



## Anthropology & Materialism

A Journal of Social Research

Número especial | II | 2022

Walter Benjamin, materiales antropológicos

---

# Walter Benjamin y lo antropológico. Hacia una distensión de lo humano y lo no-humano

A modo de introducción

*Walter Benjamin and Anthropology. Towards a Loosening of the Human and the Non-Human. In Place of an Introduction*

Nicolás López y Carlos Pérez López

---



### Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/am/2095>

ISSN: 2364-0480

### Editor:

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

### Referencia electrónica

Nicolás López y Carlos Pérez López, «Walter Benjamin y lo antropológico. Hacia una distensión de lo humano y lo no-humano», *Anthropology & Materialism* [En línea], Número especial | II | 2022, Publicado el 17 abril 2022, consultado el 18 abril 2022. URL: <http://journals.openedition.org/am/2095>

---

Este documento fue generado automáticamente el 18 abril 2022.

Tous droits réservés

---

# Walter Benjamin y lo antropológico. Hacia una distensión de lo humano y lo no-humano

A modo de introducción

*Walter Benjamin and Anthropology. Towards a Loosening of the Human and the Non-Human. In Place of an Introduction*

Nicolás López y Carlos Pérez López

---

## Proemio

- 1 El modo en que Walter Benjamin expone a lo largo de su obra temas antropológicos y aun el concepto de un materialismo antropológico se iluminaría de un modo especial si se lo confronta con el lugar de la antropología en su manera de establecerse como un conjunto de ciencias humanas y a la vez como un supuesto saber fundamental del ser humano que se hace cargo de la pregunta “qué es el hombre”. Y es que la antropología, lejos de tener un significado unívoco, ha constituido históricamente el despliegue de una serie de transformaciones y crisis epistemológicas, con implicancias políticas, sobre lo que sería su objeto, lo humano, junto a las consecuencias y proyecciones de una humanidad según la premisa de que es posible obtener una definición invariable de su concepto. Pero en dicho despliegue, lo antropológico, entendido como definición de lo humano, se ha revelado no solo como una noción crítica, sino también inestable, abierta e indeterminada. ¿Cuál sería el lugar que tomaría el concepto de lo antropológico en Benjamin si se lo sitúa en la cartografía general del debate científico y filosófico sobre la antropología? Cabría entonces empezar por un análisis de este último campo.

## De la antropología a lo antropológico

- 2 Dentro de los conocimientos que hoy denominamos “ciencias sociales” y que alguna vez fueron llamados “ciencias del espíritu”, la antropología remite a una gama de campos que, en principio, estarían unificados por la noción genérica de lo humano (*anthropos*). Sin embargo, es probable que ni los antropólogos, ni quienes se dedican a las humanidades y las ciencias sociales, coincidan en una definición unívoca y unificada de la antropología. En una obra dedicada al concepto de sujeto y al problema de su polisemia, Jean-Luc Nancy apela al “sentimiento lingüístico” que nos despierta la noción de sujeto, con el fin de situar al menos un primer punto de orientación desde el cual interrogar la historia de su concepto (Nancy 2014, 19-23). Acaso la misma vía metodológica podría aplicarse aquí si nos preguntamos por el sentimiento lingüístico que nos evoca la antropología. En esto, la definición disciplinar de una ciencia dedicada al estudio del hombre y la naturaleza humana expresaría el sentido común y la generalidad de su idea. Y dentro de esta definición, serían igualmente aludidas las subespecies científicas de la arqueología, la etnología, la lingüística o la antropología social, vale decir, aquella ramificación de ciencias que apunta a las primeras sociedades humanas, a la diversidad de las culturas y aun a los variados modos de construir el lenguaje. En esta aproximación a su “sentimiento lingüístico”, la antropología nombraría, desde el punto de vista del conocimiento, lo transdisciplinario; y desde la perspectiva de su objeto, la irreductible complejidad de lo humano.
- 3 Ahora bien, desde una perspectiva histórica, acaso uno de los mayores intentos por asentar los límites y el estatuto científico de la antropología provenga de la filosofía. Aunque la pregunta por el hombre nace casi a la par con la filosofía occidental, ha sido el pensamiento moderno el que ha dado un vuelco decidido de la mirada filosófica hacia lo humano, siendo Kant uno de los primeros que, en la tradición del idealismo alemán, concibe su planteo como parte ineludible del proyecto crítico y cuestión fundamental de un saber llamado “antropología”<sup>1</sup>. Como heredera de esta línea, en el marco de la historia reciente del pensamiento europeo, cierta corriente ha cobrado el nombre de “antropología filosófica”. De la mano de autores como Max Scheler, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen, por mencionar a sus más destacados impulsores, durante las primeras décadas del siglo XX surgió en Alemania el intento de fundar, con resultados variables, la *philosophische Anthropologie* como disciplina autónoma de la filosofía. El programa de investigación iniciado bajo esta rúbrica buscaba, en algunas de sus versiones, arribar a una definición invariante del *anthropos* en la determinación de su esencia, o aun sondear el estatuto problemático del ser humano sobre una amplia base de estudios, que pudiera involucrar los aspectos existenciales, biológicos, sociales y culturales de la vida humana. Así, en *El puesto del hombre en el cosmos* de 1928, considerada la obra fundante de la disciplina, Scheler plantea la tarea de la antropología filosófica como la aproximación a una “idea unitaria del hombre” (1994, 24), que trae aparejada la de su singular lugar metafísico en el universo de lo viviente, y con ello, la tendencia a pensar lo antropológico desde una perspectiva universalista y antropocentrada, al punto de posicionar lo humano como sentido último de la existencia en general<sup>2</sup>.
- 4 Las tentativas de Plessner y de Gehlen buscan, por su parte, desmarcarse de Scheler y hacer proliferar la naciente disciplina en diferentes direcciones. En *Los grados de lo orgánico y el hombre: introducción a la antropología filosófica* [*Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*] de 1928, Plessner entiende al ser

