

*III Jornada Walter Benjamin: Historia y materialismo antropológico.*

Centro de Investigaciones en Filosofía

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad Nacional de La Plata

Noviembre 2020

Título del trabajo:

**Benjamin en su planetario. Materialismo posantrópico y ontología medial**

Luis Ignacio García\*

Universidad Nacional de Córdoba / CONICET

**Resumen**

En el presente trabajo proponemos una aproximación del pensamiento benjaminiano a las agendas “poshumanistas” de los “nuevos materialismos”. Sugerimos que este cruce puede ser relevante para renovar los debates en torno a la obra benjaminiana, y a la vez para proponer incursiones singulares en los debates actuales en torno a lo “poshumano”. En cuanto a lo primero, esta lectura permite ligar la problemática ética y teológica de lo “creatural” con las singulares concepciones sobre la técnica utópica en una misma diagonal posantrópica. En cuanto a lo segundo, Benjamin aporta una noción de “medialidad” que resulta de singular eficacia en las discusiones de los nuevos materialismos, y que permite anclarlas en una historia más amplia de debates en torno a lo “natural” que se remonta hasta el romanticismo.

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, docente regular de la misma universidad e investigador del CONICET.

*¿Qué es la materia? Quizá no exista tal cosa en la naturaleza. Uno mata a la materia y luego dice que está muerta.*

W. Benjamin

## **I. Criatura técnica**

El marco específico de estas III Jornadas Walter Benjamin, cuyo título precisa “Historia y materialismo antropológico”, me anima a formular de manera abrupta la hipótesis básica de este trabajo del siguiente modo: *el “materialismo antropológico” benjaminiano es un materialismo post-antropocéntrico que anticipa, y resuena con, la proliferación de “nuevos materialismos” no dialécticos ni metafísicos en la escena teórico-política contemporánea.* Esto debe ser dicho con cierto énfasis por la eventual confusión que puede generar la denominación de este materialismo, que aquí postulo como pos-antrópico, como “antropológico” por parte de Benjamin. Al igual que hoy buena parte del impulso poshumanista proviene de una avanzada, precisamente, de la *antropología* en la escena de las humanidades contemporáneas, del mismo modo lo “antropológico” del materialismo benjaminiano sitúa la superación del “materialismo metafísico” en una redefinición de lo humano por fuera del humanismo clásico, es decir, por fuera de la metafísica occidental. Como sabemos, el primer postulado del materialismo antropológico es la crítica de todo dualismo estructurante del materialismo anterior, incluido el dialéctico: dualismo entre espíritu y materia, entre alma y cuerpo, entre naturaleza e historia, que es la columna vertebral del humanismo occidental como metafísica del yo. Un desmontaje que tiene a la “iluminación profana” como agente de disolución de las dicotomías epistemológicas de la metafísica humanista, una iluminación que “afloja la individualidad como un diente hueco”, y que resitúa lo humano como “criatura física”, “*physische Kreatur*” (GS II/1, 309). En el umbral de lo teológico y lo mundano, la “iluminación profana” alumbrá, con luz alegórica, una *creatura terrena, física*, dice Benjamin, que si en su carácter secular, surrealista, ya no conserva ligazón con el Creador, sí mantiene su parentesco “creatural” con el resto de las existencias mundanas. “*Creatura*”, *existente entre existentes*, profanamente, es decir, horizontalmente interrelacionado con el resto de existentes no humanos que lo rodean, sean seres inanimados, animales, ángeles o demonios.

Materialismo antropológico significa, entonces, *materialismo creatural* contra todo materialismo humanista.

