, Walter. *La tarea del crítico*. Trad. Ariel Magnus. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2017.

BENJAMIN, Walter. *Obras, libro I, vol. 1*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Obras, libro I / vol. 2*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Obras, libro II / vol. 1*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Obras, libro II / vol. 2*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Obras, libro IV / vol. 1*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Obras, libro IV / vol. 2*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Obras, libro VI*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2016.

Correspondencia

En alemán

ADORNO, T. W. y BENJAMIN, Walter. *Briefwechsel 1928-1940*, ed. de Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Briefe*, ed. de Christoph. Gödde y Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 6 vols., 1995-2000.

En español

ADORNO, Gretel y BENJAMIN, Walter. *Correspondencia 1930-1940*. Trad. Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.

ADORNO, T. W. y BENJAMIN, Walter. *Correspondencia 1928-1940*. Trad. Vicente Gómez y Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 1998.

BENJAMIN, Walter y SCHOLEM, G., *Correspondencia 1933-1940*. Trad. R. Lupiani. Madrid: Trotta, 2011.

Bibliografía crítica

ABADI, Florencia. *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014.

ABENSOUR, Miguel. *Utopiques III. L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Paris: Sens & Tonka, 2016.

ADORNO, Theodor W. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. München: Deutsches Taschenbuch, 1963.

- ADORNO, Theodor W. "Vorwort". En Charles Fourier. *Theorie der vier Bewegungen und der Bestimmungen* (pp. 4-5). Frankfurt am Main, Wien, 1966.
- ADORNO, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- ADORNO, Theodor W. *Sobre Walter Benjamin*. Trad. Carlos Fortea. Madrid: Cátedra, 2001.
- ADORNO, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005.
- ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*. Trad. de Rodrigo Molina-Zabalía. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.
- ALAIMO, Stacy. *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- ARAGON, Louis. *Traité du style*. Paris: Gallimard, 1980.
- ARAGON, Louis. *Le paysan de Paris*. Paris: Gallimard, 2013.
- ARMAND, Félix y MAUBLANC, René. *Fourier*. Trad. Enrique Jiménez Domínguez. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.
- BATAILLE, Georges. "Méthode de méditation". En *Œuvres complètes*, Tomo V, 1. Paris: Gallimard, 1973.
- BARBISAN, Léa. "Eccentric bodies. From phenomenology to marxism. Walter Benjamin's reflections on embodiment". *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 1, 2017. Disponible en: <http://journals.openedition.org/am/803>
- BELFORTE, María. "Introducción". En W. Benjamin, *Sobre el amor y temas afines: un problema europeo. Fragmentos y esquemas*. Buenos Aires: Gorla, 2015.
- BELFORTE, María. "Postfacio". En W. Benjamin, *Sobre el amor y temas afines: un problema europeo. Fragmentos y esquemas*. Buenos Aires: Gorla, 2015.

- BELFORTE, María. *Política de la embriaguez. Infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 2016.
- BELFORTE, María. “¿Un profeta de Alemania? Walter Benjamin y Siegfried Kracauer: acerca de Stefan George”. *Revista de Filología Alemana*, No. 26, 2018: 85-102.
- BELTING, Hans. *Antropología de la imagen*. Trad. Gonzalo María Vélez Espinosa. Buenos Aires: Katz, 2007.
- BENNETT, Jane. *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings, And Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- BENNETT, Jane. *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Trad. Maximiliano Gonnet. Buenos Aires: Caja negra, 2022.
- BENHKE, Elizabeth. “Body”. En Lester Embree et al. (Eds.), *Encyclopedia of Phenomenology* (pp. 66-71). Boston: Kluwer Academic Publishers, 1997.
- BERDET, Marc. “Un matérialisme ‘stupéfiant’. Entre matérialisme anthropologique et matérialisme dialectique”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 1, 2013. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/am.171>
- BERDET, Marc. “Dans les champs magnétiques du matérialisme et de l’anthropologie”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 1, 2013. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/am.139>
- BERDET, Marc. “L’Ecole de Francfort critique le Collège de Sociologie. Un différend anthropologique” (p. 163-172). En AA.VV., *Anamnèse 8*, Paris, L’Harmattan, 2014.
- BERDET, Marc. *Walter Benjamin et la passion dialectique*. Paris: Armand Colin, 2014.
- BERDET, Marc. “La trilogía política”. En P. Oyarzun, C. Pérez López y F. Rodríguez (Eds.), *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago de Chile: LOM. 2017.
- BERDET, Marc y EBKE, Thomas. “Introduction”. En M. Berdet, y Th. Ebke (Eds.), *Matérialisme anthropologique et matérialisme de la rencontre. Arpenter notre présent avec Walter Benjamin et Louis Althusser* (pp. 5-34). Berlin: Xenomoi, 2014.
- BLANQUI, Louis-Auguste. *La eternidad a través de los astros*. Trad. Lisa Block de Behar. México: Siglo XXI, 2000.
- BOLZ, Norbert y Van REIJEN, Willem. *Walter Benjamin*. Frankfurt am Main, New York: Campus, 1991.
- BORGES, Jorge Luis. “Kafka y sus precursores”. En *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Alianza, 1998.

