

**DE LA “HUMANEIDAD NO-INCREMENTADA”  
AL “HUMANISMO REAL DE LO NO-HUMANO”:  
LA POLÉMICA DE WALTER BENJAMIN CON EL *ÜBERMENSCH***

From “Unenhanced Humanness” to “Real Humanism of the Non-Human”: Walter Benjamin’s Controversy with the *Übermensch*

Nicolás López

Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba, Argentina)  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)  
nlopez@mi.unc.edu.ar

**RESUMEN**

El presente artículo se propone mostrar que la idea de una “humaneidad no-incrementada”, que define el concepto de lo político de Walter Benjamin a principios de la década de 1920, se continúa subrepticamente en lo que, en los apuntes preparatorios a su ensayo sobre Karl Kraus de 1931, llama “humanismo real de lo no-humano”. Las discrepancias que en cada caso Benjamin establece con la célebre noción de *Übermensch* acuñada por Friedrich Nietzsche será el hilo conductor que permite vincular ambos momentos. A partir de ello, se muestra cómo emerge en los escritos de Benjamin una singular política de lo (post)humano.

**PALABRAS CLAVE:** *Übermensch*, *Humaneidad no-incrementada*, *Ummensch*, *Barbarie positiva*, *Posthumanismo*

**ABSTRACT**

This article shows that the idea of an “unenhanced humanness”, which defined Walter Benjamin’s concept of the political in the early 1920s, is surreptitiously continued in what, in the preparatory notes to his essay about Karl Kraus of 1931, he calls “real humanism of the non-human”. The discrepancies that Benjamin establishes in each case with the famous Friedrich Nietzsche’s notion of *Übermensch* will be the common thread that links both moments. From this, it is shown how a singular politics of the (post)human emerges in Benjamin’s writings.

**KEYWORDS:** *Übermensch*, *Unenhanced humanness*, *Ummensch*, *Positive Barbarian*, *Posthumanism*

DE LA “HUMANEIDAD NO-INCREMENTADA”  
AL “HUMANISMO REAL DE LO NO-HUMANO”:  
LA POLÉMICA DE WALTER BENJAMIN CON EL *ÜBERMENSCH*

INTRODUCCIÓN

**E**n los profusos debates que durante el largo siglo XX se ocuparon de cimentar o demoler la herencia y los presupuestos metafísicos del humanismo occidental, el nombre de Walter Benjamin brilla por su ausencia. Este estado de la cuestión no sorprende si tenemos en cuenta que en la bibliografía dedicada al crítico nacido en Berlín el problema de los límites de lo humano y del humanismo tampoco ha recibido una atención considerable. Sin embargo, las discusiones que desde hace algunas décadas se han venido desarrollando en torno al humanismo, el antihumanismo y lo posthumano, aunque no incluyan a Benjamin en sus genealogías, han otorgado las condiciones de legibilidad para revertir esa situación<sup>1</sup>. Como consecuencia del creciente interés por estos temas, una serie de investigaciones recientes ha comenzado a introducir este nuevo vector interpretativo en los estudios benjaminianos, permitiendo reagrupar un conjunto de textos que no habían sido vinculados entre sí y haciendo que ciertas categorías hasta entonces escasamente observadas, algunas de las cuales abordaremos aquí, aparezcan en primer plano<sup>2</sup>. Lo que a fines de la década de 1920 Benjamin llama “materialismo antropológico”

---

<sup>1</sup> Una ajustada y sucinta recensión de las posiciones en pugna es la que realiza Francesca Ferrando (2013). De acuerdo a Ferrando, “[e]n el debate académico contemporáneo, lo ‘posthumano’ se ha convertido en un término clave para hacer frente a la urgencia de la redefinición integral de la noción de lo humano, siguiendo los desarrollos tanto epistemológicos como científicos y biotecnológicos de los siglos <sup>XX</sup> y <sup>XXI</sup>” (p. 27). La más amplia reconstrucción de Rosi Braidotti (2015) repone los principales argumentos, tradiciones y líneas de investigación que se dan cita en estos debates, al tiempo que toma una posición crítica frente a ellos.

<sup>2</sup> Pueden mencionarse, entre otros, los trabajos de Beatrice Hanssen (2000), Sigrid Weigel (2013), Daniel Mourenza (2015), Anabella Di Pego (2022).

gico” (*GS* II/1 309)<sup>3</sup> –nombre de una tradición y de un proyecto filosófico-político al que nuestro autor adscribe– sería el sintagma que hace posible organizar este nuevo marco de interpretación de su obra<sup>4</sup>. El presente trabajo pretende contribuir a este incipiente campo de lecturas, ofreciendo una vía de acceso a las discusiones posthumanistas a través de una reconsideración de los textos de Benjamin. Para ello proponemos hacer un recorrido transversal por dos momentos de su producción textual que estimamos de especial importancia.

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/1 355). Lo que parece estar en juego en esta “reacción contra el clásico ideal de humanidad” (*GS* II/1 355) 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 de (co)existencia alternativas para el viviente llamado hombre<sup>5</sup>. Casi una década

---

<sup>3</sup> En adelante se abreviarán los *Gesammelte Schriften* de Walter Benjamin con las siglas *GS*, siguiendo la citación estándar: se indica el tomo seguido del número de página. Lo mismo con *Gesammelte Briefe*, que se citarán con las siglas *GB*, seguidas de número de tomo y página.

<sup>4</sup> Hacia el final de “El surrealismo: la última instantánea de la inteligencia europea” de 1929, Benjamin define al materialismo antropológico –cuya tradición se remonta a Hebel, Büchner, Nietzsche, Rimbaud y a los propios surrealistas– como una suerte de fusión de creaturalidad física y materialismo político, opuesto al materialismo metafísico de la observancia de Karl Vogt y Nikolái Bujarin (*GS* II/1 309). La carpeta “p” del *Passagen-Werk*, que lleva por título “Materialismo antropológico, historia de las sectas”, amplía sus temas con el fin de incluir al interior del materialismo histórico un conjunto de “elementos refractarios al marxismo” (*GS* V/2 852). Para una aproximación lúcida al significado de esta perspectiva y su diferencia con otras filosofías materialistas, puede consultarse a Irving Wohlfarth (2010).

<sup>5</sup> A este respecto, es útil remitirse al trabajo de Rosi Braidotti, cuya caracterización del humanismo coincide en más de un aspecto con aquello a lo que Benjamin se refiere con el “clásico ideal de humanidad”. Según la reconstrucción de Braidotti, “al principio de todo está Él, el ideal clásico del Hombre, identificado por Protágoras

antes, 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 99)<sup>6</sup>. La hipótesis que guía el presente trabajo afirma que esta definición de la política se continúa subrepticamente al interior del “humanismo real”, en cuyo centro, como veremos, se encuentra la categoría –más bien, la experiencia– de “lo no-humano” [*Unmensch*]<sup>7</sup>. El nexos que permite pensar esa articulación es la delimitación que en cada caso Benjamin establece respecto de la célebre noción de *Übermensch* acuñada por Friedrich Nietzsche<sup>8</sup>.

