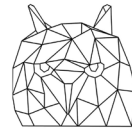


Naturaleza, horizonte de un materialismo benjaminiano

Nature, horizon of a Benjaminian materialism



CLARIDADES
REVISTA DE FILOSOFÍA
ISSN 1889-6855 · ISSN-E 1989-3787

MARÍA RITA MORENO

INCIHUSA CONICET-UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (ARGENTINA)

Fecha de envío: 08/06/2022

Fecha de aceptación: 20/09/2022

DOI 10.24310/Claridadescrf.v15i1.14843

RESUMEN

En este trabajo busco exponer que la crítica de la modernidad de Walter Benjamin ampara una dimensión natural en tanto material residual y arruinado de la dialéctica sujeto-objeto. Para ello, primero, aludo la crisis racional moderna en función del empobrecimiento de la experiencia y el conocimiento, cuya consecuencia se traduce en la tristeza natural y un desbalance subjetivista. A continuación, exploro el materialismo benjaminiano en función de la configuración mercantil de los objetos en el marco del capitalismo. Finalmente, presento la modalidad dual de la técnica y la cuestión de la historia natural. Así, espero mostrar que el materialismo benjaminiano no se detiene en la

exposición de la objetividad arruinada, sino que abre una vía racional en la que la naturaleza derruida constituye una materia inacabada de la objetividad, índice de un conocimiento del porvenir no antropocéntrico y, por eso, fundamento para una experiencia histórica divergente.

PALABRAS CLAVE

Walter Benjamin; naturaleza;
objetividad; materialismo;
modernidad

ABSTRACT

In this work I seek to expose that Walter Benjamin's critique of modernity includes a natural dimension as residual

Claridades. Revista de filosofía 15/1 (2023), pp. 145-179.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

and ruined material of the subject-object dialectic. To do this, first, I allude to the modern rational crisis based on the impoverishment of experience and knowledge, whose consequence translates into natural sadness and a subjectivist imbalance. Next, I explore Benjaminian materialism based on the mercantile configuration of objects within the framework of capitalism. Finally, I present the dual modality of technique and the question of natural history. Thus, I hope to show that Benjamin's

materialism does not stop at exposing ruined objectivity, but rather opens a rational path in which ruined nature constitutes the unfinished material of objectivity, the index of a non-anthropocentric knowledge of the future and, therefore, a foundation for a divergent historical experience.

KEYWORDS

Walter Benjamin; nature; objectivity; materialism; modernity

1. INTRODUCCIÓN

El análisis acerca de la modernidad elaborado por Walter Benjamin discurre por múltiples pliegues; cada uno de ellos es objeto de variados estudios los cuales recurrentemente califican la dimensión material de la filosofía benjaminiana como no ortodoxa: «la singularidad de la obra de Benjamin lo sitúa como un ser aparte, al margen de las principales tendencias intelectuales o políticas de la Europa de principios de siglo» (Löwy, 2018: 105). En efecto, se trata de un materialismo ni inmediata ni primordialmente económico, sino enfocado sobre todo a los elementos culturales desplegados en el contexto de la modernidad europea.

En esa dirección Sigrid Weigel señala que la filosofía benjaminiana, en lugar de operar como una teoría materialista de la sociedad en su sentido usual, se define más bien por ser una teoría que busca establecer una relación de inmediatez con la materia de lo social o lo simbólico (1996: 3). En consecuencia, no se trata tanto de un materialismo *avant la lettre*, sino más precisamente de una relectura de la materia —que incluye cosas, escrituras, gestos, por ejemplo— a partir de la cual, desplegándose entre el materialismo político y el materialismo antropológico, introduce en la esfera política su materia prima: el cuerpo (Weigel, 1996: 3-4).

Esta óptica sobre la teoría crítica de Benjamin cristaliza en el énfasis que ha cobrado durante los últimos años el «materialismo antropológico», fórmula que titula el legajo «p» de *Libro de los Pasajes*. El «materialismo antropológico» de Walter Benjamin —fuertemente vinculado con los

pensadores utópicos socialistas franceses como Charles Fourier y Saint-Simon, y con autores como Jean Paul, Georg Büchner, Karl Gutzkow y Gottfried Keller (Mourenza, 2013: 699)— designa principalmente la incidencia del «espacio-cuerpo» [*Leibraum*] de lo colectivo como cristalización moderna de la relación naturaleza-técnica, cuestión no representada por el aparato conceptual y organizativo del marxismo clásico, donde constituye un problema marginal (Berdet, 2013: 2). Lo propio del materialismo antropológico benjaminiano consistiría, entonces, en la recuperación de ese «resto», la de la tecno-corporeidad colectiva (Mourenza, 2013).

Conforme a un texto que se declara programático (Berdet, 2013: 7) a tal respecto, el materialismo antropológico de cuño benjaminiano busca subvertir el materialismo dialéctico desde adentro, reforzando su dimensión antropológica. Es decir, la filosofía de Benjamin en cuanto materialismo antropológico, proporciona criterios para evaluar la alienación histórica — objeto de análisis del materialismo dialéctico— de la naturaleza y la vida natural del hombre (Berdet, 2013: 4). Para Marc Berdet, la peculiaridad (y potencia) del materialismo desplegado por Benjamin se determina por su carácter correctivo (2013: 5)¹ en la medida en que salva un «resto» que escapa al llamado marxismo «científico». ¿Qué es el mentado «resto», cuál es su contenido? Se trata del misterio que muestra «lo cotidiano como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano» (Benjamin, 2019: 69): en el texto sobre el surrealismo, Benjamin señala que en el materialismo «ortodoxo» algo se pierde, que hay un residuo que pertenece a la colectividad y es de naturaleza corpórea (Berdet, 2013: 2).

Pero, cabe preguntar en tal contexto, cuál es la relación entre ese resto ignorado por el materialismo ortodoxo y la naturaleza: ¿en qué sentido la filosofía benjaminiana discurre sobre esa dimensión natural? ¿Qué función cumple la naturaleza-resto en la particularidad del materialismo desplegado por Walter Benjamin? Estas preguntas cobran algún relieve si se tiene en cuenta que, en el marco de las últimas décadas, se detecta una creciente orientación de la teoría crítica hacia la cuestión natural. A causa de las evidentes consecuencias que el capitalismo patentiza como crisis climática, pensadores como Paul Burkett (2014), John Bellamy Foster

1. Berdet escribe «Le matérialisme anthropologique apparaît donc comme une *catégorie corrective*, qui permet de sauver ce “reste” qui échappe au marxisme dit “scientifique”, et de redonner à la révolution ses forces de l’ivresse. Il permet de mettre un avant un Benjamin politique, un Benjamin qui répond à nos besoins, non pas à nos besoins universitaires, mais au besoin de répondre à des questions posées par l’actualité, dont la fin de l’utopie proclamée depuis la chute du mur de Berlin n’est pas des moindres» (2013: 5).

(2000), Moishe Postone (2006) o Carl Cassegård (2021) —por nombrar solo un puñado— han fundamentado la importancia de volcar la crítica del materialismo dialéctico sobre el mundo de la naturaleza. Estas críticas materialistas al capitalismo «se han convertido efectivamente en una zona de debate, un espacio cuya politización se pelea día a día» (Fisher, 2016: 44). Empero, en tales derroteros teóricos predominan las elaboraciones del materialismo marxiano, engeliano, schmidtiano o adorniano, por ejemplo. Las disquisiciones de Benjamin, en cambio, permanecen más bien ajenas a tales discusiones. O, en todo caso, al momento de evocar los aportes benjaminianos priman exámenes sobre su filosofía de la historia y la peculiar política que en ella se diagrama, vinculando su crítica al progreso moderno con el actual estado de colapso climático y ambiental.

Surge así una cuestión a la que atender: por un lado, el materialismo antropológico posiciona la filosofía benjaminina en el resto natural-corpóreo no amparado por el materialismo dialéctico ortodoxo; por otro lado, los desarrollos recientes de la teoría crítica buscan mostrar que las fuerzas productivas del capitalismo poseen una incidencia geológica, en la que los seres humanos «son agentes biológicos, tanto colectiva como individualmente» (Chakrabarty, 2021: 21). A tal respecto, la filosofía de Benjamin es puesta en marcha en función de una «historia universal negativa» (Chakrabarty, 2021: 42), donde predomina la crítica benjaminiana a la concepción progresiva y universalista de la historia². Pero, entonces, ¿es posible tomar elementos parciales de ambas líneas del materialismo contemporáneo, conjugarlos y abordar, en consecuencia, la filosofía de Benjamin como un materialismo que pone en cuestión el tema de la naturaleza en la medida en que la aborda como un resto desatendido? Incluso, si se dice que la peculiaridad del pensamiento benjaminiano reside, entre otros aspectos, en que «la postura profunda de su obra, como lo han observado ciertos autores (particularmente Miguel Abensour y Stéphane Mosès), es una nueva concepción de la historia» (Löwy, 2018: 105), ¿puede ligarse esa especial concepción de la historia a una singular concepción de la naturaleza?

En este artículo se propone indagar algunas zonas de la filosofía benjaminiana para buscar allí un concepto residual de la naturaleza donde descifrar la presencia de vectores materialistas que, a la luz de discusiones recién aludidas, resignifican su densidad. De hecho, en la medida en que ciertas expresiones de la teoría crítica encauzan su potencia especulativa

2. Para un tratamiento ampliado de este tema, *cf.* el artículo de Antonio Y Vázquez-Arroyo «Universal history disavowed: on critical theory and postcolonialism», *Postcolonial Studies* 11: 4 (2008): pp. 451-473. Doi: <https://doi.org/10.1080/13688790802468288>.

hacia la dinámica autónoma de la naturaleza (Cassegård, 2017: 2), en este trabajo busco articular tal idea de naturaleza en algunos nodos del pensamiento benjaminiano que en sí mismos no se hallan ni inmediata ni evidentemente entrelazados. A partir de ello, quisiera mostrar que Benjamin elabora una crítica de la modernidad en la que su materialismo define su carácter particular en tanto que ampara una dimensión natural en tanto vector rezagado, esto es, en tanto residuo arruinado.

En esa dirección, entonces, articulo una serie de elementos presentes en diferentes momentos del trayecto filosófico de Benjamin: tras aludir brevemente el tema benjaminiano de la tristeza natural, vinculo tal determinación de la naturaleza con el desbalance subjetivista sobre el que se sostiene. Luego, en relación a la instrumentalización racional cristalizada en el duelo natural, exploro algunas aristas del materialismo benjaminiano en conformidad con elementos relativos a la configuración mercantil de los objetos en el marco del capitalismo. Finalmente, me detengo en el análisis benjaminiano en torno a la modalidad dual de la técnica moderna y la cuestión de la historia natural. De esta manera, espero exponer que hay una dimensión natural-material que para Benjamin opera como «resto», «material fracasado» e inconcluso, dimensión residual. En definitiva, el horizonte en el que quisiera inscribir este texto es uno en que la teoría crítica de Benjamin expresa su actualidad por el rol que juega la naturaleza-resto, la cual determina la materialidad arruinada de la modernidad y, por eso, insta a la exploración de una experiencia histórica diferencial.

