



Anthropology & Materialism

A Journal of Social Research

Número especial | II | 2022

Walter Benjamin, materiales antropológicos

Hacia una política de lo no-humano [*Unmensch*]: Walter Benjamin y Paul Scheerbart

Toward a Politic of the Non-human [Unmensch]: Walter Benjamin and Paul Scheerbart

Anabella Di Pego



Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/am/1685>

ISSN: 2364-0480

Editor:

CETCOPRA, CRASSH - Center for Research in the Arts Social Sciences and Humanities, Fakultät Gestaltung - Universität der Künste Berlin

Referencia electrónica

Anabella Di Pego, «Hacia una política de lo no-humano [*Unmensch*]: Walter Benjamin y Paul Scheerbart», *Anthropology & Materialism* [En línea], Número especial | II | 2022, Publicado el 17 abril 2022, consultado el 17 abril 2022. URL: <http://journals.openedition.org/am/1685>

Este documento fue generado automáticamente el 17 abril 2022.

Tous droits réservés

Hacia una política de lo no-humano [*Unmensch*]: Walter Benjamin y Paul Scheerbart

Toward a Politic of the Non-human [Unmensch]: Walter Benjamin and Paul Scheerbart

Anabella Di Pego

Introducción

- 1 El materialismo antropológico de Walter Benjamin supone una crítica radical de la tradicional imagen del hombre [*Menschenbild*] a la vez que un movimiento de destrucción de lo que de ella persiste junto con una tentativa de delinear otra forma posible de (no) ser humano. En su ensayo sobre Karl Kraus, Benjamin despliega el concepto de lo no-humano [*Unmensch*] y en sus notas preparatorias del escrito encontramos apuntes en torno de una “teoría de lo no-humano”. En este trabajo procuramos esclarecer la concepción benjaminiana de lo no-humano mostrando las limitaciones de entenderla como “monstruo” –tal como ha sido traducida al español en sus diferentes versiones– así como sus potentes implicancias para una política post-humanista. Frente a las interpretaciones que destacan el carácter destructivo de lo *Unmensch* (Hanssen 2000; Andersson 2014; Galende 2009) sostenemos que al mismo tiempo conlleva el esbozo de una forma de existencia no-humana, que resulta fundamental para la comprensión del materialismo antropológico benjaminiano.
- 2 En el primer apartado, reconstruimos la teoría de lo no-humano poniendo de manifiesto que este motivo, aunque dominante en el ensayo sobre Kraus y en sus notas, se encuentra presente a lo largo de toda la obra benjaminiana, desde sus textos tempranos hasta sus últimos escritos. Para delimitar lo no-humano será preciso retomar el concepto de criatura y su vínculo con el lenguaje, así como considerar el modo en que la técnica constituye lo humano en relación con la naturaleza. Por otra parte, lo *Unmensch* también ha sido estudiado por Benjamin en los animales de Kafka y

en el narrador de Leskov (Duttlinger, Morgan, Phelan 2012; Weigel 2014; Hanssen 2000). Aquí complementamos estos enfoques, mostrando el papel nodal de las criaturas de la novela *Lesabéndio* de Paul Scheerbart para delimitar los contornos de un modo de existencia no-humano. El análisis de los seres que animan esta obra nos permitirá reflexionar críticamente a la vez que considerar otras prácticas cotidianas en lo que atañe a la reproducción, la alimentación, el matrimonio, la muerte y el trato con la naturaleza, con las cosas y con los otros. De este modo, se despliegan los lineamientos de una política de lo no-humano en los escritos de Benjamin.

Hacia la teoría de lo no-humano [Unmensch]¹

- 3 Bajo este título encontramos unos fragmentos que Benjamin escribe en sus notas y apuntes sobre el ensayo “Karl Kraus” [1931]. Esto pone de manifiesto la centralidad del concepto de *Unmensch*, en torno del cual Benjamin aspira a desplegar una teoría. *Unmensch* en alemán detenta diversas acepciones: remite a alguien que es inhumano con los otros o con los animales, en íntima relación con el adjetivo *unmenschlich* (inhumano) y con el sustantivo *Unmenschlichkeit* (inhumanidad); también puede utilizarse en el sentido de bárbaro, monstruo, bestia², pero en estos casos detenta un marcado cariz negativo. Las traducciones al español han optado por verterlo como monstruo siguiendo seguramente las versiones en inglés [*monster*], sin embargo, en Benjamin el término se encuentra exento de las connotaciones peyorativas que detenta esta expresión, vinculada a anomalías, desviaciones, fealdad, crueldad, perversidad, entre otras. Con el concepto de *Unmensch* Benjamin quiere rescatar y recuperar del olvido todo aquello que ha sido sustraído y negado en la concepción tradicional de lo humano. Por eso, nos parece importante mantener su literalidad, pues *Unmensch* remite a lo no-humano, en el sentido de todo lo que ha quedado soslayado en el humanismo clásico por no ser reconocido como humano.
- 4 Nuestra opción se encuentra en consonancia con la tendencia en inglés a dejar a un lado la expresión *monster* y en su lugar remitir al término alemán, tal como lo hace Beatrice Hanssen en el capítulo 6 de su libro titulado “Benjamin’s Unmensch: The Politics of Real Humanism” (2000, 114-26), o eventualmente cuando utiliza el término *inhuman* en la misma obra (2000, 107). Por su parte, en la traducción realizada por Georgina Paul del artículo de Sigrid Weigel “Between Creation and Last Judgement, the Creaturely and the Holy: Benjamin and Secularization” se utiliza la expresión *ahuman* (2009, 376). Sin embargo, descartamos este recurso, ya que el prefijo “a” implica carencia o falta y el concepto de Benjamin no detenta este matiz sino que por el contrario, como veremos, lo *Unmensch* viene a superar al hombre mítico recuperando todo lo que había sido excluido de la concepción tradicional del hombre. Por eso, Hanssen advierte que el término no tiene en Benjamin el significado de monstruo del alemán coloquial, sino que “evoca una criatura que –no siendo ya puramente humana– supera todo lo humano” (2000, 123).
- 5 Asimismo, también es preciso señalar que cuando introduce en su ensayo sobre Kraus el concepto de *Unmensch*, Benjamin advierte respecto de la rabia con que éste “debía dirigirse al ultrahombre [Übermensch]” (*Obras II/1*, 369; *GS II/1*, 361)³. Aunque aquí no nos detendremos en esta cuestión, no queremos dejar de señalar la solapada disputa que parece haber en la interpretación de Kraus y de Benjamin en torno de Nietzsche. Así Benjamin advierte que Kraus sostiene una concepción sensorial y resignada de la

felicidad que “se opone a lo danzarín que había en Nietzsche” (*Obras II/1*, 369; *GS II/1*, 361). En cambio, hacia el final de su ensayo sobre el surrealismo, Benjamin rescata a Nietzsche junto con Hebel, Büchner y Rimbaud entre las fuentes del “materialismo antropológico que expone la experiencia de los surrealistas” (*Obras II/1*, 316; *GS II/1*, 310). Incluso en un texto temprano “Diálogo sobre la religiosidad del presente” escrito hacia fines de 1912 y comienzos de 1913, Benjamin asevera: “Creo también que ya hemos tenido profetas: Tolstoi, Nietzsche, Strindberg. Que al final nuestra época preñada encontrará a un nuevo ser humano” (*Obras II/1*, 34; *GS II/1*, 34). Estas y otras referencias muestran que Nietzsche es una figura insoslayable en los desarrollos benjaminianos, y entendiendo al *Übermensch* como “ultrahombre” es posible encontrar profundas afinidades con lo *Unmensch* de Benjamin. Ambos pretenderían destronar lo humano para vislumbrar una forma de existencia más allá de lo humano⁴.

- 6 Desde sus textos tempranos, la renovación espiritual del ser humano se presenta como una problemática política nodal durante sus años de participación en el movimiento juvenil y la figura de Nietzsche resulta gravitante al respecto. En “La vida de los estudiantes” de 1915, Benjamin pugna por una “forma de comunidad filosófica” que no se ocuparía de las cuestiones abordadas por la limitada filosofía especializada y científica, sino de “las cuestiones metafísicas planteadas por Platón y por Spinoza, por los románticos y por Nietzsche” (*Obras II/1*, 84; *GS II/1*, 82). Esto permitiría una verdadera conexión entre la profesión y la vida, en un sentido profundo de la vida, que estaría a la base de una “revolución espiritual” (*Obras II/1*, 85; *GS II/1*, 82). Los estudiantes serían quienes se encuentran en condiciones de llevar a cabo esta revolución espiritual en la que se sustenta el temprano interés de Benjamin por la antropología, que encuentra cierta continuidad en su concepción posterior del materialismo antropológico. Sin embargo, se producirían dos desplazamientos. El primero y más manifiesto, remite al papel de los estudiantes como consecuencia de las derivas nacionalistas del movimiento frente al estallido de la Primera Guerra Mundial. Con posterioridad, Benjamin dirigirá su atención a la infancia, en donde de alguna manera se suspenden las lógicas imperantes de la utilidad y la productividad a través del juego, de la mimesis y de las rimas como una praxis en la que el lenguaje recupera su potencial y se esbozan otros modos de percibir y vincularse con las cosas y con los otros. En este sentido, cabe destacar que lo *Unmensch* es caracterizado como mezcla de niño y antropófago en el ensayo sobre Kraus, cuestión que retomaremos más adelante. Incluso Gess considera que el niño se encuentra “en el corazón de lo *Unmensch*” (2010, 687).
- 7 Manteniendo la centralidad del lenguaje, el segundo desplazamiento consiste en destacar su anclaje en la materialidad del cuerpo. La revolución espiritual remitía a la reapropiación del potencial revelador del lenguaje que se encuentra eclipsado por el avance de sus usos instrumentales vinculados a la comunicación, el sentido y la intención⁵. Este lenguaje puro desplegado en “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” [1916] y en “La tarea del traductor” [1921] aparece también en el ensayo sobre Kraus, en relación con la cita como procedimiento en el que confluyen destrucción y origen –debido a su carácter destructivo del contexto y de la tradición que permite aflorar al origen–, por lo cual “en la cita se refleja el que es el lenguaje de los ángeles” (*Obras II/1*, 372; *GS II/1*, 363). Sin embargo, como advierte Weigel, en los años sucesivos al ensayo sobre el lenguaje, se produce una “fundamentación carnal de los procesos espirituales” en donde se manifiesta “la disolución del estilo mítico y metafórico” de los textos tempranos (Weigel 2014, 435). En este sentido, la revolución

espiritual de esos años se volverá asimismo una transformación material que remite al cuerpo. Así, mientras que en el ensayo sobre el lenguaje no encontrábamos referencias al cuerpo, en su diagrama “Antropología” de 1918 encontramos en el cuerpo vivido [Leib] y en el lenguaje [Sprache], los dos polos estructurantes de la antropología, del individuo y de lo humano [Obras VI, 83; GS VI, 64]. De manera que a partir de ese entonces la revolución de la existencia se concibe tanto en términos espirituales ligados al lenguaje cuanto en términos materiales ligados al cuerpo. La antropología temprana de Benjamin procura revincular lo espiritual a lo corporal, en su dimensión de cuerpo vivido [Leib] y no meramente de cuerpo físico [Körper].