humano a partir de lo que llama su posicionalidad “excéntrica” (1975, 288). Esta consiste en la posibilidad inherente al ser humano de vivir no solo la posición central de su naturaleza vital orgánica, sino también la manera de estar “en un punto de fuga de su propia interioridad” que se experimenta como un “detrás de sí mismo [*hinter sich*]”, constituyendo una suerte de “espectador que contempla su campo interior como un escenario” (1975, 290). Al no tener un punto de arraigo dado y permanente y al ser a la vez consciente de su propio ser arrojado dentro y fuera de su centro, Plessner caracteriza al hombre como el ser que vive bajo la “ley de la artificiosidad natural” (1975, 309), vale decir, según la necesidad de “mediar artificialmente lo que, para los demás seres vivientes, se presenta con los caracteres de la naturalidad y la inmediatez” (Menegazzi 2010, 302). Por su parte, la obra fundamental de Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo*, más tardía que las otras –aparece recién en 1940–, es un intento por superar los abordajes teóricos precedentes. El hallazgo de Gehlen reside en haber considerado la “acción” [*Handeln*], y no el espíritu [*Geist*], como rasgo constitutivo de lo humano (1980, 20). En cuanto carecen tanto de órganos especiales como de un *Umwelt* específico, los desvalidos seres humanos se ven obligados a actuar, y así compensar a través de la cultura (el lenguaje, la técnica, las instituciones, etc.) las carencias biológicas que les vienen dadas por el hecho de ser una especie animal que nace prematuramente. Considerando estas antropologías filosóficas en perspectiva, y más allá de sus diferencias (entre lo esencial y lo indeterminado), todas parecen converger en la posibilidad de pensar cierta posición no solo originaria, sino también privilegiada de la naturaleza humana en el mundo, por mucho que esta se presente bajo la condición de lo incompleto e inacabado en su modo de ser.

- 5 A la par de su nacimiento, la antropología filosófica ve surgir toda clase de reacciones a sus propósitos y métodos, con énfasis en el problema de la originariedad y en la ineludible indeterminación esencial de lo humano. Por una parte, en *Ser y tiempo* [*Sein und Zeit*], Heidegger diferenciará la analítica del ser-ahí de toda antropología filosófica, por cuanto la primera de estas tentativas se consagra a la búsqueda de una dimensión más originaria del ser del hombre que la determinación óptica a la que los saberes empíricos o metafísicos relativos a la segunda reducen el alcance de sus planteos. En la medida en que dichos saberes proceden desde una interpretación del hombre que considera a este último en sus aspectos fenoménicos, objetivándolo como uno entre otros entes dados en el mundo, afirmará Heidegger que “la analítica existencial del Dasein está antes de toda psicología, de toda antropología y, a fortiori, de toda biología” (Heidegger 2015, 72), inaugurando en ese gesto una vía fecunda que dejará sus huellas en el existencialismo, la fenomenología posthusserliana y la deconstrucción.
- 6 Por otra parte, desde la perspectiva dialéctica materialista, la denominada Escuela de Frankfurt ha manifestado, en líneas generales, distintos grados de rechazo de todo punto de vista antropológico que mantenga fija la esencia humana a través de las épocas históricas, al punto en que cualquier supuesto sobre la esencia del hombre debe ser criticado permanentemente en cuanto “reflejo distorsionado e inconsciente de sus circunstancias histórico-sociales”, limitando el saber antropológico “al modo en que las relaciones engendran y dan forma a las condiciones humanas históricas específicas” (Johannssen 2013). Y si bien la idea de una antropología negativa de Horkheimer no niega de modo absoluto el concepto de una naturaleza humana, sí considera la felicidad y la miseria como vectores antropológicos que atraviesan la historia para pensar las revoluciones fallidas y la liberación del sufrimiento en el presente (Horkheimer 2003, 75). Adorno en cambio sostiene una posición radical contra cualquier vestigio del

concepto de hombre, poniendo incluso en duda el estatuto científico de la antropología. Para Adorno, no solo resultan insostenibles las antropologías esencialistas, sino también aquellas que asumen la imposibilidad de decir qué es el hombre por el carácter abierto e inacabado de su naturaleza, y que hacen de esta indeterminación su concepto más propio y sublime, pues fallan en la constitución misma de su objeto, demostrando que simplemente no hay antropología (Adorno 2005, 123).

- 7 Pese a su falta de unidad o a la crisis de su concepto, la antropología deja planteada de todos modos una cartografía epistémica, entre los saberes relativos al pasado humano (sociedades arcaicas, mitología, magia, religión) y aquel saber abarcador, con pretensiones filosóficas fundamentales, relativo a una raíz metafísica de las ciencias de lo humano (espíritu-cuerpo, percepción, problema psicofísico, conciencia individual y colectiva) y su eventual carácter esencialista (sustancia, sujeto), posicional (antropocentrismo o excentricidad humana) o mundano (artificialidad humana, inmediatez natural en el resto de los seres orgánicos). Y por su parte, los reparos tanto de la ontología fundamental como de la Teoría Crítica contra la antropología filosófica empujan el concepto de lo antropológico a un estado de crisis permanente con respecto a la condición indeterminada, incompleta y abierta de la naturaleza humana. Sin embargo, este panorama general no agotaría necesariamente el concepto de lo antropológico, ni su horizonte problemático.

## Benjamin y la antropología

- 8 ¿Qué relación tiene la obra de Walter Benjamin con este panorama general de la antropología? A la luz de la cartografía esbozada, veríamos que lo antropológico en el pensamiento de Benjamin no se dejaría reducir a ninguna de las tentativas precedentes. Y, sin embargo, desde los lugares más diversos de la obra benjaminiana<sup>3</sup> se pueden establecer algunos puntos de contacto con las perspectivas abiertas por aquellas, de modo tal que el concepto de lo antropológico se reorientará, con el pensador berlinés, hacia una perspectiva original. Entre esos puntos de contacto, destacan: (1) sus referencias a temáticas antropológicas; (2) su modo de confrontar ciertos problemas de las antropologías filosóficas; y (3) una perspectiva sui generis del materialismo histórico basada sobre todo en la creación de un concepto, el materialismo antropológico.
- 9 1) Con respecto al primero de estos puntos, varios temas de la antropología moderna y contemporánea (Bachofen, Frazer, Levy-Bruhl, Lévi-Straus, Girard), tales como 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 (“Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano”, “Para una crítica de la violencia”, *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”, “Doctrina de lo semejante”, “Sobre la facultad mimética”), bajo la perspectiva de una pérdida histórica de dicho vínculo<sup>4</sup>. Sin ir más lejos, la crítica a la epistemología kantiana en “Sobre el programa de la filosofía venidera” de 1917 se da a partir de materiales antropológicos diversos que no pueden ser contenidos en la relación sujeto-objeto en que se basa la teoría del conocimiento moderna.