Después de la intervención de Nicolás López en estas mismas Jornadas, acaso esta aclaración resulte redundante, pero creía útil refrescarla para despejar toda posible ambigüedad relativa a lo “antropológico” del materialismo pos-antrópico benjaminiano. Ahora, entonces, quiero avanzar mi segunda hipótesis, que en realidad ya viene circulando en nuestro equipo de investigación desde que nos propusimos pensar esta relación entre materialismo antropológico y *Unmensch*. La podría enunciar así: *la puesta en relación del materialismo antropológico benjaminiano con los nuevos materialismos poshumanistas no es sólo pertinente, sino que augura una estimulante reorganización del corpus benjaminiano, que promete alumbrar conceptos y figuras antes poco atendidas, y ofrecer criterios para nuevas lecturas diagonales e integradoras del aparentemente disperso corpus benjaminiano*. Creo que ni siquiera la famosa tensión entre una dimensión teológica y una dimensión materialista de su pensamiento quedará intocada por esta clave de lectura. Al contrario, y esta es ya mi tercera hipótesis: *el “materialismo antropológico” en cuanto materialismo post-anropocéntrico permite ligar el conjunto de problemas teológicos que giran en torno a la “historia natural” y la “criatura” con ese otro conjunto de problemas materialistas que giran en torno a la “facultad mimética” y a la “segunda técnica”, es decir, permite afirmar que este materialismo post-anropocéntrico oficia de pasaje entre las dimensiones teológicas y materialistas del itinerario benjaminiano, en la dirección de una ecocrítica aún inexplorada*. Si, por un lado, la “creatura” es la principal noción con que se plantea una ontología “simétrica”, para decirlo con Bruno Latour, en relación a esa “otra historia benjaminiana” que Beatrice Hanssen lee en la interrelación entre piedras, animales, humanos y ángeles (Hanssen, 1998), una interrelación que podemos pensar como apertura ética a una historia no antropocéntrica, la “segunda técnica”, por el otro, plantea una ontología “simétrica” en relación a los objetos técnicos, que permite desmontar, como ha señalado Irving Wohlfarth, la milenaria oposición metafísica entre *physei* y *thései* (o sea: tanto *physis/nomos* cuanto *physis/téchne*), una oposición que está a la base del humanismo y de la máquina predatoria de los modernos: la dicotomía naturaleza/cultura, motor central de toda ideología progresista (Wohlfarth, 2002).

Reformulo mi tercera hipótesis: el materialismo pos-anropocéntrico de Benjamin permite pensar en un mismo impulso teórico, por un lado, la impronta teológica de esa historia

natural barroca que, ante la pérdida de la trascendencia en la modernidad temprana, imagina formas de redención profana a partir del lazo inmanente entre esas “creaturas” arrojadas a los “*Zwischenwelten*” de una misma historia terrena de fugacidad y transitoriedad, con, por otro lado, el impulso materialista de esa “segunda técnica” que, ante el despliegue técnico de la modernidad tardía, imagina formas de sensibilidad emancipada a partir de ese “*Zusammenspielen*” entre humanos y objetos técnicos en el que la libertad no es lo opuesto a la necesidad, sino la topografía de un “*Spielraum*” en el que humanos y no humanos colaboran para su expansión.

Coincido plenamente con el maravilloso libro de Hanssen, el único que conozco enteramente dedicado hasta ahora a cartografiar un Benjamin post-humanista, que nos lanza “el llamado ético-teológico para otro tipo de historia, ya no puramente antropocéntrica en su naturaleza o anclada sólo en los asuntos de sujetos humanos” (Hanssen, 1998, p. 1), y centra su atención en el complejo conceptual de la “historia natural” de la “creatura”. Pero creo que en el libro de Hanssen se muestra sólo una mitad del asunto, y se desaprovecha la clave de lectura poshumanista como clave no sólo teológica sino también materialista. Pues si el complejo conceptual de la historia-natural efectivamente activa ese “llamado ético-teológico”, sin embargo, anticipa también, o incluso prepara, ese otro *llamado tecno-político* para derribar la fractura entre *physis* y *téchne* y dar una disputa acerca de qué relación queremos tener ya no sólo con las creaturas, sino también con los aparatos técnicos que, siendo producto “humano”, sin embargo, “organizan” una *physis* que ya nada sabe de las “naturalezas” prediscursivas de los modernos.<sup>1</sup>

La compenetración entre estos dos movimientos fundamentales del poshumanismo o “real humanismo” benjaminiano,<sup>2</sup> que por un lado moviliza una apertura ética hacia la naturaleza, como dice Hanssen, y por otro una actitud política hacia la técnica, como sostiene Wohlfarth, diseña el marco de una inusitada *eco-tecno-política* que nos ayuda a resistir a la despolitización doble que organiza la mirada humanista moderna: por un lado, la despolitización de la naturaleza, y por otro, la (correlativa) despolitización de la técnica. Esta doble despolitización es estructurante de la política moderna, desde el “estado de

---

<sup>1</sup>Podría sugerirse que si quienes enfatizado la dimensión creatural del poshumanismo benjaminiano han tendido a enfatizar la relación entre Benjamin y el planteo “simétrico” de Latour (como Felinto, 2013), por su parte quienes han enfatizado la dimensión ciborg de la segunda técnica han subrayado las relaciones con Haraway (como Franklin, 2002).

