

LA POLÍTICA COMO EXPERIENCIA CÓSMICA

BENJAMIN EN SU PLANETARIO

Luis Ignacio García¹

Resumen:

Proponemos en esta presentación una lectura cosmopolítica del pensamiento de Walter Benjamin. Primeramente, a través de la tematización de lo que él mismo denomina “experiencia cósmica”, para luego postular una agenda cosmopolítica benjaminiana asentada en cuatro ejes: el lenguaje “en general” como zona metamórfica y la traducción como diplomacia cosmopolítica; la “historia natural” barroca como superación de la fractura historia/naturaleza; el colapso de la escisión entre *physis* y *téchne* en las técnicas de la reproductibilidad; el gesto antropofágico de las “criaturas” *inhumanas* de Kafka.

Palabras claves: política; experiencia cósmica; Benjamin; planetario

Resumo:

Propomos nesta apresentação uma leitura cosmopolítica do pensamento de Walter Benjamin. Em primeiro lugar, através da tematização do que ele próprio chama de "experiência cósmica", para posteriormente postular uma agenda cosmopolítica benjaminiana baseada em quatro eixos: a linguagem "em geral" como zona metamórfica e a tradução como diplomacia cosmopolítica; a "história natural" barroca como superação da divisão história / natureza; o colapso da clivagem entre *physis* e *téchne* nas técnicas de reprodutibilidade; o gesto antropofágico das "criaturas" desumanas de Kafka.

Palavras-chave: política; experiência cósmica; Benjamin; planetário

La diferencia entre los distintos “giros” que van marcando la renovación de la oferta teórica en la academia global y un auténtico desplazamiento en las placas tectónicas de una episteme es visible en que los “giros” son patrimoniales y dinamizan una lógica de alambrear para acumular, mientras que los umbrales epistémicos son desapropiaciones que inscriben nuevos vacíos, nuevas incertezas antes inexistentes. No implican tanto un nuevo corpus, sino más bien una nueva máquina de lectura: más que agregar algo nuevo, hacen

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, docente regular en la misma universidad e investigador del CONICET.

visible un vacío, un punto ciego que reordena el conjunto de la tradición. Eso es lo que, en el último tiempo, viene aconteciendo con el feminismo, y lo que parece estar sucediendo hoy con esta “propuesta cosmopolítica” y todo el universo de sus implicancias expansivas.

Es por ello que me permito traer a un coloquio sobre Cosmopolítica a un autor que hasta ahora (salvo en algún trabajo de Timothy Morton) no ha sido convidado a la mesa de la discusión ecocrítica. Me refiero a Walter Benjamin, cuya obra cobra una nueva consistencia a la luz de la problemática cosmopolítica, y, según creo, tiene por su parte bastante que aportar a esa “propuesta”. Por supuesto, ver huellas de nuestrxs autorxs favoritxs por todas partes es signo del amor que les profesamos, no de la eficacia todoterreno de sus teorías, siempre sospechosa para una perspectiva cosmopolítica. Sin embargo, creo que no pecho de exceso cuando sugiero que efectivamente podemos sumar a Benjamin al debate de un materialismo pos-antropocéntrico. Me anima la propia conferencia de apertura de este coloquio, a cargo de Aurelia Berardino (2021) que situó al pensamiento cosmopolítico en la analogía entre filosofía y *mosaico*, que es precisamente la analogía con la que Benjamin pensó su trabajo especulativo desde su libro sobre el barroco: “Tanto el mosaico como la contemplación yuxtaponen elementos aislados y heterogéneos (...). La relación entre la elaboración micrológica y la dimensión del todo plástico e intelectual demuestra cómo el contenido de verdad se deja aprehender sólo mediante la absorción más minuciosa en los detalles de un contenido objetivo.” Espero poder sumar a Benjamin como una pieza más de este mosaico cosmopolítico.

Primeramente, propongo una incursión más narrativa en el texto que dio ocasión al título de esta intervención, para pasar, en un segundo momento, al planteo de una agenda que voy a enunciar muy esquemáticamente, para proponer una reorganización del corpus benjaminiano a la luz de la inquietud cosmopolítica.

