



Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación / ISSN 2525-2089
 Vol. 8 N° 1 (2023) / Sección Dossier / pp. 1-13 / [CC BY-NC-SA 2.5 AR](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/)
 Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE),
 Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.
revistasaberesypracticas@ffyl.uncu.edu.ar / saberesypracticas.uncu.edu.ar
 Recibido: 27/02/2023 Aceptado: 08/06/2023
 DOI: <https://doi.org/10.48162/rev.36.093>

Sobre algunos temas de materialismo antropológico en Walter Benjamin

On Some Motifs of Anthropological Materialism in Walter Benjamin

 **Nicolás López**

Universidad Nacional de Córdoba,
 Centro de Investigaciones de la Facultad de
 Filosofía y Humanidades, Argentina.
nlopez@mi.unc.edu.ar

Resumen. El presente artículo ofrece una caracterización del materialismo antropológico de Walter Benjamin, interpretándolo como el programa teórico-político a través del cual el autor modula en un ámbito profano, concreto y materialista sus intereses metafísicos y antropológicos juveniles, con el objetivo de dotar al marxismo de nuevas perspectivas. El objetivo de nuestro trabajo es abordar el mencionado materialismo antropológico del autor, desglosándolo en cuatro zonas que, sin agotar los temas de su interés, contribuyen a dar una caracterización aproximada de sus problemáticas. La primera de esas zonas vincula el materialismo antropológico a la inauguración retrospectiva de una tradición. La segunda, establece la idea de “cuerpo colectivo” como sujeto político de dicho materialismo. La tercera, hace de este último una tentativa de redefinir las relaciones entre técnica, naturaleza y humanidad en la modernidad. La cuarta, trata de la perspectiva antropológico-materialista como un intento de redibujar los contornos de lo humano a partir de un humanismo “más real”.

Palabras clave. Materialismo antropológico, Cuerpo colectivo, Técnica, Humanismo, No-humano.

Abstract. This article offers a characterization of Walter Benjamin’s anthropological materialism, interpreting it as the theoretical-political program through which the author modulates his youthful metaphysical and anthropological interests in a profane, concrete and materialistic field, with the aim of endowing Marxism with new perspectives. This work presents anthropological materialism according to four basic theses: the retrospective inauguration of a tradition; the introduction of the idea of “collective body” as a political subject; the redefinition of the relationships between technique, nature and humanity; finally, the attempt to redraw the contours of human being from a kind of “more real” humanism.

Keywords. Anthropological Materialism, Collective Body, Technique, Humanism, Non-Human.

Introducción

El presente trabajo tiene como objeto introducir un conjunto de coordenadas teóricas para abordar los alcances filosófico-políticos del “materialismo antropológico [*anthropologische Materialismus*]” (GS II/1, p. 309)¹, noción que Walter Benjamin acuña en 1929 y despliega en una serie de escritos de su producción textual madura. Esta noción refiere tanto a una tradición como a un

¹ Los textos de Benjamin serán traducidos directamente de los *Gesammelte Schriften* referidos en bibliografía. Para ello, como es habitual, utilizaremos las siglas GS, seguidas de número de tomo (en romano) y volumen (en arábigo).

programa político, filosófico y escritural, a partir de la cual Benjamin produce no sólo una distorsión productiva de sus intereses metafísicos y antropológicos juveniles, reelaborados ahora en un ámbito profano, concreto y materialista, sino también una revisión de los fundamentos del materialismo histórico y de la política comunista, a los cuales, desde 1924, suscribe expresamente pero no sin reservas. Los escritos de este período aparecen profundamente afectados por la necesidad de renovar los esfuerzos teórico-políticos de un marxismo que entretanto se había convertido en un “materialismo metafísico” o “didáctico”, fiel al naturalismo mecanicista de Karl Vogt y a las vulgatas escolarizadas de Bujarin y Plejanov (GS II/1, p. 309; GS II/2, p. 798).

En el cuestionamiento que Benjamin dirige a la ceguera antropológica de ese materialismo metafísico que, según él, está “a la base de la teoría comunista”, llega a preguntarse, utilizando un juego de palabras, si tal materialismo sería “un error de diseño” [*Konstruktionsfehler*, literalmente un “defecto de construcción”] antes que una mera “imperfección” [*Schönheitsfehler*, literalmente “defecto de belleza”] (GS II/3, p.1040). Nutriéndose de un legado materialista preñado de “elementos refractarios al marxismo” (GS V/2, p. 708), Benjamin calibra su nueva perspectiva con el objeto de combatir de manera eficaz las fantasmagorías del capitalismo y su incipiente rostro fascista. A finales de la década del veinte, ya no se tratará únicamente de dinamizar los elementos mecanicistas del marxismo ortodoxo, sino de incorporar a los debates de la izquierda revolucionaria temas y perspectivas, pero sobre todo prácticas y experiencias, que habían sido peligrosamente abandonados a las fuerzas de la reacción (López y Pérez López, 2022).

Al margen de esta posición crítico-salvadora, del materialismo antropológico puede decirse que pertenece a ese género de ideas que no se dejan conducir fácilmente a un contenido doctrinario o a una definición canónica. Por esta razón, el presente trabajo no buscará responder frontalmente a la pregunta por su esencia, sino desglosar sus perspectivas en una serie de temas o motivos –en un sentido similar a como el propio Benjamin hablaba de “algunos temas” o “motivos” en la poesía de Charles Baudelaire– que tienen por objeto analizar los problemas filosófico-políticos que, implícita o explícitamente, están puesto en juego en la constelación de figuras teóricas reunidas bajo el nombre de materialismo antropológico. En función de ello, el primer apartado trata al materialismo antropológico como el nombre de una tradición que Benjamin funda en retrospectiva. El segundo, desarrolla la idea de “cuerpo colectivo” como sujeto político de dicho materialismo. El tercero, lo considera como una tentativa de redefinir las relaciones entre técnica, naturaleza y humanidad en la modernidad. El cuarto, finalmente, trata de la perspectiva antropológico-materialista como un intento de redibujar los contornos de lo humano a partir de un humanismo “más real”. No está de más decir que estas cuatro secciones no agotan los temas del materialismo antropológico, ni siquiera glosan por completo las tesis que proponen discutir. En todo caso, constituyen episodios parciales de una serie abierta, susceptible de ser completada.