Sabemos que hay pueblos naturales del nivel “preanimista” que se identifican con animales y con plantas sagrados, 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. (GS II/1, 161-2; Ob II/1, 166)

- 10 Y así como la crítica a la “mitología del conocimiento” (GS II/1, 161; Ob II/1, 166) kantiana está orientada antropológicamente, de un modo similar, Benjamin indagará temáticas relativas a estados de conciencia alterados (infancia, locura, sueño, enfermedad, experimentación con haschisch) en esa búsqueda siempre renovada por ampliar el concepto de experiencia (Abadi 2015) para que cupieran en él la facultad mimética, los estados oníricos, los residuos arcaicos, etc. En esta línea, cabe consignar las referencias oníricas en “Embajada Mexicana” (en *Calle de dirección única*), que remiten a una fuente directa de estudios antropológicos realizados por Benjamin en su formación universitaria (seminario de Walter Lehman sobre cultura mexicana precolombina); o también los estudios antropológico-iconológicos de la escuela de Warburg referenciados en su *Trauerspielbuch*, que de algún modo dan cuenta de la importancia dada por Benjamin a problemáticas antropológicas en torno a la melancolía y al barroco (teoría de los temperamentos, magia astrológica, teoría del genio). En este sentido, más allá de las cuestiones filosófico-históricas, teológico-políticas, estético-literarias y metafísicas en sus escritos tempranos, resulta notable la fuerte presencia del problema antropológico en Benjamin, pese a que menciona raramente este concepto. Por lo mismo, no es de extrañar que uno de estos fragmentos esté dedicado a la realización de un esquema de la antropología (GS VI, 64; Ob VI, 83) cuya figura principal expone la presencia de dos conceptos-pilares (cuerpo y lenguaje) de los que se derivan sus principales categorías en una trama de conexiones recíprocas<sup>5</sup>. Podría decirse que este esquema representa en la filosofía de Benjamin el vínculo entre sus tempranas intuiciones metafísicas del lenguaje y su posterior concepción original del concepto de lo antropológico vinculado al materialismo histórico. El contraste con las antropologías filosóficas que veremos a continuación cobra precisamente aquí toda su importancia.
- 11 2) En lo que respecta a los puntos de confrontación con las antropologías filosóficas, cabe señalar primeramente una serie de escritos sobre moral y antropología (al menos, según la denominación realizada por los editores de su obra, [GS VI, 54-89; Ob VI, 69-114]), con referencias a las problemáticas del cuerpo y la percepción, la muerte, la culpa sexual, el terror, la amistad, el matrimonio, la comunidad, y en donde destacan además un esquema sobre el problema psicofísico y un fragmento sobre soteriología y medicina. En términos muy generales, son textos que desplazan las dicotomías metafísicas que han orientado al pensamiento moderno, y en los que Benjamin pone de relieve la historicidad de las relaciones individuales y colectivas entre alma, espíritu y cuerpo, remarcando la percepción compleja de este último concepto en el que se diferencian las nociones de cuerpo físico y cuerpo sentiente de la humanidad. Podríamos suponer, en último término, que el punto de contacto de naturaleza, cultura, existencia orgánica e histórica es el cuerpo, en aquella doble determinación de cuerpo físico [*Körper*] y cuerpo sentiente [*Leib*], vivido en una determinada temporalidad. Este giro a lo corpóreo, en buena medida propiciado por su acercamiento, no exento de tensiones, a Ludwig Klages (a quien consideraba, pese a todo, “un gran filósofo y antropólogo” [GS III, 44]) y por sus cursos con Paul Häberlin, decanta en el mencionado

“Esquema sobre el problema psicofísico” y en textos sobre antropología de la percepción y la experiencia (*GS VI*, 66-7, 78-87, 88-9; *Ob VI*, 85-7, 100-12, 113), que comparten con la antropología filosófica, al menos en este punto, su intento por ir más allá de la mera epistemología (Honneth y Joas 1988, 41).

- 12 No obstante, en esta misma línea, cabría mencionar una serie de referencias a la cuestión de lo no-humano [*Unmensch*]<sup>6</sup>, a partir de la cual Benjamin desplaza el punto de partida de las antropologías filosóficas, sin que ello signifique un deslinde absoluto del campo problemático abierto por éstas. En este sentido, la línea filosófica encabezada por el rango central y exclusivo de lo humano desde el que se decanta una gradación ontológica de los seres orgánicos e inorgánicos, queda desbaratada por el filósofo en su crítica a la falsa exclusividad del ser humano como único detentor del lenguaje (“Sobre el lenguaje general y el lenguaje humano”) o como agente central (sujeto exclusivo) de la historia (*Trauerspielbuch*, “Sobre el concepto de historia”)<sup>7</sup>. Así, la teoría benjaminiana del lenguaje no solo rompe con su concepción instrumental, sino también con la posesión exclusiva del lenguaje del ser y con la posición privilegiada de lo humano con respecto a los mundos orgánico e inorgánico. Gracias a este descentramiento del hombre como único titular del lenguaje y como núcleo jerárquico del ser, se re-agencia horizontalmente el límite de lo humano desde su inmersión inmediata en el lenguaje de lo no-humano: las cosas, las ruinas del pasado, la lengua de lo nunca escrito. A la vez, la temporalidad de lo humano ya no se comprende desde la óptica teleológica de una historia de la humanidad, sino desde el vector mesiánico de la historia natural, cuyo concepto deshace la dicotomía excluyente entre historia y naturaleza, para poner en juego las temporalidades heterogéneas de la vida orgánica y de la supervivencia de las cosas, iluminando con este gesto la posibilidad de una redención en los diversos modos en que esta es deseada: desde la impotencia y la indecisión en las subjetividades barrocas; desde la felicidad fútil en las subjetividades modernas. Las temáticas antropológicas relativas a lo no-humano en Benjamin no remiten entonces a una negación de lo humano o a una mera conceptualización de su “otro”, sino a un desplazamiento en los límites del concepto de lo antropológico, en el que se rompe con la idea de una supuesta esencia y existencia exclusiva y puramente humana, abriendo su concepto tanto a la cohabitación de lo no-humano en el seno de lo humano, como a la inmersión de lo humano en el mundo de lo no-humano.
- 13 Pero, además, podría decirse que en la antropología de su tiempo –en el espectro que va de la antropología etnológica a la antropología filosófica–, Benjamin no encontró una filosofía capaz de pensar desde lo no-humano la clave de lo humano, en la misma medida en que tampoco encontró una adecuada “antropología del tiempo” (Didi-Huberman 2012, 45) que diera cuenta de la sobredeterminación y la compleja temporalidad de las épocas y los fenómenos culturales. Parte de la originalidad de su pensamiento reside en haber descubierto el rendimiento histórico-filosófico de las categorías antropológicas. Como parte de ese impulso, en la década del treinta, sus reflexiones sobre la mimesis transitan del ámbito de la teoría del lenguaje al de la filosofía de la historia. De este modo, la cosmología primitiva –la doctrina de lo similar, la percepción de las correspondencias– llega a adquirir “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” (Rampley 2017, 37). Tanto en el *Libro de los pasajes* como en “Sobre el concepto de historia” Benjamin desarrolla esta 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” (GS V/1, 577; 2005, 465, N 3, 1), se manifiesta “la percepción inconsciente de una afinidad, una semejanza entre lo sido y el ahora, capaz de generar la penetración dialéctica entre ellos” (Abadi 2014, 198).