2. RAZÓN, SUJETO-OBJETO

En las primeras décadas del siglo XX Max Horkheimer identifica una «actual crisis de la razón [que] consiste fundamentalmente en el hecho de que el pensamiento, llegado a cierta etapa, o bien ha perdido la facultad de concebir, en general, una objetividad semejante, o bien comenzó a combatirla como ilusión» (2007: 18-19). Esto se debe, fundamentalmente, a un proceso de «formalización de la razón» (Horkheimer, 2007: 19) vinculado a su subjetivación. Ambas cuestiones, la formalización y la subjetivación racional, son determinadas por el pensador como los rasgos de una razón instrumental. De allí que, en lo que sigue, la teoría crítica interprete que «la reflexión del sujeto sobre su propio formalismo es la reflexión sobre la sociedad» (Adorno, 2009: 672).

El análisis de Horkheimer tiene un antecedente en otra variante materialista de inicios del siglo, la de Georg Lukács. En *Historia y conciencia*

de clase el filósofo húngaro establece que la forma mercancía configura el despliegue de la razón que tiende tanto a la objetivación como a la subjetivación; es decir, afirma que los dos extremos con lo que se nombra la expansión de la razón moderna se hallan determinados lógicamente según la forma mercancía: «objeto» y también «sujeto» se ajustan a las necesidades del capital (Lukács, 2013). En consecuencia, Lukács argumenta que el devenir de la razón moderna desbarata sus propios elementos, que la «descomposición del objeto de la producción significa al mismo tiempo y necesariamente el desgarramiento de su sujeto» (2013: 194).

Los fragmentos textuales rápidamente citados dan cuenta de que, para una parte de la filosofía materialista de comienzos del siglo XX y a diferencia de las dialécticas precedentes³, la síntesis sujeto-objeto se ha tornado —por lo menos— improbable. Si la filosofía desplegada previamente había dado cuenta de revoluciones copernicanas, pero también de síntesis ideales y/o materiales, el pensamiento materialista de principios de siglo disloca sus disquisiciones al advertir que la materia experiencial se halla disgregada, dificultando la síntesis concreta. Frente a un estado de disolución semejante, la praxis filosófica se descubre impotente para sostener la figura de la totalidad como territorio racional (Adorno, 1991); de ello, extrae la necesidad de criticarse a sí misma sin reparos: «tras haber roto la promesa de ser una con la realidad o de estar inmediatamente a punto de su producción, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones» (Adorno, 2005: 15). Así entonces, ya no se trata de criticar la razón en general, sino de operar una autorreflexión filosófica orientada a «preguntar si y cómo, tras la caída de la filosofía hegeliana, es ella aún posible en general» (Adorno, 2005: 16).

Este entorno de crisis racional oficia como atmósfera teórica de un texto como *Sobre el programa de la filosofía venidera* (escrito en 1918). En la medida en que la labilidad racional cristaliza, Benjamin juzga como «tarea central de la filosofía venidera (...) extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad (...) en relación al sistema kantiano» (2001c: 75). Tal reorientación de la filosofía encuentra su causa en la vinculación kantiana entre crítica y autojustificación del conocimiento, lazo imprescindible en un contexto en el que la razón moderna manifiesta su endeblez. No obstante, admite Benjamin, la recuperación de este caudal kantiano no puede eliminar el hecho de que Kant reprodujo en parte «la ceguera histórica y religiosa de la Ilustración» (2001c: 77), acto extensible a toda la modernidad. Aunque Kant ligó de manera definitiva conocimiento y experiencia, «su sistema crítico apela a una de las experiencias o concepciones

3. La de Hegel y la de Marx.

de mundo de más bajo rango» (2001c: 76); y «un concepto insuficiente de experiencia, según la tesis central de Benjamin, habría despojado de eficacia la crítica del conocimiento de Kant» (Steiner, 2014: 244).

El texto en cuestión prosigue en los lineamientos de la dirección que debe asumir una filosofía venidera; empero, resulta provechoso a los fines de este artículo detenerse en el último aspecto señalado. Al afirmar la pertinencia de la praxis crítica de Kant, Benjamin refiere un breve análisis en torno a la modulación sujeto-objeto implicada en la razón moderna. Concretamente, acusa la deficiencia ilustrada —su paupérrimo concepto de experiencia— en estrecha vinculación con la «debilidad del concepto kantiano de conocimiento» (2001c: 78). Esto porque, si la potencia del criticismo kantiano radica en la irrecusable ligazón entre conocimiento y experiencia, la elaboración abstracta del último término se explica en relación a la abstracción que se cierne también sobre el primero (en la medida en que uno está referido al otro). Una filosofía venidera, observante de la praxis racional moderna, explicita la configuración abstracta que la filosofía kantiana operó sobre ambos conceptos; es decir, elucida el déficit material en torno a la asociación crítica conocimiento-experiencia. Tal debilidad se traduce teóricamente como «metafísica especulativa» (Benjamin, 2001c: 78), un resabio ilustrado que se adjudica como uno de sus principales elementos «la concepción del conocimiento como relación entre algunos sujetos y objetos, o algún sujeto y objeto —concepción esta que no termina de ser superada definitivamente a pesar de todos los intentos de Kant en ese sentido—» (Benjamin 2001c: 78).

De tal modo, aunque Benjamin reivindica la potencia crítica de la filosofía kantiana, reconoce su innegable consistencia dual, expresada en la partición sujeto-objeto. Para él tal bifurcación no puede ser hipostasiada en cuanto invariante, sino abordada en cuanto devenida en el marco de la modernidad. En ese sentido, Benjamin señala el empobrecimiento metafísico que ha efectuado la filosofía ilustrada, explícito en relación a la experiencia y, con ello y necesariamente, al conocimiento que depende de ella; en lugar de una metafísica que podría haber colmado de sentido la experiencia, enriqueciendo su fundamento y aspiración, Benjamin indica que

si Kant y los neokantianos superaron la naturaleza-objeto de la cosa como origen de las impresiones, no sucede lo mismo con la naturaleza-sujeto de la conciencia cognitiva [*Subjekt-Natur des erkennenden Bewusstseins*], que aún hay que eliminar. Esta naturaleza-sujeto de la conciencia cognitiva, resulta de una analogía con lo empírico, y por ello tiene objetos delante de sí con que construirse. Todo esto no

es más que un rudimento metafísico en la teoría del conocimiento; un pedazo de esa “experiencia” chata de esos siglos que se filtró en la teoría del conocimiento (Benjamin, 2001c: 78).

Como se advierte, Benjamin asocia el rudimento de la metafísica especulativa con el énfasis subjetivista desde el que se estructura la naturaleza-sujeto de la conciencia cognitiva. En esta dirección, cabe afirmar que el proyecto de una filosofía venidera anticipa un leitmotiv del pensamiento benjaminiano, el de la crítica sostenida hacia «una teoría del conocimiento antropomórfica» (Vedda, 2012: 10), es decir, hacia el subjetivismo de la razón moderna.

Benjamin procura subvertir el horizonte metafísico-abstracto que perdura como fundamento de la praxis racional porque la experiencia moderna, incluida la cognitiva, le muestran un mundo arruinado, en crisis. Por eso, «propone una “purificación de la teoría del conocimiento” de Kant, tanto por el lado del concepto de experiencia como por el del concepto de conocimiento» (Weber, 2014: 483). Todo el sentido del programa de una filosofía venidera radica en la crítica de la praxis racional moderna para avanzar desde allí hacia una experiencia metafísica sostenida en «la pluralidad unitaria y continua del conocimiento» (Benjamin, 2001c: 84), propósito conforme al cual el filósofo considera imprescindible explorar la instancia de un «conocimiento más allá de la terminología de sujeto y objeto» (Benjamin, 2001c: 84).

Es decir: el temprano desarrollo del pensamiento benjaminiano, incluso antes de su viraje expresamente materialista, se concentra ya en la consistencia estropeada de «la fractura moderna» (Grüner, 2011: 66), una «materialidad derruida» —si cabe la expresión— en cuyos extremos subjetivo y objetivo cristalizan las maniobras subjetivistas de la razón moderna. Ante este estado de cesura, Benjamin argumenta la importancia de construir una filosofía distanciada de la modulación subjetivo-objetiva merced a una praxis teórica que actúe originalmente sobre la materia racional de la modernidad, conduciéndola al despliegue de una «experiencia auténtica [*echte Erfahrung*]» (Benjamin, 2001c: 79), término que «debe satisfacer una condición: de ser aún utilizable una vez librado de todas las vestiduras del sujeto» (Benjamin, 2001c: 79).

De tal modo, si la dualidad sujeto-objeto constituye un parante del empobrecimiento kantiano de los conceptos de experiencia y conocimiento, la insistencia en el extremo objetivo emerge como la instancia a partir de la que romper una teoría acoplada sin reparos a la materia derruida de la modernidad. La filosofía venidera, entonces, persigue consumir una crítica de la razón moderna ya no asentada en los límites de una razón

en general, tampoco en concepciones vacías de experiencia-conocimiento, sino orientada a reconfigurar el contenido y la relación de ambos nodos problemáticos, el de experiencia-conocimiento y el de sujeto-objeto. Si alterar el segundo binomio significa fortalecer críticamente al primero, a partir de tal subversión —se presume— sería posible abrir un pliegue diferencial en la praxis racional de la modernidad del siglo XX.

3. SUBJETIVISMO Y LENGUAJE

¿En qué sentido el énfasis en la objetividad puede abrir un pliegue insurgente de la modernidad? Y, extendiendo el radio de la pregunta, ¿cómo el materialismo benjaminiano quiere alejarse del subjetivismo que acusa? ¿Puede tenderse algún puente entre la prelación objetiva apuntada por Benjamin y la relectura de la materia que sustenta su materialismo antropológico? Es que la pretendida liberación del subjetivismo, de llevarse a cabo, no decanta necesariamente en una teoría materialista (en la medida en que objeto y sujeto no constituyen dos polos límpidos y sin mezcla alguna, sino que solo existen en su referencia recíproca, en su mutua mediación). En todo caso, como argumenta Carl Cassegård (2021: 50), la prioridad objetiva acentúa que la relación sujeto-objeto es asimétrica en el sentido de que el sujeto no es independiente del objeto, sino que depende de él; es decir, el sujeto mismo es siempre objeto, pero lo contrario no es necesariamente cierto. A tal respecto resulta oportuno traer a colación otro texto de la fase temprana —es decir, aun no expresamente materialista— del pensamiento benjaminiano, *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, texto de 1916⁴ donde su autor da cuenta de la dualidad objetiva sobre la que se asienta la preeminencia materialista del objeto.