I. La política como experiencia cósmica

El título de mi presentación remite a una pieza en particular de *Calle de dirección única*, ese mosaico de fragmentos que Benjamin publicara en 1928. La pieza se titula sugestivamente *Hacia el planetario*, y es, además, el texto con el que el libro se cierra, casi como encomendándolo a los astros. Se trata de un texto fascinante y desconcertante a la vez.

Conocemos el diagnóstico benjaminiano sobre la “pobreza de experiencia” en la modernidad. Pero la singularidad de este texto es que esa experiencia sustraída por la modernidad europea es determinada aquí específicamente como *experiencia cósmica*: “Nada distingue tanto al hombre antiguo del moderno como su entrega a una experiencia cósmica que este último apenas conoce.” El ocaso de esa entrega, nos dice Benjamin, se anuncia ya en el florecimiento de la astronomía moderna, con su “vinculación óptica con el universo”, y menciona los nombres de quienes realizaron el tránsito “del mundo cerrado al universo infinito”, Kepler, Copérnico, Tycho Brahe. Contra esa vinculación óptica con un universo indiferenciado, la conexión con el cosmos se daba en los antiguos a través de la ebriedad y de manera colectiva, pues “el hombre sólo puede comunicar con el cosmos en comunidad”. De allí que la “aberración de los modernos” radique en el esfuerzo por eliminar esa experiencia, o dejarla en manos del individuo en las distintas vías del éxtasis psicotrópico, paraísos artificiales que hoy podríamos asociar a la variada oferta a new age.

Ahora bien, con esto, Benjamin de ningún modo propicia un retorno al cosmos cerrado de los antiguos ni profesa una nostalgia por una experiencia supuestamente perdida. Por el contrario, buscará la sobrevivencia de aquella experiencia cósmica *a escala planetaria y en el espíritu de la técnica*. De manera que la experiencia cósmica no es accesible para Benjamin en una suerte de vuelta rousseauiana a una naturaleza intocada, porque nunca confió en esa naturaleza armónica y armonizadora de la ecología profunda, como garante de “reconciliación”. Por el contrario, Benjamin despeja el territorio en el que la dicotomía entre naturaleza e intervención humana queda totalmente desactivada, propiciando un encuentro con las “potencias cósmicas” no *a pesar de*, sino *gracias a* la técnica moderna. Porque la “naturaleza” de la ecocrítica benjaminiana de ninguna manera se parece a la “naturaleza” de los modernos, ni a la matematizada por la física ni a la idealizada por el romanticismo. De allí que sostenga: “La técnica le está organizando [a la humanidad] una *physis* en la que su contacto con el cosmos adoptará una forma nueva y diferente de la que se daba en pueblos y familias.” Retengamos esto: una *physis* que está siendo “organizada” por la *téchne*. Y sigue: “El estremecimiento que acompaña a una verdadera experiencia cósmica no está ligado a ese minúsculo fragmento de naturaleza que solemos llamar ‘naturaleza’”. De este modo, la “naturaleza” de la experiencia cósmica remite a ese fragmento que, como ha mostrado Bruno Latour, siempre ha sido la mitad de un concepto entero que incluye a la cultura como

su opuesto jerarquizado,² sino que naturaleza y técnica forman un continuum de relaciones que preparan un *eros cosmo-tecnológico* inédito. Uno en el que, como ha señalado Agamben refiriéndose a este texto benjaminiano, la “máquina antropológica” de Occidente, que produce lo humano a expensas de lo no humano, queda interrumpida.³