- 14 Esta vertiente antropológico-histórica, 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 mítica. Allí no se trata sólo de actualizar un pasado inconcluso, sino de dar cuenta del “momento protohistórico del pasado” que sale a la luz como “consecuencia y condición” del “ritmo acelerado de la técnica” (GS V/1, 576; 2005, 464, N 2a, 2 [trad. mod.]). La protohistoria de la modernidad en la que Benjamin se embarcó hacia el final de su vida no debía descubrir, según escribe Adorno, “rudimentos arcaicos en el pasado reciente, sino determinar lo más nuevo como figura de lo más antiguo” (Adorno 2001, 22)<sup>8</sup>. Así, la modernidad capitalista del siglo XIX, objeto de análisis de Benjamin, no sólo “cita la protohistoria” (GS V/1, 55; 2005, 45 [trad. mod.]) 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” (GS V/1, 579; 2005, 466, N 3a, 2 [trad. mod.]). 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” (GS V/1, 576; 2005, 464, N 2a, 1).
- 15 Todos estos flancos, (vínculo entre lenguaje, historia y naturaleza, problematización de lo no-humano en lo humano, perspectiva de las temporalidades superpuestas y estratificadas entre lo arcaico y lo moderno, forma originaria de la protohistoria) cobrarán un nuevo espesor conceptual con la noción de materialismo antropológico acuñada por Benjamin.
- 16 3) Benjamin introduce por primera vez el concepto de materialismo antropológico en “El surrealismo: la última instantánea de la inteligencia europea” de 1929 (GS II/1, 309; Ob II/1, 316), refiriendo tanto a una tradición como a un programa político, filosófico y escritural, donde confluye un conjunto heterogéneo de linajes<sup>9</sup>. Con estos referentes, Benjamin genera no sólo una reorientación 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 histórico y de la política comunista, a los cuales, desde 1924, suscribe expresamente, aunque 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 Plejanov (GS II/1, 309; Ob II/1, 316; GS II/2, 798; Ob II/2, 416). 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 no sería “un error de diseño” [*Konstruktionsfehler*, literalmente un “defecto de construcción”] antes que una mera “imperfección” [*Schönheitsfehler*, literalmente “defecto de belleza”] (GS II/3, 1040). Nutriéndose entonces de un legado materialista preñado de “elementos refractarios al marxismo” (GS V/2, 852; 2005, 708, a 1, 1), 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, para el filósofo 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 y prácticas, que habían sido peligrosamente abandonados a las fuerzas de la reacción. Como un modo de disputar al enemigo las armas en su propio terreno discursivo, el materialismo antropológico pondrá entonces en juego “una concepción de lo social que tiene en cuenta las pasiones, simpatías y afectos humanos” (Berdet y Ebke 2014, 15), para recrear el “espacio de la imagen” del presente e incorporar a la dinámica política los elementos menos-que-rationales de la experiencia: las energías, la embriaguez, los estados de ánimo, los instintos de la masa, y en suma, los “afectos, miedos e imágenes de anhelo más originarios” (GS V/1, 496; 2005, 398, K 2 a, 1 [trad. mod.]) que retornan como irresueltos sentimientos atávicos no solo en el individuo, sino en la vida colectiva<sup>10</sup>.

- 17 Por otra parte, Benjamin introduce materiales propedéuticos para una antropología política de la vida cotidiana, vale decir, para una politización de los asuntos hasta entonces considerados privados o domésticos. Por caso, el filósofo rescata la perspectiva revolucionaria del concepto de emancipación desde las problemáticas socialistas predichas por las corrientes utopistas del siglo XIX, en todo un apartado del *Libro de los pasajes* dedicado al materialismo antropológico (convoluto p: “materialismo antropológico, historia de las sectas”), con fragmentos y reflexiones que anticipan, en más de un siglo, las temáticas de la emancipación femenina y de la igualdad de géneros, tales como “La leyenda de la mujer emancipada” del político francés Firmin Maillard, las referencias a la religión materna y anti-matrimonial contra el patriarcado en James de Laurence, o la referencia clave a los escritos de la intelectual feminista sansimoniana Claire Demar sobre la liberación de las mujeres de la maternidad, la imagen del matrimonio como escena morbosa de sexo público, el fin del patriarcado, la promoción del matriarcado y la reivindicación del lesbianismo (GS V/2, 971-81; 2005, 807-15).
- 18 Pero el significado de lo antropológico en Benjamin, además de repensar desde las experiencias los terrenos fronterizos de la antropología filosófica, funciona también como un operador conceptual original y versátil del materialismo histórico. Pues en la medida en que rescata los materiales antropológicos rechazados por el marxismo clásico, es decir, aquella trama de energías revolucionarias (socialismo utópico) que se juega en la relación entre lo humano y lo no-humano, especialmente en sus transformaciones históricas mediadas por el arte y la técnica moderna reproducible, Benjamin amplía el estrecho marco histórico-mecanicista del materialismo histórico (reducido a la dimensión económico-política de las relaciones de clases), generando una defensa contra la intrusión de la metafísica idealista o naturalista y contra la ontologización de la esencia humana. Justamente, en su teoría materialista de las dos técnicas (paradigma mítico, mágico y sacrificial en el uso de la primera técnica opuesto al uso lúdico y distendido de la segunda técnica según el paradigma del juego), pero también en sus elaboraciones diversas del concepto de aura (destrucción del aura en las obras reproducibles, presencia de una lejanía, halo de autoridad, correspondencia de las miradas), Benjamin sostiene la posibilidad revolucionaria de transformar la humanidad como ruptura radical no solo con la explotación del hombre por el hombre, sino con toda relación de dominación de lo humano sobre lo no-humano. De este modo, lejos de negar lo antropológico, Benjamin reorienta políticamente su concepto teórico

estancado en la antropología filosófica y en la versión dogmática del materialismo, tal como lo entiende Irving Wohlfarth:

¿Acaso Benjamin lanza la noción de materialismo antropológico para arrancarle la idea de *anthropos* a la *philosophische Anthropologie* de la época y restituirla en el marco del materialismo antropológico? En realidad, no se trataría de una polémica argumentada, sino de un apoyo terminológico. En lugar de discutir sobre una posición que no vale la pena, Benjamin habría despojado de su bien [a la antropología filosófica] para poner los términos en su 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 última –el “humano, demasiado humano” de Nietzsche– armaría a la burguesía contra toda idea de utopía. Por el contrario, el modelo de las dos naturalezas y de las dos técnicas [...] sentaría las bases de un verdadero materialismo antropológico. (Wohlfarth 2016, 31)