- 8 En estos desplazamientos encontramos esbozados algunos de los motivos de su posterior teoría de lo *Unmensch*, a la vez que aparecen en sus escritos tempranos algunas referencias a lo no-humano. Así, en su ensayo “Sócrates” [1916], este filósofo es caracterizado como una figura no-humana [*nicht Menschlicher*], cuyo discurso avanza “no humanamente [*unmenschlich*]”, por lo que es caracterizado “como alguien que en verdad no tiene idea de las cosas humanas” (Obras II/1, 135; GS II/1, 131). Es precisamente esta cualidad la que le permite desarmar o más precisamente trasvasar las tradicionales dicotomías y en particular la que opone el espíritu al sexo en la figura del genio arraigada en la pureza que supone la “inmaculada concepción”, la concepción sin embarazo. “Lo espiritual en Sócrates es algo completamente sexual” (Obras II/1, 135; GS II/1, 131) y así vinculado a la cuestión del eros, lo espiritual va recobrando su materialidad en disputa con los enfoques dominantes. Curiosamente, aunque el texto en torno de Sócrates y el ensayo sobre el lenguaje son del mismo año, Weigel advierte una inflexión entre ambos dada por el hecho de que, en ese entonces, las reflexiones vinculadas al eros parecen ceder su lugar a “la filosofía del lenguaje, del arte y de la traducción” (2014, 433). No obstante, ambas problemáticas confluyen poco tiempo después en un abordaje de la antropología y del individuo transido por el lenguaje y el cuerpo vivido. En el ya mencionado diagrama “Antropología” aparece asimismo el concepto de persona debajo del cual se especifica su carácter humano [*menschlich*] consecutivamente custodiado por lo no-humano [*unmenschlich*] y lo sobre-humano [*übermenschlich*]. De manera que Benjamin no se encuentra dispuesto a aceptar sin más lo que tradicionalmente se considera humano, mostrando las tensiones que lo atraviesan y disolviendo a la vez su delimitación respecto de lo que no resultaría humano por carencia o por exceso. En lugar de esto, procura pensar más allá de lo humano en un movimiento que lo pone en relación con sus polaridades, aproximándolas al disolver su caracterización excluyente como negativas o positivas. Lo no-humano y lo sobre-humano se presentan como un campo de fuerza [*Kraftfeld*] que permite reconsiderar lo humano desandando su lógica de distinción y exclusión, para lo cual resultará fundamental el concepto de criatura.
- 9 El motivo de lo no-humano se encuentra esporádica y puntualmente pero de manera persistente a lo largo de toda la obra de Benjamin. Por mencionar algunos otros ejemplos, en “*El mayor monstruo, los celos de Calderón y Herodes y Mariene de Hebbel*” [1923] hace referencia al radicalismo no-humano de esa pareja (Obras II/1, 279; GS II/1, 275), en “*Las afinidades electivas de Goethe*” [1924-1925] aparece lo no-humano (*Unmenschliche*) vinculado a los grandes espíritus (Obras I/1, 158; GS I/1, 151) y hacia el final de su ensayo sobre Robert Walser [1929] se caracterizan sus personajes como no-humanos (Obras II/1, 334; GS II/1, 327). Por supuesto, también los animales de Kafka se hallan “muy lejos del continente humano” (Obras II/2, 20; GS II/2, 420) y hay una serie de “seres inacabados”, como veremos, que escapan de la familia y desafían los órdenes

humanos, tales como los ayudantes, los mensajeros, los estudiantes y los locos. En estos seres que se mueven incesantemente, mezcla de mensajeros y ayudantes, y que nunca se cansan como los estudiantes, Benjamin cifra precisamente la esperanza⁶. Asimismo, en “Sobre algunos motivos en Baudelaire” [1939], uno de sus últimos trabajos, se refiere a “la condición no-humana de la masa (*unmenschliche Beschaffenheit*)” (*Obras I/2*, 229; *GS I/2*, 626) y más adelante a “lo que en la daguerrotipa se debe sentir como no-humano (*unmenschlich*)” (*Obras I/2*, 252; *GS I/2*, 646). Y todavía más relevante y digno de un análisis ulterior resulta la caracterización de Baudelaire como *Unmensch* en la sección V de “Zentralpark” (*Obras I/2*, 266; *GS I/2*, 659).

- 10 De manera que la cuestión de lo no-humano recorre la obra benjaminiana desde su temprano texto sobre Sócrates hasta sus últimos escritos, encontrando su punto culminante en cuanto a su desarrollo en el ensayo sobre Kraus. Evidentemente esto se debe, como advierten los editores de *Walter Benjamins Anthropologisches Denken*, a la urgencia de abordar la cuestión de lo *Unmenschliche* en el sentido corriente de inhumano ante el ascenso del nazismo (Duttlinger, Morgan, Phelan 2012, 33). No obstante, este sentido negativo de lo inhumano transido por las derivas de la época, no agota la perspectiva benjaminiana de lo *Unmensch* que, partiendo de este hecho, sienta las bases para una elaboración positiva del concepto. Así, procuraremos mostrar que la centralidad que adquiere la problemática de lo *Unmensch* hacia finales de la década del veinte debe ser puesta en relación con el “materialismo antropológico” proclamado por Benjamin en su ensayo sobre el surrealismo. Este materialismo supone la destrucción de la imagen tradicional del hombre y la necesidad de reconsiderar lo humano reinsertándolo en el reino de las criaturas y concibiéndolo más allá de lo humano⁷. Profundizaremos en la reconstrucción del pensamiento antropológico de Benjamin, poniéndolo en relación con la cuestión de lo *Unmensch* y esclareciendo el modo en que los personajes de la novela *Lesabéndio* de Paul Scheerbart permiten delinear un modo de existencia no-humano⁸. Esta novela de ciencia ficción, gravitante en la vida de Benjamin, puede operar como bisagra entre su temprana preocupación por la espiritualidad y sus derivas en el materialismo antropológico.
- 11 Para comenzar con la teoría de lo *Unmensch* quisiéramos detenernos en su fase destructiva, teniendo como trasfondo la situación política en Alemania, ante la cual Benjamin parece haber radicalizado su crítica de la concepción del hombre imponiéndose ahora la tarea de su destrucción para horadar los límites jerarquizados y excluyentes de lo humano⁹. A su vez, como advierte Andersson, los conceptos de destrucción y construcción son indisolubles en la perspectiva benjaminiana puesto que la construcción es concebida a la vez “como redención, como liberación de una realidad material ya dada, pero todavía reprimida y atada” (2014, 369). De manera que la destrucción es el paso necesario para la construcción, puesto que la destrucción es liberadora en la medida en que permite “despejar” y “hacer espacio” (*Obras IV/1*, 346; *GS IV/1*, 396)¹⁰. Asimismo, también es redentora porque al destruir la tradición permite salvar lo que permanece subyugado y olvidado bajo su imperio. El aspecto destructivo de lo *Unmensch* se aprecia en su caracterización como antropófago, en tanto mensajero del “humanismo real”¹¹ y para que éste pueda emerger, debe destruir el humanismo clásico¹² y con ello devorar al hombre total [*Allmensch*] en el que se sustenta¹³.
- 12 Precisamente en su carácter de “gran satírico”, Kraus mismo encarna la figura del *Unmensch* en tanto que su tarea consiste en “devorar al enemigo” (*Obras II/1*, 363; *GS II/1*, 355). El satírico es la forma en que resulta acogido el antropófago en la civilización,

que veladamente se funda en el devorar como modo de vincularse con la naturaleza, los animales, la cultura. El devorar implica la aniquilación total del objeto para la satisfacción de las “necesidades” humanas, y al mismo tiempo supone cierto consumo desenfrenado e insaciable. En su artículo “El final”, Kraus advertía que “cada día se talan un total de 50.000 árboles para producir 60 periódicos” (*Obras II/1*, 347; *GS II/1*, 341)¹⁴. Así, el devorar avanza arrasando a la naturaleza y con ella a los animales, reducidos a objeto de dominio y consumo para la alimentación¹⁵, a la vez que aniquila a su paso la cultura¹⁶. El ser humano contemporáneo no sólo ha sumido en el dominio completo a la naturaleza, sino que ha “«devorado» [gefressen] todo, «la cultura» y con ella, al ser humano [Menschen]” (*Obras II/1*, 221; *GS II/1*, 218). En este punto puede resultar esclarecedor establecer un paralelismo con el ensayo sobre la obra de arte, en cuyo epílogo Benjamin proclama que “la humanidad [die Menschheit]” se encamina hacia su “propia aniquilación [eigene Vernichtung]” (*Obras I/2*, 85; *GS I/2*, 508). La crisis de la obra de arte arroja luz sobre los límites de la humanidad misma y así como frente a la decadencia del aura se impone emprender su desintegración [Zertrümmerung der Aura]¹⁷ o su aniquilación sin miramientos [rücksichtslose Vernichtung der Aura]¹⁸, con la figura de lo *Unmensch* como antropófago, Benjamin propone confrontar la proliferación de lo inhumano y la tendencia hacia la deshumanización¹⁹ a través de la destrucción de la humanidad tal como la conocemos hasta ahora. En caso de no emprenderse esta tarea, advendrá su propia aniquilación porque en su lucha contra la criatura, “la humanidad lleva todas las de perder”, por eso el derrotismo de Kraus es “supranacional y planetario” (*Obras II/1*, 348; *GS II/1*, 41). En este sentido, el carácter destructivo no puede cesar ni descansar, puesto que, si esto sucede, la fuerza de la naturaleza llevará a cabo la destrucción (*Obras IV/1*, 346; *GS IV/1*, 397). Por eso, debe emprenderse la tarea de desmontar [abmontieren]²⁰ y destruir completamente la imagen tradicional de lo humano como respuesta superadora frente al avance de lo inhumano. Aquí puede apreciarse que lo *Unmensch* detenta una doble connotación crítica-negativa, denunciando el ascenso de lo inhumano o más precisamente el modo en que lo humano deviene inhumano en nuestra civilización, pero al mismo tiempo una faceta superadora-propositiva, en donde no se trata de recuperar lo humano sino por el contrario liquidarlo en la figura de lo *Unmensch* dando lugar a lo propiamente no-humano en un sentido positivo, de manera análoga a la “nueva barbarie” [neues Barbarentum] como “concepto positivo” [positiven Begriff] en “Experiencia y pobreza” (*Obras II/1*, 218; *GS II/1*, 215). En sus notas sobre Kraus, encontramos “motivos” que coinciden con este ensayo²¹, especialmente aquellos en los cuales Benjamin presenta al antropófago vinculado a “otro tipo de experiencia: la incorporación [Einverleibung]” (*GS II/3*, 1105), en el sentido de hacer algo parte del propio cuerpo.