I. Tradición

Cuando Benjamin menciona por primera vez la noción de materialismo antropológico lo hace como el nombre de una tradición que, partiendo de la experiencia de los surrealistas, funda en retrospectiva. Bajo la idea de materialismo antropológico Benjamin convoca un conjunto nada obvio de escritores del siglo XIX y el siglo XX, entre los que cuenta, en primer término, a Johann Peter Hebel, Georg Büchner, Friedrich Nietzsche y Arthur Rimbaud (GS II/1, p. 309-310). La no obviedad de su puesta en común radica en que estos autores “no forman un grupo autoproclamado, no se relacionan explícitamente entre sí, y no siempre reivindican un tipo particular de materialismo” (Berdet, 2013).

Benjamin no dice qué tienen en común, y no parecen, en principio, tener en común nada más que su reunión. ¿Qué los reúne entonces en *una* tradición? ¿Qué los vuelve una *tradición*?

En primer lugar, habría que afirmar que se trata de una operación de lectura anacrónica, del efecto retroactivo que provoca una nominación. A este respecto, sucede algo similar a lo que Jorge Luis Borges decía de Kafka y sus inopinados precursores. Tras repasar una serie de escrituras muy heterogéneas –Aristóteles, Kierkegaard, León Bloy, etc.–, Borges (1998) constata cómo todas ellas “se parecen a Kafka” aunque “no todas se parecen entre sí” (p. 165). Este último hecho le permite concluir que:

En cada uno de esos textos está la idiosincrasia de Kafka, en grado mayor o menor, pero si Kafka no hubiera escrito, no la percibiríamos; vale decir, no existiría. [...] El hecho es que cada escritor crea a sus precursores. Su labor modifica nuestra comprensión del pasado, como ha de modificar el futuro. (pp. 165-166)

La operación de Benjamin realiza un efecto intempestivo similar, pero sobre un trasfondo eminentemente político: por una parte, hace posible una expectativa común respecto a ciertos nombres propios que lo anteceden; por otra parte, permite reconstruir como tradición –una tradición hasta entonces innominada– un conjunto discontinuo y disperso de escritores del siglo XIX y XX; por último, organiza una línea de sucesión que desemboca en su propia perspectiva presente, que se vuelve tanto más singular cuánto más diversos resultan sus precursores.

En segundo lugar, Benjamin trata de modificar la tradición materialista en la que se inscribe por medio de la consideración de sus puntos ciegos, lo cual produce un efecto de sobredeterminación en su propia perspectiva. Irving Wohlfarth (2010) ha señalado que mientras el materialismo histórico de Marx se conformaba a sí mismo a través de un conjunto de oposiciones y exclusiones, el materialismo antropológico benjaminiano lo hace a través de una serie de inclusiones dispares. La intención de Benjamin es rescatar una tradición en peligro y dotar a su apuesta anarco-comunista y utópico-social de una fuerza histórico-política de la que la vocación científica del marxismo hizo caso omiso. Ese resto inasimilable por el socialismo científico, Benjamin lo pensó en alianza con la parte maldita de la ilustración moderna. Un conjunto heterogéneo de linajes confluye en la apuesta del materialismo antropológico. Partiendo de las experiencias de los surrealistas, Benjamin remonta la tradición antropológico-materialista a Hebel, Büchner, Nietzsche y Rimbaud. Diferentes fragmentos del Libro de los pasajes extienden la línea de sucesión y la organizan en dos genealogías distintas. Una vertiente francesa incluye a Charles Fourier, Saint-Simon, Claire Démar, Ganeau, Alphonse Toussenel, las Vésuviennes, el fusionisme, “Jenny l’ouvrière”, y Balzac. Por el lado suizo-alemán, se menciona a Jean Paul, Gottfried Keller, Karl Gutzkow, Paul Scheerbart, y Ludwig Feuerbach (GS V/2, pp. 731 y 779). En Francia, esta tradición cuajó sobre todo en el socialismo utópico y en el género de las fisiologías, guardando un especial interés en el colectivo humano (GS V/2, p. 779). Según Benjamin, los contornos de la ascendencia antropológico-materialista en Alemania estuvieron más definidos, porque su opuesto, el idealismo, estaba mejor definido también. Su interés prioritario, a diferencia de la línea francesa, estaba puesto en el individuo y en su inconformismo moral (GS V/2, p. 779). Como en otros casos, Benjamin no hace una recepción integral de esas tradiciones a veces antinómicas; por el contrario, “las considera una oportunidad para desarrollar sus propias figuras de pensamiento antropológico-materialista, que combina con motivos utópicos-socialistas, surrealistas y marxistas” (Khatib, 2012, p. 154. Subrayado en el original).

En el legado “p” del *Passagen-Werk*, que lleva por título “Materialismo antropológico, Historia de las sectas”, Benjamin incluyó referencias a las fisiologías, un género literario en boga en el siglo XIX, y a ciertas formas del profeminismo (que de alguna manera ya había trabajado en su ensayo sobre J. J. Bachofen, autor de *El matriarcado*), junto a alusiones a la ambigüedad de género y la androginia, y

a un conjunto de sectas religiosas vinculadas al socialismo utópico. A través de algunos de los nombres y tendencias que repasamos más arriba, Benjamin discute las configuraciones de la vida cotidiana –la familia, el matrimonio, la vida burguesa– y abre paso a “una concepción de lo social que tiene en cuenta las pasiones, simpatías y afectos humanos” (Berdet y Ebke, 2014, p. 15). La manifiesta incompatibilidad con toda forma de idealismo de estos movimientos insurreccionales, conformados con anterioridad al Congreso de Tours, constituyen un reservorio de experiencias que Benjamin quiere conservar en su heterogeneidad y que considera inestimables para la lucha política.² La “hostilidad al progreso” (GS V/2, p. 708) dicta el pulso de un accionar que no supedita los cuerpos a ninguna legalidad trascendental de los acontecimientos. Lo que habla a través de esta tradición, en cambio, es “esa voluntad de apocatástasis, la determinación de volver a reunir en la acción revolucionaria y en el pensamiento revolucionario precisamente los elementos de lo ‘demasiado pronto’ y de lo ‘demasiado temprano’, del primer comienzo y de la última ruina” (GS V/2, p. 852). La incorporación de estos aspectos era necesaria para una repolitización (no un abandono) de un materialismo histórico devenido “metafísico”.