---

como ‘la medida de todas las cosas’, luego elevado por el Renacimiento italiano a nivel de modelo universal, representado por Leonardo da Vinci en el *Hombre vitruviano*. Un ideal de perfección corporal 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. Esta imagen icónica 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” (Braidotti, 2015, p. 25).

<sup>6</sup> Traducimos el neologismo “*Menschhaftigkeit*” por “humanidad”, reservando el usual “humanidad” para el término “*Menschheit*”, de uso más corriente en alemán. Esta elección intenta reponer en la grafía la diferencia filosófica entre ambas categorías, pues la terminación *-haftigkeit* tiene la función primero de adjetivar (*-haftig*) y luego volver a sustantivar (*-keit*) lo humano (*Mensch*), de modo que la humanidad en cuestión aquí pareciera ser una condición adjetival y hasta cierto punto derivada, antes que sustantiva y originaria.

<sup>7</sup> A lo largo de este trabajo, optamos por traducir “*Unmensch*” como “no-humano”. Esta traducción literal refleja mejor que la usual “monstruo” las variaciones semánticas sobre el término “*Mensch*” que Benjamin pone en juego a través del uso de una serie de prefijos que lo determinan cada vez: *voll-, all-, über-, un-*. Respecto a las diferentes acepciones del término alemán *Unmensch*, remitimos al esclarecedor estudio de Anabella Di Pego (2022) y a las indicaciones de Sigrid Weigel (2013, pp. 6-7).

<sup>8</sup> Gianni Vattimo (2002) ha sopesado que “todo el problema del significado del concepto nietzscheano de *Übermensch* está en el modo de entender y traducir el prefijo *über*” (p. 141). En cierto modo, las dificultades para una adecuada comprensión de ese solo prefijo es el cristal en el que se reflejan las disímiles interpretaciones y los equívocos a los que ha dado lugar el pensamiento “afirmativo” y los conceptos “superadores” de la filosofía tardía de Nietzsche (*ibid.*). Como modo de despejar

Habida cuenta de que la relación contradictoria y ambivalente de Benjamin con el pensamiento nietzscheano no es fácilmente resumible, en esta ocasión no buscaremos reconstruir sus pormenores<sup>9</sup>. Desde este punto de vista, tampoco nos ocuparemos de dirimir la corrección o incorrección de la interpretación que Benjamin realiza de la categoría en cuestión, ni de poner al descubierto las semejanzas que, pese a todo, subsisten entre las críticas de ambos autores a la concepción humanista del hombre. En cambio, nos proponemos dar cuenta de las implicancias que la delimitación a la que aludimos más arriba tiene para pensar el “humanismo real de lo no-humano” (*GS* II/3 1102) en consonancia y comprensión recíproca con la idea de una “humaneidad no-incrementada”.

### 1. *ÜBERMENSCH* Y LA HUMANEIDAD NO-INCREMENTADA

La primera mención significativa al *Übermensch* en la obra de Benjamin se remonta a los años en que participa activamente en la *Jugendbewegung*. Este movimiento, cuyo líder era Gustav Wyneken, no se proponía únicamente llevar adelante una reforma educativa, sino una revolución en el pensamiento y en la vida, que encontraba en el ímpetu espiritual de la “difamada juventud superhumana [*übermenschlich*] e individualista” (*GS* II/I 45) el sujeto de su buscada transformación cultural. En la discordia que la juventud sostenía con el autoritarismo de los adultos y su rancio

---

el terreno, Vattimo ha propuesto traducir *Übermensch* por “ultrahombre” (1989, pp. 167-168, 251s). Por nuestra parte, optamos, en la mayoría de los casos, por dejar el vocablo alemán, por considerarlo en cierta medida intraducible. Cuando lo traducimos, empero, utilizamos la expresión más conocida de “superhombre” que es la que, a nuestro juicio, mejor se aproxima a la interpretación que hace Benjamin en los textos que nos ocupan.

<sup>9</sup> La presencia siempre inquietante y ambivalente de Nietzsche en la obra de Benjamin no ha pasado desapercibida por los intérpretes (cf. Wohlfarth 2016; McFarland 2013; Ponzi 2017). En la mayoría de los casos, sin embargo, esa presencia ha sido puesta de relieve por los temas vinculados a la teoría de la tragedia y a la filosofía de la historia. La polémica con el *Übermensch* ha sido menos abordada, siendo reducida, en el mejor de los casos, a un momento específico de su trayectoria.

filisteísmo, decía Benjamin en 1913, “no es extraño que nos abalanzáramos sobre el primero que nos dijo que fuéramos nosotros mismos, convocándonos al espíritu y a la honestidad. Sin duda, la misión de Friedrich Nietzsche ante la juventud escolar consistió en señalarle algo más allá del ayer, hoy y mañana de los deberes escolares” (*ibid.*). Para el programa ético del joven Benjamin, el autor de *Así habló Zaratustra* era nada menos que el profeta de una “nueva humanidad” (*GS II/1 34*). Sin embargo, tras la ruptura con Wyneken, Benjamin reorienta sus inquietudes prácticas en otra dirección<sup>10</sup>. Como consecuencia, en la serie de escritos sobre política que comienza a redactar en los años inmediatamente posteriores, Benjamin también toma una distancia prudencial de las formulaciones de Nietzsche. Introduciéndose en el ambiente intelectual dominado por el primer expresionismo, nuestro autor comienza a planificar una obra de amplio alcance dedicada al problema de lo político, la cual habría de plasmarse en una trilogía de ensayos que finalmente no llegará a completar. Benjamin se refiere a esa obra en numerosas cartas como “mi política” [*meine Politik*]<sup>11</sup>. A su contexto pertenece “Mundo y tiempo”, una serie de

---

<sup>10</sup> Sin embargo, no hay que pasar por alto que incluso en esta época, en la que Benjamin lee entusiastamente ese “gran libro” (*GB I 78*) que es *Así habló Zaratustra*, ya aparecen algunas discordancias con su autor. En su defensa del carácter ideal de la nueva cultura, “los biólogos sociales al estilo de Nietzsche” despiertan desconfianza a Benjamin. El Zaratustra es “infinitamente peligroso allí donde el propio Nietzsche está metido todavía en un filisteo espiritualizado. Y lo está en todas partes en lo biológico y de manera más oculta y grave en el concepto de vergüenza”, a lo cual agrega la disidencia con su idea de amistad (*GB I 78*).