- 13 Este carácter crítico y propositivo de lo *Unmensch* se sustenta en la complementariedad misma de la destrucción y de la construcción. Por eso, lo *Unmensch* en tanto antropófago se muestra como la forma en que la humanidad se apresta “a sobrevivir a la civilización” (*Obras II/1*, 363; *GS II/1*, 355), dado el carácter salvífico de la destrucción que permitiría que aflore un humanismo real. Pero esta humanidad que “se acredita en la destrucción” (*Obras II/1*, 376; *GS II/1*, 367) no tendrá la forma de un nuevo ser humano, sino más precisamente la de lo *Unmensch*. En este sentido, debe entenderse el posicionamiento de Kraus que no quiere “tener jamás nada que ver con los seres humanos” (*Obras II/1*, 366; *GS II/1*, 357), presentándose más bien como “un desertor que se ha pasado al bando de la criatura [Kreatur]” (*Obras II/1*, 348; *GS II/1*, 341). Nos proponemos reconstruir esta faceta propositiva-constructiva en Benjamin siguiendo

algunas pistas de sus notas “Hacia la teoría de lo no-humano” para desentrañar el concepto de *Unmensch*, su vínculo con la criatura y con el antropófago.

Lo no-humano [*Unmensch*] es la superación del hombre mítico (y por ende un ángel). Él se ha solidarizado con la parte destruida de la naturaleza. Así como el antiguo concepto de criatura [*Kreatur*] se fundaba en el amor –a través del cual el ser humano saldaba su relación con los otros a la vez que su satisfacción del instinto sexual–, el nuevo concepto de criatura correspondiente a lo no-humano [*Unmensch*] se funda en el devorar –a través del cual el antropófago salda su relación con los otros a la vez que su satisfacción del instinto de supervivencia. (*GS II/3*, 1106. Traducción propia)²²

14 Al situar lo *Unmensch* como superación [*Überwindung*] del hombre mítico, se pone de manifiesto su centralidad para la tarea política, en tanto sólo lo no-humano puede interrumpir el dominio del mito a través de la solidaridad con la parte destruida de la naturaleza y de un nuevo concepto de criatura. Volveremos sobre la primera cuestión más adelante al analizar el segundo párrafo de estas notas. Ahora haremos una breve referencia al concepto de criatura [*Kreatur*], nodal a lo largo de la obra benjaminiana. El concepto de criatura se encuentra íntimamente vinculado con la naturaleza, abarcando y aproximando todas las cosas, desde las más grandes hasta las más pequeñas. En “*El mayor monstruo, los celos de Calderón y Herodes y Mariene de Hebbel*”, Benjamin se interesa especialmente por el papel de la naturaleza en la concepción del drama de Calderón como “quintaesencia [*Inbegriff*] de la criatura” (*Obras II/1*, 272; *GS II/1*, 269). De esta manera la naturaleza no solo alcanza a todas las cosas creadas, sean animadas o inanimadas, sino que además supone una conexión y aproximación entre las mismas dada precisamente por su origen común, en su carácter de creaciones divinas. En su ensayo sobre el lenguaje, Benjamin se refiere a la tristeza y al mutismo de la naturaleza²³, que remite a la caída como pérdida del lenguaje puro y separación del hombre de las criaturas, desvinculándolo de la naturaleza y de lo divino. También en el *Trauerspielbuch* el concepto de criatura se hace presente para comprender al soberano que, aunque “entronizado sobre los súbditos y el Estado, su rango se incluye dentro del mundo de la creación” (*Obras I/1*, 289-90; *GS I/1*, 264). En este libro, la criatura aparece como “espejo” (*Obras I/1*, 297; *GS I/1*, 270) que revela el mundo moral del barroco aunque sea con distorsiones porque para esa época “toda vida histórica” se ha apartado de la “virtud” [*Tugend*]. En el ensayo sobre Kraus, Benjamin retoma esta cuestión, presentando a la criatura como “verdadero espejo de la virtud [*Tugendspiegel*] de la creación [*Schöpfung*]” (*GS II/1*, 341). Aunque en alemán la expresión *Tugendspiegel* remite a un modelo de virtud a seguir, que puede encontrarse en el político, Benjamin parece estar operando dos torsiones sobre el término. Por un lado, la idea de la virtud remite a las criaturas y sólo al soberano en tanto forma parte del mundo de la creación, y por otro lado, la criatura no es un modelo ideal a seguir sino un espejo en donde el ser humano puede, remontándose al pasado, lograr entrever las cada vez más lejanas virtudes de la creación. En este sentido, aunque se pueda traducir como “modelo”²⁴ hay que tener en consideración que no es un ideal orientado al futuro sino algo concreto enraizado en el pasado y de ahí que resulte significativo utilizar la expresión “espejo” contenida en la expresión alemana. En su ensayo sobre Kraus, Benjamin retoma el papel del perro en el escritor austríaco como “auténtico modelo de las virtudes [*Tugendspiegel*] de la Creación, en el cual la lealtad, la pureza y el agradecimiento nos sonrían desde tiempos remotísimos” (*Obras II/1*, 348; *GS II/1*, 341).

15 El concepto de criatura, como ya lo decíamos, atraviesa toda la obra benjaminiana²⁵, recobrando especial relevancia en “El narrador” [1936], donde el “reino de las

criaturas” [*kriatürliche Welt*] remite precisamente al entramado de múltiples gradaciones de lo existente que abarca desde los seres humanos, pasando por los animales y las plantas, hasta adentrarse en “el abismo de lo inanimado [*Abgrund des Unbelebten*]” (*Obras II/2*, 63; *GS II/2*, 460). Así como las criaturas de Leskov prestan su voz a la naturaleza, deshaciendo su mutismo, al revelarnos que incluso las piedras todavía tienen algo para decirnos –como en el relato “La Alejandrita”–, de manera análoga en *Lesabéndio* de Scheerbart los astros se hacen oír, siendo precisamente el subtítulo del libro “Una novela de asteroides”. Los astros, y entre ellos la Tierra incluida a la que Scheerbart gustaba llamar “estrella Tierra” (2014b, 75) o “deidad Tierra” (ibíd., 77), se elevan así desde el fondo de lo inanimado “con una grandiosidad aplastante [...]. Ese «todo» nos habla en su propia lengua, y debemos aprender a entender esa lengua” (ibíd., 75). Benjamin menciona una y otra vez este lenguaje completamente nuevo, y lo *Unmensch* como mensajero capaz de prestar su voz a las criaturas, nos dice, tiene “que haber escuchado el esperanto astral de las criaturas [*Geschöpf*] de Scheerbart” (*Obras II/1*, 376; *GS II/1*, 367). Retomaremos en el próximo apartado esta cuestión del esperanto astral como nuevo lenguaje en Scheerbart.

- 16 Por otra parte, solidarizarse con la naturaleza, no se trata meramente de reinsertar al ser humano en el reino de las criaturas, sino también de dismantelar su relación de dominio con la misma. En este sentido, Benjamin advierte que el vínculo con los otros y con la naturaleza ya no puede fundarse en el amor, sino en el “devorar” [*Fraß*]. La idea de “dominio” ha estructurado la constitución del sí mismo –dominio de las pasiones–, así como la relación con los otros ya sea a través de la dominación explícita –explotación en el trabajo– o del amor como modalidad de apropiación del otro, y por último también el vínculo con la naturaleza como medio para realizar nuestros designios. En definitiva, el dominio como apropiación es el modo de vincularnos con nosotros mismos, con los otros, con la naturaleza y con las cosas. Por eso, en “Experiencia y pobreza”, Benjamin advierte que el cristal es enemigo del misterio y de la propiedad [*Besitz*] (*Obras II/1*, 220; *GS II/1*, 217), retomando una frase del poeta André Gide que señala que todo lo que poseo o de lo que me apropio deja de serme a la vez transparente. A partir de esto, sostenemos que hay cierta ambivalencia en el concepto de experiencia benjaminiano en la medida en que se encuentra íntimamente vinculado con lo “propio” [*Eigen*] en el sentido de lo singular, de las huellas, pero también de lo propio entendido como “propiedad” [*Eigentum*]. Al apropiarnos de lo singular paradójicamente pierde su univocidad, volviéndose una propiedad de un modo de ser genérico. Por eso, se trataría de destruir la forma de vincularnos basada en la propiedad, para que pueda precisamente manifestarse lo singular como algo inapropiable, del orden de lo inaprensible y de lo efímero. En este contexto, puede entenderse la importancia del tacto como forma de trato que Benjamin reconoce en Kraus. El tacto implica un contacto, que toca, acaricia, alcanzando al otro en un movimiento estremecedor, dislocador, que nos arrebatara de nosotros mismos.
- 17 Lo *Unmensch* debe fundarse en el devorar consumando así la aniquilación del ser humano tradicional y de su modo de ser apropiador, por eso es una criatura “mezcla de niño y antropófago” (*Obras II/1*, 376; *GS II/1*, 367). Sin ser todavía plenamente humano, en la medida en que no ha sido colonizado por la pedagogía, el niño desbarata en sus juegos la lógica de la utilidad, sirviéndose de las cosas de manera completamente inesperada e incluso volviéndose él mismo esas cosas a través de la facultad mimética –cuando el niño juega a ser un ferrocarril o un molino de viento por ejemplo (*Obras II/1*, 208; *GS II/1*, 205)–. De manera análoga, en la rima también logra el niño desbaratar el

carácter instrumental del lenguaje, alcanzando su punto culminante –la cresta de la ola– ahí donde se escucha el murmullo de las “fuentes en el origen” [*Quellen im Ursprung*] y la criatura se siente en casa. Así la criatura que había enmudecido en el animal, vuelve “a hablar en el niño” (*Obras II/1*, 370; *GS II/1*, 361).