II. Cuerpo colectivo

No deja de resultar paradójico el hecho de que el enlace entre cuerpo y materialismo antropológico, que constituye uno de los pilares centrales de este último, haya sido puesto de relieve por Theodor W. Adorno, quien fuera a la sazón su más perspicaz crítico. En la carta que envía a Benjamin el 6 de septiembre de 1936, Adorno resume el punto de desacuerdo fundamental que mantiene con su amigo en estos términos:

[T]odos los puntos en los que, a pesar de la más fundamental y concreta coincidencia, difiero de usted, pueden agruparse bajo el título de un *materialismo antropológico*, que no puedo seguir. Es como si para usted la medida de la concreción fuera el cuerpo del ser humano [*Leib des Menschen*]. (Adorno y Benjamin, 1994, p. 193)

Sin embargo, Adorno parece no tener en cuenta –porque desconoce la genealogía del concepto de *Leib* de Benjamin– que el materialismo antropológico de es tanto una crítica a la naturalización del cuerpo no menos que a su olvido por parte del marxismo vulgar y, más ampliamente, por el carácter metafísico de un materialismo filosófico que, en Alemania, se había configurado como un “materialismo sin sensibilidad”, en la que se evidencia su “actitud desconfiada hacia la vitalidad de lo corporal” (Brecht, 1977, p. 21).

Desde mediados de la década de 1920, Benjamin busca revertir este olvido. Abonando un punto de partida divergente al idealista, la perspectiva antropológico-materialista continúa el giro hacia lo corpóreo emprendido en el siglo XIX por Schopenhauer, Nietzsche y Feuerbach. Ahora bien, en contra de lo que supone Adorno, Benjamin no se refiere al cuerpo individual como realidad natural y ahistórica, sino al cuerpo colectivo devenido históricamente. En el ensayo sobre el surrealismo, Benjamin afirma sin ambages que existe un “resto” [*Rest*] antropológico que no puede ser comprendido al interior del materialismo metafísico: “también el colectivo es corporal [*leibhaft*]” (GS II/1, p. 310). Si bien la imagen del colectivo político como un cuerpo no carece referencias en la historia de la filosofía política –de Aristóteles a Kantorowicz, pasando por Hobbes–, Benjamin abandona el terreno del naturalismo, del mecanicismo y de las metáforas organológicas, que

² Ricardo Ibarlucía (2015) reconoce sus orígenes incluso “más allá de las corrientes anarco-comunistas, utopistas y social-revolucionarias que tomaron parte en la insurrección de la Comuna de París y rivalizaron con el marxismo en el seno de la Primera Internacional”, remontándose a “las sectas que surgieron y se diseminaron en Francia con las barricadas de 1830 y 1848” (p. 66).

dominan esas concepciones (Steiner, 2000, pp. 65-66). Esa diferenciación se cifra ya en una elección terminológica. En efecto, la lengua alemana conoce dos términos diferentes para designar lo que el castellano nombra con el único vocablo de “cuerpo”, a saber, *Körper* y *Leib*. Si *Körper* refiere al cuerpo-objeto de un ente físico cualquiera, *Leib* se vincula a *Leben*, “vida”, y al cuerpo como materia sintiente y haz de percepciones³. En los “Esquemas sobre el problema psico-físico” [*Schemata zum psychophysischen Problem*], escritos entre 1922 y 1923, Benjamin tematiza explícitamente la diferencia entre *Körper* y *Leib*, llevándola al punto de su máxima tensión. Estos apuntes ofrecen líneas importantes para comprender no sólo cómo Benjamin fundamenta una metafísica de la corporalidad más allá de los dualismos característicos de la filosofía moderna –alma/cuerpo, técnica/naturaleza, espíritu/materia–, sino también cómo estas problemáticas ingresan, partiendo de las discusiones de la psicología de la percepción, al ámbito de su política⁴.

A diferencia de las concepciones de lo político que, aun partiendo del cuerpo, lo consideran como entidad individual y orgánica, como una realidad biológica o física ya dada, el concepto de *Leib* de Benjamin destaca la falta de límites discretos del cuerpo, su carácter relacional y su dimensión histórica. El cuerpo pensado como *Leib* no se remite así a una sustancia o propiedad común, sino a un conjunto de relaciones específicas o, quizás mejor, como dice Benjamin en los apuntes tempranos, a una función: “Ahora, si bien este *Körper* no es el sustrato último de nuestro ser, sin embargo, sigue siendo sustancia, a diferencia del *Leib*, que es solo función” (GS VI, p. 79). Este “*Leib*, que es la función del presente histórico en el ser humano, crece hacia el cuerpo de la humanidad [*Leibe der Menschheit*], en cuya unidad vital “la humanidad es capaz de incluir, a través de la técnica [...], no solo a la totalidad de los vivientes, sino también parcialmente a la naturaleza: lo inanimado, las plantas y los animales” (GS VI, p. 80). El cuerpo de los otros no-humanos es concebido de este modo como extensión del “propio” cuerpo de la humanidad –en rigor, sólo impropiamente se puede seguir hablando aquí en el lenguaje de lo *propio* y la *propiedad*. Es decir, no hay bordes ontológicamente establecidos que separen lo individual de lo colectivo, el adentro del afuera y, en el límite, lo humano de lo no-humano. La fijación de esas fronteras, como deja suponer Benjamin, es en todo caso producto de una dinámica política, pero no de constantes en la naturaleza de lo corpóreo. En conjunción con sus consideraciones sobre el “problema psico-físico”, el interés de Benjamin por Paul Scheerbart da pasos decisivos hacia esa concepción política⁵. Entre sus anotaciones de la época señala cómo la “utopía del cuerpo” de Scheerbart culmina en una imagen en que “la Tierra forma un cuerpo en conjunto con la humanidad” (GS VI, p. 148), y ello a través de una “superación espiritual de la técnica” (GS II/2, p. 619).

Esta concepción temprana será central para el materialismo antropológico, que parece traducir los apuntes consagrados al “problema psico-físico” a un ámbito de discusión abiertamente político. En “El surrealismo”, y sobre la base de las relaciones entre vida, arte y política del movimiento encabezado por André Breton, Benjamin define el espacio de la acción como “espacio de imágenes [*Bildraum*], y más concretamente: espacio corporal [*Leibraum*]” (GS II/I, p. 309).⁶ En cierto modo, es la

³ Para una visión de este término intraducible en un campo que va de la psicología a la fenomenología, conviene consultar el artículo de Natalie Depraz (2004).

⁴ Todos los desarrollos posteriores de Benjamin no harán más que confirmar la co-pertenencia de estética y política, de categorías perceptuales y categorías políticas. Para una lectura de la noción de cuerpo en Benjamin ligada a la categoría de percepción, véase el artículo de Ludmila Hlebovich (2022).