El vínculo entre la reflexión en torno a la filosofía venidera y la reflexión sobre el lenguaje radica, principalmente, en que, al discernir los lineamientos de un programa para una filosofía del porvenir, Benjamin argumenta que la labor crítica enfocada a conceptos superiores en torno a conocimiento-experiencia encuentra una tarea decisiva en el ámbito del lenguaje: «el concepto resultante de la reflexión sobre la entidad lingüística del conocimiento creará un correspondiente concepto de experiencia, que convocará además ámbitos cuyo verdadero ordenamiento sistemático Kant no logró establecer» (2001c: 84). En consecuencia, en conformidad con lo esbozado sobre el subjetivismo moderno, el mentado texto sobre el lenguaje «se vuelve legible como un tratado epistemológico» (Steiner, 2014: 247).

4. Publicado *post mortem*.

Pero, ¿a qué otros ámbitos se refiere el filósofo, imposibles de establecer desde la abstracción kantiana?

Sin ánimos de elaborar un análisis pormenorizado de la obra⁵ acerca del lenguaje, quisiera aludir brevemente la particular exégesis del Génesis que lleva a cabo Benjamin, pues en virtud de ella puede considerarse tanto la bifurcación subjetividad-objetividad como su peculiar modulación lingüística. Es que, más allá del presunto tono metafísico de la obra, la interpretación benjaminiana del texto bíblico expresa la inquietud del filósofo en torno a la crisis racional de las primeras décadas del siglo XX: en Adán Benjamin encuentra la figura que reúne un uso de la razón anterior a la historia (Weigel, 1996: 121) como la transformación de esa razón, atravesada por su instrumentalización. Es decir, así como Theodor Adorno y Max Horkheimer encuentran en Odiseo la figura que representa «uno de los más tempranos documentos representativos de la civilización burguesa occidental» (2007: 16), puede decirse que Benjamin encuentra en Adán un prototipo del hombre moderno — un *Ur-Mensch*—: la efigie del subjetivismo moderno, el punto de inflexión entre un tiempo mágico-divino sin historia y la historia de la caída, devenida en cuanto modernidad derruida.

En efecto, Benjamin indica que en el libro bíblico puede interpretarse que Dios ofrece a los hombres el lenguaje como un don⁶, el cual aúna inmediatamente el nombrar y el conocer. Es decir, al crearlo a imagen y semejanza de Sí Mismo, Dios concede a Adán el conocimiento de las cosas en la acción del nombrar⁷. Sin embargo, cuando come el fruto «del árbol de la ciencia del bien y del mal» (Génesis, 2: 17) Adán rompe con esa inmediatez primigenia, instrumentaliza la lengua otorgada como un regalo divino y, de esa manera, cae: el sujeto adánico «abandona la inmediatez de la comunicación de lo concreto, a saber, el nombre, para caer en el abismo de la mediatez de toda comunicación, la palabra como medio» (Benjamin, 2001b: 72).

5. Esto es, sin ahondar en la filosofía del lenguaje benjaminiana en general ni en su tratamiento en el aludido texto en particular, pues un objetivo semejante merece un tratamiento por demás extenso, lo que desviaría el despliegue de este trabajo más allá de sus pretensiones.

6. En el Génesis se lee: «Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada» (2: 19-20).

7. En Dios se unifica no solo conocer y nombrar, sino que a ello suma crear: al nombrar las cosas Dios las crea: «Dijo Dios: “Haya luz”, y hubo luz» (Génesis 1: 3).

El pecado original de Adán se define, entonces, por tornar la inmediatez divina del lenguaje (la contigüidad de nombre y conocimiento) en mero medio, *i. e.*, por instrumentalizar la condición medial del lenguaje.

Benjamin codifica la caída adánica en los términos de la modernidad y lee en ella la pérdida de la inmediatez conocimiento-lenguaje, inmediatez en la que se funda la esfera mimética del conocer. ¿Qué relación hay entre esto y la crítica del empobrecimiento ilustrado operado sobre experiencia-conocimiento? Más aún, ¿cuál es el vínculo entre la caída adánica y el resto natural al que se ha aludido? Cuando Adán quebranta la unidad de conocimiento y lenguaje socava simultáneamente una experiencia cognitiva asentada en la semejanza y las afinidades. Según el análisis benjaminiano, la atrofia del regalo divino acontece cuando Adán deja de escuchar el carácter lingüístico de cada ente y comienza, en cambio, a hablar en su nombre. Dado que Dios crea según el triple ritmo (inmediato, simultáneo) nombrar-crear-conocer, todos los objetos poseen un talante lingüístico [*sprachliches Wesen*] (Benjamin, 2001b: 59), porque de Él proviene su esencia y su existencia. De allí que el conocimiento mimético pueda ser comprendido como la experiencia de escucha y «acomodamiento» del conocer a la voz objetiva. La instrumentalización efectuada por Adán, entonces, se cruza con el empobrecimiento moderno del conocimiento en la medida en que se identifica con el uso del lenguaje para fines independizados de la voz de los objetos: Adán le confiere a su juicio un carácter mágico (Benjamin, 2001b: 70) —fetichista— porque, encerrándose sobre él mismo, suplanta la esencia lingüística de cada cosa con la palabra humana constituida en un artilugio; esto es, sustituye con su decir el ser de los objetos que nombra.

De tal manera, romper la inmediatez regalada por Dios supone abandonar la posibilidad de mimesis en el seno de la unidad de la creación divina, instituyendo en cambio el lenguaje como un mero medio capaz de unir dos mundos adánicamente —*i. e.*, subjetivamente— escindidos:

El saber de lo bueno y lo malo abandona al nombre; es un conocimiento desde afuera, una imitación no creativa de la palabra hacedora. Con este conocimiento el nombre sale de sí mismo: el pecado original es la hora de nacimiento de la palabra humana, en cuyo seno el nombre ya no habita indemne (Benjamin 2001b: 70).

El daño sobre el nombre en cuanto don divino es, precisamente, la imitación no creativa y externa. No se trata de una imitación que oye con atención el lenguaje objetivo para captarlo y traducirlo; se trata, más bien, de una imitación orientada a plagiar el carácter lingüístico de todas las cosas de la naturaleza, a suplantarlo con otro, haciendo pasar al

impostor por verdad. Así, la emulación arbitrariamente realizada por el sujeto significa a un tiempo la unión y la separación del hombre respecto del resto del mundo. Separación de lo originalmente semejante —la unidad del mundo creado, posibilitadora de una experiencia y un conocimiento miméticos—; unión de lo escindido —lenguaje en tanto mediación de lo adánicamente polarizado—. En términos seculares podría decirse que la instrumentalización del lenguaje implica la configuración del hombre como sujeto y de la naturaleza como mero objeto. O, también, que la disposición instrumental de la razón se vincula dialécticamente con la disyunción sujeto-objeto.

El empobrecimiento conjunto de experiencia y lenguaje puede explicarse, entonces, al descifrar la acción del hombre adánico, quien mutila la mimesis como experiencia cognoscitiva en el lenguaje y establece, en cambio, una distancia irreparable entre él y la naturaleza. La puesta en marcha de este «enfoque burgués del lenguaje [*bürgerliche Auffassung der Sprache*]» —tal como Benjamin lo llama (2001b: 62)— decanta en el desconocimiento del «contenido espiritual» (Benjamin, 2001b: 59) de cada entidad natural. Así entonces, el fetichismo del lenguaje encauzado por el enfoque burgués al que alude Benjamin hace de la naturaleza algo significativo: es decir, Adán, en cuanto efigie del sujeto moderno, no escucha el lenguaje de las cosas, sino que produce un significado, lo impone haciendo del lenguaje otro «proceso de producción/consumo de objetos» (Gandler, 2016: 46 y siguientes). De esta manera, la consecuencia insoslayable del subjetivismo moderno aparece negativamente como el duelo de la naturaleza, una tristeza causada por el «abandono de las cosas» (Benjamin, 2001b: 72). En la medida en que Adán super-determina⁸ (Benjamin, 2001b: 73) la objetividad, la naturaleza se aflige a causa de la obliteración de su comunicación, ya que permanece innombrada en el lenguaje humano instrumentalizado y, por lo tanto, desconocida.

Entonces, retomemos las preguntas: ¿qué relación hay entre lo planteado por Benjamin en *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos* y la crítica del empobrecimiento ilustrado operado sobre experiencia-conocimiento expuesto en *Sobre el programa de la filosofía venidera*? Si se tiene en cuenta el argumento sobre el programa de una filosofía venidera, el desconocimiento del carácter lingüístico de las entidades naturales implica una inexperiencia de las mismas. Es decir, dado que «no existe evento o cosa,

8. Benjamin indica que «De no ser en Dios, las cosas carecen de nombre propio. (...) Pero en el lenguaje humano están innombradas [*In der Sprache der Menschen aber sind sie überbenannt*]. En la relación de los lenguajes humanos con las cosas se interpone algo; esa super-denominación [*Überbenennung*]» (2001b: 73).

tanto en la naturaleza [*Natur*] viva como inanimada, que no tenga, de alguna forma, participación en el lenguaje» (Benjamin, 2001b: 59), el alejamiento adánico de la inmediatez lingüística supone en simultáneo el alejamiento de la naturaleza y su desconocimiento, lo que decanta en la tristeza natural. La violencia subjetivista representada en el uso adánico del lenguaje conduce a la preeminencia de lo que conoce sobre lo conocido, y consecuentemente, a la doble imposibilidad experiencia lingüística-conocimiento inmediato. La determinación subjetivista de la objetividad se vincula, así, con la crisis racional de la modernidad: la razón se aleja de la naturaleza, reemplazándola con conceptos super-determinantes y operando, entonces, «la injusticia de la lógica, (...) su propia dominación dañina» (Adorno, 2013: 377). Ahora bien, ¿qué dice esto acerca del resto natural que, como se ha sostenido en la introducción de este artículo, apuntala el materialismo benjaminiano?

4. OBJETIVIDAD Y NATURALEZA

El abordaje benjaminiano de la dialéctica moderna sujeto-objeto se vincula con la materia natural; específicamente, la modulación subjetivista de la razón moderna resulta en el devenir sufriente de la naturaleza y su lenguaje obliterado. La super-determinación subjetivista atrofia la experiencia y el conocimiento en la medida en que reprime las múltiples afinidades vinculares latentes en la inconmensurabilidad de la naturaleza. En tanto que la subjetividad moderna fetichiza el carácter lingüístico de todos los entes objetivos/naturales y «obliga a que todo el proyecto de existencia humana (...) se adecue a una estrategia para la consecución de bienes, para el acoso a la naturaleza» (Echeverría, 1986: 51) «la fuerza mimética, y por consiguiente, la resultante capacidad de reconocimiento mimético, fue decreciendo en ciertos campos a lo largo de los siglos» (Benjamin, 2001a: 86).