- 18 Ahora veamos el segundo párrafo del fragmento “Hacia la teoría de lo no-humano” para precisar el vínculo de lo *Unmensch* con la técnica, puesto que la solidaridad con la naturaleza no implica la negación o neutralización de la misma sino más bien su “unificación” con la existencia:

No hay superación idealista sino sólo una superación materialista del hombre mítico: esta es la verdad por la cual el no-humano [*Unmensch*] emerge desde el ser humano [*Mensch*]. Esta superación materialista del hombre mítico –la culpa–, se efectúa a través de la solidarización de la criatura con la naturaleza destruida. Esto es, si se logra una nueva relación con la técnica [...] El europeo no ha sido capaz de unificar [*vereinigen*] 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 humanidad [*Menschentum*]. (*GS II/3*, 1106. Traducción propia)

- 19 La superación materialista del hombre mítico implica una reconsideración de la técnica, según la cual esta última ya no es concebida como mero instrumento al servicio del hombre, sino que se advierte cómo ha penetrado hasta las entrañas mismas de lo humano modificando radicalmente su modo de existencia. Precisamente lo que Benjamin encuentra relevante en Scheerbart es su interés saber “en qué criaturas completamente nuevas, dignas sin duda alguna de estudio y de amor, han convertido nuestros telescopios, aviones y cohetes a los seres humanos anteriores” (*Obras II/1*, 219; *GS II/1*, 216). Esta transformación de los seres humanos a través del despliegue de la técnica supone una “ruptura antropológica” (Traverso 2001) dado que implica la emergencia de nuevas criaturas que ya no pueden identificarse con los seres humanos tal como los hemos concebido hasta entonces.
- 20 La nueva relación con la técnica requiere destronar al hombre como amo y señor de la naturaleza –así como de sí mismo, de los otros y de las cosas– con su “fetichismo creador”. Esto consistiría, por un lado, en advertir el carácter destructivo de la técnica, solidarizándose con la parte destruida de la naturaleza; y por otro lado, en comprender que la técnica no solo moldea la naturaleza sino también nuestros propios cuerpos y, en definitiva, nuestra existencia. Por eso, en lugar de una buena o mala utilización de la técnica, se trata de desentrañar su carácter configurador del mundo y de nosotros mismos, es decir, de acuerdo con las palabras ya citadas de Benjamin, de ver “lo técnico como elemento de una nueva humanidad”. Así, el análisis benjaminiano nos permite examinar críticamente la manera en que la técnica va desplegando su potencial destructivo en relación con la naturaleza y con los otros, a la vez que transforma y conforma a los seres humanos, volviéndolos irreconocibles según los parámetros de la existencia humana tradicional. Ese es el desafío que nos plantea la novela de Scheerbart, pues no podemos pensar el nuevo ser humano por fuera de la técnica o simplemente como producto de un uso bien intencionado de la misma, más bien tenemos que pensar las transformaciones radicales de la técnica en la configuración de lo humano. Tan radicales resultan estas transformaciones, que Benjamin advierte que lo que se prefigura “no es un ser humano nuevo, sino más bien un no-humano [*Unmensch*], un ángel nuevo” (*Obras II/1*, 376; *GS II/1*, 367).

- 21 Así, lo *Unmensch* es a la vez lo todavía no humano, como en el niño, y lo ya no humano, como en el ángel. Resulta necesario precisar entonces la visión de Galende, cuando señala que lo *Unmensch* remite a “cierta condición pre-humana o todavía no-humana” (2009, 13). Los análisis sobre el niño y la infancia en Benjamin nos permiten delinear en qué consistiría un modo de existencia todavía no-humano²⁶. La figura del ángel ha sido también muy estudiada aunque en la mayoría de las veces en el contexto de la tesis IX de “Sobre el concepto de historia” siendo en contadas ocasiones puesta en relación específicamente con lo *Unmensch* (Fenves 1998, 57; Hanssen 2000, 122; Weigel 2009, 377)²⁷. En el siguiente apartado, nos proponemos esclarecer lo ya no humano a través de los personajes de la novela *Lesabéndio* de Scheerbart. En general se ha destacado el carácter destructivo de lo *Unmensch* por su ligazón con el antropófago (Hanssen 2000, 118-9). Incluso Andersson lo sitúa en “la sociedad de las figuras destructivas” (2014, 402)²⁸ y Galende vincula el carácter destructivo especialmente “a la condición no-humana” (2009, 15)²⁹. Por nuestra parte, esperamos esbozar la faceta constructiva de lo *Unmensch* que resulta nodal para comprender la perspectiva política de Benjamin y en particular su materialismo antropológico.

Contornos de lo no-humano [*Unmensch*] en las criaturas de Scheerbart

- 22 A lo largo de su vida, Benjamin escribió dos trabajos sobre Scheerbart: una reseña de la novela *Lesabéndio* y un texto sobre el escritor alemán en francés. Entre comienzos de 1917 y el otoño de 1919, de acuerdo con los editores (*GS VII*, 937), escribió la reseña que consta de poco más de dos páginas (*Obras II/2*, 226-8; *GS II/2*, 618-20). Hacia finales de 1939 y hasta mayo de 1940 trabajó en un escrito dedicado a difundir la poco conocida obra de Scheerbart ante el público francés, que también consta de alrededor de dos páginas de extensión (*Obras II/2*, 240-3; *GS II/2*, 630-2). En el transcurso del año 1920, Benjamin habría planeado escribir una crítica más extensa del libro de Scheerbart en el marco de su aproximación a la cuestión de la política y la violencia³⁰. Pero en la obra de Benjamin sólo se conservan aquellos dos breves textos sobre Scheerbart, lo cual podría hacernos pensar que su figura no fue muy relevante en el desarrollo de su pensamiento. Sin embargo, este escritor también aparece mencionado en reiteradas ocasiones en algunos textos nodales de Benjamin: “El surrealismo” [1929], “Karl Kraus” [1931], “Experiencia y pobreza” [1933], en *La obra de los pasajes*³¹, así como en su correspondencia y en diversas notas y apuntes. Para nuestra argumentación, resulta de particular relevancia su presencia en los tres textos mencionados primeramente, puesto que se pone de manifiesto que Scheerbart constituye una referencia ineludible para pensar la cuestión del materialismo antropológico³² y de lo *Unmensch*.
- 23 De acuerdo con su testimonio, Scholem (1987, 51) le obsequió la novela *Lesabéndio* a Benjamin en ocasión de su casamiento con Dora el 16 de abril de 1917. En ese momento, siempre según Scholem, comenzó la “conversión” [*Bekehrung*] de Benjamin hacia Scheerbart (*GS II/3*, 1424). Esta conversión, lejos de haber sido un hecho puntual de su juventud, perdura durante toda su vida como lo manifiesta la controversia que mantuvo con Scholem en su encuentro en París en 1938. En esa ocasión, Scholem recuerda que Benjamin le había dicho:

No te comprendo. Fuiste tú quien, en su momento, tanto ensalzó a Scheerbart. Casi te deshacías en elogios, y sin duda tenías razón. Y ahora, cuando intento

aproximarte a Brecht, quien, sin embargo, no hace sino culminar lo que Scheerbart tan bien había comenzado, es decir, escribir en un lenguaje absoluta y plenamente exento y purificado de toda suerte de magia, ¡te muestras reticente! (Scholem 1987, 212)

- 24 Al año siguiente, hacia finales de 1939, Benjamin presuntamente comenzó a escribir su texto en francés sobre Scheerbart³³, pero en cualquier caso, es un hecho que en mayo de 1940 intentó que se publicara en la *Gazette des Amis des Livres* junto con su texto sobre *Le Regard* de Georges Salles, de acuerdo con el testimonio de Adrienne Monnier, quien manifiesta que esto no fue posible debido a la pequeña dimensión de la gaceta (*GS II/3*, 1424). Esto evidencia que el interés de Benjamin por la obra de Scheerbart comienza en sus años de juventud y perdura hasta sus últimos años de vida, encontrándose, como ya hemos señalado, diversas referencias al escritor alemán en textos de madurez fundamentales.
- 25 Hacia el final del ensayo sobre Kraus, Benjamin sostiene que lo *Unmensch* como mensajero del más real humanismo tiene que haber escuchado el “esperanto astral” de las criaturas de Scheerbart, utilizando no casualmente la palabra *Geschöpf* para referirse a los personajes del escritor alemán. Esta palabra se encuentra vinculada a la noción de *Schöpfung*, que remite tanto a la creación divina como a la creación humana, especialmente de obras de arte, en tanto que en alemán *Kreatur* de origen latino remite a la creación divina. En español sólo disponemos de la palabra criatura, tal vez por eso los traductores en general optan por referirse a los “personajes” de Scheerbart (*Obras II/1*, 376; *GS II/1*, 367). Sin embargo, a pesar del matiz existente entre estas palabras, es necesario destacar que ambas se encuentran vinculadas a la creación divina. Benjamin mismo se refiere a lo *Unmensch* como *Geschöpf*³⁴, es decir, como criatura en el sentido de creación humana, para cuyo acabamiento hace falta una tarea política; pero también en el sentido de creación divina, inmersa en el reino común de todo lo creado –desde lo viviente hasta lo inanimado: piedras, astros, cosas. La política de lo *Unmensch* requiere emprender la conformación de esta criatura cuyo lenguaje y constitución puede delineararse examinándose las figuras de *Lesabéndio*.
- 26 Así, la novela de Scheerbart nos permite pensar en torno de las “nuevas criaturas [*Geschöpfe*] dignas de observación y de amor” (*Obras II/1*, 219; *GS II/1*, 216) en que la técnica ha transformado a los seres humanos precedentes, cuyo “lenguaje completamente nuevo” (ibíd.) se sustenta en el rechazo “de toda semejanza con los seres humanos, el principio mismo de todo humanismo” (ibíd.). Por eso, los nombres propios de los seres del libro y de su héroe procuran no guardar marcas que permitan emparentarlos con nombres humanos: Peka, Labu, Sofanti, Lesabéndio. Al respecto, cabe destacar que el propio Benjamin escribe un guión radiofónico sobre Lichtenberg³⁵ y retoma estos nombres de Scheerbart para los personajes de la comisión de seres lunares que se encuentran estudiando la “desdichada constitución humana” (*Obras IV/2*, 131; *GS IV/2*, 698). Esos seres lunares aparecen como una forma de existencia no-humana de manera análoga a las criaturas de Scheerbart y aunque comprenden el lenguaje humano no pueden soportarlo, acostumbrados como están a la música de las esferas, por lo que han construido el “parlamonio”, un aparato que traduce el ruidoso lenguaje humano en música. Esto aparecerá también en el ensayo de Benjamin sobre Kraus, más precisamente en su referencia al célebre texto “En esta gran época” (2011, 283-300), en donde el escritor austríaco caracteriza a su tiempo como una “época ruidosa” en la que proliferan las frases hechas y en la que el lenguaje ha devenido charlatanería. Ante esto, Benjamin sugiere pensar todo cuanto Kraus ha escrito como