⁵ Hacia 1923, Benjamin planeaba escribir un tratado de amplio alcance dedicado a la política, al que se refiere en numerosas oportunidades como “mi política” [*meine Politik*]. La última de las tres partes proyectadas habría sido un extenso comentario de *Lesabendio*, la “novela-asteroide” de Scheerbart. Aunque la *Politik* no llega a completarse, el interés por Scheerbart no dejó de acrecentarse en los años siguientes. Para una visión global del proyecto inconcluso, remitimos al artículo seminal de Uwe Steiner (2000) y las clarificaciones de Marc Berdet (2014, pp. 109-135).

⁶ Si los apuntes tempranos dejaban entrever que el *Leib* no era lo más propio e íntimo de cada quien, sino algo ex-céntrico, compartido y sin centro de comando (Barbisan, 2017), al pensarlo ahora desde la categoría de espacio, como “espacio corporal”, Benjamin lo

acción ligada a la apertura de un campo de imágenes la que crea el colectivo revolucionario, la que literalmente “toma forma corporal en el colectivo” (Steiner, 2000, p. 85). Un fragmento preparatorio al ensayo en cuestión insiste en que no sólo el individuo, sino también “el colectivo tiene un cuerpo” (GS II/3, p. 1041), y señala que el “colectivo corporal [*leibliche Kollektivum*], no la materia abstracta o el cosmos, debe colocarse en la base del materialismo” (GS II/3, p. 1041). Ahora bien, este colectivo no es algo enteramente dado, sino que precisa ser realizado. A medio camino entre real y virtual, el colectivo corporal es tanto agente como objeto de esa interpenetración con la *physis* material que Benjamin piensa en términos de “inervación”:

Sólo cuando el cuerpo y el espacio de imágenes se compenetren tan profundamente en ella que toda tensión revolucionaria se convierte en inervaciones corporales colectivas, y que las inervaciones corporales del colectivo se convierten en descarga revolucionaria, la realidad se ha superado a sí misma hasta el punto que exige el *Manifiesto comunista*. (GS II/1, p. 310)⁷

El colectivo en proceso de devenir revolucionario es caracterizado como algo que se organiza como *Leib*, es decir, que organiza su propio cuerpo (un cuerpo hecho de cuerpos orgánicos e inorgánicos, naturales y técnicos). Un cuerpo colectivo revolucionario, podríamos suponer, existe cuando es capaz de inervar, de in-corporar, sus propios órganos materiales como órganos de la colectividad. De esta manera, Benjamin insiste en la necesidad de constituir un cuerpo colectivo allí donde rige un automatismo fuera de control, allí donde la mecanización del mundo transforma a los cuerpos en recursos o resortes de la gran máquina capitalista. Ese proceso de desposesión encuentra en la guerra altamente tecnologizada su más cabal expresión y en la inervación la posibilidad para el colectivo político de “hacerse del control del nuevo cuerpo” (GS IV/1, p. 148).⁸

III. Naturaleza (y) técnica

El materialismo antropológico defiende un concepto de técnica que se opone a una concepción monolítica y acrítica, de acuerdo con la cual la técnica es un “medio para” y, en última instancia, una objetivación de la voluntad de dominio del hombre sobre la naturaleza. La tentativa de Benjamin, en cambio, busca contrarrestar la “tendencia burguesa a enfrentar naturaleza y técnica como opuestos absolutos” (GS V/1, p. 439), *porque no es sin recurso a la técnica –pero no solo recurriendo a ella– que otra concepción de la naturaleza y de las relaciones sociales puede ser posible*. Si la retirada a la naturaleza primigenia no puede ser una opción históricamente viable para Benjamin, el único modo de socorrer a la naturaleza sojuzgada consiste en liberar de sus cadenas a su aparente adversaria, esto es, a la técnica. Y ello implica, en primera instancia, eximirla de las incomprendiones de las que ha sido objeto.

En primer lugar, la técnica no es en sí misma buena o mala, lo cual no quiere decir que sea neutral. Ella misma está atravesada por una polaridad con sentidos y temporalidades muy diferentes. Dada la naturaleza histórico-social que posee para Benjamin (GS II/2, p. 474), la inclinación por uno u otro sentido dependerá del sistema y la organización colectiva en que se efectúen sus potencialidades.

comprende asimismo como una topología compleja donde interior y exterior se indiferencian. En el *Libro de los pasajes*, caracterizará al colectivo como un cuerpo dotado de órganos, para el cual es interior lo que es exterior y público para el individuo: la ciudad, sus calles, sus pasajes y su arquitectura (GS V/1, p. 492).

⁷ En “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, Benjamin volverá sobre esta formulación. Allí insistirá en que “las revoluciones son inervaciones del colectivo; más precisamente intentos de inervación del colectivo nuevo, históricamente inédito, cuyos órganos están en la segunda técnica” (GS VII/1, p. 360). Sobre el concepto de “segunda técnica” volveremos más adelante.

⁸ En “Hacia el planetario”, fragmento que cierra *Calle de dirección única* de 1928, Benjamin comenta que las rebeliones que siguieron a las noches de exterminio de la Gran Guerra, en el que los arreglos fallidos de la humanidad con las potencias cósmicas derivaron en un mar de sangre, “constituyeron la primera tentativa por hacerse con el control del nuevo cuerpo [*neues Leib*]” (GS IV/1, p. 148).