A pesar de este análisis no queda claro, empero, cuál sería el resto natural en torno al cual se ha afirmado un matiz diferencial del materialismo benjaminiano. Es decir, si bien se ha explicitado la relación entre subjetivismo, tristeza natural y el énfasis de Benjamin sobre el elemento objetivo, tal relación no da cuenta del modo en que su materialismo puede ser abordado como expresión de una teoría crítica que encauza su potencia especulativa hacia la dinámica autónoma de la naturaleza al tiempo que la considera como resto, rezago de la racionalidad moderna. Al respecto, es preciso tener en cuenta que de la exposición benjaminiana acerca del lenguaje se infiere que el anverso lógico del subjetivismo consiste en una existencia dual de la objetividad: por un lado, hay una dimensión de la

naturaleza que habla un lenguaje ajeno, el de la super-determinación (conforme a la lógica del enfoque burgués, según la nomenclatura propuesta por Benjamin); por otro, hay una porción natural silente, desconocida y confinada de la experiencia subjetiva en la medida en que su peculiar lenguaje no la nombra ni la conoce.

Dicho de otro modo, la prerrogativa subjetiva hace de la naturaleza una materia superdeterminada, refuncionalizada en favor de los intereses de quien habla por ella; no obstante, también produce una naturaleza que es materia doliente y muda. Frente a este desequilibrio, el materialismo benjaminiano se define por la opción del extremo oprimido y su orientación hacia una reflexión liberada del yo [*ichfreie Reflexion*] (Benjamin, 2017: 47; Vedda, 2012: 12): es que, en tanto que el subjetivismo moderno supone el atrofiamiento de la experiencia mimética del sujeto-hombre en relación al objeto-naturaleza y, con ello, la parálisis del conocimiento racional, la teoría benjaminiana promueve dialécticamente un desencantamiento de la subjetividad mediante el énfasis objetivo.

Susan Sontag explica la fijación benjaminiana sobre los objetos por el carácter melancólico del filósofo. En su ensayo de 1978 *Bajo el signo de Saturno* la pensadora argumenta que Benjamin:

percibe que las profundas transacciones entre el melancólico y el mundo siempre ocurren con cosas (y no con personas). Y que son transacciones genuinas, que revelan un significado. Precisamente porque están obsesionados por la muerte, son los melancólicos los que mejor saben cómo leer el mundo. El mundo se abre al escrutinio del melancólico como ante nadie más. Cuanto más inertes las cosas, más potente e ingenioso puede ser el espíritu que las contempla. Si este temperamento melancólico es infiel a la gente, tiene buenas razones para ser fiel a las cosas. La fidelidad yace en las cosas que se acumulan, que aparecen, en su mayor parte, en forma de fragmentos o ruinas (Sontag, 2007: 92).

Así, siguiendo el rastro de la melancolía propuesto por Sontag, quizás puede arribarse a la materialidad rezagada que irrumpe en el materialismo benjaminiano. Es que, en la medida en que Benjamin caracteriza la melancolía como un «demonio de los contrarios»⁹ (2012: 190), cabe explorar también la materia natural como un demonio de dos cabezas. En efecto, el materialismo benjaminiano revela su potencia cuando, en lugar de tomar indiferenciadamente el extremo objetivo, se inmiscuye en él para

9. «... confiere al alma, por un lado, la desidia y la apatía, y por otro, la capacidad de la inteligencia y la contemplación» (Benjamin, 2012: 190), prosigue la cita.

desentrañar su no-identidad. La subjetividad ni la objetividad constituyen polos límpidamente escindidos. A la teoría crítica de Benjamin no se le escapa que la objetivación «lo es solo en la medida en que el sujeto se convierte en un “bien” para el objeto» (Echeverría, 1986: 59). No se trata en Benjamin de una objetividad inmediata —es decir, de un polar «objetivismo»— ni ontológica. De hecho, merced a su carácter dual se sostiene el problema materialista de la naturaleza objetivada, su desconocimiento e imposibilidad de experiencia. En todo caso, el análisis que se propone a continuación no desconoce que la lógica sujeto-objeto refiere la constitución tanto del «hombre» como la de lo que éste ha enfrentado a sí.

Pero ¿de qué manera Benjamin efectivamente desbroza las tensiones de la objetividad? ¿Cómo desanda su filosofía el intrincado camino dialéctico al que conduce el análisis del lenguaje moderno, previamente referido? Para entrever atisbos de posibles respuestas es preciso recobrar lo que se dijo antes: la instrumentalización del lenguaje, la caída adánica y el pecado original de la subjetividad moderna pueden ser determinados como la operación mágica del juicio racional, una fetichización en torno al lenguaje. Así, al tamizar la crítica benjaminiana de la razón moderna con algunos elementos de la crítica marxiana de la economía política se precisa una de las aristas del cariz materialista de la filosofía benjaminiana, aquella vinculada a la base del materialismo dialéctico. De tal modo, se profundiza el análisis benjaminiano de la instrumentalización racional cuando se lo cruza con elementos relativos a la configuración mercantil de los objetos en el marco del capitalismo.

Al respecto, el primer capítulo del tomo I de *El Capital* establece que:

A primera vista, parece como si las mercancías fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos, que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. (...) El carácter misterioso de la forma mercancía estriba (...) en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo (...) la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres (Marx, 1959: 36-38).

A partir de ello Marx analiza la apropiación capitalista de la naturaleza conforme a su mercantilización. En cuanto a sus determinaciones, establece que «la mercancía contiene la naturaleza como “ser en sí” y

como “ser para otro”» (Schmidt, 2011: 62) —es decir, la mercancía unifica tales opuestos—: mientras que el valor de cambio requiere un trabajo abstracto general y no contiene, por lo tanto, material natural —su manifestación es supra-natural—, el valor de uso requiere un trabajo concreto particular en tanto que se manifiesta en la forma natural prosaica. Así,

Los valores de uso, levita, lienzo, etc., o lo que es lo mismo, las mercancías consideradas como objetos corpóreos, son *combinaciones de dos elementos*: la materia, que suministra la naturaleza, y el trabajo. Si descontamos el conjunto de trabajos útiles contenidos en la levita, el lienzo, etc., quedará siempre un substrato material, que es el que la naturaleza ofrece al hombre sin intervención de la mano de éste (Marx, 1959: 10).

Aunque la separación entre naturaleza (objetividad) y trabajo (subjetividad) no es absoluta, sino dialéctica (siendo el trabajo, incluso, una actividad natural, por ejemplo), la operación analítica desarrollada por Marx permite comprender que «el mundo material de la naturaleza (...) no es un sustrato homogéneo» (Schmidt, 2011: 82), sino que «la no identidad de sujeto y objeto significa (...) que la forma humana permanece indiferente y exterior respecto de la sustancia natural» (Schmidt, 2011: 82).

Así, según esto, una porción de la naturaleza existe como un objeto social de intercambio, cuya concreción se enrarece, pues para tener materialidad social —es decir, como bien/producto— refuncionaliza su pertenencia a la naturaleza de la que emergió. El objeto mercancía, para objetivarse en cuanto tal, somete su existencia concreta y natural a una existencia abstracta y derivada. Tal contradicción suscita el carácter misterioso, intrincado y metafísico al que alude el fragmento marxiano: la forma mercancía ocasiona una materialidad fantasmagórica, esto es, el hecho de que el objeto natural objetivado como mercancía pierde

la “naturalidad” de su presencia y [puede] volverse una realidad molesta y extraña porque es una materia que debe existir socialmente en dos modos simultáneos y que sin embargo se excluyen o repelen mutuamente (Echeverría, 1986: 81).

Semejante contradicción entre esencia y apariencia de la objetividad mercantilizada ofrece una pista en relación al carácter dual de la

naturaleza y, consecuentemente, una huella para indagar una dimensión de la naturaleza como resto residual de la dialéctica sujeto-objeto, eje de la racionalidad moderna. De hecho, en los textos escritos durante los '30 —luego del vuelco explícitamente materialista y en un tono marcadamente diferente al de los textos metafísicos acerca del programa de la filosofía venidera y el lenguaje en general— se advierten las trazas de las elaboraciones de origen marxista respecto del carácter fetichista de los productos del trabajo: «en este período, Benjamin insiste en indicar un proceso de “vaciamiento del mundo”, que en el contexto de la proto-modernidad capitalista se observa en la mercancía en tanto forma dominante de relación con el mundo» (Abadi y Espinosa, 2014: 179). Claro que, el carácter mercantil de los objetos no es asumido por Benjamin sin una mediación: su materialismo particulariza y reelabora la materia objetual mediante desplazamientos conceptuales: el concepto «fuerzas productivas» es re-problematizado por el de «fuerzas de la embriaguez»; la noción «técnica moderna» por la de «segunda técnica» y el concepto de «fetichismo» es trasladado al de «fantasmagoría» (Berdet, 2013: 4-5), entre algunos de los que aquí cabe mencionar. Pero, ¿en qué sentido estos desplazamientos conceptuales particularizan la dirección materialista de la filosofía benjaminiana?

Así entonces, en los textos de esta etapa —especialmente, en *Libro de los Pasajes*— Benjamin no desarrolla expresamente el carácter mercantil de la objetividad, pero sí enfatiza el carácter fantasmagórico de los objetos modernos, corriendo el eje de análisis: en lugar de profundizar sus determinaciones económicas, expone el mecanismo cultural merced al cual la función social de los objetos «decanta, disminuida, hasta no ser más que un fantasma de sí misma» (Echeverría, 1986: 90).

Ahora bien, en la medida en que el carácter fantasmagórico refiere la contradicción entre esencia y apariencia de la objetividad (contradicción emanada de la refuncionalización de la naturaleza necesaria para la configuración mercantil de los objetos como bienes/productos), puede establecerse una conexión entre los desarrollos tempranos acerca de la naturaleza entristecida debido a la prerrogativa subjetivista y algunas de las elaboraciones teóricas correspondientes al período «tardío»¹⁰ de Benjamin. De tal modo, resulta viable establecer el carácter natural que atraviesa el materialismo benjaminiano.

10. Entre comillas porque, como es sabido, Benjamin murió absurdamente temprano en 1940. Los desarrollos teóricos vinculados al proyecto de los Pasajes comenzaron hacia finales de la década del '20 (más adelante, tomamos uno de los escritos de esta época), pero cobraron vigor durante los '30.