“un silencio invertido [*ein gewendetes Schweigen*]” (*Obras II/1*, 345; *GS II/1*, 338). Es como si el mismo lenguaje se hubiese vuelto ruidoso y opaco, perdiendo su cadencia pero también la sensibilidad hacia lo semejante que permitía apreciar el entramado que nuclea al reino de las criaturas. Por eso, el esperanto astral de las criaturas de Scheerbart recobraría la musicalidad del lenguaje –como la rima para los niños– y se abriría hacia la escucha de todo lo que nos rodea, incluso aquello recluso como inanimado: los astros, y entre ellos nuestro propio planeta tierra. Por eso, en su texto sobre el escritor alemán, Benjamin nos dice: “El gran hallazgo de Scheerbart habrá sido defender la causa de la creación ante los humanos por medio de los astros. Ya se había oído defender esa causa mediante la voz de los animales. Pero que un poeta haga de los astros los portavoces de la creación da testimonio de un sentimiento muy potente” (*Obras II/2*, 242; *GS II/2*, 632). Kafka es quien a través de los animales defiende a la criatura, lo que Scheerbart viene a complementar con su lenguaje que se hace eco de las profundidades de los astros. Por eso, resulta notoria la poca importancia que se le ha dedicado a la lectura benjaminiana de Scheerbart de especial relevancia para la cuestión de la criatura³⁶.

- 27 La exigencia de un “nuevo lenguaje”, advierte Benjamin, no supone “una renovación técnica del lenguaje” sino “su movilización al servicio de la lucha”, esto es, “del cambio de la realidad, no de su descripción” (*Obras II/1*, 220; *GS II/1*, 217). Esta dimensión performativa del lenguaje, lo convierte en arena fundamentalmente política, en donde se trataría de remover órdenes estancos y jerárquicos en los que se juega la propia constitución de los seres humanos. Las criaturas de Scheerbart permiten precisamente esbozar una forma de existencia que ya no es humana en lo que se refiere a la alimentación, la reproducción, la muerte y los modos de vincularse.
- 28 Las criaturas de Scheerbart viven en el planeta Pallas y una de las cuestiones que destaca Benjamin en su reseña es que carecen de sexo [*Geschlecht*], así deja de funcionar la distinción masculino y femenino como uno de los pilares de ordenamiento de la realidad y del lenguaje³⁷. Y como se reproducen en una especie de cascarones de nuez que se encuentran en las profundidades del astro, no existe la familia como forma de organización social. La familia como núcleo primario de socialización asegura la reproducción de lo establecido, a través de sus arcaicas relaciones (padres-hijos) se propaga la culpa y se consolida el mito. Por eso, salirse de su seno, constituye un paso primordial para la revolución del orden existente. En este punto, los seres de Scheerbart se encuentran mancomunados con las “más extrañas figuras de Kafka” (*Obras II/2*, 14; *GS II/2*, 414)³⁸, que no son los animales en tanto que permanecen todavía bajo el hechizo de la familia³⁹, sino esas “criaturas inacabadas [*unfertige Geschöpfe*]” (ibíd.), entre las que se encuentran los ayudantes, los estudiantes, los locos, los mensajeros. Estos son los únicos que logran “escapar del seno de la familia” pero, no obstante, o más bien precisamente debido a ello, “no han salido por completo del seno materno de la naturaleza” y para ellos existe la esperanza (*Obras II/2*, 15; *GS II/2*, 414)⁴⁰. Su principal característica es no pertenecer a ninguno de los círculos dominantes sino moverse constantemente entre los mismos como inagotables mensajeros. Lo *Unmensch*, concluye Benjamin en su ensayo sobre Kraus, es un “*Angelus*: esto es, el mensajero de los grabados antiguos” (*Obras II/1*, 376; *GS II/1*, 367). De manera análoga, los seres de Scheerbart desafían las categorizaciones y los órdenes establecidos, mostrando un modo de existencia donde la distinción por sexo se vuelve irrelevante a la vez que ya no imperan el parentesco y las relaciones familiares.

- 29 Cuando los nuevos pallasianos son encontrados tras la ruptura de sus cascarones, son bautizados con las primeras palabras que se les oye decir y de ahí surgen sus nombres no humanos. Asimismo, carecen de formas determinadas, encontrándose en continuo proceso de transformación y adaptación. Así, por ejemplo, sus ojos pueden hacerse telescópicos para observar cosas en detalle a considerable distancia, sus cuerpos pueden transformarse desplegando alas para volar, y poseen gran cantidad de manos que les permiten escribir veloz y directamente con sus dedos como si fueran plumas estilográficas (Scheerbart 2014a, 29). La novela tiene ilustraciones de Alfred Kubin donde se procura mostrar todo ese mundo de criaturas sin forma acabada. En los pallasianos prevalece “lo voluntariamente constructivo, en contraposición a lo orgánico” (*Obras II/1*, 219; *GS II/1*, 216). En ellos ya no es posible distinguir lo natural respecto de lo que es producto de la técnica, son criaturas versátiles y flexibles, por eso en sus notas Benjamin afirma: “La articulación del sujeto [*Subjekt*] en Scheerbart desemboca en un ejemplar de contorsionista (tipo de lo no-humano [*Typus des »Unmenschen«*])” (*GS II/3*, 1104)⁴¹. Aquí explícitamente puede apreciarse el vínculo entre las criaturas de Scheerbart y lo *Unmensch*, y más precisamente el modo en que en ellas puede observarse una forma de subjetivación que desafía al sujeto tradicional para pensarlo en términos no-humanos.
- 30 Los pallasianos se alimentan en campos de hongos, absorbiéndolos cuando los rozan a través de los poros de sus cuerpos. Por eso, cuando Lesabéndio le lee a Biba un libro que describe la vida en la Tierra, éste queda consternado por la forma de alimentación de los hombres. En la alimentación se expresa un modo violento de relacionarnos con la naturaleza y con los otros seres vivos, que también se encuentra a la base de nuestros vínculos con los otros seres humanos. Así, el relato culmina mostrando que aunque los hombres no se comen entre ellos, se matan de manera atroz en la guerra. Los seres de *Lesabéndio*, en cambio, despliegan un modo de existencia no-humano a la vez que nos permiten contemplar con cierto distanciamiento la vida humana, exhibiendo el carácter “repugnante” de “nuestros hábitos actuales” (Scheerbart 2014a, 13). Nuestra alimentación evidencia el modo apropiador-devorador de relacionarnos, tornando a los seres que nos rodean y con quienes compartimos la tierra, meros medios disponibles para la satisfacción de nuestras necesidades. Ese modo apropiador-devorador también rige veladamente nuestras relaciones con los otros, manifestándose crudamente en la guerra.

Yo estaba horrorizado con la forma de alimentarse de los terrícolas, que comían por la boca hasta llenar su estómago. Pero lo más horripilante era que mataban a otros seres vivos, los descuartizaban, los partían en pedazos y, después, en trozos o en forma de albóndigas se los metían en la boca [...] Los humanos no sólo 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 más espantosas heridas, y cómo la mayoría moría al poco tiempo. (Scheerbart 2014a, 13)⁴²

- 31 La muerte entre los seres de Pallas también transcurre de modo completamente distinto y no ofrece ningún motivo para estar tristes. Cuando los pallasianos se sienten cansados, se disponen para su disolución en otro ser y de alguna manera continúan viviendo en él. La disolución supone que el otro esté dispuesto a absorberlo a través de sus poros. Así cuando Peka aborda a Lesabéndio para emprender su disolución en él, advierte que: “El final de los pallasianos es realmente envidiable. No creo que en

nuestro sistema solar ocurra a menudo algo parecido” (Scheerbart 2014a, 123)⁴³. Cuando un pallasiano absorbía a otro se producían en él una serie de transformaciones: su cuerpo se agrandaba y sus órganos se fortalecían, adquiriendo de esta manera más energía vital que le permitía pasar días sin dormir trabajando sin cansarse (Scheerbart 2014a, 33). En el guión radiofónico sobre Lichtenberg ya mencionado, Benjamin retoma, como lo había hecho en su libro *Alemanes (Obras IV/1, 97-8; GS IV/1, 153-5)*, la carta que Lichtenberg escribe en ocasión de la muerte de su compañera Dorothea. La desgarradora carta se interrumpe dada la profunda pena que le impide a Lichtenberg continuar. Entre los seres lunares, Labu profiere las siguientes palabras a continuación de haber observado la escritura de la carta:

Por desgracia, señores, hemos podido comprobar una vez más que el interesantísimo fenómeno de la muerte (que entre nosotros es desconocido) provoca perturbaciones lamentables en los seres humanos. Creo que ustedes estarán de acuerdo en acompañar con una música el alma de esta muchacha en su camino a través del espacio. (*Obras IV/2, 142-3; GS IV/2, 711*)

- 32 El fenómeno de la muerte como algo perturbador y lamentable, asociado a la idea de un final absoluto, es lo que resulta desconocido para los seres lunares. Como se aprecia, la muerte se trata más bien de una transformación en el camino a través del espacio, de manera análoga al modo en que los pallasianos persisten en otros cuando son absorbidos. La muerte se presenta así como movimiento incesante en el ciclo de la vida, en el que todo se va transformando. Scheerbart parece querer emular esto con su experimento para crear un móvil perpetuo y ahí se evidencia cuán magnífica es la vida en la Tierra y en los astros y cuán poco ha podido todavía la técnica o al menos cuánto le falta para lograr un ápice de esa grandiosidad. Cuando en el fragmento “Hacia la teoría de lo no-humano”, Benjamin critica el fetichismo creador y hace un llamado a la “unificación [*Vereinigung*] de nuestra existencia con la técnica”, parece estar pensando esta existencia no precisamente en términos humanos, sino en tanto se encuentra inmersa en el reino de la criatura, incluyendo a los astros. Citaré en extenso un pequeño fragmento de *El móvil perpetuo* que explicita esta cuestión:

Solo tenemos la vida que la estrella Tierra nos permite tener. Cuanto más nos fundimos con la Tierra, más felices somos. Y al morir volvemos a fundirnos por completo con ella. Y así volvemos a tener una vida estelar. Nuestra vida humana no es tan importante como nuestra vida estelar. A mi entender, esta es la sabiduría que se nos predica sin cesar a través de la muerte perpetua sobre la superficie estelar en el más insistente de los idiomas. Y por tanto no tendríamos ningún motivo para calificar a la muerte humana de dolorosa. (Scheerbart 2014b, 84)

- 33 Ahora volvamos brevemente a la historia de *Lesabéndio*. En el pequeño astro Pallas no viven más de unos cientos de miles de habitantes y la dinámica de la vida gira en torno al embellecimiento del astro. Hay variadas tendencias y talleres encabezados por diversos artistas: Labu se interesa en las líneas curvas; Manesi se dedica a la jardinería y especialmente a las plantas trepadoras y los hongos; Peka trabaja con superficies cristalinas y ángulos rectos; Nuse se ocupa de construir torres luminosas; y Sofanti es experto en la fabricación de piel. Sin embargo, esto se altera cuando Lesabéndio logra impulsar la construcción de una torre de una altura sin precedentes. Al principio, el proyecto encuentra grandes resistencias principalmente de los viejos pallasianos que advertían respecto de sus consecuencias imprevisibles para la sustentabilidad del astro –dado el impacto de la altura de la torre en la gravedad del astro y de la extracción de su seno del acero necesario para construirla– y de que abocarse a esta empresa acabaría eclipsando las tareas artísticas (Scheerbart 2014a, 63). Pero finalmente Lesabéndio

consigue que el proyecto sea apoyado de manera unánime y comienza la construcción, poniéndose todos los talleres y líderes artísticos a su servicio.