En el célebre ensayo sobre la reproductibilidad, redactado entre finales de 1935 e inicios de 1936, Benjamin ensaya una arqueología de la *Technik* con el fin de demostrar la coexistencia de posibilidades de orientación antagónicas dentro del propio *Apparatur* moderno. La “confrontación histórico-universal” entre lo que allí denomina “primera técnica” y “segunda técnica” (GS VII/1, p. 359) surge entonces como un intento de deslindar dos paradigmas diferentes de la tecnicidad⁹. Benjamin llamará “segunda técnica” a una potencial función no-instrumental que coexiste junto a la faceta sacrificial de la “primera técnica” (GS VII/1, p. 359). Mientras esta última tiene por objetivo el “dominio de la naturaleza”, aquella propone una “interacción concertada [*Zusammenspiel*]” (GS VII/1, p. 359) entre naturaleza y humanidad. La primera técnica tiene su origen ritual en la magia; la segunda, su fuente inagotable en el juego [*Spiel*] (GS VII/1, p. 368). Esta distinción se ampara en la hipótesis, que Benjamin había defendido en *Calle de dirección única*, según la cual la técnica “no es dominio de la naturaleza”, sino “dominio de la relación entre naturaleza y humanidad” (GS IV/1, p. 147)¹⁰. En el ensayo sobre la obra de arte, es la existencia experimental de la segunda técnica la que revela la provisoriedad de la primera, su carácter no esencial ni necesario. En contraposición a esta, la eficacia de la segunda técnica no se mide por el éxito, el beneficio o el resultado –destino al que la arrastra la forma-mercancía– sino por la felicidad colectiva, que es una experiencia del orden de lo incalculable.¹¹ En efecto, su paradigma no es prometeico, sino fourierista, como se desprende de la tesis XI de “Sobre el concepto de historia”, donde Benjamin opone a lo que podríamos llamar el *frente tecnocrático*, que hermana a fordistas, fascistas y socialistas en un mismo paradigma monotecnológico de productivismo ilimitado, las utopías de Fourier, las cuales arrojan un “sentido sorprendentemente sano” (GS I/2, p. 699), en la medida en que su idea de la técnica y del trabajo “desconoce el concepto de explotación” (GS V/2, p. 792). Al igual que para el “*pathos* de la técnica” (GS VII/2, p. 880) de Scheerbart, ese “hermano gemelo” (GS II/2, p. 631) de Fourier, para Benjamin ninguna transformación digna de consideración tendrá lugar si los hombres no abandonan “la opinión baja y grosera de que están llamados a ‘dominar’ las fuerzas de la naturaleza”, y si, por el contrario, no se convencen “de que la técnica, al liberar a los humanos, liberará, a través de ellos, fraternalmente a la creación entera” (GS II/2, p. 630-631).

Con la teoría antropológico-materialista de la doble significación de la técnica, Benjamin abre un espacio de interrogación en medio del campo de fuerzas que se conforma entre las corrientes tecnófilas y las tecnofóbicas, sin ser reducible a ninguno de sus dos extremos: ni la detracción de la técnica, que la crítica pesimista de la civilización alimenta mientras reivindica un retorno imposible a la naturaleza idealizada¹²; ni la fascinación, que los apologetas del progreso manifiestan ante la técnica sin tomar consideración de la degradación material del mundo social y natural a la que da

⁹ El calificativo de “segunda” no debe ser entendido diacrónicamente, esto es, como posterior, en sentido cronológico, a una técnica primera y más originaria. Ambas formas de la técnica dormitan una junto a la otra “como cotiledones” (GS VII/1, p. 368) de una planta, es decir, constituyen una polaridad inerradicable. Bajo esa circunstancia, cada constelación histórica puede desplazar el peso relativo de un polo a otro, pero no eliminar la polaridad en cuanto tal.

¹⁰ Pese a que la apuesta por la segunda técnica de Benjamin es inmanente a la tecnicidad, no por ello brinda apoyo a lo que se ha dado en llamar “solucionismo tecnológico”. Ningún nuevo descubrimiento tecnológico puede salvarnos de la destrucción tecno-económica del planeta, sino sólo la reinención de las técnicas de descubrimiento del mundo, un nuevo Eros tecnológico (Wohlfarth, 2002). Antes que de algún tipo de solución [*Lösung*], se trata aquí de redención [*Erlösung*]. En tal sentido, podríamos referirnos a la perspectiva abierta por Benjamin como una suerte de *redencionismo técnico*.

¹¹ En “Teorías del fascismo alemán” de 1931, Benjamin oponía al “fetiche de la decadencia”, la concepción de la técnica como “llave para la felicidad” (GS III, p. 250). También en los apuntes sobre el problema psico-físico, la felicidad estaba vinculada a una política de la técnica (GS VI, p. 80). Por lo demás, el tema de la felicidad es caro a la tradición del socialismo utópico que Benjamin recupera. Por eso el materialismo antropológico involucra también al “materialismo hedonista” (GS V/2, p. 773).

¹² Pese a sus múltiples afinidades en el terreno epistemológico, Benjamin se distancia políticamente de los *Zivilisationkritiker*, como Ludwig Klages, debido al unilateral rechazo de la técnica y a la “profecía de decadencia” que estos profesan (GS III, p. 44). Por motivos similares se aparta del arte del *Jugendstil*: “en el *Jugendstil* ya se pone en juego la tendencia burguesa a enfrentar naturaleza y técnica como opuestos absolutos. Así es como, más tarde, el futurismo le dio a la técnica un matiz destructivo y hostil para con la naturaleza; en el *Jugendstil* hay fuerzas en germen que estaban destinadas a actuar en esa dirección. En muchas de sus creaciones opera la idea de un mundo hechizado y, por así decir, desnaturalizado [*denaturierten*] por el desarrollo técnico” (GS V/1, p. 439).

curso en su forma fetichizada¹³, están a la altura de un desafío que no es sólo teórico, sino también político. Por ello decía Benjamin en *Calle de dirección única* que “el político”, al medirse con “la intervención, el riesgo y el *tempo*” se ocupa, no de cuestiones caballerescas, sino “técnicas” (GS IV/1, p. 122). Y ello no porque prescribe medios y objetivos a partir de un saber-hacer separado de los cuerpos que gobierna, sino porque el colectivo –que es el “verdadero político” (GS IV/1, p. 122)– es el único capaz de dominar los ritmos de la relación práctico-sensible con el mundo social y natural (en el) que él es. La técnica segunda, devenida órgano social, es revelación de una *physis* mejorada, una “propuesta de mejoramiento dirigida a la naturaleza” (GS VII/2, p. 691).¹⁴

El lugar que en todo ello le toca al arte no es menor, por cuanto le compete la función de abrir el concreto “espacio de juego” [*Spielraum*] (GS VII/1, p. 369) en el que los humanos pueden celebrar experimentalmente nuevos arreglos con el cosmos. Pues para una estética materialista, el arte –que Benjamin parece vincular menos a la *techné* de los griegos que a la mimesis primigenia, a la que considera “el fenómeno originario de toda ocupación artística” (GS VII/1, p. 368)– es el ámbito experimental en el que se redibujan las relaciones entre formas de la sensibilidad, medios técnicos y revelación de una naturaleza mejorada. En el ensayo sobre la reproductibilidad, sin ir más lejos, Benjamin estipula que la función social decisiva de lo que llama “arte actual”, con el cine a la cabeza, es el “ejercitamiento” [*Einübung*] en aquella interacción lúdica entre naturaleza y humanidad (GS VII/1, p. 351).¹⁵

En suma, el materialismo antropológico ofrece un modo de pensar la tecnicidad desde un paradigma alternativo pero co-existente al del dominio de la naturaleza por el hombre. Con ello, Benjamin demarca un espaciamento al interior del fenómeno técnico, una virtualidad que no puede reducirse a la realidad efectiva de la tecnología en su despliegue capitalista. Más allá de las variaciones y de los diferentes registros en que el pensamiento de la técnica de Benjamin se mueve, es en el deseo, la necesidad y la urgencia de liberación de las potenciales funciones no instrumentales de la técnica donde reside la clave de una política emancipatoria en mundo mediado tecnológicamente.