<sup>11</sup> A propósito de esa trilogía planeada, en la que Benjamin se proponía recoger todo el “arsenal” de sus trabajos políticos (*GB III 9*), véase Steiner (2000) y Berdet (2017). Por otra parte, habría que observar que, como es usual en Benjamin, la crítica o la recuperación de un autor del pasado es también, metonímicamente, una polémica con su recepción contemporánea. Si la acogida de Nietzsche en el *milieu* intelectual del expresionismo temprano constituía uno de los marcos de referencia de los apuntes sobre política de Benjamin en los albores de 1920 (Steiner, 2000, pp. 67s), la recepción fascista de la obra tardía del autor de *Así habló Zaratustra* –y, en particular, la apropiación que el nacionalsocialismo hizo de su concepto de *Übermensch*– constituye el trasfondo no siempre explicitado de la discusión que Benjamin lleva adelante en “Karl Kraus”. Es significativo que el 18 de marzo de 1932, apenas unos meses

anotaciones redactadas entre otoño de 1919 y diciembre de 1920, en las que Benjamin ofrece, en términos bastante enigmáticos, su concepto de lo político en aquellos años: “Mi definición de la política: el cumplimiento de una humanidad no-incrementada” (GS VI 99). Esta fórmula extraña arroja un poco de luz cuando se la remite a “Capitalismo como religión”, un breve esquema escrito con toda probabilidad hacia finales de 1921. En dicho texto, Benjamin establece el contrapunto más explícito entre sus propias aspiraciones y la política del *Übermensch* de Nietzsche en este período.

La tesis principal de “Capitalismo como religión” recoge y expande la defendida por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Aunque ambos enfoques presentan similitudes constatables, la diferencia entre ellos es decisiva: allí donde el sociólogo alemán considera que el advenimiento de la sociedad capitalista está condicionado por la religión calvinista, el filósofo establece que el capitalismo posee él mismo una “estructura religiosa” (GS VI 100). Benjamin describe esta estructura como una especie de culto permanente, engendrador de un funesto proceso de culpabilización/endeudamiento que se vuelve universal e inextinguible<sup>12</sup>. El “estado de desesperación” (*ibid.*) en la que esa dinámica

---

después de la aparición del ensayo que dedica al escritor vienés, Benjamin publique en *Die literarische Welt* una reseña titulada “Nietzsche y el Archivo de su hermana” (GS III 323-326), en la que enciende una controversia político-intelectual dirigida contra las tergiversaciones y la progresiva nazificación a las que Elizabeth Förster-Nietzsche y los intelectuales ligados al Archivo sometieron el legado del pensador de Röcken. Las críticas al expresionismo, por otra parte, son una constante en la obra de Benjamin y también estarán presentes en la obra de madurez.

<sup>12</sup> La “ambigüedad demoníaca” (GS VI 101) del concepto de *Schuld* (culpa/deuda), sobre el cual gravita no solo este texto sino todo el pensamiento político de Benjamin, es la que permite establecer la conexión entre la actividad religiosa y la economía, es decir, constituye la clave que permite pensar la inseparabilidad, en el sistema de la religión capitalista, de culpabilidad mítica y deuda económica. Para los propósitos de este trabajo es útil recordar la siguiente afirmación de Steiner (2004), que complejiza aún más el lugar de Nietzsche en el escrito que comentamos: “El giro crítico hacia Nietzsche del fragmento, en general, no contradice la muy alta probabilidad de que Benjamin deba su intuición original a una idea de Nietz-

“monstruosa” (*ibd.*) hunde a la totalidad del mundo incluye al propio Dios. La trascendencia de Dios queda implicada así en el proceso, pues “Dios no está muerto, sino que está incluido en el destino humano” (*ibd.*). De acuerdo a Benjamin, “el paso del planeta Hombre por la casa de la desesperación en la absoluta soledad de su senda es el *ethos* que describe Nietzsche” (*GS VI 101*). “Este hombre”, agrega a continuación, “es el superhombre, el primero que, reconociéndola, comienza a cumplir estrictamente la religión del capitalismo” (*ibd.*).

Desde esta perspectiva, el *Übermensch* designa menos al hombre sin Dios, dueño de su destino, que a aquel que cumple de manera trágica la esencia religiosa del capitalismo. El diagnóstico clínico, traducido en la imagen astrológica de las casas zodiacales, no alcanza a mostrar una política satisfactoria; antes bien, parece ser la expresión desesperada y el reconocimiento de que existe una afinidad estructural entre la doctrina de la muerte de Dios y la religión capitalista. El “dominio sacerdotal” [*Priesterherrschaft*] (*ibd.*) de la filosofía tardía de Nietzsche, que compartiría con las teorías de Freud y Marx, se analiza en un pasaje particularmente oscuro del texto, en el cual Benjamin atribuye al *Übermensch* la estricta inversión de lo que en “Mundo y tiempo” entiende por política.

El pensamiento del superhombre [*Übermenschen*] desplaza el “salto” apocalíptico no a la conversión [*Umkehr*], la expiación, la purificación, la penitencia, sino al incremento [*Steigerung*] aparentemente constante, aunque, en última instancia, explosivo y discontinuo. [...] El superhombre es aquel que ha arribado sin conversión [*ohne Umkehr*], el hombre histórico, el que ha crecido atravesando el cielo. Esta rabiosa explosión del cielo a través de

---

che. En *Genealogía de la moral*, éste había insistido en que ‘el capital concepto moral ‘culpa’ [*Schuld*]’ desciende del muy material concepto ‘tener deudas’ [*Schulden*]’ (p. 77). Así, el diagnóstico acerca de la estructura religiosa del capitalismo debe a Nietzsche uno de sus conceptos centrales, por más que, como veremos, discrepe con él en cuanto a las posibles líneas de fuga respecto del proceso de culpabilización/endeudamiento capitalista.



una humanidad incrementada [*gesteigerte Menschhaftigkeit*], que es y permanece en lo religioso (también para Nietzsche) como inculpción[,] fue prejuizado por Nietzsche. (GS VI 101)

La “rabiosa explosión del cielo por la humanidad incrementada”, que describe el arribo heroico del superhombre, es, en efecto, la oposición más tajante a lo que Benjamin define como política. Esta última tendría lugar no cuando la condición humana busca ir más allá del régimen de la culpa/deuda –porque el *ir más allá* que implica el prefijo *über* es lo propio de la *hybris*, del “culto de la potencia y la expansión infinita de la religión capitalista” (Löwy, 2003, p. 213)–, sino, en todo caso, cuando se realiza o cumple la interrupción del gravamen ilimitado de su culto. En efecto, como también sostiene Uwe Steiner (2006), la filosofía tardía de Nietzsche señala para Benjamin “el camino de la *hybris* para los hombres [*Menschen*] que intentan superar su orientación trascendente dentro de sí mismos [*seine transzendente Ausrichtung in sich*]. La consigna del nuevo evangelio que Nietzsche predica a través de su profeta Zaratustra no es la conversión humilde [*demütige Umkehr*], la *metanoia*, sino la exaltación [*Steigerung*], la *hybris*” (p. 171). En resumen, el superhombre que, heroicamente, carga sobre sí la culpa, no otorga los medios para interrumpir la lógica interna de la religión capitalista, sino que, al igual que el hombre del capitalismo, queda apresado en una economía del incremento. Sin lo que Benjamin llama “conversión” [*Umkehr*]<sup>13</sup>, la dinámica de endeudamiento y