- BRACKEN Christopher. "The Language of Things: Walter Benjamin's Primitive Thought". *Semiotica*, 138, 1/4, 321-349, 2002.
- BRADLEY, Arthur. *Originary Technicity: The Theory of Technology from Marx to Derrida*. Lancaster University, UK: Palgrave Macmillan, 2011.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Lo posthumano*. Trad. Juan C. Gentile. Barcelona: Gedisa, 2015.
- BRECHT, Bertolt. *Diario de trabajo, 1938-1941*. Trad. Nélida Mendilaharsu de Machain. Buenos Aires: Nueva Visión, 1977.
- BUBER, Martin; VON WEIZSÄCKER, Viktor y WITTIG, Joseph. "Vorwort". *Die Kreatur*, vol. 1, No. 1, 1926-1927: 1-2.
- BUCK-MORSS, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Trad. Nora Rabotnikof. Madrid: A. Machado Libros, 2001.
- BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa. Th. W. Adorno, W. Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Trad. Nora Rabotnikof. México: Siglo XXI, 1981.
- BUTLER, Judith. "El cuerpo inorgánico en el joven Marx. Un concepto-límite del antropocentrismo". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año VII, Vol. 1, 2020: 478-507.
- BÜCHNER, Georg. *Lenz*. Trad. Rodolfo Modern. Buenos Aires: Corregidor, 1976.
- CASANOVA, Carlos. *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2016.
- CAVALLETTI, Andrea. *Clase. El despertar de la multitud*. Trad. María Teresa D'Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013.
- CELAN, Paul. "El meridiano". En *Obras completas* (pp. 499-510). Trad. José Luis Reina Palazón. Madrid: Trotta, 2002.
- CHAUSOVSKY, Alexis. *Constelaciones lúdicas: un estudio sobre el concepto de juego a partir de la obra de Walter Benjamin*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2021.
- CHAUSOVSKY, Alexis. "La presencia de espíritu, condición del desvío de la catástrofe continua". *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II: "Walter Benjamin, materiales antropológicos", 2022.
- DANOWSKI, Déborah y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Trad. Rodrigo Álvarez. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- DELEUZE, Gilles. "Bergson. 1859-1941". En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 2005.