IV. Humanismo real de lo no-humano

Pese a lo que parece indicar su adjetivo, el materialismo antropológico toma a su cargo el cuestionamiento del concepto de *anthropos* implicado en su propio nombre. Por ello puede caracterizarse, en este aspecto, como una contra-anthropología política que procura descentrar el privilegio que el humanismo occidental ha otorgado al “clásico ideal de humanidad” (GS II/1, p. 355).¹⁶

¹³ La naturaleza como materia de infinita apropiación, como eso que, de acuerdo a la expresión de Josef Dietzgen, “está gratis ahí” (GS I/2, p. 699) es el complemento necesario del concepto positivista de técnica, que para Benjamin es inherente al pensamiento y a la praxis socialdemócrata. Habría que tener presente a este respecto los análisis marxistas de Jason Moore (2016), que especifican las intuiciones de Benjamin acerca de la “naturaleza gratuita” en el sentido de la producción incesante de “naturaleza barata”, como contrapartida necesaria de los procesos de acumulación de capital.

¹⁴ Dicho “mejoramiento” no debe comprenderse en el sentido de una nueva filosofía del progreso. El mejoramiento del que habla Benjamin debe ser entendido, en primer término, como mejoramiento de la relación entre humanidad y naturaleza, y en segundo término, como una acción de reparación de lo dañado. Esta posición acerca a Benjamin a pensadores contemporáneos que han propuesto una muy diferente política de la técnica a la emprendida por el proceso de modernización capitalista. Bruno Latour (2013), por caso, concibe la posibilidad de “restituir a los seres de la técnica una capacidad de combinación que los libere por completo de la pesada instrumentalidad” (p. 227). La acción de “ecologizar”, que Latour propone en oposición a “modernizar” (2013, p. 227), puede ser parangonada al paradigma fourierista del mejoramiento defendido por Benjamin.

¹⁵ En tal sentido puede afirmar Wohlfarth (2016) que “el cine tiene una función más antropológica que artística”. Su tarea política no radica en la comunicación de contenidos revolucionarios ni en la promoción de una equívoca democratización de la cultura, sino en la apertura de aquel *Spielraum* que prepara nuevos compromisos entre *physis* y *techné*.

¹⁶ Ese clásico ideal de humanidad coincide en parte con el criticado por Rosi Braidotti. En *Lo posthumano*, Braidotti (2015) afirma: “Al principio de todo está Él, el ideal clásico del Hombre, identificado por Protágoras como ‘la medida de todas las cosas’, luego elevado

En una serie de escritos, cuyo epicentro lo constituye el ensayo dedicado a Karl Kraus, redactado y publicado en 1931, Benjamin sienta las bases de una política que, recogiendo la expresión que Marx y Engels usaran en *La sagrada familia*, lleva por nombre “humanismo real” [*reale Humanismus*] (GS II/1, p. 355). Lo que allí parece estar en juego es una profunda reflexión sobre la crisis de la concepción del *anthropos* sostenida por la tradición del humanismo clásico y la posibilidad de abrir paso a formas alternativas de (co)existencia para el viviente llamado hombre. En otros términos, se trata de “la posibilidad de lo humanista [*des Humanisten*] en nuestro tiempo” (GS III, p. 321).

Casi una década antes de la publicación de “Karl Kraus”, en los apuntes que llevan por título “Mundo y tiempo”, Benjamin había dejado asentado lo que consideraba su “definición de la política”, a saber, “el cumplimiento de una humanidad no-incrementada [*die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit*]” (GS VI, p. 99). De acuerdo a Burkhardt Lindner (2009), la “definición” de Benjamin contiene un “rechazo de todas las nociones del hombre nuevo” y describe más bien una “cierta relación con el mundo, con el cosmos, en el que la humanidad se manifiesta” (p. 76-77). Esta afirmación es válida no sólo en lo que hace al rechazo del humanismo burgués, sino también al de los intentos de autotranscendencia que encuentran en la noción de *Übermensch* de Nietzsche su punto de arraigo¹⁷. En “Capitalismo como religión”, del mismo período, Benjamin atribuye al *Übermensch* la estricta inversión de lo que en “Mundo y tiempo” entiende por política. En efecto, allí describe el arribo heroico del superhombre como la “rabiosa explosión del cielo por la humanidad incrementada” (GS VI, p. 101). En consonancia con esta crítica, en los paralipómenos al ensayo sobre Kraus, Benjamin planteará que “la oposición más profunda a Nietzsche” reside para él en “la relación de lo no-humano [*Unmenschen*] con el superhombre [*Übermenschen*]” (GS II/3, p. 1004). La figura crítica que Benjamin va a contraponer al “humanismo ideal” (GS II/3, p. 1097) y el señorío del “hombre total” [*Allmensch*] (GS II/1, p. 334) no será la del *Übermensch*, sino la del *Unmensch*, no-humano, e incluso la del *Überläufer*, el “desertor”, que “se ha pasado al bando de la creatura [*Kreatur*]” (GS II/1, p. 341).¹⁸ De allí que lo *Unmensch* por venir no sea fruto de una humanidad potenciada, sino de una disminuida, no-incrementada, reducida a una común realidad creatural. Para Benjamin, “no hay superación idealista, sino sólo superación materialista del hombre mítico; esta es la verdad por la cual el no-humano [*Unmensch*] emerge desde el ser humano [*Mensch*]” (GS II/3, p. 1106), vía la aniquilación de sus componentes mítico-burgueses.

