

Francisco Naishtat

La Idea de Historia Natural (Naturgeschichte) y la noción de lo no-humano (Unmensch) en el pensamiento de Walter Benjamin

FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

CleFi Centro de Investigaciones
en Filosofía

IdIHCS



IV Jornada Walter Benjamin: De la crítica de lo humano a lo Unmensch (no humano).

Centro de Investigaciones en Filosofía / Departamento de Filosofía

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad Nacional de La Plata

Octubre 2022

Título del trabajo:

La Idea de Historia Natural (*Naturgeschichte*) y la noción de lo no-humano (*Unmensch*) en el pensamiento de Walter Benjamin

Francisco Naishtat¹

Universidad de Buenos Aires/Conicet

Resumen

A primera vista, habría una relación tautológica entre los términos de lo no-humano y de la Historia Natural, definida por una identidad de rango: la historia natural sería precisamente una historia de lo no-humano. Sin embargo, aquí mostramos que esto no es así desde una perspectiva benjaminiana: ni la historia natural es la historia de lo no-humano, ni la noción

¹ Profesor Titular Regular de Filosofía en la Carrera de Ciencia Política de la UBA y de Filosofía Contemporánea en la UNLP (en disponibilidad); Investigador Principal del CONICET, *Attaché Principal* del *Laboratoire de Logiques Contemporaines de la Philosophie* de la Universidad de Paris 8.

de lo no-humano excluye a lo humano. En realidad, la historia humana puede ser vista en Benjamin como historia natural, desde el punto de vista de su facies Hippocratica. Y lo humano mismo puede ser visto por el autor berlinés como no-humano, desde el punto de vista criatural. Por ende, la pregunta por la relación entre la historia natural y lo no-humano se complejiza y su tratamiento exige otro punto de partida que, como en todo lo que hace a la crítica benjaminiana, dialectiza las nociones sin fundirlas en ninguna identidad superadora.

1. Unmensch (No-humano)

En estas *IV Jornadas Walter Benjamin*, y en los trabajos previos sobre lo no-humano [*das Unmensch*] de Anabella Di Pego y de varios de los expositores de este encuentro, se ha llamado la atención, a la vez, sobre la aparición de esta singular expresión, [*das Unmensch*] en el corpus benjaminiano, y sobre personajes conceptuales y figuras de lo no-humano diseminados en los escritos del autor berlinés. Por una parte, en efecto, hallamos en unos pocos y significativos lugares de la obra de Benjamin el adjetivo y adverbio *unmenschlich* (inhumano/inhumanamente, no-humano, no-humanamente) y los sintagmas nominales *Nicht-Menschlicher* y *Unmensch* (No-humano); por ejemplo: en el escrito de 1916 sobre Sócrates, no editado en vida de Benjamin, aparición de los términos *Nicht-Menschlicher* y *unmenschlich*, para caracterizar sugerentemente la figura de Sócrates;

En verdad que Sócrates no es humano, e inhumanamente (como alguien que no tiene idea de las cosas humanas) avanza su discurso sobre el eros. [*In Wahrheit, ein Nicht-Menschlicher ist Sokrates, und unmenschlich, wie einer, der von menschlichen Dingen keine Ahnung hat, geht seine Rede über den Eros*] (*Ob II/1*: 135; *GS II/1*: 131)

Por otra parte, en el ensayo sobre Karl Kraus publicado por Benjamin en 1931 (*Ob II/1*: 363-376; *GS II/1*: 354-367), toda la tercera y última sesión del estudio está puesta bajo el título *No-humano* [*Unmensch*]. Asimismo, en su segundo ensayo sobre Baudelaire (1939), Benjamin vuelve a recurrir al adjetivo “*unmenschlich*”, para referirse a “la condición no-humana de la multitud” [*Großstadtmenge... ihrer unmenschlichen Beschaffenheit*], (*Ob I/2*:229; *GS I/2*: 626). Por último, *Unmenschlich*, aparece en el “esquema antropológico”

posterior a 1918, no publicado en vida de Benjamin, “sobre moral y antropología” (*Ob*, VI: 83; *GS VI*: 64).