- DÉMAR, Claire. *Ma loi d'avenir. Ouvrage posthume, publié par Suzanne, suivi d'un Appel d'une femme au peuple sur l'affranchissement de la femme*. Paris: Au bureau de la "Tribune des femmes", 1834.
- DEPRAZ, Natalie. "Leib". En B. Cassin (Dir.), *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles* (pp. 705-710). Paris: Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004.
- DERRIDA, Jacques y STIEGLER, Bernard. *Ecografías de la televisión*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Eudeba, 1998.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard, 2005.
- DI PEGO, Anabella. "¿Más allá del humanismo? Walter Benjamin y la cuestión de la animalidad" Actas de las X Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía (FaHCE-UNLP), La Plata, 2015. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7598/ev.7598.pdf
- DI PEGO, Anabella. "Hacia una política de lo no-humano (*Unmensch*): Walter Benjamin y Paul Scheerbart". *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II: "Walter Benjamin, materiales antropológicos", 2022.
- DÍAZ, Valentín. *Tensión y materia. El método del Barroco en Walter Benjamin*. Buenos Aires: 17 grises, 2023.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Trad. Antonio Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *La imagen-superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Trad. Juana Calatrava Escobar. Madrid: Abada, 2012.
- DUTTLINGER, Carolin; MORGAN, Ben; y PHELAN, Anthony (Eds.), *Walter Benjamins Anthropologisches Denken*. Freiburg im Breisgau: Rombach, 2012.
- EAGLETON, Terry. *Materialismo*. Trad. Juanjo Estrella. Barcelona: Península, 2017.
- EILAND, Howard y JENNINGS, Michael. *Walter Benjamin. A Critical Life*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- FEENBERG, Andrew. *Transforming Technology. A Critical Theory Revisted*. New York: Oxford University Press, 2002.
- FENVES, Peter. *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador. "Por un 'comunismo' de la atención". *CTXT.es*. No. 295, abril de 2023. <https://ctxt.es/es/20230401/Firmas/42742/Amador-Fernandez-Savater-atencion-colapso-intimidacion-colectivo-co>

- FERRANDO, Francesca. "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations". *Existenz: A Journal of Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, Vol. 8, No. 2, 2013: 26-32.
- FERRANDO, Francesca. *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- FOURIER, Charles. *La armonía pasional del nuevo mundo*. Trad. Eduardo Subirats. Madrid: Taurus, 1992.
- FRANKLIN, Marianne I. "Reading Walter Benjamin and Donna Haraway in the age of digital reproduction". *Information, Communication & Society*, No. 5, Vol. 4, 591-624, 2002.
- FRIEDLANDER, Eli. *Walter Benjamin: a philosophical portrait*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- FUCHS, Thomas. "Zwischen Leib und Körper". En M. Hänel y M. Knaup (Eds.), *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit* (pp. 82-93). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013
- FÜRNKÄS, Josef. *Surrealismus als Erkenntnis. Walter Benjamin- Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen*. Stuttgart: Metzler, 1988.
- FÜRNKÄS, Josef. "Aura". En M. Opitz y E. Wizisla (Eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 83-158). Trad de Tatiana Schaedler y Martín Azar. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014.
- GARCÍA, Luis Ignacio. "Para un materialismo del umbral. Walter Benjamin entre mito y razón". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, No. 4, 2012: 207-229.
- GARCÍA, Luis Ignacio. "Una política de las imágenes: Walter Benjamin, organizador del pesimismo". *Escritura e imagen*, Vol. 11, 2015: 111-133.
- GARCÍA, Luis Ignacio. "Medialidad pura. Lenguaje y política en Walter Benjamin". *RECIAL: Revista del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades*, Vol. 6, No. 8, 2015.
<https://doi.org/10.53971/2718.658x.v6.n8.12964>
- GARCÍA, Luis Ignacio. "Walter Benjamin, Ernst Bloch y la no escrita 'fundamentación epistemológica' de la *Obra de los Pasajes*". En F. Naishtat, E. Gallegos y Z. Yébenes Escardó (Eds.), *Ráfagas de dirección múltiple. Abordajes de Walter Benjamin*. México: UAM, Unidad Cuajimalpa, 2015.