De la misma manera que “Experiencia y pobreza” describe el estado de barbarie al que ha arribado el mundo civilizado y responde a ello con un “concepto nuevo, positivo de barbarie” (GS II/1, p. 215), en “Karl Kraus” Benjamin inventa un concepto positivo de *Unmensch* sobre las ruinas de “la imagen tradicional, noble y solemne del ser humano” (GS II/1, p. 216). El gesto es tanto más radical por cuanto su oposición a la deshumanización creciente no buscaba reafirmar el puesto del hombre en el universo, sino trastocar radicalmente la estructura axiológica que posicionaba al ser humano en el centro de todo lo creado. Esta crítica del antropocentrismo se hace patente, por caso, en una nota de 1931 sobre Mickey Mouse. En sus películas, afirma Benjamin, “la humanidad se prepara para

por el Renacimiento italiano a nivel de modelo universal [...]. Un ideal de perfección [...] que evoluciona hacia una serie de valores intelectuales, discursivos y espirituales. Juntos, éstos sostienen una precisa concepción de *qué es humano* a propósito de la humanidad. Además, aseveran con inquebrantable seguridad la casi ilimitada capacidad humana de perseguir la perfección individual y colectiva. [...] [Es] el símbolo de la doctrina del humanismo, que interpreta la potenciación de las capacidades humanas biológicas, racionales y morales a la luz del concepto de progreso racional orientado teleológicamente” (p. 25).

¹⁷ Huelga decir que la relación de Benjamin con Nietzsche no se agota en estas consideraciones críticas sobre la categoría de *Übermensch*. Sin ir más lejos, el propio Nietzsche es uno de los filósofos cardinales que Benjamin pone a la base de la tradición del materialismo antropológico. Esta aparente discordancia debe entenderse como un caso de la recepción parcial y selectiva que Benjamin hace de los autores que son de su interés.

¹⁸ Como puede apreciarse, Benjamin emprende una verdadera batalla por los prefijos que determinan cada vez la palabra *Mensch*. En este contexto, los prefijos “All-”, “Voll-”, “Über-”, “Un-” cifran opciones políticas antagónicas para Benjamin. La atención a las construcciones terminológicas no es ociosa, pues para Benjamin la terminología, como expresa en su estudio sobre el *Trauerspiel* alemán, es decisoria de un contenido filosófico inestimable (GS I/1, p. 217).

sobrevivir a la civilización” (GS VI, p. 144). El personaje de Disney, de este modo, va más allá de la verificación del estado de barbarie y nos muestra que “una criatura [*Kreatur*] puede subsistir todavía incluso cuando se ha despojado de todo parecido a un ser humano. Él interrumpe la jerarquía de las criaturas concebida en función del ser humano” (GS VI, p. 144). El carácter no-humano de Mickey, su corporalidad informe, mezcla de animación, animalidad y tecnología, describe el tipo de existencia posthumana que a Benjamin le interesa destacar. En ella, como en un *cyborg*, “naturaleza y técnica, primitivismo y confort se han unido ya por completo” (GS II/1, p. 218).¹⁹ Por su parte, los personajes de *Lesabéndio*, la novela utópica de Paul Scheerbart, presentan rasgos similares. Scheerbart estaba interesado “en la cuestión de en qué criaturas [*Geschöpfe*] completamente nuevas, dignas de ver y amar, han convertido nuestros telescopios, nuestros aviones y cohetes a los seres humanos anteriores” (GS II/1, p. 216). Lo inconfundible de la forma de vida de sus personajes es que “rechaza[n] toda semejanza con el ser humano, el principio mismo de todo humanismo” (GS II/1, p. 216)²⁰.

En las notas que llevan por título “Hacia una teoría de lo no-humano” [*Zur Theorie des Unmenschen*] insiste sobre este descentramiento. Allí sostiene que la “superación materialista del hombre mítico [...] se efectúa a través de la solidarización de la criatura con la naturaleza destructiva. Es esta quien crea la nueva relación con la técnica” (GS II/3, p. 1106). Mediante la filosofía de lo *Unmensch*, la liquidación del privilegio ontológico de lo humano forja el espacio para tejer relaciones de solidaridad inéditas con el resto de la creación. Desde esta perspectiva, que incluye un nuevo tipo de vínculo con la técnica, tiene que ser interpretado aquel inquietante pasaje de “Karl Kraus” en el cual Benjamin afirma que el no-humano, mensajero del más real humanismo, “no se solidariza con el delgado abeto, sino con el cepillo de carpintero que lo consume, ni menos con el noble mineral, sino con el horno de fundición que lo depura” (GS II/1, p. 367). Una forma de decir que la técnica exige ser redimida en aras de la emancipación del hombre, en el doble sentido del genitivo. En este sentido específico, la técnica no es un medio para la autoafirmación y el dominio de los demás seres por el ser humano, sino para la invención de una nueva relación, una relación justa con lo creado, como entretanto lo muestran las novelas espaciales de Scheerbart, las primeras películas de Mickey Mouse, la arquitectura de Adolf Loos y, en especial, ese *Angelus novus* de Paul Klee, que “prefiere liberar a los humanos quitándoles, que hacerlos felices dándoles algo, para así captar una humanidad [*Humanität*] que se prueba a sí misma en la destrucción [*die sich an der Zerstörung bewährt*]” (GS II/1, p. 367).

La cuestión (cosmo)política crucial para el materialismo antropológico no es cómo se impulsa al ser humano más allá de sus límites conocidos, sino cómo se reinserta en el reino de las criaturas (Di Pego, 2022). Si el humanismo real de lo no-humano es, pese a todo, un cierto humanismo –el humanismo *que resta* tras el derrumbe de la metafísica humanista del sujeto–, es porque entiende que la naturaleza no restablecerá por sí misma ninguna armonía entre los seres y que depende de un nuevo tipo de agente (no)humano y de sus técnicas de mejoramiento producir, en la tradición de Fourier, el “juego ‘armonioso’ [*jeu »harmonien«*]” (GS I/2, p. 717) con las potencias cósmicas. Por ello, aunque la preocupación por la felicidad o la redención de la humanidad permanece (de allí el *humanismo*), lo hace de una manera desplazada, que amplía y extiende el ámbito restringido que le

¹⁹ Miriam Bratu Hansen (2004, p. 267-268) fue la primera en vincular las reflexiones de Benjamin sobre Mickey a la noción de *cyborg* de Donna Haraway (1995). *Cyborg*, de acuerdo a esta última autora, “es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (p. 253). De un modo que consideramos cercano a los planteos de Benjamin, Haraway no sólo considera que “la ciencia y la tecnología son medios posibles para una gran satisfacción humana, así como una matriz de complejas dominaciones, sino que la imaginería del *cyborg* puede sugerir una salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos y nuestras herramientas a nosotras mismas” (p. 311). Sin hacer hincapié en la figura de Mickey, Marianne I. Franklin (2002) ya había discutido paralelismos muy sugerentes entre Benjamin y Haraway.