- 34 Así cambia completamente la vida en Pallas. Se necesitan más pallasianos para poder llevar a cabo semejante empresa y efectivamente el arte queda supeditado a ésta hasta que finalmente perece completamente, lo que se expresa en la disolución de Peka por agotamiento en Lesabéndio que ha resultado ser más fuerte. El despliegue de la técnica avanza con irrefrenable poder, arrasando la construcción de la torre con todos los otros proyectos. Aunque en un principio la torre no tenía una finalidad definida, los pallasianos advierten que puede servir para la “unificación” [*Vereinigung*] (*Obras II/2*, 227; *GS II/2*, 619) de la cabeza con el tronco del astro, logrando despertarlo a una nueva vida a través de la disolución de Lesabéndio en él. Esta disolución conlleva un gran dolor, a diferencia de lo que sucedía hasta ese entonces en el astro, siendo de esta manera Lesabéndio “el primero que ha llevado el dolor a Pallas, y también el primero que lo sufre” (*Obras II/2*, 228; *GS II/2*, 619). Pero junto con el dolor, el astro Pallas y sus habitantes despiertan “a la felicidad [*Seligkeit*] de la disolución en algo mayor”⁴⁴. En esta nueva forma de existencia unificada, los pallasianos son capaces de sentir lo que siente el astro –incluso el mismo dolor que ellos le infligen– y el astro revivificado despierta a la “unificación” con otros astros aspirando a crear un anillo de asteroides alrededor del sol (ibíd.). La felicidad así lograda detenta connotaciones religiosas y espirituales, por eso Benjamin afirma en relación con el final de la historia que “la superación espiritual de lo técnico alcanza así su apogeo” (ibíd.). Comprendemos entonces la proximidad que Benjamin establece entre Scheerbart y Fourier al señalar que ambos tienen algo de humoristas, dado que sus fantasías esconden “tanta burla de la humanidad actual como fe indestructible en una humanidad futura” (*Obras II/2*, 243; *GS II/2*, 632).
- 35 Las consideraciones precedentes nos permiten clarificar en Benjamin la idea de la unificación de la técnica con la existencia en su ensayo sobre Kraus y en sus notas “Hacia la teoría de lo no-humano”. En la unificación no se trataría de poner en relación la existencia y la técnica, sino más bien de una disolución de ambas capaz de despertar la existencia a un nuevo modo de ser, receptivo de su inmersión en un todo más amplio, el reino de las criaturas. La unificación conlleva así la felicidad de la disolución en algo mayor –no exenta de dolor–, como una nueva forma de existencia, a la vez que una superación espiritual de lo técnico. La existencia y lo técnico resultan completamente reconfigurados en esta unificación, volviéndose manifiesto que la liberación del hombre sólo es posible a través de la liberación de la naturaleza y de las criaturas. De esta manera puede superarse espiritualmente la técnica como modo instrumental de vincularse del hombre –consigo mismo, con los otros y con la naturaleza–, en tanto se efectúa la liberación de la criatura. En este sentido, en la superación espiritual de la técnica se encuentra la clave de la superación materialista del hombre mítico, en la medida en que ambas requieren de la solidarización con la parte destruida de la naturaleza. Solo destronando al hombre como amo y señor de la naturaleza, y con ello reinsertándolo en el reino de las criaturas, podrán liberarse las criaturas y con ellas el propio ser humano deviniendo ahora no-humano.
- 36 Por último, aunque aquí no es posible desarrollarlo, quisiéramos señalar que en las criaturas de *Lesabéndio* se aprecia otro modo de habitar y de concebir el espacio. No casualmente, los pallasianos viven en casas móviles de cristal. Dado que en el cristal no se pueden dejar huellas, se trata de un “habitar sin dejar huellas [*Spurlos wohnen*]” (*Obras IV/1*, 377; *GS IV/1*, 427), en donde el misterio cede ante la transparencia

y la propiedad se desvanece como forma de dominio del entorno, de las cosas, de la naturaleza y de los otros. Frente al interior burgués como espacio cerrado y recluso para protección respecto del exterior, el cristal permite la circulación de flujos de luz y de aire, disipando la distinción interior-exterior, privado-público. Esto conduce a una suerte de exhibicionismo que a través del combate de la compartimentación permitiría sanear el ambiente enrarecido por la hipocresía de la moral burguesa. Así un habitar sin huellas, un espacio abierto, dinamizado y transido de flujos⁴⁵ y una experiencia desapropiadora estarían a la base de una transformación tan radical del ser humano⁴⁶ que, volviéndolo irreconocible, posibilitaría la emergencia de una política de lo no-humano.

Consideraciones finales

- 37 El presente recorrido ha mostrado que el concepto de *Unmensch* no sólo atraviesa la obra benjaminiana desde el comienzo hasta el final, sino que en torno a dicha noción se esboza la teoría de lo no-humano, que constituye uno de los pilares de su posicionamiento político, resultando ineludible para comprender el denominado materialismo antropológico. El carácter revolucionario de la perspectiva antropológica de Benjamin reside así en que procede a la crítica radical de la imagen tradicional del hombre, avanzando hacia su destrucción para permitir la emergencia de una forma de existencia más allá de lo humano. Lo *Unmensch* detenta así una doble dimensión crítico-destructiva y propositiva-constructiva, remitiendo al devenir inhumano de lo humano con el desarrollo de la civilización –expresado paradigmáticamente en la Primera Guerra Mundial–, pero a la vez, bregando por llevar a su término este movimiento con la consagración de lo no-humano. Por eso, no se trata meramente de la emergencia de un nuevo ser humano, sino de la figura de lo *Unmensch* que, en cuanto mezcla de niño y antropófago, devora lo humano, remontándose al niño como todavía no-humano y desplegando sus alas como un ángel que ya no es humano.
- 38 El materialismo antropológico, entendido en su íntima conexión con la teoría de lo *Unmensch*, conlleva una política de lo no-humano en la cual, habiéndose desmontado el humanismo clásico, despunta una humanidad que se acredita en su destrucción. De ahí que el humanismo real propugnado por Benjamin se encuentre bregando por una existencia allende lo humano y que su materialismo se inscriba en el horizonte del poshumanismo. El hombre ha cimentado en la propiedad y el dominio su modo de vincularse y subordinar lo que lo rodea –cosas, otros seres vivos, naturaleza–, transformando el entramado de la creación divina en un orden jerárquico supeditado a su disposición. Lo *Unmensch* como criatura [*Geschöpf*] reúne la potencia de la creación humana con la inmersión en la creación divina que resitúa a los humanos en el reino de las criaturas [*Kreatur*]. De este modo, sólo a través de la liberación de la naturaleza y de la criatura, podrá el ser humano liberarse a sí mismo deviniendo no-humano.
- 39 Las criaturas de Scheerbart nos han permitido delinear en qué podría consistir ese devenir no-humano, en donde prevalece lo voluntariamente constructivo, erosionando la distinción entre lo artificial y lo orgánico en la medida en que la técnica se ha vuelto constitutiva de nuestro cuerpo y de nuestro modo de existencia. Así la política de lo no-humano debería comenzar, como en los pallasianos, por volver irrelevante y desmontar la distinción de sexo-género, y con ello a su vez, la familia como institución que asegura la reproducción social y del orden establecido. La naturalización de nuestra forma de

alimentación misma requiere ser cuestionada, porque en la depredación de los otros seres vivos, lo que subyace es la actitud de apropiación y dominación que regula no sólo el modo de vincularnos con todo lo que nos rodea –seres vivos, naturaleza, cosas– sino también con nosotros mismos y con los otros –a través del trabajo y de las relaciones amorosas–. La cultura del cristal con su transparencia enemiga del misterio y de la propiedad puede configurar un entorno que modifique radicalmente a los seres humanos. La visión de la muerte también resulta completamente modificada en una existencia que, escuchando a las criaturas, despierte a su inmersión en una totalidad superior, concibiéndola como transformación y absorción. Nuestras prácticas y hábitos cotidianos se fundan en estas cuestiones antropológicas vinculadas al sexo, a la familia, a la alimentación y a la muerte, entre otras. Por eso, será preciso subvertir esta normalidad que se propaga desde tiempos remotos, para dar lugar a una política verdaderamente revolucionaria. El materialismo antropológico procura precisamente llevar a cabo estas pequeñas y grandes transformaciones, sin las cuales el dominio del mito continúa perpetuándose.

BIBLIOGRAFÍA

- Andersson, Dag T. 2014. “Destrucción/Construcción”. En *Conceptos de Walter Benjamin*, Michael Opitz y Erdmut Wizisla (eds.), 361-415. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Benjamin, Walter. 1972-1991. *Gesammelte Schriften* [GS], tomos I-VII, editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. 2005. *Libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidoro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter. 2006. *Obras, libro I / vol. 1*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. 2007. *Obras, libro II / vol. 1*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. 2008a. *Obras, libro I / vol. 2*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. 2008b. *El narrador*. Trad. Pablo Oyarzun. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Benjamin, Walter. 2009. *Obras, libro II / vol. 2*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. 2010. *Obras, libro IV / vol. 1*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. 2010. *Obras, libro IV / vol. 2*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. 2017. *Obras, libro VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada.
- Berdet, Marc. 2013. “Un matérialisme «stupéfiant». Entre matérialisme anthropologique et matérialisme dialectique”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research* [Online], no. 1: 1-7. <http://journals.openedition.org/am/171> ; DOI: 10.4000/am.171
- Berdet, Marc. 2017. “La trilogía política”. En *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*, Pablo Oyarzún, Carlos Pérez López y Federico Rodríguez (eds.), 51-78. Santiago de Chile: LOM.