En esa dirección, articulemos algunos fragmentos: por un lado, en *Sobre el programa de la filosofía venidera* se indica la preeminencia unilateral del sujeto y se señala la necesaria subversión de tal situación en aras de una filosofía venidera; por otro lado, en *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos* se modula la caída adánica como configuración de la razón moderna bajo el canon de una específica violencia, la que instrumentaliza el lenguaje y, con ello, produce la tristeza natural —es decir, su negación—. Ambos elementos pueden ser interpretados como la exposición de dos momentos en que cristaliza:

un acto de violencia que les sobreviene por igual a los hombres y a la naturaleza, una violencia mediante la cual “lo humano” se autoconstituye al destacarse y «desprenderse», al trascender lo que a partir de ahí resulta ser «lo otro» (Echeverría, 2010: 46-47).

Consecuentemente, la instrumentalización del lenguaje, la negación de la inmediatez lingüística con la naturaleza, no solo mienta la oposición sujeto-objeto como índice de la caída adánica, sino que explica la razón moderna como lo que Bolívar Echeverría llama «un acto de trans-naturalización»¹¹ (2010: 48): una ruptura de la resonancia mimética originaria que decanta en la rasgadura de la naturaleza misma. La violencia instrumentalizadora de Adán conduce tanto a instituir una subjetividad racional y antropocéntrica, como también a establecer una naturaleza rota, arruinada en tanto mercantilizada y silente, fantasmagórica a causa de su lenguaje espectral. Las abstracciones producidas y reproducidas por el capitalismo, entonces, no se limitan a imponer formas funcionales para el sistema sobre las relaciones sociales, sino que también instituyen formas de procesar la naturaleza (Cassegård, 2021: 9), las cuales revelan una zona natural trans-naturalizada (como mercancía objetual disponible para la experiencia económica, cognoscitiva, sensible) y una zona de la misma naturaleza que, a pesar de toda la subjetividad que se le imprima, manifiesta empero cierta persistencia más allá de los límites del sujeto. Tal dualidad objetiva manifiesta en la dimensión de la naturaleza significa que, por un lado, la experiencia moderna se vincula con un fragmento natural nombrado con la lengua instrumental, una objetivación que se

11. Desarrollado *a posteriori* por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*: aunque en este texto ambos filósofos ponen en marcha el impacto que les generó la lectura de las tesis *Sobre el concepto de historia*, pueden identificarse puntos de contacto también en relación a la prerrogativa subjetivista y su manía identificadora.

corresponde con las prerrogativas unidireccionales del sujeto. Por otro lado, no obstante, la misma experiencia reconoce una dimensión de la naturaleza que permanece desoída, inexperimentada, desconocida, una esfera natural que pulula y deambula como la sombra espiritual de algo suspendido en su mudez, inconcluso en su expresión y devenir. Benjamin expone esta cualidad dual de la materia en el seno de la modernidad y configura *sui generis* la fetichización objetiva que le es propia, pues semejante desgarramiento objetivo explica la contradicción entre su esencia (como naturaleza lingüística) y su apariencia (objeto mercantil).

5. HISTORIA: DOBLE NATURALEZA Y DOBLE TÉCNICA

En los '30 Benjamin incorpora singularmente aspectos de origen marxista en relación al carácter fetichista de los productos del trabajo, operando un deslizamiento hacia la condición fantasmagóricas de la objetividad. Ahora bien, ¿qué incidencia tiene esta vehiculización del materialismo benjaminiano en relación a la materia histórica? ¿Repercute de alguna manera la naturaleza residual, el resto no experimentado ni conocido por la racionalidad subjetivista de la modernidad? De ser así, ¿existe un vínculo entre la naturaleza residual, fantasmagórica, y la reformulación epistemológica efectuada por Benjamin en el plano de la filosofía de la historia?

En busca de respuestas cabe prestar atención a algunas disquisiciones preliminares del proyecto de los Pasajes y, a partir de ellas, presentar algunos aspectos de la filosofía de la historia benjaminiana relativos al abordaje de la técnica y la historia natural, nociones que —a diferencia de otras tales como «progreso»— presentan una remisión directa a la esfera natural, lo que se torna relevante en el contexto de este artículo: en el ámbito tejido por las nociones vinculadas a la técnica Benjamin trabaja en torno a una relación con la naturaleza signada por los «deseos de una naturaleza mejor», al decir de Mourenza (2013: 698), a partir de la que imaginar otros horizontes históricos, diferentes al presentado por la crisis racional de la modernidad.

De hecho, en *El anillo de Saturno, o sobre la construcción en hierro*¹² Benjamin trabaja sobre una litografía de Grandville. La imagen en cuestión, titulada *El puente de los planetas* (1844), tematiza las aventuras de un duendecillo, quien se vale de un puente interestelar para circular por el espacio cósmico. El puente, una genuina pasarela sideral, magnifica su

12. Escrito entre 1928 y 1929.

presencia en su apariencia infinita; Benjamin menciona que no pueden advertirse sus extremos, sino solo sus pilares, los que aparecen apoyados en planetas:

El pilar trescientos treinta y tres mil descansaba en Saturno. Vio entonces nuestro duende que el anillo de este planeta no era otra cosa que un balcón que discurría a su alrededor, en el que los habitantes de Saturno tomaban el fresco por la tarde (Benjamin, 2005: 877).

El balcón de Saturno —el planeta de la melancolía— aparece, entonces, como un palco desde el que contemplar el espectáculo subjetivista-racional: la litografía cristaliza la pretensión universal en la que la razón moderna quiere volcar la dialéctica objetiva sobre la que se sostiene, colonizando con sus mercancías —refinadas gracias a la técnica asociada al estallido del capitalismo industrial—incluso el espacio cósmico. Como se advierte, en su escrito en torno a la litografía de Grandville, Benjamin anticipa el tema de la relación entre imagen y técnica, objeto de su ensayo sobre la reproductibilidad técnica. No obstante, en *El anillo de Saturno* el materialismo benjaminiano ofrece además una reflexión que, en el marco de las discusiones contemporáneas de los materialismos dialécticos contemporáneos volcadas al análisis de las consecuencias ambientales del capitalismo —idea condensada en la nomenclatura «capitaloceno»—, cobra una especial relevancia: Benjamin advierte la escala cósmica implicada en la mutilación de la naturaleza; así, la dirección su materialismo antropológico señala ya que el uso moderno de la técnica golpea a toda la naturaleza y, a medio y largo plazo, al cosmos mismo (Berdet, Pérez López y Schmidt-Gleim, 2020: 3).

Pero ¿qué dice la escala cósmica de la técnica en relación a la naturaleza-resto? El cosmos es, de buenas a primeras, aquella zona tan inconmensurablemente natural que se escurre de las dimensiones a las que llega la imaginación, haciendo de sus escalas y composiciones algo difícilmente representable. Por eso, la presencia de un objeto construido por la técnica capitalista en las inmediaciones de lo que parece forzosamente ajeno a la dialéctica sujeto-objeto manifiesta el sostén de tal dialéctica: la imagen del duendecillo expresa la imaginación burguesa del siglo XVII en la medida en que la pasarela, construida en hierro e iluminada con farolas de gas, presenta la razón moderna —y la técnica que ella ha favorecido— instalada en la dimensión astral-universal.

En otras palabras, la imagen de Grandville concreta artísticamente la pulsión mercantilizadora incluso donde la naturaleza, de hecho, aún

no ha sido sometida a la instrumentalización de la razón moderna. La dualidad objetiva naturaleza silente-naturaleza mercantilizada se extiende incluso allí donde la naturaleza no ha sido materialmente refuncionalizada; así, se recubre con la imaginación lo que la economía aún no logra: el espacio sideral, naturaleza provisoriamente indomeñable, se torna otra fantasmagoría moderna cuando se la mercantiliza por lo menos en el ámbito de las imágenes artísticas.

En la presencia astral del objeto técnico-arquitectónico Benjamin lee la forma mercancía como la ruina objetual, esto es, como «la clave de la relación capital-imaginación» (Chitussi, 2020: 135); por eso, «bajo la batuta de Grandville, la naturaleza entera se transformaba en especialidades» (Benjamin, 2005: 42). Si las fantasías litográficas de Grandville universalizan el carácter mercantil de los objetos, entonces ¿qué sucede con esa naturaleza rezagada, sufriente? «Para la teoría de Benjamin resultaba crucial mostrar que, a los ojos de la comprensión filosófica, no había una distinción categórica absoluta entre tecnología y naturaleza» (Buck-Morss, 2001: 86). Por lo tanto, para Benjamin la técnica —como la objetividad a ella vinculada— no es homogénea, sino que, así como se diferencian dos modos de ser de la naturaleza (en cuanto resto silente y en cuanto objeto mercantilizado), así también pueden distinguirse dos sentidos de ella.

En la segunda versión del ensayo sobre la reproductibilidad técnica de la obra de arte Benjamin produce dos conceptos centrados en los objetivos y usos de las tecnologías que configuran el mundo social, «primera técnica» (Benjamin, 2015: 37) y «segunda técnica» (Benjamin, 2015: 38). Ambos conceptos se estructuran a partir de la diferente dirección que puede asumir la técnica en su relación con la naturaleza. Desde el punto de vista de la «primera técnica» se trata realmente del «dominio de la naturaleza» (Benjamin, 2015: 38); la que se corresponde con «la base técnica actual del proceso de trabajo social capitalista» (Echeverría, 2010: 150). Como la primera técnica, la «segunda técnica» se ha gestado en el proceso de subjetivación humana, en su enfrentamiento a la hostilidad de la naturaleza, pero una y otra se diferencian en que la segunda no se rige por el principio apropiativo y dominador de la naturaleza, sino que persigue «la creación de formas en y con la naturaleza» (Echeverría, 2010: 150)¹³. Desde el punto de vista de una «segunda técnica» se apunta a «la interacción concertada entre la naturaleza y la humanidad» (Benjamin, 2015: 38)¹⁴: su fin es entrenar

13. Bolívar Echeverría vincula esta acepción benjaminiana de la técnica con lo que Lewis Mumford desarrolla acerca de la «eotécnica» en *Técnica y civilización* (1934).

14. Es en relación a este segundo aspecto de la técnica que en el mentado ensayo Benjamin

en esta interacción entre la naturaleza y los humanos, por eso se basa en la experimentación y el juego. Así, la segunda técnica es para Benjamin, un sistema en el que el dominio de las fuerzas sociales elementales — el tecno-cuerpo colectivo— deviene más bien un requisito previo para jugar con la naturaleza (Mourenza, 2003: 706). En ese sentido, la segunda técnica libera las fuerzas lúdicas para imaginar otros mundos, es decir, la segunda técnica, en su relación diferencial con la naturaleza, se orienta a la diagramación de las utopías.