Ahora bien, este breve texto no ahorra equívocos y ambigüedades que le han valido duras críticas. Porque Benjamin subraya, en la década de 1920, que el más reciente ensayo general de este nuevo galanteo con las potencias cósmicas bajo el signo de la técnica ha sido nada menos que la primera guerra mundial. Agudos lectores de Benjamin⁴ señalaron la riesgosa proximidad del texto con la ideología guerrera de la experiencia de trincheras, como aquella de Ernst Jünger, que en otros textos Benjamin criticara.⁵ Pero el problema con esas lecturas es que no ven el señalamiento benjaminiano de esa ambigüedad, justamente, como el problema eco-tecno-político decisivo ante el que estamos. Tal como ha señalado Isabelle Stengers,⁶ la eliminación de la ambigüedad es precisamente parte de ese dispositivo moderno que ha inhibido toda posible experiencia cósmica. Quizás por eso este coloquio se convoca bajo la oscilante rúbrica de “tiempos de cosmopolítica, tiempos de necropolítica”. Benjamin era bien consciente de esta doble posibilidad ya en su propio tiempo. La técnica es una potencia *farmacológica* para él, y su capacidad de interactuar con las fuerzas cósmicas abre una disyuntiva entre la diplomacia cosmopolítica (ampliamente discutida en estas jornadas) o la “movilización total” y necropolítica de esas fuerzas: la guerra. *Esa disyuntiva* es, precisamente, el asunto de la política. Una política, insisto, a la vez de la naturaleza y de la técnica, una eco-tecno-política que se resiste a la despolitización tanto de la naturaleza cuanto de la técnica, dos despolitizaciones correlativas en la filosofía moderna, desde el contractualismo hasta Carl Schmitt.

“Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero ¿quién confiaría en un maestro que, recurriendo al palmetazo, viera el sentido de la educación en el dominio de los niños por los adultos? ¿No es la educación, ante todo, la organización [de nuevo la palabra *organización*] indispensable de la relación entre las generaciones y, por tanto, si se quiere hablar de dominio, el dominio de la relación entre las

²Véase Latour 2017, primera conferencia.

³Véase Agamben 2016, cap. 18: “Entre”.

⁴Me refiero fundamentalmente a la sugestiva lectura de Wohlfarth 2002.

⁵Famosamente en su “Teorías del fascismo alemán”, de 1930.

⁶Por ejemplo, en toda su tematización en torno al *phármakon*, en Stengers 2017.

generaciones y no de los niños? Lo mismo ocurre con la técnica: no es dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad.” Este desplazamiento fundamental entre dos nociones de técnica está en el corazón del pensamiento benjaminiano. Benjamin denuncia que la noción meramente objetivante de la técnica es la que ha llevado a la guerra, mientras que la segunda noción de la técnica, “diplomática” diríamos en el contexto de este encuentro, como “organización de relaciones” es la que promete un nuevo espacio de juego (*Spielraum* dirá más tarde Benjamin) entre humanos y no humanos. *Zum Planetarium* es perentorio: “En las noches de exterminio de la última guerra, una sensación similar a la felicidad de los epilépticos sacudía los miembros de la humanidad. Y las rebeliones que siguieron luego [se refiere al ciclo que va de la revolución de noviembre al levantamiento espartaquista] constituyeron la primera tentativa por hacerse con el control del nuevo cuerpo. El poder del proletariado es la escala que mide su convalecencia.”

Las “potencias cósmicas” desatadas por la técnica moderna no tienen el rostro tranquilizador del “cosmos cerrado” de la antigüedad ni de la naturaleza maternal del romanticismo, sino una faz amenazante mucho más próxima a esa Gaia de la que tanto hablamos en este coloquio. Su irrupción no puede ser contrarrestada ni con nuevas imágenes de una naturaleza fabulada, ni con más técnica en el primer sentido objetivante-imperialista, que es el reverso de aquella naturaleza pura, sino con esa otra técnica de sentido estrictamente relacional, es decir, *político*, o mejor, *cosmopolítico*: ¿cómo contemporizar con esas potencias cósmicas desatadas? Benjamin habla de un “*zusammenspielen*”: una acción concertada o, para ser literales, un *juego en común*. ¿Cuáles serán nuestras estrategias para gestionar y tramitar esas nuevas relaciones que nos plantea esta naturaleza emancipada de su metafísica exterioridad respecto a la técnica? Y aquí Benjamin es, otra vez, tajante: el poder del proletariado es el agente diplomático por excelencia ante el inédito desafío de la técnica planetaria. Aunque el agente seleccionado remite a un *locus classicus* del corpus marxista, sin embargo, se le hace cumplir un rol cosmopolítico impensado en esa tradición, inscribiendo la lucha de clases en una lucha de *terrícolas* contra los humanos del excepcionalismo en crisis.