---

<sup>13</sup> El término *Umkehr*, que significa tanto “conversión” como “inversión” o “vuelco”, es recuperado por Benjamin de *Llamamiento al socialismo*, el libro de Gustav Landauer que “Capitalismo como religión” releva como parte de su corpus de análisis (GS VI 102). Steiner (2006) sostiene que, por mucho que se pueda dudar de que Benjamin compartiera la creencia de Landauer en la renovación de la humanidad por medio de un retorno a la naturaleza, ciertamente “encontró en *Llamamiento al socialismo* la palabra clave, opuesta a la que vio en el centro de la filosofía del superhombre de Nietzsche: ‘Socialismo’, dice Landauer, ‘es inversión/conversión [*Umkehr*]’” (p. 173). La noción de *Umkehr* retornará en diferentes oportunidades en la obra posterior de Benjamin, siempre con diferentes acentos. Una de ellas es digna de mención para este trabajo. Se trata de aquella en que, al final del ensayo sobre Kafka

culpabilización –motor de la religión capitalista– no desaparece, sino que se acumula y aumenta exponencialmente. En este sentido, el gesto de autoafirmación del *Übermensch*, lejos de superar al hombre histórico, lo confirma, e intensifica su lugar como agente y destinatario del culto que se supone debía dejar atrás.

Más allá de lo polémico de la interpretación, en la crítica a Nietzsche Benjamin deja entrever, como por efecto de contraste, una figura –la humanidad no-incrementada– que podría ser considerada como la causa y el efecto a la vez –es decir, el cumplimiento– de esa “salida” (*GS VI 102*) colectiva que, pese a su tono nihilista, el fragmento busca vislumbrar. Aunque este texto no avanza mucho en la clarificación de dicha figura, no es ilícito suponer que la política que Benjamin concibe incumbe entre sus tareas la de desincentivar la condición humana –y con ella, la esencia religiosa del capitalismo–, tarea a la que, a su modo, volverá posteriormente en el ensayo sobre Kraus.

## 2. HUMANISMO REAL DE LO NO-HUMANO

La demolición del humanismo burgués y la clásica figura del hombre es el objetivo programático de las reflexiones de Benjamin entre 1931 y 1933. Las premisas de esa crítica se encuentran en “Karl Kraus”, publicado en el *Frankfurter Zeitung* en marzo de 1931. De este ensayo se ha dicho que es, junto a las tesis “Sobre el concepto de historia” de 1940, el escrito del período posterior al mentado “giro marxista” de 1924 que más se relaciona con los problemas teológico-metafísicos de su juventud (Witte 1990). De acuerdo a nuestra hipótesis, habría que hacer extensivo ese vínculo también a la “definición de la política” juvenil. Uno de los indicios más evidentes de esa correspondencia lo constituye la presencia inquietante de Nietzsche y su *Übermensch*, que resulta

---

de 1934, la idea de “inversión” aparece en relación con un personaje no-humano, el Dr. Bucéfalo, protagonista del relato kafkiano “El nuevo abogado”, en quien Benjamin personifica su concepto de justicia (cf. *GS II/2 437s*).

tan significativa en el conjunto textual al que pertenece “Karl Kraus” como resultaba para la *Politik* del período pre-marxista, sólo que, a diferencia de ésta, emerge ahora en el marco de una crítica explícita del humanismo clásico<sup>14</sup>.

Kraus es para Benjamin la encarnación de una fuerza elemental que se manifiesta en el nombre que recibe cada una de las tres partes en las que se divide el ensayo, que son, a su vez, las figuras con las que Benjamin mide la actividad crítica del escritor vienés: “Hombre total” [*Allmensch*], “Demonio” [*Dämon*] y “No-humano” [*Unmensch*]. La obra de Kraus, de acuerdo a Benjamin, estaría atravesada por una polaridad dialéctica que tiene al *Allmensch* y al *Unmensch* en sus extremos. Las notas preparatorias al ensayo ponen de relieve esta dialéctica escondida, mediante la cual nuestro autor busca confrontar el viejo humanismo liberal-burgués con el “humanismo más real” (*GS* II/1 366), que Kraus personifica en sus mejores momentos.

En los apuntes preparatorios, Benjamin escribe que el debate sobre “humanismo real e ideal [...] está dominado por la alternativa de si se ha de decidir por una primacía de la educación sobre la política o de la política sobre la educación” (*GS* II/3 1097). La respuesta de Benjamin a este dilema se encuentra en otra de las notas preparatorias al Kraus, en la que el filósofo berlinés opone el “humanismo formativo/educativo [*Bildungshumanismus*] del

---

<sup>14</sup> Aunque Nietzsche es convocado como uno de los pensadores claves de la tradición antropológico-materialista en la que Benjamin se inscribe (*GS* II/1 310), existen discrepancias evidentes entre ellos. Una de ellas radica en su disímil apreciación del humanismo. De acuerdo a Beatrice Hanssen (2000), Benjamin buscaba “refutar no solo el humanismo clásico sino también el antihumanismo que Nietzsche propuso con su política del *Übermensch*” (114). Ello no va en desmedro de la importancia de Nietzsche para el materialismo antropológico, del cual seguirá siendo una pieza fundamental, sobre todo en lo tocante a la dimensión de la “embriaguez” [*Rausch*] y el “mundo corporal” [*Leibwelt*], que Benjamin vincula a su concepto antropológico-materialista de revolución (cf. *GS* II/1 308-310 y *GS* II/3, 1040). Con todo, esta recepción parcial puede leerse como un episodio paradigmático de la apropiación selectiva que Benjamin realiza de los autores y las corrientes intelectuales que son de su interés.

hombre total [*Allmensch*]” al “humanismo real de lo no-humano [*Ummensch*]” (*GS II/3* 1103). Frente a la ideal de una formación universal de la personalidad, que podría remitirse al humanismo clasicista de Weimar, Benjamin concibe lo *Ummensch* como el agente de una política que lleva por nombre “humanismo real”. En vez de ser la negación abstracta de un humanismo igualmente abstracto e idealista, Benjamin decide recuperar la tradición materialista del joven Marx para subvertir, desde dentro, las posiciones en pugna.