<sup>2</sup>Esta postulación de lo “Unmensch” como cifra de un “real humanismo” se encuentra en el ensayo sobre Karl Kraus. Sobre el problema de este umbral benjaminiano entre humanismo y poshumanismo, ver Di Pego, 2016.

naturaleza” de los contractualistas hasta la técnica como la esencia de “la era de las neutralizaciones y despolitizaciones” en Carl Schmitt. El *materialismo antropológico* de Benjamin es una máquina de pensamiento que se resiste simultáneamente a esas dos despolitizaciones correlativas de la modernidad filosófico-política, en su *apertura ética a lo creatural que implica a la vez su disposición política hacia lo técnico*. En ambos gestos habita un mismo aliento pos-humanista de descomposición de las dicotomías con las que se ha sostenido el excepcionalismo humano. Dos dicotomías asimétricas y quiasmáticas cuya relación habría que estudiar. Ellas dicen: *naturaleza no humana vs. cultura propiamente humana*, por un lado; *naturaleza humana vs. artificio técnico inhumano*, por otro. El materialismo antropológico se filtra como el quiasma que sostiene esta oscilación, abriendo a esa *medialidad* de la que luego hablaremos.

La consistencia de este planteo tecno-creatural, que seguramente sería difícil de reconocer sin el estímulo de los debates poshumanistas contemporáneos, estaba allí bien visible, en su mutua reciprocidad, en aquel fragmento fulgurante con que cierra *Calle de dirección única*, y con el que quise titular esta intervención: *Al planetario o Hacia el planetario, Zum Planetarium*. En él, la “experiencia cósmica” del hombre antiguo compenetrado con la naturaleza, y la técnica más moderna que nos prepara una *physis* inédita, ya no “natural”, aparecen asociadas en una misma interrogación que podríamos esquematizar como una doble puesta en colapso, de la “naturaleza” y de la “técnica”: la “naturaleza” deja de ser el fondo prediscursivo con el que ejercer los chantajes que habilita el desdoblamiento entre hecho y valor, entre “natural” y “construido” (véase al respecto Latour 2017); la “técnica” deja de ser esa herramienta puramente instrumental que reproduce las fantasías de dominación de una subjetividad que se imagina siempre *externa* a la *physis* organizada por la *téchne*. Como recordarán, este es el famoso texto en el que Benjamin explicita la distinción entre dos formas fundamentales de comprender la técnica, que luego llamaré “primera técnica” y “segunda técnica”, cuyos rasgos quedan aquí ya claramente delimitados: la técnica como dominación de la naturaleza, por un lado, y la técnica como organización de la relación entre humanidad y naturaleza, por otro. Esta distinción en la noción de técnica se asocia, en el mismo texto, como también recordarán, a un desplazamiento correlativo de la noción de naturaleza: “El estremecimiento que acompaña a una verdadera experiencia cósmica no está ligado a ese minúsculo fragmento de naturaleza que solemos llamar ‘naturaleza’”. Esa “naturaleza” entrecorillada por Benjamin

remite a aquella noción de naturaleza que funciona como parte de un complejo conceptual que la opone de manera polar y jararquizada a la noción de cultura o técnica o humanidad. De este modo, naturaleza y técnica colisionan la una en la otra para dar lugar a una nueva noción de ambas, o una única noción de la que ambas surgen, que se tiende en un mismo continuum de diferencias, en una misma “materia vibrante” (ver Bennet 2010) y desjerarquizada que dispone un mundo *por detrás de la fractura metafísica entre lo natural como res extensa y lo técnico como res cogitans*. “Experiencia cósmica” no es tanto el objeto perdido de los modernos, sino fundamentalmente lo que viene después del colapso de esa fractura humanista (colapso que hoy algunos llaman Antropoceno, otros Capitaloceno, otras, tan cerca del Benjamin “ctónico”, Chthuluceno). *Experiencia cósmica* es la experiencia de una naturaleza y una técnica que conviven en una “historia natural”, en una *naturalezacultura*, como dice Haraway, que se instala en ese “mundo distorsionado en estado de semejanza”, para utilizar la insuperable expresión del ensayo sobre Proust, es decir, por ese mundo de apertura radical en el que la semejanza que todo lo liga no niega relieves ni diferencias, un monismo ontológico que “recorre continuos, pero continuos de transformación, no ámbitos abstractos de mera igualdad y semejanza”.