Como vemos, experiencia cósmica, técnica y política se anudan con intensidad explosiva en este fragmento de entreguerras. En lo que resta intentaré mostrar, en una esquemática agenda cosmopolítica, por qué este texto no es una ocurrencia aislada en el

pensamiento benjaminiano, sino acaso el sitio en que mejor cristalizan sus principales líneas de fuerza.

II. Una agenda para un materialismo pos-antrópico en Benjamin

Si tuviera que desglosar las líneas de fuerza que más poderosamente sitúan a Benjamin en la senda de un *materialismo no antropocéntrico*, enumeraría al menos las cuatro siguientes:

1. *El lenguaje como zona metamórfica, el traductor como diplomático cosmopolítico.*

La primera definición de Benjamin sobre el lenguaje es, precisamente, su carácter no-humano. De allí que hable de un “lenguaje en general” de todas las cosas, que no puede ser identificado con, o reducido a, el lenguaje humano. El lenguaje humano participa de ese lenguaje general en un mismo continuum lingüístico con el resto de la creación, ya desde el título del famoso ensayo benjaminiano de 1916: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano”. La *traducción* es, justamente, el desplazamiento ontológico entre esos mundos. Los bichos, dice Haraway, no preceden a sus relacionalidades. Las lenguas, nos dice Benjamin, tampoco. La función radicalmente política de la traducción es generar ese espacio de pura *medialidad*, donde no hay “unidades” previas que entran luego en relación, sino siempre el movimiento interrelacionado de las lenguas que Benjamin denomina “lengua pura”, y donde la “pureza” nada tiene que ver con la falta de relación, sino por el contrario, con la *falta de sustancia*. Es esta medialidad justamente el corazón del celebrado concepto benjaminiano de imagen. No es un acaso que Viveiros de Castro cite el ensayo benjaminiano sobre la traducción para explicitar el sentido de la diplomacia cosmopolítica del chamanismo amerindio.⁷

2. *El barroco como “historia natural” de una modernidad para no modernos*

El libro benjaminiano sobre el barroco propone una concepción de lo moderno como “historia natural”, un concepto que en un solo trazo teórico diluye la dicotomía

⁷Viveiros de Castro 2010, p. 73.

estructurante de esa modernidad que conspira contra la experiencia cósmica: naturaleza por un lado, cultura por otro. La “historia natural” es esa historicidad barroca que, ante el desalojo de la trascendencia, piensa la historia como naturaleza, esto es, como caducidad y transitoriedad. Pero que a la vez concibe a la naturaleza, en cuanto caída por su carácter ahora profano, como temporalizada, como histórica. La naturaleza ingresa en la historia tanto como la historia en la naturaleza. La calavera es la alegoría de ese encuentro. Las “criaturas” son los habitantes híbridos de estos “entremundos” (*Zwischenwelten*, dice Benjamin), que no conocen la diferencia, y mucho menos la jerarquía, entre humanos y no humanos, como en las principales figuras que pueblan la narrativa de Franz Kafka, “criaturas inacabadas, seres en estado de niebla”.⁸No es un azar, entonces, que el trabajo seminal de Chakrabarty sobre *El clima de la historia*, de 2009, cierre nada menos que con una referencia a la noción benjaminiana de *historia natural*.⁹

3. Más allá de la exterioridad *physis/nomos* y *physis/téchne*

Como ha señalado Latour, una de las trampas más insistentes de la noción tradicional de naturaleza es el juego engañoso que ella ha propiciado entre hecho y valor, entre descripción y prescripción. Esta distinción, que se remonta a la fractura griega entre *physis* y *nomos*, es deconstruida de múltiples maneras por parte de Benjamin. En términos epistémicos su insistencia en la idea romántica de “observación de la naturaleza” como “autoconocimiento”, y en la idea de Goethe del “empirismo delicado” en el que “todo lo fáctico es ya teoría”, enmarcan su singular materialismo. Si en la filosofía del lenguaje afirma que *todo tiene lenguaje*, en la filosofía de la naturaleza sostiene que *la materia piensa*. En la epistemología benjaminiana lo fáctico es teórico, una concepción que llegará hasta su madura *práctica del montaje*. De allí que la *justicia* no funcione como categoría deontológica, sino ontológica: la justicia es “un estado del mundo”. En la política benjaminiana *de jure* es *de facto*. De allí que su noción de técnica de ninguna manera se oponga a la naturaleza, sino que en la caída de la escisión entre *physis* y *nomos* se quiebra también el dique que separaba *téchne* y *physis*. Ese es el sentido de la “segunda técnica” citada más arriba.