Sin embargo, en *Calle de mano única* Benjamin indica que «la técnica traicionó a la humanidad y transformó el lecho nupcial en un mar de sangre. El dominio de la naturaleza, así enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica» (2014: 123): en consecuencia, hoy es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, límite histórico que se torna patente en la privación actual de una alternativa de imaginario político desplegado desde la técnica lúdica (Berdet, Pérez López y Schmidt-Gleim, 2020: 3). Ésta ha sido «reprimida, malusada y deformada por el capitalismo» (Echeverría, 2010: 150), modulándola hasta su primera variante de manera casi exclusiva.

Entonces, si no hay lugar para la segunda técnica, tampoco lo habría para una nueva sociedad (para imaginarla, al menos) porque no habría lugar para plantear otra relación con la naturaleza, distinta a la del dominio. No obstante, ¿este pliegue está completamente cerrado? Cuando Benjamin discierne ambos aspectos de la técnica moderna no persigue anular el decurso histórico que ha conducido al arruinamiento de la objetividad, sino que busca desentrañar, a partir de su carácter dialéctico, las vetas con las que transformarlo. Objetividad y técnica son, claramente, dos instancias que determinan el decurso moderno; empero, en cuanto no unívocos, cristalizan el punto de fuga posible para una modernidad alternativa y, muy especialmente, una vinculación divergente con la naturaleza que sufre.

La litografía de Grandville exhibe no solo que la naturaleza se ha culturalizado, sino que en el seno de la modernidad la cultura se naturaliza. Pone a la vista que la naturaleza ya no puede concebirse ontológicamente, sino solo en cuanto devenida bajo un específico modo de producción —el capitalista, claro—; al mismo tiempo, muestra que esa naturaleza no es algo distinto al mundo cultural, sino que el proceso cultural de la modernidad determina un modo de experimentar lo natural:

indaga la potencia revolucionaria del arte moderno —específicamente, la de la fotografía y el cine—.

Allí donde la oscura pulsión del animal (como relatan innumerables anécdotas) encuentra la salida para el peligro próximo pero aun aparentemente invisible, allí esta sociedad, en la que cada miembro solo tiene en mente su propio rastrero bienestar, cae como una masa ciega, con abulia animal pero sin el saber abúlico de los animales, en cualquier peligro, hasta el más próximo, y la diversidad de los objetivos individuales se vuelve irrelevante ante la identidad de las fuerzas determinantes. (...) De modo tal que en esta sociedad se completa la imagen de la estupidez: inseguridad o hasta perversión de los instintos vitales, e impotencia o hasta decadencia del intelecto (Benjamin, 2014: 57).

La doble perspectiva acerca de la técnica hace patente un doblez menos evidente de lo que se menciona al principio de este artículo, la relación moderna sujeto-objeto en el marco de una crisis moderna de la razón: de predominar y afirmarse el segundo sentido de la técnica la modernidad podría haber encontrado el modo de arribar a un estado superior en el que humano y naturaleza, sujeto y objeto, creen y recreen conjuntamente una realidad en la que se ha eliminado la escasez absoluta sin descartar, con ello, la expresión lingüística de todas las entidades naturales. Ello requiere y configura una praxis racional en la que la escucha de la naturaleza y su lenguaje determina la relación. Por el contrario, la modernidad se muestra según la filosofía benjaminiana más bien como un fenómeno cuya cultura se comporta naturalmente solo en la medida en que se pudre, perece y se descompone. De ello da cuenta la preminencia de la primera técnica sobre la segunda, un eco de la prerrogativa subjetivista moduladora de la experiencia y el conocimiento, de su empobrecimiento metafísico. En la misma dirección señala la renta tecnológica, es decir, la coalición moderna de técnica y capital: en la medida en que la modernidad se muestra también como el desencadenamiento de una revolución tecnológica permanente, «un «señorío» nuevo o moderno, el señorío fundado en la propiedad monopólica ejercida sobre la tecnología de vanguardia, surge así oculto pero como figura protagónica en la historia real del capitalismo» (Echeverría, 2010: 39). Así entonces, la doble condición de la técnica se asocia al carácter dual de la objetividad, y ambas desembocan en «la ruptura de la promesa social de la tecnología» (Buck-Morss, 2011: 80), esto es, la promesa de integrar en un paisaje común y creativo humanidad y naturaleza, se traduce en la apariencia natural —inevitable—del arruinamiento moderno.

6. HISTORIA: LA DIALÉCTICA OBJETIVA COMO MATERIA DE UNA HISTORIA NATURAL

Pero ¿qué significa esto? ¿Es posible imaginar una experiencia histórica diferente a merced a la segunda naturaleza, la residual? ¿La naturaleza-resto contiene el germen para la apertura de algún horizonte histórico diferencial? El despliegue capitalista de la modernidad revela la ciudad como selva y al sujeto como predador de mercancías y de sí mismo, los maniqués como fósiles contemporáneos de la sociedad que testifican, y la arquitectura en metal y vidrio como la flora que recubre el ecosistema urbano-mercantil: Benjamin emplea «imágenes arcaicas para identificar aquello que es históricamente nuevo en la “naturaleza” de las mercancías» (Buck-Morss, 2001: 84). La naturaleza se perfila como ruina al tiempo que los objetos mercantilizados se naturalizan como novedosa fauna técnica. La descripción de esta atmósfera derruida, empero, no conduce la teoría benjaminiana al diagnóstico de la «decadencia de Occidente» (para emplear la célebre fórmula de Spengler). Contrariamente, la crítica benjaminiana de la razón moderna colige con una filosofía de la historia divergente y perseverante en el aspecto emancipador de la modernidad, entre otras razones, a causa de la concepción dual de la materia: precisamente ese otro ámbito objetivo que se halla entre lo que se dice y lo silente, entre lo fáctico (lo refuncionalizado para que aparezca como realidad social) y lo inconcluso (lo que permanece sufriendo) constituye una materia particular, a partir de la cual abrir una bifurcación moderna.

Esto queda de manifiesto cuando se hila el plexo histórico-cultural y simultáneamente natural con un concepto que aparece y reaparece en diversos textos benjaminianos, la noción de «historia natural». Dicho concepto patentiza una instancia diferencial en relación a la dupla experiencia-conocimiento en la medida en que conecta el abordaje benjaminiano de la dialéctica naturaleza-historia/cultura con aquella zona rezagada de la naturaleza. De hecho, si el empobrecimiento del conocimiento (y de su fundamento, la experiencia) se halla vinculado al subjetivismo racional, la dimensión rezagada de la naturaleza (lo no objetivado, lo no refuncionalizado conforme a la instrumentalización subjetiva) aparece como oportuna vía de apertura hacia otra praxis cognoscitiva y otra experiencia histórica: esto, fundamentalmente, porque «para Benjamin, la naturaleza material era “otra” distinta del sujeto, no importa cuánto trabajo humano se hubiera invertido en ella» (Buck-Morss, 2001: 86). La búsqueda benjaminiana de una materia histórica diversa encuentra en el concepto «historia natural» la clave que contiene una insoslayable remisión a la naturaleza. «Historia natural» alude a dos cuestiones de relevancia: en

primer lugar, señala la imposibilidad de conectar regresivamente con una naturaleza exenta de la intervención subjetiva; empero, en segundo lugar, indica que un pliegue de la naturaleza permanece esquivo a la conciencia histórica, más allá de la manía subjetivista de la modernidad.

Para comprender lo que parece una radical contradicción —al menos, nominalmente— es preciso remitir sucintamente la conexión conceptual entre «historia natural» y «origen». La historia natural [*Naturgeschichte*] implica una lectura originaria de la historia [*Urgeschichte*] en tanto que nombra una conexión disonante con la materia histórica; específicamente, porque trae a colación el protagonismo de la dimensión inconclusa de tal materialidad. ¿Por qué? ¿Qué implica «origen» que mienta una relación potencial con la materialidad no subsumida por el subjetivismo moderno? ¿Qué forma y sentido adquiere la preeminencia de la materia no super-determinada por la teoría del conocimiento antropocéntrica de la modernidad?

Algunas pistas se hallan en *El origen del Trauerspiel alemán*, libro¹⁵ que inicia con un prólogo donde se aborda explícitamente la clave epistemológica que sostiene todo el estudio allí propuesto (aunque lo que en ese marco se determina vale también para otras zonas de la teoría benjaminiana). En tal prólogo Benjamin explica en qué consiste la perspectiva originaria anunciada en el título de la obra: dado que se trata de un trabajo que se vuelca sobre la historia del arte (sobre el barroco, específicamente) «origen» constituye el modo de abordar los fenómenos incluidos en dicha historia. El concepto surge como respuesta ante la dificultad de orden epistemológico que tal tarea implica, es decir, la que se configura merced a la contradicción aparentemente insalvable entre la universalidad del concepto y la particularidad del fenómeno histórico que se quiere captar racionalmente (contradicción que indica la dialéctica entre praxis filosófica y la materia histórica).

La epistemología benjaminiana no retrocede ante tal aprieto, sino que se implanta en su epicentro: con «origen» Benjamin delinea una perspectiva racional que encara la materialidad a partir de su dualidad; para él se trata de traccionar la materia histórica en la afinidad entre lo efectivamente acontecido y lo inconcluso. Benjamin toma la materia histórica que quiere pensar pero, en lugar de abordarla homogéneamente (como una unidad que alberga una multiplicidad de fenómenos particulares), la trabaja dualmente. Cada fenómeno histórico dice algo explícitamente —aquello que aparece en lo inmediato como fenómeno identificable— al tiempo

15. Publicado en 1927, pero concebido en 1916, misma época en que Benjamin trabaja en *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos*.

que manifiesta la presencia de algo no dicho, no acabado, suspendido en el transcurrir del decurso histórico —algo que no se acopla al devenir progresivo y, por eso mismo, no aparece, se oculta del relato histórico unilineal y homogeneizador—. Sobre este último recae la tarea filosófica, puesto que se trata de exponer una presencia no evidente, un elemento casi fantasmal que está allí, pero no resulta inmediatamente perceptible.

La perspectiva originaria que Benjamin vuelca sobre la materia histórica no establece dos tipos de hechos diferentes, sino que aborda cada fenómeno en la conjunción simultánea de esa dualidad: así, por ejemplo, una tragedia del barroco alemán constituye de hecho la cristalización de una acción cerrada, pero, al mismo tiempo, alberga una dimensión inconclusa que reclama ser actualizada a la luz de la modernidad tardía. El reclamo se basa en la afinidad material entre la experiencia barroca (la de la caída en el mundo terrenal) y la experiencia moderna (la de la caída en la instrumentalización de la razón). Análogamente, podría afirmarse que la dimensión silente de la naturaleza reclama una actualización histórica en el contexto de una racionalidad impotente, una razón que ya no puede conocer ni decir nada sobre el mundo en el que se inscribe.