- 19 En suma, teniendo en cuenta las tres perspectivas aquí desplegadas, podríamos decir que en Benjamin no hay una sistematización ni una idea unívoca de lo antropológico. Hay, en cambio, materiales antropológicos diseminados, a cuya multiplicidad hemos procurado aproximarnos mediante la idea-directriz de una distensión de lo antropológico, que vemos operar en Benjamin precisamente allí donde el concepto de lo humano tiende a ser compactado. De esta forma, pese a la fragmentariedad de sus escritos, es posible reconocer una línea de consistencia para un concepto distendido de lo antropológico que se puede apreciar a través de la operación de salvataje de experiencias, prácticas, materiales y registros realizada por Benjamin con el fin de enriquecer (y no abandonar) las tradiciones en las que se inscribe. En esta línea, Benjamin no busca una reformulación de los límites humanos para actualizar su diferencia con un nuevo “otro de sí” (que sería más bien una nueva galvanización), sino un reagenciamiento de lo humano en y con lo no-humano, es decir, el intento por rescatar la potencia de lenguaje y la facultad de actuar en la historia, que ha de incluir de aquí en más a la vida de los seres orgánicos y a la sobrevivencia de las cosas, con sus temporalidades heterogéneas.
- 20 Así, el concepto de lo antropológico en Benjamin, 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; y en esto, pone en juego, en clave teológico-política, una temporalidad mesiánica que apunta a la posibilidad de un tiempo que, en ruptura con un concepto petrificado de la historia y de lo humano en la historia, resignifique el pasado a la luz de su débil llamado y de su potencia revivificante del presente. En el gesto de recuperar los desechos de la historia, es decir, aquellos restos de experiencias, prácticas y memorias que resignifican un pasado vivo e inconcluso, se abre el horizonte histórico de un materialismo repensado desde este concepto híbrido de lo antropológico.

## Sobre los artículos del presente número especial

- 21 Sin pretender agotar los diversos enfoques de lo antropológico en Benjamin, la propuesta del presente número especial sobre Walter Benjamin apunta más bien a la construcción de un mapa posible para orientarse en la mencionada diseminación de

materiales antropológicos en su obra y habilitar una plataforma donde se expresen los cruces que estos tienen con las diversas temáticas de su pensamiento filosófico, en miras a una reconstrucción de su concepto.

- 22 Una de las ideas principales, a nuestro parecer, se aprecia en la perspectiva general de una hibridación antropológica entre lo humano y lo no-humano como eje del materialismo antropológico, desde una perspectiva que desplaza tanto los ejes de la antropología filosófica como los conceptos esencialistas de individuo, hombre y persona. En este sentido, el artículo de **Anabella Di Pego** muestra cómo la discusión antropológica de Benjamin pone en entredicho el propio concepto de *anthropos* -y de *Mensch*, su equivalente alemán-, a partir de una de las referencias clave del materialismo antropológico: *Lesabéndio*, la novela de asteroides de Paul Scheerbart. En las criaturas que pueblan *Lesabéndio*, Benjamin reconoce la posibilidad de una relación constructiva entre la técnica y lo orgánico susceptible de revolucionar la vida en sus funciones elementales (nutrición), en el plano cultural (matrimonio, muerte) y en el orden astral (órbitas espaciales). Y al hacerlo, consolida su concepto de una política de lo no-humano, no basada en la proyección de un “hombre nuevo”, sino en el devenir constructivo de la humanidad que asoma desde su propia destrucción (desmontando los anclajes antropológicos de la civilización), como comunidad con la naturaleza y con el reino criatural.
- 23 Otra de las figuras no-humanas recurrentes en la filosofía de Benjamin son los ángeles. En el estudio de **Senda Sferco y Luciana Espinosa**, vemos cómo su conocida referencia al ángel de la historia de la tesis IX en “Sobre el concepto de historia”, basado en la imagen del *Angelus Novus* de Paul Klee, encuentra su correlato en el ángel de la melancolía en la obra de Albrecht Dürer aludido en el *Trauerspielbuch*, no solo en su modo de generar un marco de inteligibilidad teológico-política de la temporalidad mesiánica, sino también en una antropología que sobrepasa los límites estrictamente humanos del agenciamiento de la historia. Si la prescripción judaica de la representación divina en imágenes y la teleología marxista de un futuro inevitable ponen en jaque la idea mesiánica, el recurso a los ángeles (y por extensión a las figuras no-humanas) vectoriza la teología hacia el plano político de una transformación revolucionaria. Y si bien los ángeles benjaminianos portan el emblema de la catástrofe, el pensamiento de sus imágenes resalta aún más el deseo de redención, tanto en la melancolía barroca como en la desolación del eterno retorno moderno, abriendo una chance a la mediación de otro tiempo.
- 24 En cuanto al rescate de materiales antropológicos, existe un resto del cual el modo idealista de pensar no puede dar cuenta y que tampoco logra ser contenido al interior de aquel materialismo que, por razón de ese olvido, Benjamin califica de “metafísico”. Ese resto es el cuerpo sentiente [*Leib*], vale decir, el cuerpo como haz de percepciones y no como objeto físico. De ahí el interés de Benjamin por extender el giro hacia lo corporal emprendido en el siglo XIX por Schopenhauer, Nietzsche y Feuerbach. En consonancia con ello, el artículo de **Ludmila Hlebovich** analiza las continuidades y desplazamientos entre la antropología temprana y el materialismo antropológico de Benjamin a la luz de la evolución del concepto de cuerpo y de su atención a las mutaciones históricas de la percepción humana. Eludiendo tanto el marco de interpretación fenomenológico como el sentido meramente fisiológico de la noción de cuerpo, Benjamin conduciría su reflexión hacia un terreno antropológico, donde lo

corporal, en su dimensión individual pero también colectiva, se redefine a partir de su relación con la naturaleza, merced a un nuevo vínculo con la técnica.