- GARCÍA, Luis Ignacio. “La vida de las obras. Apostilla sobre ‘Historia de la literatura y ciencia literaria’”. En W. Benjamin, *Historia de la literatura y ciencia literaria*. Córdoba: Costureras, 2019.
- GARCÍA, Luis Ignacio. “Walter Benjamin en Argentina: una constelación paradójica”. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, Vol. 25, No. 4, 2020: 81-98.
- GARCÍA, Luis Ignacio. “La política como experiencia cósmica. Benjamin en su planetario”. *Das Questões*, Vol. 8, No. 2, 2021: 275-283.
- GARCÍA, Rafael. “i10. Una revista de vanguardia”. *Cuaderno de Notas*, No. 10, 2004: 3-51.
- GRIMM, Jacob y GRIMM, Wilhelm. “Körper”. En *Deutsches Wörterbuch*, vol. 5 (pp. 1833-1838). Leipzig: Hirzel, 1873.
- GRIMM, Jacob y GRIMM, Wilhelm. “Leib”. En *Deutsches Wörterbuch*, vol. 6 (pp. 580-590). Leipzig: Hirzel, 1885.
- HABERMAS, Jürgen. “Anthropologische Philosophie”. En Aloys Winterling (Ed.). *Historische Anthropologie* (pp. 31-46). München: Franz Steiner, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como “ideología”*. Trad. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 2007.
- HAECKER, Theodor. *Virgilio, padre de Occidente*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Ediciones y Publicaciones Españolas, 1945.
- HAMACHER, Werner. *Lingua amissa*. Trad. Laura S. Carugati y Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2012.
- HANSEN, Miriam. “Of Mice and Ducks. Benjamin and Adorno on Disney”. En G. Delanty (Ed.), *Theodor W. Adorno*, vol. 3 (pp. 249-276). London: SAGE Masters in Modern Social Thought series, 2004.
- HANSEN, Miriam. *Cinema and Experience. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin and Theodor W. Adorno*. Berkeley: University of California Press, 2012.
- HANSEN, Beatrice. *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. California: University of California Press, 2000.
- HANSEN, Beatrice. “Benjamin or Heidegger: Aesthetics and Politics in an Age of Technology”. En A. Benjamin (Ed.), *Walter Benjamin and Art* (pp.). London: Continuum, 2005.
- HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Trad. Manuel Talens. Valencia: Cátedra, 1995.
- HARAWAY, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Trad. Helen Torres. Bilbao: Consonni, 2019.

- HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 1999.
- HEMMENS, Alastair. *The Critique of Work in Modern French Thought: From Charles Fourier to Guy Debord*. Cham: Palgrave, 2019.
- HERF, Jeffrey. *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. Trad. Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- HLEBOVICH, Ludmila. “Cuerpo y percepción en Walter Benjamin”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II: “Walter Benjamin, materiales antropológicos”, 2022. Disponible en:
- HOLBRAAD, Martin. “Can the Thing Speak?”. OAC Press, Working Papers Series, Vol. 7, 2011.
- HONNETH, Axel y JOAS, Hans. *Social Action and Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- HORKHEIMER, Max. “Observaciones sobre la antropología filosófica”. En *Teoría crítica* (pp. 50-75). Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- HORKHEIMER, Max. “Historia y psicología”. En *Teoría crítica*. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928. Gesammelte Werke, Band XIV*. Martinus Nijhoff: Den Haag, 1973.
- IBARLUCÍA, Ricardo. *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- IBARLUCÍA, Ricardo. “Iluminación profana y materialismo antropológico en Walter Benjamin”. En E. Cohen (Ed.), *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas* (pp. 33-72). Buenos Aires: Godot, 2015.
- JENNINGS, Michael. “Walter Benjamin y la vanguardia europea”. En A. Unslenghi (Comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen* (pp. 25-51). Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010.
- JESI, Furio. *Mito*. Trad. J. M. García de la Mora. Barcelona: Labor, 1976.
- JOHANNSEN, Dennis. “Toward a Negative Anthropology. Critical Theory’s Altercations with Philosophical Anthropology”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 1, 2013. Disponible en: <http://journals.openedition.org/am/194>