⁸ Silvia Solas nos traía en este coloquio una reflexión similar sobre los *phantomas* (ver https://www.youtube.com/watch?v=k_ojKVnq7Iw&list=PLhpD3izdSen6hPNeVES6vsK4K1lw4AzBF&index=12, min. 2.48 y ss.)

⁹Chakrabarty, 2009, p. 222.

4. Facultad mimética y antropofagia, o de cómo devenir otro

La virtud cívica de esta *polis* cósmica es lo que Benjamin denomina la “facultad mimética”, esto es, la *capacidad de devenir otro*. El antropólogo Michael Taussig (1993) ha mostrado en qué sentido la mimesis benjaminiana no debe ser entendida como una lógica de la identidad sino como una praxis de la alteración. La facultad mimética, al igual que la traducción, es la capacidad para contaminar lo mismo con lo otro. Las criaturas de esta cosmopolítica, por eso, se aproximan al gesto antropofágico, o al menos, aspiran a él. Como dice Benjamin de los principales representantes del *humanismo de lo inhumano* (“Unmensch”) que tematiza en su ensayo sobre Karl Kraus:¹⁰ “ha zarpado el barco que transporta a estos emigrantes desde la Europa del humanismo a la tierra prometida del devorador de hombres.” Queda claro entonces que no era meramente decorativo que Haroldo de Campos iniciara su famoso ensayo sobre la “razón antropofágica” con una cita de Benjamin sobre el crítico como antropófago.¹¹

Estas son algunas de las líneas de fuerza muy esquemáticamente formuladas en las que aquella especulación que Benjamin lanza *desde el planetario* encuentra su sentido. Como puede verse, la agenda cosmopolítica promete mucho trabajo en las tierras benjaminianas. Después de todo, Benjamin fue ese singular *marxista anti-progresista* que dijo que las revoluciones acaso fuesen, más que la locomotora del progreso, el manotazo que la humanidad que viaja en ese tren da al freno de emergencia, un manotazo tan similar al que Latour insiste que debemos dar antes de poder realizar el brusco giro civilizatorio que necesitamos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGAMBEN, G. **Lo abierto. El hombre y el animal**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2016.
- CHAKRABARTY, D. *The Climate of History: Four Theses*. In *Critical Inquiry* 35, 2009, 197-222.
- DE CAMPOS, H.. **De la razón antropofágica**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2000.

¹⁰También Erick Felinto tematizó el problema de lo inhumano en Benjamin (ver <https://www.youtube.com/watch?v=zF1dzqid4wg&list=PLhpD3izdSen6hPNeVES6vsK4K11w4AzBF&index=1>, min. 17:48 y ss.).

¹¹De Campos 1980, p. 14.

- DI BERARDINO, María Aurelia. *La paternidad indiscutida: sobre las raíces jamesianas de la cosmopolítica*. In. **DasQuestões**, Vol.8, n.2, abril de 2021. p. 286-295.
- LATOUR, B. **Cara a cara con el planeta**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2017.
- STENGERS, I. *En tiempos de catástrofes*. Buenos Aires: Ned y Futuro Anterior, 2017.
- Taussig, M. **Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses**. New York-London: Routledge, 1993.
- Viveiros de Castro, E. **Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural**. Buenos Aires: Katz, 2010.
- Wohlfarth, I. *Walter Benjamin and the Idea of a Technological Eros*. In **A tentative reading of Zum Planetarium**. En **Benjamin Studien 1**, Amsterdam/N.Y, 2002.