- 25 El concepto de “presencia de espíritu” [*Geistesgegenwart*], bajo la idea de una “captación de lo fugaz denodado por el mundo circundante”, es otro de los restos antropológicos rescatados por Benjamin en clave materialista antropológica. El artículo de **Alexis Chausovsky** explora las variedades semánticas de esta fórmula que, siguiendo a Benjamin, remite a un tipo de atención especial al presente relativa tanto a la paciencia como a los instantes de peligro, permitiendo distinguir ciertas subjetividades heterogéneas en la protohistoria de la modernidad, tales como el flâneur, el trapero, el obrero industrial o el jugador de azar. Pero esta categoría antropológica, además de desplazar de su eje a los conceptos modernos de espíritu y cuerpo, conjuga la estética de la percepción con una política del tacto (en sentido orgánico, pero también moral), en la medida en que el historiador materialista ha de ser sensible tanto al pasado oprimido como al peligro inmediato que acecha sobre este: el de su desaparición. En la presencia de espíritu del historiador materialista se juega la posibilidad de anticipar el peligro y dialectizar la historia, antes de que “los hechos ocurran definitivamente”.
- 26 Por otra parte, en lo que respecta a las temáticas antropológicas modernas y contemporáneas, probablemente unos de los motivos capitales de estudio ha sido la relación entre la civilización y la cultura. En particular, la caracterización del proceso civilizatorio por parte de Sigmund Freud ha dejado una honda huella en obras fundamentales de la Teoría Crítica, desde las investigaciones de Erich Fromm hasta *Eros y Civilización* de Herbert Marcuse, pasando por *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. También Benjamin fue próximo a las teorías freudianas en su acercamiento a los temas de la memoria, la experiencia, la interpretación de los sueños y el desarrollo onto y filogenético de la humanidad. Siguiendo esta pista, podría afirmarse que el interés del crítico berlinés por el padre del psicoanálisis no es sólo psicológico, sino también antropológico. El trabajo de **Leandro Drivet** da cuenta de ello a través de una lectura original de los textos de Freud a los que interroga desde el punto de vista de “El narrador” de Benjamin. El autor encuentra un punto de contacto entre ambos pensadores en su común reconsideración de la función materna en el contexto del largo proceso de des-*mater*-ialización de la cultura, vale decir, de la progresiva espiritualización y del concomitante “malestar” que se deriva del conflicto inmemorial entre pulsión y razón. Freud es analizado como narrador de la cultura a partir de la teoría de la narración de Benjamin, y este último, a su vez, como un crítico convencido de la necesidad de salvación de las figuras de lo materno-femenino silenciadas por la civilización. De diferentes modos, ambos serían partidarios de un peculiar *mater*-ialismo que haría posible la experiencia del narrador, o incluso mejor, de la narradora.
- 27 Dentro del campo del materialismo antropológico, Benjamin intentó pensar el problema de lo colectivo en la época de los grandes movimientos de masas tanto fascistas como revolucionarios. Desplazando las posiciones que se aproximan a dicho problema bajo la forma de un desprecio por las multitudes o de su glorificación, **Francisco Naishtat** se adentra en esta temática a partir la definición materialista del aura en Benjamin, con una lectura pormenorizada del fragmento póstumo “Was ist Aura?”. En este fragmento se produce un giro semántico que rebasa la concepción del aura ligada a la relación “original-copia” en la obra de arte, para pensarla desde la experiencia antropológica del “devolver la mirada”. Lejos de ser excluyentes, ambos

campos semánticos se recortan y reenvían uno al otro, generando una hibridación conceptual que conduce la experiencia aurática no solo al campo tripartito de relaciones entre humanos, seres orgánicos e inorgánicos o a la destrucción del halo de autoridad de lo lejano, sino también a la potencia subversiva en la mirada *despierta* del despreciado hacia quien lo desprecia, es decir, la mirada de la masa en el umbral de la disolución aurática. Así, esta última, ante la cual el ojo soberano se confronta o se sustrae bajo la estructura del panóptico, se revela como portadora de un potencial dialéctico en la época en que “las masas se han hundido en una ensoñación, mientras que la reflexividad o consciencia individual se ha mantenido incólume”. Y en este sentido, el materialismo antropológico de la masa aurática y su carácter destructivo se precisa en Benjamin como un materialismo onírico, en cuanto clave política de un despertar, ya “no del individuo consciente en oposición a la masa, sino de la vida colectiva en oposición al individualismo”.

- 28 Los giros semánticos sobre los que Benjamin despliega la noción de aura son también trabajados en el artículo de **Marc Berdet**, en miras a repensar el campo de acción estético y político de la masa bajo la idea de su eventual distensión. Recapitulando y actualizando la historia de las diferentes versiones del célebre ensayo sobre la obra de arte en la época de su reproducción técnica, Berdet retoma la serie de problemáticas allí planteadas, demostrando que para Benjamin las posibilidades revolucionarias del materialismo antropológico están contenidas tanto en la dialéctica de las dos técnicas (la primera, ritual; la segunda, lúdica), como en el paso de la obra aurática (halo de autoridad) a la obra reproducible (modelo del cine, accesible a todos, “obra-proyectil” destructora de distancias), que dialectiza a su vez los dos principios de la obra de arte: la apariencia “seria” de la obra que oculta el juego y la obra como juego “distendido” que oculta la apariencia. Si bien Benjamin convoca a los referentes del materialismo antropológico (Fourier, Scheerbart, pero también Chaplin y Mickey) que movilizan las energías revolucionarias y explosivas de la segunda técnica bajo el lema de un juego armónico con las fuerzas de la naturaleza, no es menos consciente del peligro de una recaída en la función mítica de la primera técnica. Así, el cine, bajo la forma de su explotación capitalista, en lugar de liberar las fuerzas contenidas en la sociedad, retoma el ritual mágico, comprimiendo (y no distendiendo) a la masa mediante un culto aurático a las nuevas divinidades profanas (de la que salen triunfantes el dictador, la estrella de cine y el campeón) y el concomitante ocultamiento de la cooperación y la solidaridad que hacen posible tanto la producción de la obra reproducible como su recepción colectiva. A casi un siglo de estos planteamientos, el problema de la politización del arte en oposición a la estetización de la vida tiene más vigencia que nunca, y la posibilidad de repensar una masa distendida con una mirada despierta y reflexiva resulta tanto más urgente, en una época definida por la compactación masiva y homogénea de las miradas en el plano de las comunicaciones y de la exposición constante a la pantalla digital.
- 29 Para el cierre del presente número especial, y dada la impronta plurilingüe de nuestra revista, hemos incorporado la contribución en francés de **Sylvia Kratochvil** “Passages obscènes. Walter Benjamin et la pornographie” (“Pasajes obscenos. Walter Benjamin y la pornografía”), acompañada de una traducción inédita en francés del artículo “Monopole d’Etat pour la pornographie” (“Monopolio de Estado para la pornografía”) de **Walter Benjamin**. Enmarcado en la transformación de la sexualidad en la Europa de entreguerras, Kratochvil propone un estudio del mencionado artículo de Benjamin, que tematiza un posible potencial artístico en la perversión pornográfica del hombre