Sí, como habrán notado, acabo de citar el temprano ensayo sobre el lenguaje. Y sí, como también recordarán, lo que cité fue su noción de “traducción”, que aquí va a ser fundamental para nuestro planteo. “Semejanza” y “distorsión” se relacionan en la fórmula del ensayo sobre Proust de manera similar a como se ligan la idea de un “lenguaje en general” que nombra el continuum que incluye a todas las criaturas y la “traducción” como figura de transformación y desplazamiento entre lenguajes irreductiblemente diversos. Mi cuarta hipótesis, entonces, propone: *la filosofía benjaminiana del lenguaje es la primera y más consistente formulación de su monismo ontológico post-antropocéntrico que estará a la base de su “materialismo antropológico” posterior*.

## **II. El lenguaje de las cosas**

En efecto, la primera formulación poshumanista de Benjamin se encuentra ya en el título del ensayo de 1916: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre”, es decir, el lenguaje no es patrimonio exclusivo de lo humano, sino aquello en virtud de lo cual lo humano ingresa en una ontología general lingüísticamente determinada. Este gesto inicial es absolutamente fundamental, y no podríamos exagerar su importancia. Y ahora lo digo

teniendo en cuenta tanto el itinerario de Benjamin cuanto las derivas del debate poshumanista contemporáneo. Porque, como sabemos, el lenguaje tuvo un rol fundamental en esa primera crítica al humanismo ilustrado que objetó la centralidad de la dicotomía entre sujeto y objeto. Esta impronta, que se remonta al romanticismo, se proyecta, sin embargo, hacia todo el anti-humanismo fraguado en el “giro lingüístico” a lo largo del siglo XX. El problema con este gesto es, como ha señalado el materialismo especulativo contemporáneo, que sencillamente desplaza el “correlacionismo” sujeto/objeto al correlacionismo lenguaje/mundo (ver, por ejemplo, Meillasoux, 2015), manteniendo así una suerte de humanismo de segundo grado que, si bien construye una crítica del sujeto, reinstala en un nuevo nivel el núcleo del *excepcionalismo humano* al sostener la relación privilegiada del lenguaje con el ser humano. Aquí el caso de Heidegger es emblemático, precisamente por esa centralidad que el humano como “pastor del ser” obtiene incluso en el marco de una de las más influyentes críticas al humanismo del siglo XX.

Benjamin, por el contrario, no sólo ofrece el lenguaje como espacio de disolución de la fractura entre sujeto y objeto (tal como plantea su “Programa para la filosofía futura”), sino además, y esto es fundamental para las discusiones contemporáneas, como disolución de la frontera, digamos, *archi-humanista*, entre lenguaje y mundo. Benjamin está mucho más cerca del título de nuestro Pablo Rodríguez: “Las palabras *en* las cosas”, que del clásico de Foucault: “Las palabras y las cosas”, un título que marca el límite del antihumanismo postestructuralista: la dualidad entre palabras y cosas. La filosofía del lenguaje de Benjamin es, indisolublemente, una ontología monista y pluralista a la vez que abarca la totalidad de lo real en un mismo espacio, no homogéneo, de lenguajes en proceso permanente de traducción.

La teoría benjaminiana del *lenguaje de las cosas* debería merecer toda nuestra atención hoy, ante la contemporánea interrogación por la *agencia de los objetos*, de esos actores no subjetivos que sin embargo interactúan permanentemente con “nosotros”, y que determinan cada vez más nuestras vidas, tal como promete ahora la llamada “internet de las cosas”.<sup>3</sup> En Benjamin, insistamos, *hay un lenguaje de las cosas*, aún cuando no sea un lenguaje en palabras. Pero todas las cosas participan del lenguaje, “lámpara, montaña, zorro”, dice provocadoramente Benjamin convocando en tres palabras los tres reinos de lo técnico, la

---

<sup>3</sup>Sobre la cuestión del lenguaje y la agencia de las cosas en Benjamin, un problema fundamental para nuestra inquietud poshumanista, ya pueden consultarse varios trabajos: Busch 2006, Ng 2011, Krämer 2015, Felinto 2016.