Ahora bien, la única cita de Marx que hay en “Karl Kraus”, Benjamin la extrae de *La cuestión judía* y no de *La sagrada familia*, que es, como dijimos, la obra de donde recoge la expresión “humanismo real”. Aun así, no puede soslayarse que existe una continuidad soterrada entre, por una parte, la *crítica de la crítica crítica* que Marx y Engels, recogiendo y transformando la herencia de la filosofía materialista, formulaban en expreso combate contra las “ilusiones [*Unsim*] de la filosofía especulativa alemana” (Marx y Engels 2013, p. 18. Traducción modificada), y, por otra parte, el *materialismo antropológico* por el que Benjamin pregonaba en su ofensiva contra el “concepto humanista de libertad” (*GS II/1* 295) y el materialismo vuelto “metafísico” en las obras de Plejanov y Bujarin (*GS II/2* 798)<sup>15</sup>. En su polémica con Bruno Bauer, Marx y Engels abrían *La sagrada familia* con la siguiente declaración:

En Alemania, el humanismo real [*reale Humanismus*] no tiene enemigo más peligroso que el espiritualismo o idealismo especulativo que, en lugar del hombre individual real, pone la “conciencia” o el “espíritu”, y enseña con el evangelista: el

---

<sup>15</sup> Probablemente no sea un azar el hecho de que Benjamin elija rescatar *La sagrada familia* –el texto en el que, como ha dicho Maximilien Rubel (1970, p. 126), Marx anuncia por primera vez su adhesión a la filosofía materialista y a la política comunista– justo en el momento en que él mismo intenta dirimir para sí los perfiles de esa doble adscripción. Cf., sobre todo, la importante carta a Max Rychner del 7 de marzo de 1931 en la que Benjamin afirma que no ha de verse en él a “un defensor del materialismo dialéctico como dogma, sino [a] un investigador para quien la *actitud* [*Haltung*] del materialista parece científica y humanamente más fructífera en todas las cosas que nos mueven que la idealista” (*GB IV*19).

espíritu vivifica, la carne no sirve para nada. Claro está que este espíritu sin carne es espíritu solamente en la imaginación. (Marx y Engels 2013, p. 17. Traducción modificada)

También Benjamin inscribirá el humanismo real en un materialismo antropológico que se entendía a sí mismo como antítesis del idealismo (*GS V/2 779*). Sin embargo, en el caso de Benjamin, el humanismo real se sostiene en una paradójica posición que involucra la cancelación de todos los humanismos conocidos y la afirmación simultánea de un mucho más bárbaro, peligroso y contingente humanismo de lo no-humano. Por eso, allí donde la crítica de la ideología del joven Marx ponía al “hombre individual real” (Marx, citado en *GS II/1 364*) por sobre la ficción del hombre político –esto es, el sujeto abstracto de la *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* –, Benjamin coloca la categoría de lo no-humano. A través de ella, el autor de “Karl Kraus” buscaba demoler los presupuestos de la antropología ilustrada sin caer en la tentación, humanista en su fundamento, de reapropiar una supuesta esencia alienada del hombre. Por ello, donde el alto capitalismo degrada los ideales universales del humanismo, Benjamin niega la denegación para arrebatarla desde el otro lado<sup>16</sup>, y así atisba la posibilidad de una saludable reducción del lastre del individualismo, la personalidad creadora y las demás variantes del humanismo burgués, que incluyen entre sus filas a la política del *Übermensch*.

---

<sup>16</sup> Irving Wohlfarth insiste en que, para Benjamin, “sólo las posiciones de avanzada tenían alguna posibilidad de éxito en la lucha contra el fascismo. Abandonar un territorio en disputa por miedo a operar en la vecindad del enemigo significaba, desde su punto de vista, retirarse a unas defensas cuyo destino era verse rebasadas. Incluso la barbarie debía ser arrebatada desde el otro lado” (Wohlfarth, 1978, p. 54). La “No-Man’s-Land” a la que se refiere Wohlfarth para designar el conflictivo lugar de enunciación de Benjamin también tiene que ser interpretada aquí como una “tierra de lo no-humano”.

### 3. ÜBERMENSCH VS UNMENSCH

Pero si Benjamin no se contenta con destronar al humanismo “ideal” o “clásico” –y al “hombre natural”, es decir, el individuo autocentrado con el que sueña la sociedad burguesa–, lo cierto es que, como vimos en los escritos tempranos, tampoco se ve satisfecho con las tentativas de superación de las que el pensamiento tardío de Nietzsche es un ejemplo. En los paralipómenos al ensayo sobre Kraus, Benjamin plantea 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 1004). Esta aseveración permite iluminar mejor las páginas de “Karl Kraus” que polemizan con Nietzsche. La “concepción de la felicidad tan sensorial como resignada de Kraus” (GS II/1 361) no comulga con el *pathos* trágico y el hedonismo heroico del *Übermensch*, a pesar de que comparta con Nietzsche un similar *ethos* crítico respecto a los valores ilustrados. Este desencuentro, señala Benjamin, “hay que tenerlo bien presente a efectos de captar la necesidad a partir de la cual se opuso [Kraus] a lo danzarín que había en Nietzsche, por no hablar de la rabia con que el no-humano tuvo que enfrentarse al superhombre” (GS II/1 361). La exaltación y el culto de la personalidad creadora –del que decanta aquella sensibilidad expresionista que también fue criticada por Kraus– ofrecía un último refugio al individuo burgués. Para Benjamin, el heroísmo del *Übermensch*, que busca superar festivamente el peso de los ideales ascéticos, fracasa en el punto en que se aferra al fetichismo de la creación individual. Como sostiene Steiner (2004, pp. 133-134), las figuras del *Unmensch* que Benjamin le contraponen cada vez son anti-heroicas y opuestas al *pathos* de la creatividad.

En su “rabiosa oposición” al superhombre, lo no-humano, cuya teoría se esboza en “Karl Kraus” y sus esquemas preparatorios, se asocia a la noción de “humaneidad no-incrementada” del fragmento temprano sobre lo político, y se sitúa así “en el otro polo de la sumisión posthumana al capitalismo” (Mourenza, 2016, p. 44), que anteriormente Benjamin había descripto como una “rabiosa

explosión del cielo a través de una humanidad incrementada”. De esta manera, la idea de autosuperación del hombre, que discute con y contra Nietzsche, es el correlato necesario, quizás no de todo humanismo, pero sí al menos del que Benjamin combate. Lo *Unmensch*, tal como lo piensa Benjamin, no es una imagen del futuro transfigurado del hombre, sino una condición histórica que necesita ser politizada. Esa transformación por venir, sin embargo, no depende enteramente de la voluntad (de poder) de los seres humanos, en la medida en que no busca empujar a la humanidad más allá de sí misma, sino resituirla más acá de su excepcionalidad. Lo que advenga en esa conversión, en todo caso, no será fruto de una humanidad potenciada, sino disminuida, no-incrementada, reducida a una común realidad creatural. No un *Übermensch*, sino, en todo caso, un “desertor [*Überläufer*] que se ha pasado al bando de la creatura [*Kreatur*]” (*GS* II/1 341).