- JOHANNSEN, Dennis. "Leibhafte Politik. Zum psychophysischen Problem im Zusammenhang des anthropologischen Materialismus". En M. Berdet, y Th. Ebke (Eds.), *Matérialisme anthropologique et matérialisme de la rencontre. Arpenter notre présent avec Walter Benjamin et Louis Althusser* (pp. 143-161). Berlin: Xenomoi, 2014.
- JOHANNSEN, Dennis. "Humanism and Anthropology from Walter Benjamin to Ulrich Sonnemann". En B. Best, W. Bonefeld, y C. O'Kane (Ed.), *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory, Vol. 3*, (pp. 1252-1269). London: SAGE, 2018.
- KHATIB, Sami. "Walter Benjamins trans-materialistischer Materialismus. Ein Postskriptum zur Adorno-Benjamin-Debatte der 1930er Jahre". En C. Duttlinger, B. Morgan y A. Phelan (Eds.) *Walter Benjamins Anthropologisches Denken* (pp. 149-178). Freiburg im Breisgau: Rombach, 2012.
- KHATIB, S. "'To Win the Energies of Intoxication for the Revolution'. Body Politics, Community, and Profane Illumination". *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 2, 2014.
- KLAGES, Ludwig. "Vom Traumbewusstsein". En *Sämtliche Werke 3* (pp. 155-238). Bonn: Bouvier, 1974.
- KLAGES, Ludwig. "Mensch und Erde". En *Sämtliche Werke 3* (pp. 614-636). Bonn: Bouvier, 1974.
- KLOSSOWSKI, Pierre. "Lettre sur Walter Benjamin". En W. Benjamin, WuN 16, pp. 665-666.
- KLOSSOWSKI, Pierre. "Entre Marx y Fourier". *Minerva*, VI, 17, 2011. Disponibel en: <http://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=473>
- KOHN, Eduardo. *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Trad. Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Sánchez. Buenos Aires: Hekht, 2021.
- KUPPER, Thomas y SKRANDIES, Timo. "Rezeptionsgeschichte". En Burkhardt Lindner (Ed.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (pp. 17-56). Weimar: J.B. Metzler, 2006.
- LATOUR, Bruno. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- LATOUR, Bruno. *Cara a cara con el planeta*. Trad. Ariel Dilom. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.
- LATOUR, Bruno. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: Siglo XXI, 2022.

- LEBOVIC, Nitzan. "The Beauty and Terror of *Lebensphilosophie*: Ludwig Klages, Walter Benjamin, and Alfred Baeumler". *South Central Review*, Vol. 23, No. 1, 2006: 23-39.
- LEBOVIC, Nitzan. *The Philosophy of Life and Death. Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*. New York: Palgrave/Macmillan, 2013.
- LENK, Elisabeth. "Das ewig wache Kollektivum und der träumende Seher. Spuren surrealistischer Erfahrung bei Walter Benjamin". En Klaus Garber y Ludger Rehm (Eds.), *global benjamin. Internationaler Benjamin-Kongreß 1992, vol. 1*. München: Wilhelm Fink, 1999.
- LESLIE, Esther. *Walter Benjamin. Overpowering Conformism*. London: Pluto Press, 2000.
- LESLIE, Esther. *Walter Benjamin*. London: Reaktion Books, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Les trois sources de la réflexion ethnologique". *Gradhiva: revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, No. 2, 1987: 37-42.
- LINDNER, Burkhardt. "Benjamins Aurakonzeption. Anthropologie und Technik, Bild und Text". En U. Steiner (Ed.), *Walter Benjamin. 1892-1940, zum 100. Geburtstag* (pp. 217-248). Bern: Lang, 1992.
- LINDNER, Burkhardt. "»Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«". En Id. (Ed.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (pp. 229-251). Weimar: J.B. Metzler, 2006.
- LINDNER, Burkhardt. "Das *Passagen-Werk*, die *Berliner Kindheit* und die Archäologie der »Jüngstvergangenen«". En Jessica Nitsche y Nadine Werner (Eds.) *Burkhardt Lindner: Studien zu Benjamin* (pp. 217-242). Berlin: Kadmos, 2016.
- LINDNER, Burkhardt. "Die 'Heiterkeit des Kommunismus'. Notizen zum Politischen bei Benjamin". En Jessica Nitsche y Nadine Werner (Eds.). *Burkhardt Lindner: Studien zu Benjamin* (pp. 44-63). Berlin: Kadmos, 2016.
- LINDNER, Burkhardt. "Anthropologischer Materialismus, Geschichts-Zeit und ‚Jetzt der Erkennbarkeit‘". En Jessica Nitsche y Nadine Werner (Eds.). *Burkhardt Lindner: Studien zu Benjamin* (pp. 23-43). Berlin: Kadmos, 2016.
- LINDNER, Burkhardt. "Technische Reproduzierbarkeit, Aurakrise und Kollektivrezeption. Der Kunstwerkaufsatz in seinen Texten". En Jessica Nitsche y Nadine Werner (Eds.) *Burkhardt Lindner: Studien zu Benjamin* (pp. 174-207). Berlin: Kadmos, 2016.
- LÖWY, Michael. *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Trad. Horacio Tarcus. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1997.

- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico, 2005.
- LÖWY, Michael. *La estrella de la mañana. Marxismo y surrealismo*. Trad. Conchi Benito, Eugenio Castro y Silvia Guiard. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 2006.
- LÖWY, Michael. “Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber”, *Raisons politiques*, No. 23, 203-219, 2006.
- LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.
- MACCIONI, Franca, MILONE, Gabriela y SANTUCCI, Silvana. “Ficción teórica”. En Id. *Imaginar-Hacer: ficciones teóricas para la literatura y las artes contemporáneas* (pp. 18-30). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2021.
- MALDONADO, Tomás (Comp.), *Técnica y cultura. El debate alemán entre Bismarck y Weimar*. Trad. Sandro Bertucci, Luisa Dorazio, Natalia Lazzari. Buenos Aires: Infinito, 2002.
- MARCHESONI, Stefano y SCHMIDT-GLEIM, Meike. “Kinderspiel und Revolution. Bemerkungen zum Begriff Mimesis bei Walter Benjamin”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 3, 2016. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/am.317>
- MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 2. Trad. Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 1972.
- MARX, Karl. *El capital, libro 1, vol. II*. Trad. Pedro Scaron. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- MARX, Karl. “La cuestión judía”. En Bruno Bauer y Karl Marx. *La cuestión judía*. Trad. Rubén Jaramillo. Anthropos: México, 2009.
- MARX, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- MARX, Karl. *Escritos sobre la comunidad ancestral*. Trad. VV. La Paz: Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2015.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *El manifiesto comunista*. Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2008.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *La sagrada familia, o Crítica de la crítica crítica, contra Bruno Bauer y consortes*. Trad. Carlos Liacho. Madrid: Akal, 2013.

- McFARLAND, James. *Constellation. Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-Time of History*. New York: Fordham University Press, 2013.
- MENNINGHAUS, Winfried. *Saber de los umbrales: Walter Benjamin y el pasaje del mito*. Trad. Mariela Vargas y Martín Simesen de Bielke. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- MOORE, Jason. "The Rise of Cheap Nature". En J. Moore (Ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (pp.78-115). Oakland: Kairos-PM Press, 2016.
- MOORE, Jason. "La crisis climática es una lucha de clases". *Las armas de la crítica*, No. 3, 60-63, 2021.
- MOURENZA, Daniel. "On Some Posthuman Motifs in Walter Benjamin: Mickey Mouse, Barbarism and Technological Innervation". *Cinema: Journal of Philosophy and the Moving Image*, Vol. 7, 2015: 28-47.
- MILLER, Tyrus. "Mimesis, Mimicry and Critical Theory in Exile. Walter Benjamin's Approach to the *Collège de Sociologie*". En E. Barkan (Ed.), *Borders, Exiles, Diasporas* (pp. 123-133). Stanford: Stanford University Press, 1998.
- NÄGELE, Rainer. "Body politics: Benjamin's dialectical materialism between Brecht and the Frankfurt School". En D. Ferris (Ed.), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin* (pp. 152-176). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- NAISHTAT, Francisco. "Masa, aura y materialismo onírico. Del 'colectivo de ensueño' a la 'irrupción de la conciencia despierta' en el marco del materialismo antropológico de Walter Benjamin". *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II: "Walter Benjamin, materiales antropológicos", 2022.
- NAISHTAT, Francisco. "La Idea de Historia Natural (*Naturgeschichte*) y la noción de lo nohumano (*Unmensch*) en el pensamiento de Walter Benjamin". *Actas de las IV Jornada Walter Benjamin: De la crítica de lo humano a lo Unmensch (no humano)*. Centro de Investigaciones en Filosofía, Departamento de Filosofía Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Nacional de La Plata, 2022.
- NAVILLE, Pierre. *La revolución y los intelectuales*. Trad. de Santiago Albertí, Barcelona: Galba, 1976.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Altaya, 1997.

- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005.
- OYARZUN, Pablo. “Introducción”. En W. Benjamin. *El Narrador* (pp. 7-44). Trad. Pablo Oyarzun. Santiago de Chile: Metales pesados, 2016.
- PEDULLÀ, Gabriele. “Ripoliticizzare W. B.”. En W. Benjamin, *Scritti politici*. Roma: Editori Internazionali Riuniti, 2011.
- PÉREZ LÓPEZ, Carlos. *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2016.
- PEZZELLA, Mario. “Image mythique et image dialectique. Remarques sur le *Passagen-Werk*”. En H. Wismann (Comp.), *Walter Benjamin et Paris* (pp. 517-528). Paris: Cerf, 1986.
- PLESSNER, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York: De Gruyter, 1975.
- PONZI, Mauro. *Nietzsche's Nihilism in Walter Benjamin*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- RAMPLEY, Matthew. *En busca del tiempo perdido. Sobre Aby Warburg y Walter Benjamin*. Trad. Cecilia Bettoni. Viña del Mar: Catálogo, 2017.
- RAULET, Gérard. *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*. Paris: Aubier, 1997.
- ROSA, Hartmut. *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Trad. Alexis E. Gros. Buenos Aires: Katz, 2019.
- ROVELLI, José Gabriel. “Una fantasía concreta. Mito y hegemonía en los escritos de Antonio Gramsci”. En L. I. García (Ed.), *La imaginación política. Interrogantes contemporáneos sobre arte y política*. (pp. 91-105). Buenos Aires: La Cebra, 2017.
- RUBEL, Maximilien. *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. Trad. S. Karsz. Buenos Aires: Paidós, 1970.
- SALZANI, Carlo. “La vita creaturale di Kafka”. *Liberazioni*, Año X, No. 38, 2019: 16-29.
- SANTNER, Eric L. *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- SCHAEFFER, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

- SCHEERBART, Paul. *La arquitectura de cristal*. Trad. Alejandro Pinós. Valencia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos, 1998.
- SCHEERBART, Paul. *Lesabéndio. Una novela de asteroides*. Trad. Ana Alguacil. Granada: Traspies, 2014.
- SCHEERBART, Paul. *El móvil perpetuo. Historia de un invento*. Trad. Esther Cruz. Madrid: Gallo Nero, 2014.
- SCHIAVONI, Giulio. "Frente a un mundo de sueño. Walter benjamín y la enciclopedia mágica de la infancia". En Walter Benjamin. *Escritos La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989.
- SCHMIDT, Alfred. *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München: Hanser, 1973.
- SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. J. M. T. Ferrari y E. Prieto. Madrid: Siglo XXI, 1977.
- SCHOLEM, Gershom. "Walter Benjamin (1964)". En *Walter Benjamin y su ángel. Catorce ensayos y artículos*. Trad. Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: historia de una amistad*. Trad. Vicente Jarque y J. F. Yvars. Debolsillo: Buenos Aires, 2008.
- SIEBER, Jan. "Técnica". En E. Cohen (Ed.), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras* (pp. 209-218). México: UNAM, 2016.
- SPIVAK, Gayatri. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana De Antropología*, Vol. 39: 297-364, 2003.
- STEINER, Uwe. "Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen". *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Vol. 25, No. 2, 2000: 48-92.
- STEINER, Uwe. *Walter Benjamin*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2004.
- STEINER, Uwe. "»Kapitalismus als Religion«". En B. Lindner (Ed.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (pp. 167-174). Weimar: J.B. Metzler, 2006.
- STIEGLER, Bernard. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*. Trad. Beatriz Morales Bastos. Hondarribia: Hiru, 2002.
- TACKELS, Bruno. *L'Œuvre d'art à l'époque de W. Benjamin. Histoire d'aura*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- UNGER, Erich. *Politik und Metaphysik*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1989.