naturaleza inanimada y los animales no humanos, esto es, ese universo plural de ciudadanías de una democracia de las existencias que su metafísica del lenguaje propicia. Ahora, si cada cosa tiene su lenguaje, ¿cómo se comunica si carece de palabras? Benjamin habla al menos de dos tipos de comunicación de las cosas: o bien entre ellas, en “comunicación de la materia en comunidad mágica” (porque, aclara Benjamin, “también existe la magia en la materia”), o bien hacia lo humano. La transformación de la lengua muda de la naturaleza en lengua humana de palabras la llama Benjamin “traducción”, y será el concepto de traducción que luego retomará en su celebrado ensayo del '23, del que siempre se ha destacado su anti-subjetivismo (justamente por muchos herederos de Heidegger), pero muy raramente su anti-humanismo. Sin embargo, esta “traducción” que Benjamin está pensando no es sólo una práctica glotopolítica, sino además un ejercicio de *diplomacia cosmopolítica*: ya en 1916 Benjamin es “un desertor que se ha pasado al bando de la creatura”, como dice en el Kraus, ya en 1916 se propone al traductor como figura del “justo”, ese “abogado de la creatura” del ensayo sobre Leskov.

### III. El médium del ser

Ahora bien, no quiero meramente proponer una serie de asociaciones entre distintos momentos de la producción de Benjamin, sino que quisiera proponer, como quinta hipótesis, lo siguiente: *la filosofía del lenguaje del texto del 16 es, a la vez, una ontología, y en el centro de esa ontología figura una noción de “ser” como medialidad pura, de manera que podemos decir que el singular monismo pluralista de la filosofía benjaminiana se organiza a partir de la noción lingüística a la vez que ontológica de medialidad. Voy a citar un pasaje que todos hemos leído muchas veces, para intentar señalarlo como el pasaje que enlaza en un solo movimiento “ser”, “virtualidad” y “medialidad”:*

*...el ser lingüístico de las cosas es su lenguaje. La comprensión de la teoría del lenguaje depende de que demos a esta frase la claridad que logre destruir toda apariencia de tautología en ella. Y es que esa frase no es tautológica, pues significa que lo que es comunicable en un ser espiritual es su lenguaje. Todo se basa pues en este “es” (que aquí equivale a “es inmediatamente”). Lo comunicable en un ser espiritual no aparece con la mayor claridad en su lenguaje (...) sino que esto que es comunicable es el mismo lenguaje de modo inmediato. O mejor: el lenguaje de un ser espiritual es inmediatamente lo que en él es comunicable. Un ser espiritual se comunica en lo que en él es comunicable; así, todo lenguaje se comunica a sí mismo. O, dicho con más exactitud: todo lenguaje se comunica en sí mismo, dado que él es, en el sentido más puro, el “medio” mismo de la comunicación [das “Medium” der Mitteilng]. Lo medial, que es la inmediatez [Unmittelbarkeit, inmediabilidad] de toda comunicación espiritual, es pues el problema fundamental de la teoría del lenguaje; y si se considera mágica a esta peculiar inmediatez, el problema primigenio del lenguaje es su magia. (Ob. II/1, pp. 146 s.)*



Contra toda idea de la *exterioridad* del medio, que organiza la economía de las fracturas metafísicas de la técnica-herramienta, lo medial no es sin embargo pura *inmediatez*, gobernada por la misma ontología que la mediación, su mero reverso. No, Benjamin, por el contrario, postula a la medialidad como *medio immediato*, es decir, como un cambio radical de registro en el que el medio no es un mero instrumento para ligar seres ya constituidos, sino que, por el contrario, *el medio es el ser*. De allí que su inmediatez no sea ya la del acceso “inmediato” a algo externo (sólo accesible a Dios en la intuición intelectual), sino la inmediatez de una experiencia de sí como medio: *el ser es lenguaje significa, en Benjamin, que el ser es pura mediación entre mediadores, no entre seres*. La medialidad aparece así como centro de una extra-ontología o eco-ontología radical.<sup>4</sup>