#### 4. BARBARIE POSITIVA Y *UNMENSCH*

En febrero de 1932, Benjamin publica en *Die literarische Welt* una demoledora recensión del *Virgilio, padre de Occidente* de Theodor Haecker, en donde discute con la “arrogancia y la falta de integridad” de ciertos intelectuales que, como el autor del libro, se esfuerzan en restituir la tradición humanista “sin encontrar palabras para las condiciones bárbaras a las que está vinculado cualquier tipo de humanismo en la actualidad” (*GS* III 321). El punto de discordia fundamental es que un ensayista del rango de Haecker no pueda tomar en consideración el problema, central desde un punto de vista histórico, político y cultural, de “la posibilidad de lo humanista [*des Humanisten*] en nuestro tiempo” (*GS* III 321). Revertir el escamoteo de la cuestión acerca de cuál puede ser el sentido del humanismo en las “condiciones bárbaras” contemporáneas, y transformarla en objeto de reflexión es uno de los asuntos que se propone discutir “Experiencia y pobreza”, un breve pero luminoso texto publicado en 1933.

En dicho ensayo, Benjamin busca medir los efectos devastadores que la Primera Guerra Mundial produjo en la relación de los hombres consigo mismos y con su entorno social y natural. El filósofo berlinés era consciente de que ninguna cultura humanista, asentada en la vieja figura del hombre, podía estar en condiciones de hacer frente a un colapso que alcanzaba dimensiones cósmicas. Por ello, se trataba menos de recomponer unos valores y experiencias que se habían visto escandalosamente desmentidos por la guerra tecnológica que del intento, a veces desesperado, de promover nuevas formas de existencia sobre la base de la barbarie consumada. En resumidas cuentas, la cuestión crucial como ya se anunciaba en “Karl Kraus”, era cómo “sobrevivir a la civilización” (*GS* II/1 355). La respuesta a dicho interrogante por parte de nuestro autor implicaba asumir una doble perspectiva. Por una parte, para Benjamin era innegable la apreciación de que “una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica” (*GS* II/1 214). Sin embargo, por otra parte, no dejaba de remarcar, a diferencia de cualquier postura radicalmente anti-moderna, que esas mismas condiciones bárbaras de empobrecimiento daban lugar a un “concepto nuevo, positivo de barbarie” (*GS* II/1 215). Es esta *barbarie positiva* la que habilita el espacio para la reestructuración de una forma de vida enteramente conformada sobre la fragmentación del viejo humanismo. Naturalmente, ello nos conduce de nuevo al ensayo sobre Kraus.

De la misma manera que “Experiencia y pobreza” describe el estado de barbarie al que ha arribado el mundo civilizado y responde con un “concepto nuevo, positivo de barbarie”, en “Karl Kraus” Benjamin inventa un concepto positivo de *Ummensch* sobre las ruinas de “la imagen tradicional, noble y solemne del ser humano” (*GS* II/1 216). El gesto es tanto más radical por cuanto su oposición a la deshumanización capitalista y su nuevo rostro fascista no buscaba reafirmar “el puesto del hombre en el universo” –como rezaba el título del conocido libro de Max Scheler–, 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 en una nota de 1931 sobre Mickey Mouse<sup>17</sup>. En sus películas, afirma Benjamin, “la humanidad se prepara para sobrevivir a la civilización” (*GS* VI 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” (*ibid.*). El carácter no-humano de Mickey, su corporalidad informe, mezcla de animación, animalidad y tecnología describe el tipo de existencia alternativa 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/1 218)<sup>18</sup>. Por su parte, los personajes de *Lesábendio*, la novela utópica de Paul Scheerbart, presentan rasgos similares.<sup>19</sup> 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, 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 (*ibid.*).

Ahora bien, si hay un elemento por el cual los representantes de esta nueva barbarie se disocian de la herencia nietzscheana

---

<sup>17</sup> Sobre la relación de Benjamin con el ratón animado de Disney, me permito remitir a López (2022).

<sup>18</sup> Miriam Bratu Hansen (2004, pp. 267-268) fue la primera en vincular las reflexiones de Benjamin sobre Mickey a la noción de *cyborg* de Donna Haraway. El *cyborg*, de acuerdo esta última autora, “es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (Haraway, 1995, 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 imaginaria del *cyborg* puede sugerir una salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos y nuestras herramientas a nosotras mismas” (*ibid.* 311).

<sup>19</sup> Para un análisis más exhaustivo de la recepción de la obra de Scheerbart por parte de Benjamin, véase Di Pego (2022).

éste radica en la relación positiva que ellos mantienen con las posibilidades de la técnica. A este respecto, huelga decir que para Benjamin la técnica no es reductible a su despliegue en el seno del capitalismo. En “Hacia el planetario”, fragmento que cierra *Calle de dirección única* de 1928, su autor rechaza aquella concepción, imperialista en su fundamento, que sostiene el sentido de toda técnica en el dominio de la naturaleza por el hombre. Por el contrario, la técnica –a la que algunos años más adelante, en el famoso ensayo sobre la reproductibilidad, llamará “segunda técnica” (GS VII/1 368)– no es para Benjamin “dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad” (GS IV/1 147). La breve nota preparatoria al Kraus titulada significativamente “Hacia una teoría de lo no-humano” (GS II/3 1106) ratifica el rumbo de esta concepción que busca revertir el paradigma prometeico de la técnica. Allí Benjamin sostiene que “no hay superación idealista sino sólo superación materialista del hombre mítico” (*ibid.*). De acuerdo al filósofo berlinés, esta sería “la verdad por la cual lo no-humano [*Ummensch*] emerge desde el ser humano [*Mensch*]”, vía la aniquilación de sus componentes mítico-burgueses:

Esta superación materialista del hombre mítico –la culpa– se efectúa a través de la solidarización de la criatura con la naturaleza destruida. Es esta quien crea la nueva relación con la técnica. El europeo no ha sido capaz de unificar su existencia con la técnica, porque se aferró al fetichismo creador del trabajo-construcción. Por eso es incapaz de aprovechar lo técnico como elemento de una nueva condición humana [*Menschentum*]. (GS II/3 1106)<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Optamos traducir el vocablo *Menschentum* –donde el sufijo *-tum* en alemán indica una cualidad o propiedad– por “condición humana”. De esta manera, al igual que sucedía con el término *Menshaftigkeit*, no sólo evitaremos la superposición con la traducción de *Menschheit* como “humanidad”, sino que además señalamos el aspecto problemático que se esconde en el asunto, pues *Menschentum*, “condición humana”, es una forma de discutir, en la construcción misma de los términos, la apelación a una naturaleza humana única e inmutable, que constituye el trasfondo de la crítica