civilizado, bajo la idea de repensar la relación entre estética y política en función de una dialéctica entre soberanía política y erotismo anárquico. Nuevamente el concepto de aura orienta la inteligibilidad del fenómeno, del momento en que la obscenidad se expone como “residuo profano de una relación sagrada con el lenguaje”, en contraste con las energías contenidas y liberadas en su transgresión, vale decir, en la destrucción aurática de la obra reproducible. Así, si la represión de la sexualidad y del arte erótico (cuyo trasfondo histórico es aludido por Benjamin en sus escritos sobre el ambiente cultural en la República de Weimar, como también en sus escritos sobre el coleccionista de arte erótico Eduard Fuchs) conduce ritualmente a una explotación mercantil y capitalista de la pornografía, la fuerza subversiva, explosiva y dialéctica de la pornografía estaría anticipada en el uso obsceno del lenguaje, y actualizada en la masificación de la imagen erótica como una experiencia histórica del umbral. Y mientras la desacralización del lenguaje en la imagen pornográfica contiene en germen la supresión del vínculo sagrado con el objeto erótico secreto, la relación aurática con el mismo busca restaurarse falsamente como estigmatización religiosa (satanización) en determinadas formas culturales. El materialismo antropológico vería en la pornografía un residuo marginal a la par de las fuerzas pasionales y cósmicas de un Fourier o un Scheerbart, no solo como reserva de energías, sino también como potencial alegórico y explosivo, de modo tal que la pornografía (prostitución y escritura) podría pensarse como “hermana gemela” del chiste y la risa baudeleriana o de la sátira krausiana, bajo la analogía benjaminiana de la *caída* del lenguaje (chiste, vulgaridad) con las cataratas del Niágara, citada por la autora, cuyo desnivel podría ser usado por la sociedad como principio productivo y “poderosa fuente de energía para hacer girar el dínamo del acto creativo”.

- 30 Para concluir, valga señalar que el conjunto de los escritos aquí reunidos no intenta sino contribuir desde diversos ángulos a la apertura de un campo de lecturas novedoso de la obra de Benjamin que, acentuando el registro antropológico de sus reflexiones, logre poner de relieve materiales críticos con el fin de pensar en nuestro tiempo posibles distensiones de lo humano y lo no-humano.

---

## BIBLIOGRAFÍA

Abadi, Florencia. 2014. *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

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

Adorno, Theodor W. 2001. *Sobre Walter Benjamin*. Trad. Carlos Fortea. Madrid: Cátedra.

Adorno, Theodor W. 2005. *Dialéctica negativa*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.

Benjamin, Walter. 1972-1991. *Gesammelte Schriften*, 7 vols., ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Benjamin, Walter. 2005. *Libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidoro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter. 2007. *Obras, libro II / vol. 1*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. 2009. *Obras, libro II / vol. 2*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. 2017. *Obras, libro VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada.
- Berdet, Marc. 2013a. “Un matérialisme ‘stupéfiant’. Entre matérialisme anthropologique et matérialisme dialectique”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, no. 1. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/am.171>
- Berdet, Marc. 2013b. “Dans les champs magnétiques du matérialisme et de l’anthropologie”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, no. 1. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/am.139>
- Berdet, Marc y Ebke, Thomas. (eds.). 2014. *Matérialisme anthropologique et matérialisme de la rencontre. Arpenter notre présent avec Walter Benjamin et Louis Althusser*. Berlin: Xenomoi.
- Didi-Huberman, Georges. 2012. *La imagen-superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Trad. Juana Calatrava Escobar. Madrid: Abada.
- Gehlen, Arnold. 1980. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Trad. Fernando Carlos Vevia Romero. Salamanca: Sígueme.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Hanssen, Beatrice. 2000. *Walter Benjamin’s Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. California: University of California Press.
- Heidegger, Martin. 2015. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Honneth, Axel y Joas, Hans. 1988. *Social Action and Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horkheimer, Max. 2003. “Observaciones sobre la antropología filosófica”. En *Teoría crítica*, 50-75. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ibarlucía, Ricardo. 2015. “Iluminación profana y materialismo antropológico en Walter Benjamin”. En *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, Esther Cohen (ed.), 33-72. Buenos Aires: Godot.
- Johannssen, Dennis. 2013. “Toward a Negative Anthropology. Critical Theory’s Altercations with Philosophical Anthropology”. *Anthropology and Materialism. A Journal of Social Research*, no. 1. Disponible en: <http://journals.openedition.org/am/194>
- Kant, Immanuel. 1997. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Rivas. Madrid: Alfaguara.
- Kant, Immanuel. 2010. *Lógica*. Trad. Carlos Correas. Buenos Aires: Corregidor.
- Khatib, Sami. 2012. “Walter Benjamins trans-materialistischer Materialismus. Ein Postskriptum zur Adorno-Benjamin-Debatte der 1930er Jahre”. En *Walter Benjamins Anthropologisches Denken*, Carolin Duttlinger, Ben Morgan y Tony Phelan (eds.), 149-178. Freiburg im Breisgau: Rombach.
- Khatib, Sami. 2014. “To Win the Energies of Intoxication for the Revolution”, *Anthropology and Materialism. A Journal of Social Research*, no. 2. Disponible en: <http://journals.openedition.org/am/348>

- Menegazzi, Tommaso. 2010. "Helmuth Plessner: antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo XX". *Thémata. Revista de Filosofía*, no. 43: 289-315
- Nancy, Jean-Luc. 2014. *¿Un sujeto?* Trad. L. Felipe Alarcón. Buenos Aires: La Cebra.
- Plessner, Helmuth. 1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Rampley, Matthew. 2017. *En busca del tiempo perdido. Sobre Aby Warburg y Walter Benjamin*. Trad. Cecilia Bettoni. Viña del Mar: Catálogo.
- Scheler, Max. 1994. *El puesto del hombre en el cosmos*. Trad. José Gaos. Buenos Aires: Losada.
- Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.
- Wohlfarth, Irving. 2006. "Die Passagenarbeit". En *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Burkhardt Lindner (ed.), 251-74. Weimar: J.B. Metzler.
- Wohlfarth, Irving. 2016. "Spielraum. Jeu et enjeu de la «seconde technique» chez Walter Benjamin". *Anthropology and Materialism. A Journal of Social Research*, 3. Disponible en: <http://am.revues.org/633>