Para Benjamin “ser” es “medialidad”. Las cosas “son” en cuanto “comunicabilidad”, vale decir, no como comunicantes ni como comunicadas, sino como nodos en una tupida red de seres interconectados por el lenguaje (no sólo humano) e irreductibles a la vez en sus lenguajes singulares. El “ser” benjaminiano, la “medialidad”, es aquello que rompe con la dicotomía entre el medio y lo mediado, entre mediación e inmediatez, que rompe la metafísica como partición dual y jerarquizada en dos reinos *externos* el uno al otro, donde el *dominio* (técnico o metafísico) es el corolario esta *exterioridad* violentamente construida. La *medialidad* abre a la materia mágica del mundo en su red virtual de relaciones posibles: *la medialidad es el fin de la excepción humana porque es el fin de la dicotomía (crítica) entre inmediatez y mediación*.

Esta cuestión se arrastra en toda la filosofía benjaminiana, hasta el final de su itinerario, cuando en la disputa con Adorno por la primera versión de Baudelaire vuelve a surgir, de parte de Adorno, el malentendido de considerar a la “inmediatez” desde la perspectiva de la mediación y no de la medialidad, es decir, el malentendido (metafísico) de reinscribir la inmediatez en la dicotomía sujeto objeto, y no como potencia expresiva de la medialidad de lo real.

Benjamin suspende la metafísica al deslindar entre *medio* y *médium*, entre *mediación* (y su correlativa inmediatez) y *medialidad inmediata*: si los primeros son formas de la transición en un universo dualista, los famosos “puentes” que intentan unir aquellos componentes que primeramente separamos con violencia y luego concebimos como violentamente individuados e idénticos a sí mismos, los segundos son mensajeros en un mundo de parentescos múltiples y nebulosos que, sin negar la diferencia entre los seres, no suponen

<sup>4</sup>Sobre la idea de una “extra-ontología”, véase el notable trabajo de Prósperi, 2019.

sin embargo una distribución previamente dada entre ellos, ni mucho menos una identidad cerrada de cada uno de ellos. Como en la “lengua pura”, la medialidad no es posterior a las lenguas, y la traducción no supone unidades previas, sino que constituye al movimiento mismo de las lenguas en su devenir.

#### **IV. Ser virtual**

De allí la modalidad de este “ser” medial: la *virtualidad* de las *-barkeiten* de Benjamin. Las “*-bilidades*” son la marca de la medialidad en lo real, son la virtualización de lo real a partir de su inscripción en el mundo no dicotómico de lo medial: la comunicación *medializada* es *comunicabilidad*, y no es sólo humana; la crítica medializada es *criticabilidad*, y es *exigencia objetiva* de la obra, no juicio subjetivo; la traducción medializada es *traducibilidad*, y no tiene al ser humano como destinatario privilegiado; la reproducción medializada es *reproductibilidad*, y habla de la condición de la obra y no de la efectiva reproducción empírica; la historia medializada es *citabilidad*, la historia no (solo) humana del cronista; etc. En lo virtual, lo real se vuelve *posible*, y el humano, *mensajero creatural*, diplomático cosmopolítico. Para reformular mi quinta hipótesis diría que la filosofía pos-antropocéntrica de Benjamin es, para recuperar un bello título de Sybille Krämer, una “metafísica de la medialidad” atravesada por las figuras del “Medium, el mensajero y el traductor”.

Deberíamos detenernos largamente en esta noción de “medialidad”, que ofrece una ontología de lo virtual radicalmente relacional, que no sabe de unidades ópticas fijas o individuos autoconstituidos, sino de distorsiones (*Entstellungen*) en un continuum de desplazamientos. Como dice sobre el final de su ensayo: “hay que comparar el lenguaje de la naturaleza con la secreta consigna [Losung, santo y seña] que cada centinela [Posten, guardia] entrega en su propia lengua al que le sigue, pero el contenido de dicha consigna es el lenguaje mismo de dicho centinela” (*Ob. II/1*, p. 161). La “secreta consigna” es claramente el lenguaje como *zona metamórfica*, como “medialidad” que sólo se comunica a sí misma, es decir, no es mediación sino la *inmediatez de un medio que se autoexpresa como medio*, y el centinela es el “mensajero” kafkiano que nunca entrega su mensaje porque no hay otro mensaje más que la propia *vida medial* del ser-mensajero: el *movimiento lingüístico de virtualización* que suspende las dicotomías de la metafísica y moviliza una ecología de los seres ya no separados de su “ambiente”, esto es, del *lenguaje*

*que todo lo media*. Como el conatus spinoziano, la lengua pura es la cifra de lo real como vida de la potencia, como vida elevada a la potencia. El centinela es aquí el que resguarda el secreto de la lengua pura, a saber, que no hay secreto, que no hay un ningún contenido de esa lengua pura, sino que entre las lenguas sólo hay encuentro, nunca más un *metalenguaje* monopolizado por el humano, desde el que instaura su ontología de lo excepcional.