Es la técnica desacoplada de sus funciones capitalistas la que abriría el camino a una nueva relación entre humanidad y naturaleza. Cabe destacar que, en un sentido similar a Marx, la naturaleza a la que se refiere Benjamin aquí no es nunca una meramente física y trascendente, ni mucho menos una naturaleza idealizada y ahistórica, sino siempre naturaleza mediada por una determinada organización socio-técnica de la vida en común<sup>21</sup>. En consecuencia, el problema político que despunta de estas reflexiones no es cómo dejar ser a la naturaleza tal como ella es en sí misma, allende a toda ordenación técnica, sino cómo revelarla técnicamente de otro modo que como recurso infinitamente apropiable y materia de dominación. En tanto la tecnicidad es comprendida por Benjamin como un tipo de relación práctico-sensible con el mundo y, en esa medida, como un médium constituyente de la interacción del hombre con su ambiente natural y social, la pregunta crucial del materialismo antropológico es por consiguiente cuáles son los medios, incluso técnicos, capaces de devolvernos la imagen de la naturaleza como inapropiable. Este último punto es quizás la discrepancia más enérgica que nuestro autor mantiene con las

---

benjaminiana. Queda claro también, considerando los tres vocablos alemanes, que Benjamin no sólo emprende una batalla por los prefijos que determinan cada vez la palabra *Mensch*, como subrayamos más arriba (ver nota 7), sino también por los sufijos. Ello demuestra que la terminología es, para decirlo con Giorgio Agamben (2018), el “elemento propio del pensamiento” (441), un elemento donde “una simple señal de puntuación” (442) o una variación en la grafía, como en el caso de Benjamin, puede ser decisoria de su contenido filosófico.

<sup>21</sup> Sobre la concepción de la naturaleza en Marx, véase el estudio seminal de Alfred Schmidt (1977): “Lo que diferencia el concepto marxista de naturaleza en su disposición respecto de otras concepciones, es su carácter sociohistórico. [...] Todos los demás enunciados sobre la naturaleza, sean de carácter especulativo, gnoseológico o referentes a las ciencias naturales, presuponen ya siempre la totalidad de los modos tecnológico-económicos de apropiación de los hombres, es decir, la praxis social” (p. 11). A su modo, Benjamin también interpreta que “la técnica no es nunca un hecho puramente científico, sino que es, al mismo tiempo, un hecho histórico (GS II/2 474) y que, por ese motivo, “las preguntas que la humanidad le plantea a la naturaleza están condicionadas, entre otras muchas cosas, por el estado de su producción” (GS II/2 475).

ideas de naturaleza y humanidad del propio Kraus. Al final de la segunda sección del ensayo sobre el escritor vienés, Benjamin sostiene lo siguiente:

El hecho de que lo digno de los seres humanos no se presente [a Kraus] como determinación y cumplimiento [*als Bestimmung und Erfüllung*] de la naturaleza liberada, de la naturaleza revolucionariamente transformada, sino como elemento de la naturaleza en cuanto tal, de una naturaleza arcaica y ahistórica en su ser primigenio siempre intacto, arroja reflejos inciertos e inquietantes sobre su idea de libertad y de humanidad [*Menschlichkeit*]. (GS II/1 353-354)

La pregunta que, en cambio, permitiría abrir Benjamin no es cómo (re)conquistar la unidad paradisiaca, mítica y ahistórica del hombre universal ni como incrementar el espacio de acción de la humanidad conocida, sino de qué manera es posible construir –material, técnicamente– un futuro (post)humano habitable colectiva e individualmente. En el horizonte de la deshumanización más atroz que haya experimentado el género humano, el materialismo antropológico no se refugia en la salvaguarda de la esencia del hombre, sino que apuesta por una nueva organización –una organización *justa*, pues para Benjamin se trata de la justicia<sup>22</sup>– de las relaciones entre lo individual y lo colectivo, lo natural y lo técnico, lo animado y lo inanimado, lo humano y lo no-humano.

En consecuencia, el humanismo real que Benjamin defiende podrá ser pensado como posthumano y no-antropocéntrico en la medida en que seamos capaces de entender que la dimensión que abre lo *Ummensch* no se dirige únicamente a diagnosticar clínica-

---

<sup>22</sup> La pretensión de desactivar el círculo de la culpa/deuda mítica enraizada en el mundo del alto capitalismo y el orden jurídico que lo legitima, vuelve a traer una idea de “justicia” [*Gerechtigkeit*] que Benjamin califica de destructiva y anárquica, allí donde el pensamiento burgués parte de las “ambigüedades constructivas” del derecho (GS II/1 367). La “falsa justicia del ser humano completo [*Vollmensch*]” se opone así a la “justicia anárquica del no-humano [*Ummensch*]” (GS II/3 1103).

mente el ocaso de una humanidad impotente y autodestructiva ni mucho menos a celebrar la autotranscendencia de una casta de individuos majestuosos<sup>23</sup>. En ese interregno, Benjamin apela al concepto de justicia –que para él no es un ideal redistributivo o una virtud del sujeto, sino un “estado del mundo” [*Zustand der Welt*] (Benjamin, 1995, p. 41)– para mostrar que la liquidación del privilegio ontológico de lo humano es capaz de forjar 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/1 367*). 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 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*

---

<sup>23</sup> En este sentido, no sería ilícito vincular esta crítica a la noción de *Übermensch* al triunfalismo del actual “transhumanismo”, la variante capitalista y tecnocrática del posthumanismo. El interés de Benjamin por la técnica, que está en el centro de sus preocupaciones políticas, está en las antípodas de la techno-utopía que diseñan los magnates y teóricos transhumanistas. Pese a su presunta visión de futuro, la matriz de su proyecto sigue siendo fundamentalmente decimonónica, pues se define sobre la base de un positivista y acético concepto de progreso científico-tecnológico, puesto al servicio de la transfiguración gloriosa del hombre. Para un desmontaje de este auténtico mito hyper-moderno, véase Ludueña Romandini (2010, pp. 161-215) y Vaccari (2016).

*an der Zerstörung bewährt]*” (*ibid.*). Para una civilización en caída libre a la catástrofe, la barbarie positiva que componen estas experiencias no-humanas se insinúa como la última figura posible del humanismo (real).

## CONCLUSIONES

Hemos sostenido que la polémica con la concepción del *Übermensch*, que Benjamin había llevado adelante en “Capitalismo como religión”, sirven a su autor como antítesis para la formulación de su concepto de *Ummensch* a comienzos de los años treinta, precisamente cuando el materialismo antropológico informa su pensamiento político maduro. A partir de ese eje argumentativo, ingresamos, vía la recuperación de la “definición de la política” juvenil, en la teoría del humanismo real de lo no-humano, mediante la cual Benjamin buscaba desactivar la falsa oposición entre humanismo y antihumanismo. A su vez, la cuestión de la barbarie positiva nos ofreció orientaciones centrales para pensar las críticas al antropocentrismo como elemento inescindible de esa posición liminar que es el humanismo real. Mientras la antropología filosófica se preguntaba por el puesto del hombre en el universo en el marco de una axiología estricta de las existencias, el materialismo antropológico, según fue dicho, lo hacía desde la perspectiva de todo lo creado. Por ello, en el humanismo real coincidirían las dos valencias implícitas de lo *Ummensch*: una demolición de las jerarquías se supone que culminan con el hombre y una nueva reposición del agente humano entre el resto de las criaturas.