## NOTAS

1. En la *Crítica de la razón pura*, Kant formula la conocida serie de interrogantes que resumen los intereses de la razón: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? (Kant 1997, 630 [A 805/B 833]). En la *Lógica* retoma estas preguntas y añade una cuarta, que sintetiza las otras tres: ¿Qué es el hombre? (Kant 2010, 48). De acuerdo a Kant, "a la primera pregunta contesta la *metafísica*, a la segunda la *moral*, a la tercera la *religión*, y a la cuarta la *antropología*. Pero en el fondo se podría considerar todo esto en la antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última" (*ibid.*).
2. Scheler distingue diferentes grados de lo psíquico en lo viviente, hasta alcanzar la especificidad del ser humano, como aquel ser dotado de espíritu [*Geist*], cuya función principal es el *acto de ideación* (Scheler 1994, 67). Esta jerarquización de lo humano en el orden de la creación ha decantado en una suerte de privilegio del hombre –considerado de manera abstracta y universal– con respecto al lugar de lo consciente en el universo, una diferencia de rango y esencia que la humanidad poseería en relación con lo inanimado y las formas de vida no-humanas.
3. Para facilitar la ubicación de las citas de Benjamin en este artículo, se remitirá a la edición original de sus escritos completos en *Gesammelte Schriften* (ver en bibliografía), utilizando la abreviatura *GS* (con cifras romana y arábica para indicar respectivamente el tomo y el volumen correspondiente). En cuanto a las referencias a la traducción en español de las *Obras* de Benjamin (ver en bibliografía) se utilizará la abreviatura *Ob* (indicando tomo y volumen con números romanos y arábigos respectivamente). Y para las referencias a otras traducciones de Benjamin consignadas en este artículo, se utilizará el sistema regular "autor, año".
4. Matthew Rampley (2017, 11-38) pone en relación a Benjamin con los estudios antropológicos del siglo XIX y XX. 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 en "Problemas de sociología del lenguaje" (*GS III*, 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, las obras de Michael Taussig (1993) y Alfred Gell (1998, 96-101).



5. La serie comprende los siguientes términos: Cuerpo [*Leib*], Lenguaje [*Sprache*], Fantasmal [*Gespenstisches*], Infracorporal [*Unterleiblich*], demoníaco [*Dämonisches*], Individuo [*Individuum*], ser humano [*Mensch*], Derecho [*Recht*], Justicia [*Gerechtigkeit*], Meta-lingüístico [*Über-sprachlich*], Genialidad [*Geniushaftes*], Matrimonio [*Vermählung*], Libertad [*Freiheit*], Simultaneidad [*Simultan*], Persona [*Person*], no-humano y sobre-humano [*Un-, Über- menschlich*], superación [*Aufhebung*], divino [*Göttlich*]. De acuerdo a los editores, el esquema refleja “la organización razonada de los conceptos elementales de una teoría metafísica-histórica-filosófica del ser humano” (cf. *GS VI*, 672).

6. Estas referencias están tematizadas sobre todo en un fragmento preparatorio al ensayo sobre Karl Kraus titulado “Zur Theorie des Unmenschen” (“Hacia una teoría de lo no-humano” [*GS II/3*, 1106]), así como en una serie de personajes y figuras conceptuales que tensionan lo humano con lo no-humano en varios de sus escritos, como los extraterrestres de Scheerbart, los monstruos, mutantes y figuras amorfas en Kafka; los ángeles, los demonios, el enano jorobado, los autómatas, el niño, la prostituta, los mensajeros kafkianos.

7. Esta discusión se torna antropológica si se la piensa desde la reorientación de los conceptos de naturaleza y de historia, cuyas temporalidades convergentes resultan repensadas desde la relación entre lo humano y lo no-humano, y que en Benjamin se presenta en el arco que va desde la historia natural hasta la historia cósmica de la tesis XVIII de “Sobre el concepto de historia”. Sobre esta perspectiva histórica no antropocentrada, puede examinarse la idea de “otra historia” de Beatrice Hanssen (2000).

8. De acuerdo a Adorno, no sólo el *Libro de los pasajes*, sino también *Calle de dirección única*, lo mismo que *Infancia en Berlín hacia 1900*, forman parte del círculo de la “protohistoria de la modernidad” en la que Benjamin trabajó durante los últimos quince años de su vida (Adorno 2001, 32 y 71).

9. Partiendo de las experiencias de los surrealistas, Benjamin remonta la tradición antropológico-materialista a Johann Peter Hebel, Georg Büchner, Friedrich Nietzsche y Arthur Rimbaud (*GS II/1*, 309-10; *Ob II/1*, 316). Diferentes fragmentos del *Libro de los pasajes* extenderán su línea de sucesión, organizándola en dos genealogías distintas: una vertiente francesa incluye a Charles Fourier, Saint-Simon, Claire Démar, Ganeau, Alphonse Toussenel, las Vésuviennes, el fusionisme, “Jenny l’ouvrière”, y Balzac; y por el lado suizo-alemán, se menciona a Jean Paul, Gottfried Keller, Karl Gutzkow, Paul Scheerbart, y Ludwig Feuerbach (*GS V/2*, 731 y 779; 2005, 645, W 8, 1).

10. Para un estudio sobre estos principios activos del materialismo antropológico ligados a la corporalidad del colectivo, en el marco de una reproblematicación polémica del materialismo dialéctico, remitimos a los trabajos de Marc Berdet (2013a, 2013b), así como a la introducción al volumen compilado por el propio Berdet y Thomas Ebke (2014). Sobre el concepto de materialismo antropológico, remitimos también a los estudios de Sami Khatib (2012, 2014) y de Ricardo Ibarlucía (2015).

---

## RESÚMENES

En el presente estudio, abordamos el itinerario intelectual de Walter Benjamin desde el punto de vista de la orientación antropológica de su pensamiento. Para ello reconstruimos el campo de inscripción de sus problemas, en el arco que va de la etnología o la antropología clásica a la antropología filosófica y la Teoría Crítica. Se muestra que la antropología temprana y el materialismo antropológico defendido por Benjamin se encuentran en una relación

problemática, por momentos convergente, por momentos divergente, respecto aquellas alternativas, al tiempo que se muestra la originalidad de sus planteos en lo referido al estatuto de lo antropológico, bajo la idea directriz de una distensión de lo humano y lo no-humano.

In this study, we approach the intellectual itinerary of Walter Benjamin's thought from the point of view of his anthropological orientation. In this sense, we reconstruct the field of inscription of this perspective, describing an arc that goes from ethnology or classical anthropology to philosophical anthropology and Critical Theory. We aim to show that early anthropology and the anthropological materialism defended by Benjamin are in a problematic relationship, due to Benjamin's way of converging or diverging from different anthropological approaches. In this confrontation, the original statute of the anthropological in Benjamin's thought is exposed through the main idea of a looseness of the human and the non-human.

## ÍNDICE

**Keywords:** Anthropology - Philosophical Anthropology - Critical Theory - Anthropological Materialism - Human - Non-Human

**Palabras claves:** Antropología - Antropología filosófica - Teoría Crítica - Materialismo antropológico - Humano - No-Humano

## AUTORES

### NICOLÁS LÓPEZ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

### CARLOS PÉREZ LÓPEZ

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Buenos Aires (IIGG-UBA). Centro de Estudios Periferia Epistemológica, Universidad Nacional de Rosario (CEPE-UNR). Profesor de Filosofía, Facultad de Psicología, Instituto Universitario Italiano de Rosario (IUNIR)