## **V. Figuras de la medialidad**

Para terminar, propondría organizar esta relectura medial del materialismo pos-antrópico benjaminiano a partir de la puesta en relación de los grandes hitos de este proceso de virtualización. Samuel Weber ya lo hizo a su modo, rastreando las diversas “-barkeiten” en una filosofía articulada de lo medial. Yo voy a sugerir ligar tres formas fundamentales de esta “medialidad”: el “Medium der Mitteilung” referido al lenguaje, el “Medium der Reflexion” referido al conocimiento y la crítica, y el “Medium der Wahrnehmung” referido a la percepción y al sensorium técnicamente organizado. En los tres casos se dispone al lenguaje, al conocimiento y a la percepción para una experiencia ajena no sólo al subjetivismo, sino también al humanismo como tal: la “*experiencia cósmica*” sigue siendo el horizonte de estos tres territorios mediales del materialismo benjaminiano.

El “médium de la comunicación” abre la posibilidad de experimentarnos como *ambientes*, como seres gaseosos carentes de sustancia, como criaturas intersticiales o, en la bella y modélica formulación del *Kafka*, “criaturas inacabadas, seres en estado de niebla”. Si el texto sobre el lenguaje nos habla de un lenguaje de las cosas, mostrando que la naturaleza es ya cultura, en un fragmento del mismo año sobre la categoría de justicia nos propone la reversión del mismo movimiento, afirmando que la cultura es ya naturaleza: en él la justicia es un “estado del mundo”, una categoría no deontológica sino ontológica, mostrando la eficacia medial de este pensamiento, cuyas raíces habrá que buscar en la noción de historia natural.

El “médium de la reflexión”, paradigmáticamente formulado en el libro sobre los románticos, muestra justamente el territorio y las condiciones de esa “*ichfreie Reflexion*” (GS I/1, p. 40), esa reflexión libre de yo que, al igual que el lenguaje poshumano del '16, nos habla de un espacio de reflexión que lo humano comparte con lo no humano. Vale decir: no sólo hace estallar las grillas del sujeto, sino que además postula una *reflexión objetiva*, por decirlo inadecuadamente, pues *eso* que piensa ya no es, por supuesto, “objeto”

alguno. Si en el Benjamin del lenguaje *todo habla*, en el Benjamin de los románticos *todo piensa* (sobre todo en la sección “IV. La teoría temprano-romántica del conocimiento de la naturaleza”, justamente, una teoría de la “naturaleza” a contrapelo de toda “res extensa”): si en el primero Benjamin habla de una “sprachliches Wesen” (GS, II/1, p. 141) de todo lo real que se comunica a sí mismo, aquí postula, en estricto paralelo, un “denkendes Wesen” (GS, I/1, p. 54) que se autoconoce, más allá de todo “yo”: “todo lo real piensa” (“alles Wirkliches denkt”: GS, I/1, p. 55), dice Benjamin en un materialismo absoluto, “todo conocimiento es autoconocimiento de una esencia pensante que no requiere ser un yo” (ídem).

Su reconstrucción de la “teoría temprano romántica del conocimiento de la naturaleza” debería sumarse como un capítulo fundamental de los nuevos materialismos contemporáneos. Allí se postula que la “observación romántica” está en sintonía con la noción goetheana de esa “delicada empiria” que es, por sí misma, teoría. Una noción que, como sabemos, va a acompañar a Benjamin hasta su propia práctica del montaje, pero que, quisiera destacar a los fines de estas Jornadas, está en el centro de su “materialismo antropológico”, tal como ha insistido siempre que habla de Hebel o Buchner como “empíricos delicados” en el sentido de Goethe: son *narradores*, es decir, cuentan la historia como *cronistas*, ven la teoría de la historia en la disposición de sus elementos, y no en su subsunción a una teleología humanamente decidida. “El historiador se atiene a la ‘historia del mundo’, y en cambio el cronista al curso del mundo. (...) Se trata de la vieja relación entre microcosmos y macrocosmos, que se refleja aquí en la relación entre historia de la ciudad y curso del mundo” (“Johann Peter Hebel. 3”, en *Ob. II/2*, p. 249). Nuevamente, la “experiencia cósmica” como modelo de un más allá de lo humano que trasciende las barreras del mero antisubjetivismo heideggeriano.