De esta forma, si nuestra hipótesis es correcta, la correspondencia entre la “humanidad no-incrementada” y la teoría de lo no-humano no sólo sería el testimonio de la consistencia secreta de una obra a la que con frecuencia se considera discontinua y fragmentada, sino también la vía para una fructífera discusión con las actuales teorías de lo posthumano, muchas de las cuales encuentran en Nietzsche a su precursor y profeta. Mediante la categoría de lo *Ummensch* y la confrontación con el *Übermensch*,

Benjamin avanzaría hacia un posthumanismo que buscaría impugnar la centralidad del *Mensch* y sus concomitantes intentos de autotranscendencia. El humanismo real no sería la utopía de una humanidad potenciada, confirmación del antropocentrismo fundante de la cultura occidental, sino la política de una humanidad no-incrementada, donde la técnica no estaría puesta al servicio de la autoafirmación del hombre y el dominio de la naturaleza no-humana, sino de la “reinserción [del ser humano] en el reino de las creaturas” (Di Pego, 2022). Benjamin permitiría redefinir así la existencia del *Mensch* como coexistencia con los demás seres. En última instancia, la técnica, en el sentido específico al que hemos aludido en este trabajo, no es otra cosa que el medio de reasegurar esa solidaridad. En un presente en el que todavía hay seres humanos que se definen a sí mismos en oposición al mundo no-humano y creatural, las categorías de Benjamin proporcionan elementos inestimables para abordar un problema que no es solamente filosófico, sino también político, pues allí se juega, para cualquier forma de existencia, la posibilidad misma de “sobrevivir a la civilización”.

## REFERENCIAS

- Agamben, G. (2018). “Pardes”. En *La potencia del pensamiento* (pp. 437-464). F. Costa y E. Castro (trads.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Benjamin, W. (1972-1991). *Gesammelte Schriften*, 7 vols. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.), con la colaboración de Th. W. Adorno y G. Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1995). Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit. En R. Tiedemann (Ed.), *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. IV (pp. 41-51). München: Edition text + kritik.
- Benjamin, W. (1995-2000). *Gesammelte Briefe*, 6 vols. C. Göttsche y H. Lonitz (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berdet, M. (2017). La trilogía política. En P. Oyarzun, C. Pérez López y F. Rodríguez (Eds.), *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* (pp. 51-78). Santiago de Chile: LOM.

- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. J. C. Gentile Vitale (trad.). Barcelona: Gedisa.
- Bratu Hansen, M. (2004). Of Mice and Ducks. Benjamin and Adorno on Disney. En G. Delanty (Ed.) *Theodor W. Adorno*, vol. 3 (pp. 249-276). London: SAGE Masters in Modern Social Thought series.
- Di Pego, A. (2022). Hacia una política de lo no-humano (*Ummensch*): Walter Benjamin y Paul Scheerbart. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II: “Walter Benjamin, materiales antropológicos”. Recuperado de: <https://doi.org/10.4000/am.1685>
- Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. *Existenz: A Journal of Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, 8(2), 26-32. Recuperado de: <https://existenz.us/volumes/Vol.8-2Ferrando.pdf>
- Hanssen, B. (2000). *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. California: University of California Press.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. M. Talens (trad.). Valencia: Cátedra.
- López, N. (2022). ¿Sueñan las masas con ratones animados? Mickey Mouse en la obra de Walter Benjamin. *Imagonautas. Revista interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*, (14). Recuperado de: <https://imagonautas.webs.uvigo.gal/index.php/imagonautas/index>
- Löwy, M. (2006). Le capitalisme comme religion. *Raisons politiques*, 23, 203-220. Doi: 10.3917/rai.023.0203
- Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros I. Antropotecnía*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Marx, K. y Engels, F. (2013). *La sagrada familia, o Crítica de la crítica crítica, contra Bruno Bauer y consortes*. C. Liacho (trad.). Madrid: Akal.
- McFarland, J. (2013). *Constellation. Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-Time of History*. New York: Fordham University Press.
- Mourenza, D. (2015). On Some Posthuman Motifs in Walter Benjamin: Mickey Mouse, Barbarism and Technological Innervation. *Cinema: Journal of Philosophy and the Moving Image*, (7), 28-47. Doi: 10.34619/n8w6-r547
- Ponzi, M. (2017). *Nietzsche's Nihilism in Walter Benjamin*. Cham: Palgrave Macmillan.



- Rubel, M. (1970). *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. S. Karsz (trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. J. M. T. Ferrari y E. Prieto (trad.). Madrid: Siglo XXI.
- Steiner, U. (2000). Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen. *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 25(2), 48-92.
- Steiner, U. (2004). *Walter Benjamin*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.
- Steiner, U. (2006). Kapitalismus als Religion. En B. Lindner (Ed.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (pp. 167-174). Weimar: J.B. Metzler.
- Vaccari, A. (2016). Aporías transhumanistas. Ideologías de la tecnología en el proyecto del auto-diseño humano. *Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, IV(1-2), 286-320. Recuperado de: [https://www.rivistaquadranti.eu/riviste/05/Vaccari\\_16.pdf](https://www.rivistaquadranti.eu/riviste/05/Vaccari_16.pdf)
- Vattimo, G. (1989). *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. J. Binagui (trad.). Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (2002). Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia. En *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000* (pp. 141-147). C. Revilla (trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Weigel, S. (2013). *Walter Benjamin. Images, the Creaturely, and the Holy*. Stanford: Stanford University Press.
- Witte, B. (1990). *Walter Benjamin, una biografía*. A. L. Bixio (trad.). Barcelona: Gedisa.
- Wohlfarth, I. (1978). No-Man's-Land: On Walter Benjamin's "Destructive Character". *Diacritics*, 8(2), 47-65. Doi: 10.2307/465131
- Wohlfarth, I. (2010). Les noces de Physis et de Techne. Walter Benjamin et l'idée d'un matérialisme anthropologique". *Cahiers Charles Fourier*, (21). Recuperado de: <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article801>
- Wohlfarth, I. (2016). Nietzsche y Benjamin: hombres del extranjero. En E. Cohen, E. R. Brondo, E. Santangelo, y M. Santoveña (Eds.), *Walter Benjamin. Fragmentos críticos* (pp. 77-96). México: Universidad Nacional Autónoma de México.