- Duttlinger, Carolin, Morgan, Ben y Phelan, Anthony. 2012. *Walter Benjamins Anthropologisches Denken*. Berlin: Rombach Verlag.
- Fenves, Peter. 1998. “«Out of Order of Number». Benjamin and Irigaray toward a Politics of Pure Means”. *Diacritics* 28, no. 1: 43-58.
- Galende, Federico. 2009. *Walter Benjamin y la destrucción*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Gess, Nicola. 2010. “Gaining Sovereignty: On the Figure of the Child in Walter Benjamin’s Writing”. *MNL* 125, no. 3: 682-708.
- Goberna, Juan Ramón. 2004. “Conceptos en el frente. La querrela de la Kultur y la civilisation durante la I Guerra Mundial”. *Historia contemporánea*, no. 28: 425-37.
- Hanssen, Beatrice. 2000. *Walter Benjamin’s Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. California: University of California Press.
- Honold, Alexander. 2011. “Karl Kraus”. En *Benjamin Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Burkhardt Lindner (ed.), 522-38. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Kafka, Franz. 1999. *Obras completas*. Tomos I-IV, editado por Alberto J. R. Laurent. Barcelona: Edicomunicación.
- Kraus, Karl. 2011. «La Antorcha». *Selección de artículos de «Die Fackel»*. Trad. Adan Kovacsics. Barcelona: Acantilado.
- Oyarzun, Pablo. 2017. “Benjamin, Lichtenberg, las jorobas y los añicos”. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, no. 58: 53-70.
- Santner, Eric L. 2006. *On Creaturely Life. Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago: University of Chicago Press.
- Scheerbart, Paul. 1998. *La arquitectura de cristal*. Trad. Alejandro Pinós. Valencia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos.
- Scheerbart, Paul. 2014a. *Lesabéndio. Una novela de asteroides*. Trad. Ana Alguacil. Barcelona: Ediciones Traspies.
- Scheerbart, Paul. 2014b. *El móvil perpetuo. Historia de un invento*. Trad. Esther Cruz Santaella. Barcelona: Gallo Nero.
- Scholem, Gershom. 1987. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Trad. J. F. Yvars y Vicente Jarque. Barcelona: Península.
- Traverso, Enzo. 2001. *El totalitarismo. Historia de un debate*. Trad. Maximiliano Gurian. Buenos Aires: Eudeba.
- Weigel, Sigrid. 2009. “Between Creation and Last Judgement, the Creaturely and the Holy: Benjamin and Secularization”. *Paragrah* 32, no. 3: 359-81.
- Weigel, Sigrid. 2013. *Walter Benjamin’s Images, the Creaturely, and the Holy*. Trad. Chadwick Truscott Smith. California: Stanford University Press.
- Weigel, Sigrid. 2014. “Eros”. En *Conceptos de Walter Benjamin*, Michael Opitz y Erdmut Wizisla (eds.), 417-78. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Wohlfarth, Irving. 1978. “No-Man’s Land: On Walter Benjamin’s «Destructive Character»”. *Diacritics* 8, no. 2: 47-65.

NOTAS

1. Este título procede del fragmento de Benjamin “Zur Theorie des Unmenschen” (GS II/3, 1106). Para facilitar la ubicación de las citas de Benjamin en este artículo remitimos a la edición original de sus escritos completos, *Gesammelte Schriften* (ver referencia en nuestra bibliografía) con la abreviatura GS. Las cifras romana y arábica remiten respectivamente al tomo y al volumen correspondiente.
2. Véase el diccionario Duden online: <http://www.duden.de/suchen/dudenonline/unmensch>
3. Además de la referencia a los *Gesammelte Schriften*, consignamos también la traducción al castellano de las *Obras* de Benjamin (ver referencia en nuestra bibliografía) indicando tomo y volumen con números romanos y arábigos respectivamente. En este caso hemos reemplazado “superhombre” por “ultrahombre”.
4. Así, cuando Benjamin hace referencia “a la rabia con la que el *Unmensch* debía dirigirse al *Übermensch*” (*Obras* II/1, 369; GS II/1, 361) se encuentra reconstruyendo la posición de Kraus, mientras que lo no-humano benjaminiano parece situarse en la estela de Nietzsche. En este sentido, nos distanciamos de Hanssen que considera la figura de lo *Unmensch* “como un correctivo del ultrahombre” (2000, 123). En la cita de Benjamin precedente hemos modificado la traducción de *Obras* y de la misma manera procedemos en lo sucesivo cada vez que resulte necesario para precisar y corregir la versión castellana.
5. Así, en “La tarea del traductor”, Benjamin proclama que: “en el lenguaje puro –ése que ya a nada se refiere y que no expresa nada, sino que es la palabra tan creativa como inexpresiva a que todas las lenguas se refieren–, comunicación, sentido e intención alcanzan una capa en la que, al fin, se encuentran destinados a borrarse” (*Obras* IV/1, 20; GS IV/1, 19).
6. “Pues la esperanza existe para ellos y para sus iguales, para los inacabados [*die Unfertigen*] y los torpes” (*Obras* II/2, 15; GS II/2, 415).
7. Para comprender el materialismo antropológico resultaría nodal el ensayo sobre Kraus, como advierte Wohlfarth por la tarea que allí se emprende y que denomina “the undoing of ‘man’” (1978, 48). El ensayo sobre Kraus es una especie de bisagra en la obra benjaminiana en donde se articula la orientación metafísica presente desde los escritos tempranos con los motivos materialistas de la década del veinte (Wohlfarth 1978, 48).
8. El libro dedicado al pensamiento antropológico de Benjamin (Duttlinger, Morgan, Phelan 2012) no se detiene en profundidad en la noción de *Unmensch* ni tampoco en su análisis de los personajes de Scheerbarth. En este sentido, nuestro análisis permitiría complementar los capítulos dedicados a los motivos antropológicos en Kafka y en Leskov.
9. En este sentido, Honold se refiere al “credo antihumanista del *Unmensch*” (2011, 538).
10. Esta misma exigencia presente en “El carácter destructivo” [1931] se encuentra también en “Experiencia y pobreza” [1933], en donde Benjamin utiliza la expresión “reinen Tisch machen” (GS II/1, 215) que fue traducida como hacer “tabla rasa” (*Obras* II/1, 218) y hace referencia a la necesidad de los constructores de despejar o limpiar la mesa de dibujo para comenzar un nuevo trabajo.
11. Aunque Benjamin no lo cita, Hanssen (2000, 117) ha llamado la atención respecto de que Marx emplea esta formulación en *La sagrada familia*. En su ensayo, Benjamin vincula este humanismo con la crítica de Marx a la idea genérica del hombre presente en *La cuestión judía* (*Obras* II/1, 373; GS II/1, 356).
12. En su ensayo sobre “Karl Kraus”, Benjamin se refiere críticamente al humanismo clásico (*Obras* II/1, 372-3; GS II/1, 363-4).
13. En sus notas sobre el ensayo “Karl Kraus”, Benjamin opone el “humanismo de formación [*Bildungshumanismus*] del hombre total [*Allmensch*]” al “humanismo real de lo no-humano [*Unmensch*]” (GS II/3, 1103).
14. “Das Ende” de Kraus fue publicado en *Die Fackel* el 19 de septiembre de 1913.

15. En “El narrador” Benjamin trae a colación diversos personajes de Leskov que encarnarían la figura de los justos y señala que a todos ellos “los atraviesa la *imago* de su propia madre” (2008b, 88; *GS II/2*, 459). A continuación, cita el relato *Figura* del escritor ruso, donde la madre es caracterizada de la siguiente manera: “era tan buena de alma que no era capaz de infligir el menor sufrimiento a ningún ser humano, ni siquiera a los animales. No comía carne ni pescado porque era tal la compasión que sentía por todos los seres vivientes” (2008b, 88; *GS II/2*, 459). Sigo en este caso la traducción de Pablo Oyarzun que mantiene la expresión “*imago*” utilizada por Benjamin en lugar de reemplazarla por “*imagen*” como en la edición de las *Obras II/2*, 62).

16. Quisiéramos advertir respecto de un sutil pero sumamente relevante desplazamiento entre el ensayo sobre Kraus y “Experiencia y pobreza”. Mientras que en el primero, Benjamin se refiere a que la humanidad se prepara para “sobrevivir a la civilización [*Zivilisation*]” (*Obras II/1*, 363; *GS II/1*, 355), dos años después encontramos prácticamente la misma frase pero con una pequeña variación: “la humanidad se prepara para sobrevivir a la cultura [*Kultur*]” (*Obras II/1*, 222; *GS II/1*, 219). El matiz terminológico que se plasma en las nociones de civilización y cultura, debe situarse en el contexto de la delimitación conceptual entre *Kultur* y *civilisation* que se inicia en el siglo XVIII pero que adquiere centralidad política en la Primera Guerra Mundial como una manifestación intelectual del enfrentamiento entre la tradición francesa partidaria de la *civilisation* y la alemana que le contraponía la *Kultur* (Goberna 2004, 427). El hecho de que Benjamin, precisamente el año del ascenso al poder de Hitler reemplace civilización por cultura, pone en evidencia la mayor radicalidad de su crítica que ahora se extiende también a lo que los alemanes había querido preservar y reivindicar con el término *Kultur*.

17. En “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (*Obras I/2*, 57; *GS I/2*, 479, III).

18. En el ensayo sobre la obra de arte, Benjamin considera que con los medios utilizados, los dadaístas consiguieron “una destrucción sin miramientos del aura propia de sus creaciones” (*Obras I/2*, 79; *GS I/2*, 502, XIV).

19. En sus notas sobre el ensayo sobre Kraus, Benjamin utiliza la expresión *Entmenschung* (*GS II/3*, 1104).

20. *Obras II/1*, 349; *GS II/1*, 342.

21. Así lo señalan los editores antes de consignar la enumeración de temas y problemáticas vinculadas al ensayo sobre Kraus correspondientes al archivo Ms 360.

22. En todas las referencias previas y sucesivas a las notas de Benjamin sobre Kraus la traducción nos pertenece. El volumen *II/3* de las *Obras* no ha sido traducido todavía al español.