Por último, el “médium de la percepción” que aparece en el famoso trabajo sobre la reproductibilidad técnica muestra el modo en que la medialidad se ha enriquecido con la teoría materialista de la mimesis: en los ensayos sobre la facultad mimética la “medialidad” de la metafísica temprana ha dado a luz una teoría de la percepción y del juego como acción concertada entre los existentes, como *Zusammenspielen* que abre el territorio expansivo del *Spielraum* de la segunda técnica. De allí que la celebrada imbricación entre percepción y técnica que Benjamin despliega en el ensayo sobre la reproductibilidad no sea sino otro efecto de su metafísica de la medialidad.

## VI. Ciudadanías expandidas

La medialidad, entonces, es el terreno en el que la criatura se encuentra con los aparatos de la segunda técnica en la dirección de un materialismo pos-antropocéntrico que prefigura una *ecología política de las existencias* casi dicha ya en los textos pertinentes del materialismo antropológico. Me limito a uno de los pasajes posibles, y ya con esto cierro. Se trata del ensayo sobre Bachofen, justamente, ese antropólogo que ayuda a Benjamin a pensar la relación entre conciencia cívica y “sentimiento ctónico”, nos dice, anticipando la imbricación entre lo cívico y lo ctónico propio del “chthuluceno” de Haraway (2019). Benjamin recupera una historia que Bachofen relata sobre los ciudadanos de Megara en *El matriarcado*: “Al abolir la monarquía, el Estado atravesó un período inquieto, por lo que se dirigieron a Delfos a preguntar cómo establecer los destinos de la comunidad. La respuesta fue que consultaran a la mayoría. E, interpretando esta indicación, se sacrificó una garza a los muertos en el pritaneo. He ahí una mayoría que no convendría a la democracia actual”. Esta maravillosa historia se torna decisivamente vigente, cuando la “democracia actual” cada vez más reclama un tipo de mayorías como las que allí se sugieren: humanos, espectros, no humanos, objetos técnicos, forman parte de una ecología política por venir que habrá de encontrar en el planteo eco-tecno-político de la extra-ontología medial de Benjamin un antecedente decisivo.

## Referencias bibliográficas

- Bennet, J. (2010). *Vibrant matter. A political ecology of things*. Duke and London: Duke University Press.
- Busch, K. (2006). Lenguaje de las cosas y magia del lenguaje. Sobre la idea de efectividad latente en Walter Benjamin. eicpc transversal.
- Di Pego, A. (2016). En el umbral del post-humanismo. Walter Benjamin y el reino. Disponible en:  
[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.10089/ev.10089.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.10089/ev.10089.pdf)
- Felinto, E. (2013). Meio, mediacao, agencia: a descoberta dos objetos em Walter Benjamin e Bruno Latour. *E-compós*, v. 16, n 1, 1-15.

- Felinto, E. (2016). A astúcia da matéria: Notas sobre a animação do inorgânico. *E-compós*, v. 19, n 3, 1-20.
- Franklin, M. I. (2002). Reading Walter Benjamin and Donna Haraway in the Age of Digital Reproduction. *Information, Communication & Society* 5:4, 591-624.
- Hanssen, B. (1998). *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human Beings and Angels*. California: University of California Press.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Buenos Aires: Consoni.
- Krämer, S. (2015). *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Meillasoux, Q. (2015). *Después de la finitud*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Ng, J. (2011). Each Thing a Thief: Walter Benjamin on the Agency of Objects. *Philosophy and Rhetoric*, vol. 44, n° 4, 382-402.
- Prósperi, G. (2019). *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Weber, S. (2008), *Benjamin's –abilities*. Harvard: Harvard University Press.
- Wohlfarth, I. (2002). Walter Benjamin and the Idea of a Technological Eros. A tentative reading of *Zum Planetarium*. *Benjamin Studien*, 1, 65-109.