²⁰ Para un análisis más exhaustivo de los elementos posthumanos que Benjamin encuentra en la obra de Scheerbart, remitimos a Di Pego (2022).

correspondía al viejo ser humano para alcanzar en su concepto aquello no humano que lo habita y que lo excede (de allí ese *real* que, en este caso, apuntaría a un *más acá* del humanismo).

Reflexiones finales

Sobre la base de lo mostrado hasta aquí, podría sugerirse que el materialismo antropológico no es otra cosa que el nombre de la inflexión por medio de la cual Benjamin produce una desfiguración y una refiguración, pero nunca un abandono, del materialismo histórico. En efecto, aunque Benjamin se alejó prudentemente del llamado *diamat*, creía que “el materialismo dialéctico incluye el antropológico” (GS V/2, p. 731). El interés de Benjamin era renovar las categorías del materialismo político a la luz de las perspectivas, tradiciones y experiencias olvidadas, rechazadas o reprimidas por el mecanicismo, el positivismo y el racionalismo estrecho que el marxismo y las políticas comunistas oficiales habían asumido en sus versiones más escolásticas. Los temas que pusimos a discusión constituyen una manera de aproximarse al corazón del materialismo antropológico a través de sus temas centrales, tomando a nuestro presente como punto de fuga de sus problemáticas. En un momento en donde, de la mano de “nuevas” perspectivas materialistas, las humanidades vuelven a discutir cuáles pueden ser las formas más justas de configuración de la vida colectiva, a ensayar respuestas en torno a los desafíos que impone la técnica máximamente desarrollada, y a buscar alternativas al antropocentrismo reinante, al materialismo antropológico le toca su “*citation à l'ordre du jour*” (GS I/2, p. 694). La relectura de los textos de Benjamin que hemos propuesto es una manera de responder al desafío de su legibilidad al interior de este horizonte de problematización.

Referencias

- Adorno, T. W. y Benjamin, W. (1994). *Briefwechsel 1928-1940*. H. Lonitz (Ed.). Suhrkamp.
- Barbisan, L. (2017). Eccentric bodies. From phenomenology to marxism. Walter Benjamin's reflections on embodiment. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, (1). <https://doi.org/10.4000/am.803>
- Benjamin, W. (1972-1991). *Gesammelte Schriften*, 7 vols., R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.), con la colaboración de Th. W. Adorno y G. Scholem. Suhrkamp.
- Berdet, M. (2013). Dans les champs magnétiques du matérialisme et de l'anthropologie. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, (1). <https://doi.org/10.4000/am.139>
- Berdet, M. (2014). *Walter Benjamin et la passion dialectique*. Armand Colin.
- Berdet, M. y Ebke, T. (2014). Introduction. En Berdet, M. y Ebke, T. (Eds.), *Matérialisme anthropologique et matérialisme de la rencontre. Arpenter notre présent avec Walter Benjamin et Louis Althusser* (pp. 5-34). Xenomoi.
- Borges, J. L. (1998). Kafka y sus precursores. En *Otras inquisiciones* (pp. 165-166). Alianza.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*, trad. Juan C. Gentile Vitale. Gedisa.
- Bratu Hansen, M. (2004). Of Mice and Ducks. Benjamin and Adorno on Disney. En Delanty, G. (Ed.), *Theodor W. Adorno, vol. 3* (pp. 249-276). SAGE Masters in Modern Social Thought series.

- Brecht, B. (1977). *Diario de trabajo, 1938-1941*, trad. Nélica Mendilaharsu de Machain. Nueva Visión.
- Depraz, N. (2004). Leib. En B. Cassin (Dir.), *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles* (pp. 705-710). Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert.
- Di Pego, A. (2022). Hacia una política de lo no-humano (*Unmensch*): Walter Benjamin y Paul Scheerbarth. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II: "Walter Benjamin, materiales antropológicos". <https://doi.org/10.4000/am.1685>
- Franklin, M. I. (2002). Reading Walter Benjamin and Donna Haraway in the age of digital reproduction. *Information, Communication & Society*, 5 (4), 591-624
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, trad. Manuel Talens. Cátedra.
- Hlebovich, L. (2022). Percepción y cuerpo en la filosofía de Walter Benjamin. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II: "Walter Benjamin, materiales antropológicos". <https://doi.org/10.4000/am.1924>
- Ibarlucía, R. (2015). Iluminación profana y materialismo antropológico en Walter Benjamin. En Cohen, E. (Ed.), *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas* (pp. 33-72). Godot.
- Khatib, S. (2012). Walter Benjamins trans-materialistischer Materialismus. Ein Postskriptum zur Adorno-Benjamin-Debatte der 1930er Jahre. En Duttlinger, C., Morgan, B. y Phelan, A. (Eds.), *Walter Benjamins Anthropologisches Denken* (pp. 149-178). Rombach.
- Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*, trad. Alcira Bixio. Paidós.
- Lindner, B. (2009). Die ‚Heiterkeit des Kommunismus‘. Notizen zum Politischen bei Benjamin. *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur*, (31/32), 70-87.
- López, N. y Pérez López, C. (2022) Walter Benjamin y lo antropológico. Hacia una distensión de lo humano y lo no-humano. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, (número especial II). <https://doi.org/10.4000/am.2095>
- Moore, J. (2016). The Rise of Cheap Nature. En J. Moore (Ed.) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (pp. 78-115). Kairos-PM Press.
- Steiner, U. (2000). Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen. *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 25(2), 48-92.
- Steiner, U. (2006). Kapitalismus als Religion. En B. Lindner (Ed.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (pp. 167-174). Weimar: J.B. Metzler.
- Weigel, S. (1997). *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Wohlfarth, I. (2002). Walter Benjamin and the Idea of a Technological Eros: A Tentative Reading of *Zum Planetarium*. En H. Geyer-Ryan, P. Koopman, y K. Yntema (Eds.), *Benjamin Studies/Studien 1: Perception and Experience in Modernity*. Amsterdam: Rodolpi.

Wohlfarth, I. (2010). Les noces de Physis et de Techne. Walter Benjamin et l'idée d'un matérialisme anthropologique. *Cahiers Charles Fourier*, (21). <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article801>

Wohlfarth, I. (2016). Spielraum. Jeu et enjeu de la «seconde technique» chez Walter Benjamin. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, (3). <https://doi.org/10.4000/am.633>