- VACCARI, Andrés. “Aporías transhumanistas. Ideologías de la tecnología en el proyecto del auto-diseño humano”. *Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, Vol. IV, No. 1-2, 2016: 286-320.
- VARGAS, Mariela. “*Nachleben* [pervivencia] e historicidad en Walter Benjamin”. *Veritas*, No. 38, 2017: 35-50.
- VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Trad. J. Binagui. Barcelona: Península, 1989.
- VATTIMO, Gianni. “Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia”. En *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000* (pp. 141-147). Trad. C. Revilla. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Trad. Stella Mastrangelo. Buenos Aires: Katz, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cosmopolítica. Desarrollo, etnocidio y suficiencia intensiva*. Trad. Virginia Acha y Silvio Mattoni. Córdoba: La Sofía Cartonera, 2019.
- VOIGTS, Manfred. “Nachwort”. En E. Unger, *Metaphysik und Politik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989.
- WEBER, Samuel. *Benjamin's -abilities*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- WEIDNER, Daniel. “Kreatürlichkeit. Benjamins Trauerspielbuch und das Leben des Barock”. En D. Weidner (Ed.), *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung* (pp. 120-138). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.
- WEIDNER, Daniel. “Fort-, Über-, Nachleben. Zu einer Denkfigur bei Benjamin”. En D. Weidner y S. Weigel (Eds.), *Benjamin Studien, 2* (pp. 161-178). München: Wilhelm Fink, 2011.
- WEIDNER, Daniel. “‘Going together without coming together’: ‘Die Kreatur’ (1926-1929) and Why We Should Read German Jewish Journals Differently”. *Naharaim*, Vol. 10, No. 1, 2016: 103-129.
- WEIGEL, Sigrid. *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- WEIGEL, Sigrid. *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*. Frankfurt am Main: Fischer, 1997.
- WEIGEL, Sigrid. *Walter Benjamin. Images, the Creaturely, and the Holy*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- WIEGERSHAUS, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*. Trad. Marcos Romano Hassán. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

- WITTE, Bernd. *Walter Benjamin, una biografía*. Trad. A. L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1990.
- WOHLFARTH, Irving. "No-Man's-Land: On Walter Benjamin's 'Destructive Character'". *Diacritics*, Vol. 8, No. 2, 1978: 47-65.
- WOHLFARTH, Irving. "Sobre algunos motivos judíos en Benjamin". *Acta Poética*, Vol. 9, No. 1-2: 155-205, 1989.
- WOHLFARTH, Irving. "Walter Benjamin and the Idea of a Technological Eros: A Tentative Reading of *Zum Planetarium*". En H. Geyer-Ryan, P. Koopman, y K. Yntema (Eds.), *Benjamin Studies/Studien 1: Perception and Experience in Modernity*. Amsterdam: Rodolpi, 2002.
- WOHLFARTH, Irving. "»Die Passagenarbeit«". En B. Lindner (Ed.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (pp. 251-274). Weimar: J.B. Metzler, 2006.
- WOHLFARTH, Irving. "Les noces de Physis et de Techne. Walter Benjamin et l'idée d'un matérialisme anthropologique". *Cahiers Charles Fourier*, No. 21, 2010. Disponible en: <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article801>
- WOHLFARTH, Irving. "Nietzsche y Benjamin: hombres del extranjero". En E. Cohen, E. R. Brondo, E. Santangelo, y Marianela Santoveña (Eds.), *Walter Benjamin. Fragmentos críticos* (pp. 77-96). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- WOHLFARTH, Irving. "*Spielraum*. Jeu et enjeu de la «seconde technique» chez Walter Benjamin". *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, No. 3, 2016. Disponible en: <http://am.revues.org/633>
- WOLIN, Richard. *Walter Benjamin, an Aesthetic of Redemption*. California: University of California Press, 1994.
- ZALAZAR, Belisario. *Poéticas del habitar: experiencias del tiempo, el espacio y la memoria en Los anillos de Saturno de W.G. Sebald*. Tesis de Licenciatura en Letras Modernas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2016.
- ZSCHIMMER, Eberhard. *Philosophie der Technik. Vom Sinn der Technik und Kritik des Unsinnns über die Technik*. Jena: Eugen Diederichs, 1914.



Universidad Nacional de Córdoba
1983/2023 - 40 AÑOS DE DEMOCRACIA

**Hoja Adicional de Firmas
Informe Gráfico**

Número:

Referencia: LÓPEZ, Nicolás - TESIS

El documento fue importado por el sistema GEDO con un total de 256 pagina/s.