En efecto, en relación al abordaje originario de la historia —*i. e.*, el énfasis en la inconclusión como dimensión material de la historia— Benjamin reconoce un parentesco con las elaboraciones de Goethe en torno a la morfología natural. La vinculación entre la noción benjaminiana «origen [*Ursprung*]» con el tratamiento goetheano acerca de los «fenómenos originarios [*Urphänomen*]» es referida expresamente por Benjamin en los siguientes términos:

Al estudiar la exposición de Simmel sobre el concepto de verdad en Goethe, vi claramente que mi concepto de origen en el libro sobre el drama barroco es una traslación estricta y apremiante de este concepto goethiano fundamental desde el terreno de la naturaleza a la historia (2005: 464 [N 2 a, 4]).

En *Goethe* Georg Simmel explica que el poeta desarrolla el concepto «protofenómeno» (es decir, *Urphänomen*: fenómeno originario) para satisfacer simultáneamente dos exigencias, la de la concreción del dato sensible y la de la verdad y el sentido de la existencia objetiva en general. Incluso, tal concepto «pone de manifiesto dentro del plano de los fenómenos mismos lo que debe calificarse como ley, sentido absoluto de las formas de existencia» (Simmel, 2005: 64). Así pues, «protofenómeno» representa el intento goethiano encaminado a superar la dualidad objetiva-subjetiva,

«es la ley intemporal misma en intuición temporal, lo universal que se manifiesta directamente en forma particular» (Simmel, 2005: 64).

Más allá de la explicación que determina por completo el marco epistemológico de *El origen del Trauerspiel alemán*, quisiera referir solo dos cuestiones: primero, que Benjamin encuentra una ascendencia conceptual en el intento goethiano de desmontar la dualidad sobre la que levanta el empobrecimiento cognoscitivo-experiencial de la modernidad; en esa búsqueda, segundo, cristaliza una concepción originaria de naturaleza. De allí que sea crucial tener en cuenta que Benjamin encuentra la posibilidad de indagar un fenómeno histórico moderno en estrecha conexión y resonancia con uno del pasado (en el caso de ese libro, con uno barroco) merced a que las múltiples «historias [Geschichten] nos remiten a la historia natural [Naturgeschichte]» (Benjamin, 2001c: 121).

«Origen» se entrelaza nuclearmente con «historia natural» en tanto que la inconclusión aludida por aquel remite la contradicción expresada por esta. La fórmula «historia natural» constituye la ecuación para desestabilizar las representaciones anquilosadas en uno y otro extremo conceptual: en relación al primero, «historia natural» quiere referir que la materia histórica se comporta como materia orgánica, *i. e.*, aunque crece y se reproduce también está sujeta a la putrefacción y decadencia. Sobre el segundo término del binomio, «historia natural» expone la mutabilidad en los ciclos naturales, es decir, la tecnologización de lo que se supone exento del mundo cultural o, más claramente, la técnica como nueva naturaleza. Sin embargo, al tratarse de una tensión, la remisión a la historia como decadencia, putrefacción y transitoriedad implica una referencia menos directa a la dimensión natural solapada por la misma fuerza que moviliza tal historia. Es que si «los predicados tradicionalmente atribuidos a la antigua naturaleza orgánica —productividad y transitoriedad, así como decadencia y extinción—» (Buck-Morss, 2001: 86) refieren el talante novedoso contenido en los fenómenos históricos, «historia natural» habilita la dimensión de lo inconcluso como una zona histórica operante, a la que una perspectiva originaria quiere prestar atención.

Es decir, si la historia natural marca los límites tanto de la materia histórica como los de la materia natural, el materialismo benjaminiano se muestra como la instancia de una praxis racional que procura enfatizar la caducidad de lo novedoso al tiempo que insiste en la inconclusión de lo que se presenta como completo y cerrado: dicho en otros términos, la historia natural abre un recorrido originario por la materia histórica en la medida en que alude a la dualidad objetiva y expone que ésta contiene

también un «material fracasado» (Buck-Morss, 2001: 83), persistente en lo presuntamente cerrado y afirmado.

Así, si la noción de fenómeno originario apunta una «relación directa de sujeto y objeto [y, entonces] tiene todo cuanto para nosotros puede ser verdad, teoría, ley, idea» (Simmel, 2005: 65), puede decirse que el abordaje originario de la materia histórica cristaliza en una historia natural por dos motivos: primero, porque procura captar en los fenómenos históricos ya acontecidos lo moderno, lo presumiblemente novedoso; segundo, porque muestra en la esfera de la cultura la huella de la naturaleza inconclusa y rezagada. «Historia natural» alude una relación originaria con la materia histórica en tanto que remite al tema de la naturaleza remanente, una zona esquivada y/o residual en relación a la objetivación llevada a cabo por el sujeto moderno, una naturaleza que persiste y se elabora en cuanto anverso negativo de la praxis subjetivista.

De esta manera, el materialismo benjaminiano cristaliza en la idea de una historia natural no solo porque expone que la objetividad se encuentra arruinada por la praxis subjetivista de la modernidad sino también porque muestra que, a pesar de ello, las ruinas materiales tienen ellas mismas una consistencia dual: la naturaleza silente no habla su lenguaje (creado por Dios y silenciado por Adán), pero manifiesta su presencia de forma espectral —fantasmagóricamente— en la inconclusión. Solo porque persiste un aspecto inacabado de la objetividad, no refuncionalizado bajo la prerrogativa del sujeto moderno y sus paupérrimos conceptos de experiencia y conocimiento, es posible abrir una instancia diferencial del conocimiento no anclado en las modulaciones ilustradas sujeto-objeto sino en la naturaleza aplazada, dimensión de la objetividad que reclama la redención de su devenir derruido. Para Benjamin semejante epistemología de lo inacabado ofrece el fundamento para una experiencia histórica superior.

7. CONCLUSIONES

Al inicio de este texto se dijo que el carácter materialista del pensamiento benjaminiano ha sido frecuentemente catalogado de no ortodoxo. Esto se debe, claro está, a dos motivos principales: primero, el período temprano de su teoría tiene una fuerte impronta metafísica; segundo, aún después de la opción por el marxismo, el viraje teórico hacia el materialismo siempre estuvo atravesado por la prioridad de la dimensión cultural por sobre las otras esferas sociales, lo que incluso lo llevó a subvertir las vacas sagradas de la teoría marxiana (el deslizamiento del fetichismo a la fantasmagoría,

por ejemplo.) A causa de ello, en las últimas décadas ha cobrado vigor el nombre «materialismo antropológico», nomenclatura benjaminiana con la que se designan elementos vinculados a la cristalización moderna de la relación naturaleza-técnica.

En este texto he buscado no tanto expresar las consecuencias o articulaciones internas de un materialismo así concebido, sino más bien explorar el materialismo benjaminiano mediante el rastreo de la noción de naturaleza como resto. Es decir, he buscado concentrarme en modulaciones del pensamiento benjaminiano que dan cuenta de la relevancia ineluctable de la cuestión natural, en distintas esferas —la del lenguaje, la de la teoría del conocimiento, la de la filosofía de la historia—, priorizando así no tanto las consecuencias subjetivas del materialismo antropológico, sino procurando rastrear la modulación de la naturaleza en algunos pasajes del pensamiento benjaminiano. Esto porque en las últimas décadas la cuestión de la naturaleza se ha tornado un vector irrecusable para el materialismo que extiende las implicancias del capitalismo más allá de las sociedades modernas, hacia la crisis climática.

Ciertamente, Walter Benjamin no analiza la materia histórica en los términos de una crisis climática; empero, sí advierte una crisis racional. Según se desprende del recorrido aquí propuesto, ante tal crisis Benjamin formula un programa de la filosofía venidera a partir de una condición lógico-histórica de la modernidad, el desgarramiento sujeto-objeto. Ambos extremos constituyen elementos cognoscitivo-rationales, pero, al mismo tiempo, mientan elementos empírico-históricos. Dado que la dialéctica sujeto-objeto se resuelve en favor de la preeminencia subjetivista —lo que decanta, según Benjamin, en un denodado empobrecimiento del conocimiento y la experiencia—, su crítica opta por la prerrogativa del objeto.

En ello comienza a perfilarse el materialismo de la filosofía benjaminiana. En efecto, es el análisis de la razón moderna en su relación con la naturaleza la que determina el núcleo de la oposición benjaminiana al subjetivismo. La instrumentalización racional cristalizada en el «enfoque burgués del lenguaje», al decir de Benjamin, conduce a la indagación del carácter dual de la naturaleza: primero, una objetividad disponible para la experiencia racional (económica, política y sensible; en dialéctica constante con la subjetividad moderna y su metafísica abstracta); segundo, una porción muda, inaprehensible y negativa, incognoscible racionalmente por resultar ajena a la dinámica sujeto-objeto.

La primera dimensión de la naturaleza, la objetivada conforme a la prerrogativa del enfoque burgués del lenguaje, participa activamente

del empobrecimiento cognitivo-experiencial que Benjamin le adjudica a la modernidad. La remisión al talante dual de la mercancía permite comprender la oposición sujeto-objeto como índice de la caída adánica y explicar la crisis de la razón moderna en relación al «acto de trans-naturalización»: si para Benjamin la crisis de la razón es una crisis del conocimiento y, en la misma medida, una crisis de la experiencia, la ruptura de la experiencia mimética del conocimiento evidenciada en el análisis de la instrumentalización del lenguaje señala también una crisis en torno a la naturaleza: la negación de ésta genera tanto el fundamento de la subjetividad racional moderna como la presencia silente de una naturaleza rota y arruinada.

Esto queda evidenciado en el predominio de la primera técnica, de carácter instrumental, por sobre la segunda, de carácter lúdico. Puesto que el materialismo benjaminiano no concibe la naturaleza de manera ontológica sino históricamente, muestra que el proceso cultural de la modernidad —atravesado por la explosión técnica y las objetivaciones a ella amarradas— hace patente un pliegue tácito de la relación sujeto-objeto: lo moderno, al igual que los fenómenos naturales, se pudre y arruina debido a la preeminencia de la primera técnica sobre la segunda; no obstante, en simultáneo, señala como experiencia atrofiada la potencia social de la tecnología contenida en la segunda técnica (la promesa de integrar humanidad y naturaleza).

Es en este aspecto que la filosofía de Walter Benjamin actualiza su potencia y ofrece una perspectiva desde la que fortalecer la teoría crítica contemporánea. Benjamin no diseña un programa de acción de rescate climático, pero sí genera una filosofía que critica la modernidad capitalista en función de la negación sostenida de la naturaleza. El carácter derruido del mundo moderno-capitalista es una condición que atraviesa tanto los objetos mercantilizados —trans-naturalizados— como esa naturaleza marginal, ese resto no integrado por la razón instrumental que cristaliza el análisis benjaminiano del lenguaje adánico.