23. Véase “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los seres humanos”: “Ahora empieza otro mutismo [*Stummheit*], al que nos referimos cuando hablamos de la profunda tristeza [*tiefe Traurigkeit*] de la naturaleza” (*Obras II/1*, 159; *GS II/1*, 155).

24. Las traducciones al español se refieren a “modelo de la virtud” (*Obras I/1*, 270, 297) o a “modelo de las virtudes” (*Obras II/2*, 348).

25. Para un análisis pormenorizado del concepto de criatura y de lo criatural en Benjamin, remitimos al libro de Hanssen (2000), al de Santner (2006) y al de Weigel (2013). El de Santner, sin embargo, a diferencia de nuestro enfoque no aborda el vínculo entre la vida criatural y lo *Unmensch*. Asimismo, nos interesa destacar una cuestión en la que estos estudios no se han detenido, a saber, la relevancia de los personajes de Scheerbart en relación con las criaturas y lo no-humano.

26. Remitimos al trabajo ya citado de Nicola Gess (2010): “Gaining Sovereignty. On the Figure of Child in Walter Benjamin’s Writing”.

27. Weigel enfatiza que el *Angelus Novus* es un *Unmensch*, “clara y explícitamente diferenciado de los seres humanos” (2009, 376). Fenves vincula al ángel del final del ensayo sobre Kraus con la interrupción del espacio homogéneo y con la emergencia de un espacio fuera del orden legal existente que pertenecería a la esfera de los puros medios (1998, 57). Hanssen muestra los

contrapuntos entre el ángel de la historia y el “ángel depredador” del ensayo sobre Kraus (2000, 122).

28. La traducción de Martín Azar de la entrada “Destrucción/Construcción” de *Conceptos de Walter Benjamin* (2014, 361-415) traduce *Unmensch* al igual que toda la bibliografía en castellano como monstruo.

29. Si bien en este caso Galende utiliza la expresión “condición no-humana” lo hace para referirse a la dimensión “demoníaca o infantil de la criatura” (2009, 15), pero para remitir al *Unmensch* usa siempre la palabra “monstruo”.

30. Hay posiciones divergentes en torno de este escrito. Los editores de los *Gesammelte Schriften* (GS VII, 937) señalan que esta reseña formaba parte del texto “Der wahre Politiker” [“El verdadero hombre político”] que lamentablemente se extravió. Basándose en la correspondencia de Benjamin, Marc Berdet (2017, 54) sostiene que habría planeado escribir un texto sobre política conformado por tres partes. La primera de ellas titulada “El verdadero hombre político”, la segunda “La verdadera política” y la tercera sin título, contendría una crítica del libro de Scheerbart junto con una reseña de El espíritu de la utopía de Ernst Bloch. Benjamin no habría llegado a escribir esta tercera parte. Berdet (2017, 54, nota 17) advierte que en la correspondencia en francés así como en la primera edición de la correspondencia en alemán, la sección dedicada a Scheerbart y Bloch aparece incluida en la primera parte, pero en las ediciones alemanas posteriores esto es subsanado en base a las referencias de Benjamin a que esta parte no concernía a Bloch y en consecuencia tampoco a Scheerbart.

31. Scheerbart aparece mencionado en el exposé “París, capital del siglo XIX” [1935] y también en el convoluto S del proyecto sobre los pasajes: “Concebir el no como opuesto a lo «conforme a un plan». Sobre el plan comparar con *Lesabéndio* de Scheerbart: si todos estamos tan cansados, es porque no tenemos ningún plan. [S 10, 5]” (Benjamin 2005, 574; GS V, 696).

32. Si bien es cierto que Scheerbart aparece mencionado en el ensayo sobre el surrealismo, no es presentado explícitamente como un exponente del “materialismo antropológico”. No obstante, Berdet (2013, 3) señala cinco grandes vertientes de este materialismo, una de ellas el socialismo utópico francés, a la que considera preciso agregar a Scheerbart con sus utopías arquitectónicas aun cuando sea alemán.

33. Hay una disputa en torno de la fecha de redacción porque Adrienne Monnier sostiene que se trataba de un texto que Benjamin ya tenía escrito. Sin embargo, los editores advierten que no puede datarse de antes de 1934, puesto que recién ahí Benjamin comienza a escribir en francés y de acuerdo al estilo de su escritura en ese idioma lo datan hacia fines de la década del treinta.

34. En alemán el texto dice “Als ein Geschöpf aus Kind und Menschenfresser” (GS II/1, 367), pero esto se pierde en la traducción castellana que vierte simplemente: “Como mezcla de niño y antropófago” (*Obras II/1*, 376).

35. En particular sobre este guión radiofónico que no fue publicado ni emitido en vida de Benjamin, y en general sobre la figura de Lichtenberg, remitimos al artículo de Oyarzun (2017) “Benjamin, Lichtenberg, la joroba y los añicos”.

36. En el libro de Hanssen encontramos apenas dos menciones a Scheerbart, ambas vinculadas al texto “Experiencia y pobreza”: una en la que sitúa a Scheerbart junto con Loos, Brecht, Klee y Ringelnatz en un modernismo revolucionario vinculado a la barbarie positiva (2000, 119), y la otra, cuando la autora recupera en extenso el pasaje de ese escrito en el que Benjamin se refiere a los personajes de *Lesabéndio* y su rechazo del humanismo (2000, 121). Mientras que en el libro de Santner (2006), *On Creaturely Life*, Scheerbart no aparece mencionado.

37. La carga ontológica que esta distinción desempeña en el lenguaje puede apreciarse en la estructuración misma de la gramática con la adjudicación de género a todas las cosas, incluso las inanimadas. En base a esta particularidad de que las criaturas de *Lesabéndio* no tienen sexo definido, nos ha parecido más apropiado traducir “lo” no-humano con el artículo neutro en lugar del masculino.

38. En alemán Benjamin se refiere a “sonderbaren Gestalten Kafkas”.
39. Benjamin menciona el caso paradigmático de Gregor Samsa para mostrar cómo los animales siguen en el ámbito de la familia, puesto que éste se encuentra en casa de sus padres cuando se convierte en insecto (Kafka 1999, 389-444). Ni siquiera aquellos seres que son cruza extrañas o por completo imaginarios logran salir de la familia, dado que el animalito mezcla de gato y cordero es herencia del padre en el relato “Una crua” (1999, 1287-8) y Odradek es objeto de las “Preocupaciones de un padre de familia” (1999, 1141-3).
40. Hay un juego en Benjamin entre el salir del seno de la familia y del dominio del padre y el retornar al seno materno de la naturaleza, en donde la naturaleza remite al reino de las criaturas. Recordemos al respecto el lema de Kraus de que la meta es el origen.
41. La palabra para contorsionista en alemán es “Schlangemensch” que literalmente es hombre-serpiente. Es interesante el juego con el contorsionista caracterizado en relación con la serpiente y su vínculo con el tipo de lo no-humano.
42. En *El móvil perpetuo*, Scheerbart señala “Siempre me ha parecido vergonzoso que en la Tierra nos tengamos que «alimentar» de un modo tan ridículo. No ha de ser más que escarnio de la humanidad” (2014b, 83).
43. Luego se describe la disolución del siguiente modo: “Los dos unieron sus delgadas manos y las apretaron [...] En ese momento Lesabéndio se estiró de repente alcanzando los treinta metros de altura, y los poros de su cuerpo se dilataron como si fueran grandes fauces. El cuerpo de Lesa absorbió de golpe a Peka, que desapareció inmediatamente” (Scheerbart 2014a, 123).
44. En el diccionario Duden, la palabra *Seligkeit* es definida como “consumación en el reino de Dios” o “sentimiento profundo (embriagador) de felicidad [*Glücksgefühl*]”. Véase: <https://www.duden.de/suchen/dudenonline/seligkeit>
45. De esta manera, el tiempo irrumpe en el espacio dinamizándolo, por lo que ya no se trata de pensar el tiempo en analogía con el espacio –como en la tradición dominante– sino por el contrario, de concebir el espacio transido por el tiempo. Se produce así una temporalización del espacio en contrapartida a la espacialización homogeneizadora del tiempo. La política de lo no-humano llevaría a cabo, entonces, una reconfiguración del tiempo y del espacio, ofreciendo indicios para pensar nuevas modalidades de experiencia.
46. Esto implicaría la liquidación del hombre-estuche [*Etui-Mensch*] de “El carácter destructivo” [1931] (*Obras IV/1*, 346; *GS IV/1*, 397) y de su predecesor, el hombre amoblado [*der möblierte Mensch*] de “Kitsch onírico” [1927] (*Obras II/2*, 231; *GS II/2*, 622). Por eso, en sus notas sobre Kraus, Benjamin en relación con lo *Unmensch* se refiere a “la abolición de los muebles” (*GS II/3*, 1105). Remitimos asimismo a *La arquitectura de cristal*, en donde Scheerbart proclama que “el nuevo entorno de cristal transformará por completo al ser humano” (1998, 218).

RESÚMENES

En este trabajo, procuramos mostrar que el concepto de lo no-humano [*Unmensch*] constituye uno de los pilares fundamentales de la perspectiva política de Walter Benjamin y en especial de su materialismo antropológico. Partiendo de los fragmentos “Hacia la teoría de lo no-humano” en sus notas sobre Karl Kraus, nos adentramos en el estudio de las criaturas de la novela *Lesabéndio* de Paul Scheerbart. Nuestra hipótesis es que en esos seres con forma indeterminada y en los que prevalece lo voluntariamente constructivo y por tanto la técnica sobre lo orgánico, es posible delinear una forma de existencia no-humana en las que se reconsideren radicalmente nuestras

prácticas y costumbres cotidianas, en lo que se refiere a la reproducción, la alimentación, el matrimonio y la muerte.

In this paper, I try to show that the concept of the non-human [*Unmensch*] constitutes one of the fundamental bases of Walter Benjamin's political perspective and especially of his anthropological materialism. Starting from the fragments "Toward the Theory of the Non-human" in his notes on Karl Kraus, I go deep in the study of the novel's creatures *Lesabendio* by Paul Scheerbart. In these beings with an indeterminate form prevails the willingly constructive, and therefore the technique, over the organic. The hypothesis is that these special creatures offer the possibility to delineate a non-human existence in which are radically reconsidered our daily practices and customs, for example, reproduction, feeding, marriage and death.

ÍNDICE

Palabras claves: Materialismo antropológico, Criatura, Reproducción, Alimentación, Muerte

Keywords: Anthropological Materialism, Creature, Reproduction, Feeding, Death

AUTOR

ANABELLA DI PEGO

Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) –
Universidad Nacional de La Plata (UNLP), República Argentina