De allí que esa ruina natural constituya, quizás, una vía de actualización de la praxis racional, orientada a una filosofía venidera. Si el materialismo de Benjamin aspira a diseñar un concepto más elevado de experiencia y conocimiento en el seno mismo de la modernidad, podría afirmarse que no cabe hacerlo sin aspirar al mismo tiempo a una experiencia más elevada de la naturaleza-resto. En clave no subjetivista, claro. La dualidad objetivo-natural puede ser conectada con aspectos de la filosofía de la historia benjaminiana y el carácter emancipatorio que ésta sostiene. ¿En qué sentido? Benjamin discierne dos aspectos de la técnica moderna, uno

orientado a la praxis apropiativa de la naturaleza y otro relacionado con una potencial concertación hombre-naturaleza (o sujeto-objeto). El sentido de tal diferenciación radica en la apertura de un punto de fuga a partir del que tramar una vinculación divergente con la naturaleza que sufre a causa de su silenciamiento.

La doble perspectiva en relación a la técnica muestra que la naturaleza se ha culturalizado y que, al mismo tiempo, la cultura se ha naturalizado. Por eso la atrofia de la experiencia y la crisis de la razón conectan con el tema de la historia natural. En tanto que la noción de historia natural marca los límites tanto de la materia histórica como los de la materia natural, el materialismo benjaminiano explora mediante ella el resquicio de una praxis racional que enfatiza la objetividad en general, y la inconclusión material en particular. La filosofía de Benjamin avanza en la elaboración de un concepto de experiencia-conocimiento diferente al de la Ilustración en la medida en que se deshace de su abstracción, pero también porque critica el subjetivismo a partir del énfasis en la naturaleza. Para Benjamin no se trata solo de darle prioridad al objeto, sino de enfrentarse a su silencio radical, su materialidad inconclusa y rezagada. La zona esquivada y/o residual no deriva en un noúmeno incognoscible y no experimentable, sino que deviene en una naturaleza persistente más allá de la praxis instrumentalizadora de la subjetividad moderna.

Así entonces, el materialismo de Benjamin no se detiene en la exposición (el diagnóstico) de la objetividad arruinada por la praxis subjetivista de la modernidad, sino que busca abrir una vía racional en la que la filosofía enriquece su praxis merced a la experiencia dual de la ruina (una prognosis aludida en el carácter venidero de su reflexión filosófica). La presencia espectral y fantasmagórica de lo derruido constituye materia inacabada de la objetividad, índice de un conocimiento del porvenir. ¿En qué sentido resuena la teoría de Benjamin aquí y ahora? En la medida en que escapa a la refuncionalización del sujeto moderno, la disquisición benjaminiana en torno a la dualidad objetiva no conduce a cuestionamientos e inquisiciones acerca de la acción de los sujetos abstractos y homogéneos sobre su ecosistema, sino que impulsa a tornar protagonista el medio natural y actuar en función de sus reclamos. Así, la filosofía de Benjamin renueva su potencia crítica en el contexto actual no solo porque se constituye como un materialismo antropológico, sino también porque se determina desde sus fundamentos como un materialismo no antropocéntrico. La ruina se cierne sobre la naturaleza y sobre la subjetividad que la constituye, por eso una teoría de lo inacabado promueve la potencia de un conocimiento no antropocéntrico y, con ello, el fundamento para una experiencia

histórica superior: ésta es, entonces, una tangente posible por la que poner en diálogo la filosofía benjaminiana en el contexto del contemporáneo colapso ambiental.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abadi, F. y Espinosa, L. (2014): «La noción de muerte en la estética temprana de Walter Benjamin», *Ágora*, Vol. 33 nº 2, pp. 167-183. doi: <https://doi.org/10.15304/ag.33.2.1917>.

Adorno, Th. (1991): «Actualidad de la Filosofía» (trad. J. L. Arantegui Tamayo), en *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós, pp. 73- 102.

Adorno, Th. (2005): *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (trad. A. Brotons Muñoz). Madrid: Akal.

Adorno, Th. (2009): «Sobre sujeto y objeto» (trad. J. Navarro Pérez), en *Crítica de la cultura y la sociedad*. Madrid: Akal, pp. 659-674.

Adorno, Th. (2013): *Introducción a la dialéctica* (trad. M. Dimópulos) Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (trad. J. Chamorro Mielke). Madrid: Akal.

Benjamin, W. (2001a): «La enseñanza de lo semejante» (trad. R. J. Blatt Weinstein), en *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, pp. 85-89.

Benjamin, W. (2001b): «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos» (trad. R. J. Blatt Weinstein), en *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, pp. 59-74.

Benjamin, W. (2001c): «Sobre el programa de la filosofía venidera» (trad. R. J. Blatt Weinstein), en *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, pp. 75-84.

Benjamin, W. (2005): *Libro de los Pasajes* (trad. L. Fernández Castañeda, I. Herrera, F. Guerrero). Madrid: Akal.

Benjamin, W. (2012): *Origen del Trauerspiel alemán* (trad. C. Pivetta). Buenos Aires: Gorla.

Benjamin, W. (2014): *Calle de mano única* (trad. A. Magnus). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El cuenco de Plata.

Benjamin, W. (2015): «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» (trad. A. Weikert), en W. Benjamin y otros, *Estética de la imagen: fotografía, cine y pintura*. Buenos Aires: La marca editora, pp. 25- 67.

Benjamin, W. (2017): *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* (trad. A. Brotons Muñoz). Madrid: Abada.

Benjamin, W. (2019). «El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea» (trad. J. Aguirre y R. Blatt), en *Iluminaciones*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Taurus, pp. 57-72.

Berdet, M. (2013). Un matérialisme «stupéfiant», *Anthropology & Materialism*, 1. Doi: <https://doi.org/10.4000/am.171>

Berdet, M., Pérez López, C. y Schmidt-Gleim, M. (2020). «Introduction “Art and Technique: A Framework of Unaccomplished Promises”», *Anthropology & Materialism* 4. Doi: <https://doi.org/10.4000/am.1590>

Buck-Morss, S. (2001): *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes* (trad. N. Rabotnikof). Madrid: La balsa de la Medusa.

Burkett, P. (2014): *Marx and nature: A red and green perspective*. Chicago: Haymarket.

Cassegård, C. (2017): «Eco-Marxism and the critical theory of nature: two perspectives on ecology and dialectics», *Distinktion: Journal of Social Theory*, Vol. 18 Issue 3, pp. 314-332. Doi: <http://dx.doi.org/10.1080/1600910X.2017.1324502>

Cassegård, C. (2021): *Toward a Critical Theory of Nature: Capital, Ecology, and Dialectics*. London: Bloomsbury.

Chakrabarty, D. (2021). *Clima y capital. La vida bajo el antropoceno* (trad. M. L. Estupiñán, M. González García, A. Pons y R. Rodríguez Freire). Santiago de Chile: Mimesis.

Chitussi, B. (2020): *Imagen y mito. Un intercambio epistolar entre Benjamin y Adorno precedido por Filosofía del sueño*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: UNIPE Editorial Universitaria.

Echeverría, B. (1986): *El discurso crítico de Marx*. Ciudad de México: Era.

Echeverría, B. (2010): *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Era.

Fisher, M. (2016): *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* (trad. C. Iglesias). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra.

Foster, J. B. (2000). *Marx's ecology: Materialism and nature*. New York: Monthly Review.

Biblia [en línea]: *Génesis*, https://www.vatican.va/archive/bible/genesis/documents/bible_genesis_sp.html [Consultado: 07/06/2022]

Gandler, S. (2016). «Aportaciones para una Teoría crítica “más allá de Frankfurt”». Sobre Bolívar Echeverría y el paradigma de la comunicación», en Gandler, S (coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación* (pp. 43-77). CDMX: Porrúa.

Grüner, E. (2011): «Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy», en Grüner, E. (coord.), *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 15-74.

Horkheimer, M. (2007): *Crítica de la razón instrumental* (trad. H. A. Murena, D. J. Vogelmann). La Plata: Terramar.

Löwy, M. (2018). *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva* (trad. H. Tarcus). Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

Lukács, G. (2013). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista* (trad. M. Sacristán). Buenos Aires: Razón y Revolución.

Marx, K. (1959): *El Capital. Crítica de la Economía Política* (trad. W. Roces). México: Fondo de Cultura Económica.

Mourenza, D. (2013). Dreams of a Better Nature: Walter Benjamin on the Creation of a Collective Techno-Body, *Teknokultura*. Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales, 10(3), pp. 693-718. <https://revistas.ucm.es/index.php/TEKN/article/view/48077>

Postone, M. (2006): *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons.

Schmidt, A. (2011): *El concepto de naturaleza en Marx* (trad. J. Ferrari y E. Prieto). Madrid: Siglo XXI.

Simmel, G. (2005): *Goethe* (trad. J. Rovira Amengol). Buenos Aires: Prometeo.

Sontag, S. (2007). *Bajo el signo de Saturno* (trad. J. Utrilla Trejo). Buenos Aires: Debolsillo.

Steiner, U. (2014): «Crítica» (trad. M. Ferrari), en E. Wizisla y M. Opitz (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las Cuarenta, pp. 241-304.

Vedda, M. (2012): «Introducción: Melancolía, transitoriedad, utopía. Sobre El origen del Trauerspiel alemán», en W. Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, pp. 5-51.

Weber, Th. (2014): «Experiencia» (trad. C. Pivetta), en E. Wizisla y M. Opitz (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las Cuarenta, pp. 479-525.

Weigel, S. (1996). *Body-and image-space. Re-reading Walter Benjamin* (trad. G. Paul, R. McNicholl y J. Gaines). New York: Routledge.

MARÍA RITA MORENO es Profesora y Doctora en Filosofía. Actualmente, se desempeña como becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con lugar de trabajo en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales CCT Mendoza. Es docente en la Facultad de Derecho y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Participa en grupos de investigación de diversas dependencias orientados a los estudios críticos de la modernidad.

Líneas de investigación:

Filosofía contemporánea, teoría crítica y filosofía moderna.

Publicaciones recientes:

- «Theodor Adorno, de la actualidad al desplazamiento de la teoría crítica», *Utopía y Praxis Latinoamericana* 28/100 (2023), e7537398 <http://doi.org/10.5281/zenodo.7537398> <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e7537398>

- «Antropocentrismo y naturaleza: una tensión estética en Walter Benjamin y Theodor Adorno», *Prometeica. Revista de Filosofía y Ciencias*, 25 (2022), 23-38.

<https://doi.org/10.34024/prometeica.2022.25.12238>

Dirección electrónica: xmariaritamoreno@gmail.com