En contraste con este escaso número de ocurrencias de lo “*Unmensch*” en el *corpus*, hay una multitud de figuras no-humanas, célebres para los lectores y estudiosos de Benjamin, de innegable alcance conceptual a lo largo de la obra: ángeles, como el *Angelus Novus*, extraído del cuadro homónimo de Paul Klee, y cuya expresión más conocida es el “ángel de la historia” de la tesis 9 “Sobre el concepto de historia”, inspirada del mencionado motivo pictórico del pintor suizo (*Ob I/2*: 310; *GS I/2*: 697-698); asimismo, el autómatas de la *Tesis 1*, extraído del cuento de Edgar Allan Poe “El jugador de ajedrez de Maelzel” (*Ob I/2*: 305; *GS I/2*: 693); no menos importante, la figura del Mesías en el temprano *Fragmento Teológico-Político* (1921) (*Ob II/1*: 206-207; *GS II/1*: 203-204), cuya primera línea reza:

Es el Mesías mismo [*Messias selbst*] quien sin duda completa [*vollendet*] todo acontecer histórico [*historische Geschehen*], y esto en el sentido de que es él quien redime [*erlöst*], quien completa [*vollendet*] y crea [*schafft*] la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo (*Ob II/1*: 206; *GS II/1*: 203).

De época temprana (1916) data también el ensayo de Benjamin sobre el lenguaje, inédito en vida del autor berlinés, cuyo título mismo ya apunta, junto al lenguaje humano [*die Sprache des Menschen*], a otro que no es humano, aun cuando Benjamin lo llama aquí simplemente *Sprache überhaupt*, vertido en español como “lenguaje en cuanto tal” o “lenguaje en general” (*Ob II/1*: 144-162; *GS II/1*: 140-137). El tono neutro o genérico de este rótulo (*überhaupt*) no debe mitigar la contrastación buscada por el autor, ya que este otro lenguaje, sin aparecer bajo el epíteto “*unmenschliche*”, comprende claramente, sin embargo, el lenguaje de las cosas no humanas, es decir, de la naturaleza “animada e inanimada”, plantas, animales, nubes o planetas:

La existencia del lenguaje [*Das Dasein der Sprache*] no sólo se extiende por todos los ámbitos de la manifestación espiritual humana [*erstreckt sich über nicht über alle Gebiete menschlicher Geistersäuserung*], a la cual, en algún sentido, el lenguaje siempre es inherente, sino que se extiende a todos en absoluto [*sondern er erstreckt sich auf schlechthin alles*]. Así, no hay cosa ni acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, en la animada o en la inanimada [*es gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur*], que no participe de algún modo del lenguaje, pues a todo es esencial comunicar su contenido espiritual [*das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte*,

denn es ist jedem wesentlich, seinen geistigen Inhalt mitzuteilen. (Ob II/1: 145; GS II/1: 140-141)

Así Benjamin admite en su tratado de 1916 sobre el lenguaje que, por doquier en la naturaleza, entre las criaturas no humanas, es decir, piedras, plantas, nubes, estrellas o animales, hay un lenguaje en el que todas estas criaturas “hablan” de sí mismas, no para comunicarnos algo en particular, sino para comunicar su *esencia espiritual misma*, aunque no al modo humano, con palabras, sino en forma muda:

De manera que esta concepción se dirige al lenguaje de las cosas, a partir de las cuales la palabra divina resplandece en la magia muda de la naturaleza [*Auf die Sprache der Dinge Selbst, aus denen wiederum lautlos und in der stummen Magie der Natur das Wort Gottes hervorstrahlt, ist diese Empfängnis gerichtet*] (Ob II/1: 155; GS II/1: 150)

La especificidad del lenguaje humano, por otra parte, del que el adámico es para Benjamin la manifestación originaria, es que éste comunica “su esencia espiritual” con palabras:

Pero el lenguaje del hombre habla en las palabras [*Die Sprache des Menschen spricht aber in Worten*]. Y por lo tanto, el hombre comunica su ser espiritual [*Der Mensch teilt also sein eignes geistiges Wesen*] (en la medida en que sea comunicable- [*mitteilbar*]) al *darles nombre* a las otras cosas [*indem er alle anderen Dinge benennt*] (...). Por tanto, el ser lingüístico del hombre consiste en que éste da nombre a las cosas [***Das sprachliche Wesen des Menschen ist also, daß er die Dinge benennt***] (Ob II/1: 147; GS II/1: 143, énfasis de Benjamin).

Nombrar las cosas no humanas, que es según Benjamin la forma más originaria del lenguaje humano, es decir, aquel que procede de Adán o lenguaje *adámico*, ya tiene en Benjamin una forma relacional distinta de un monolingüismo performativo, clausurado en sí mismo, y que designaría arbitrariamente las cosas según convención. En la medida misma en que la *nominación adámica* [*adamische Benennung*] es aquí comprendida por Benjamin como *traducción* [*Übersetzung*], ésta escapa a la arbitrariedad performativa según el criterio instrumental de una convención. Asimismo, al plantear una traducción entre lenguaje verbal y lenguaje no verbal, la traducción benjaminiana puede escapar, por su parte, a su reducción a una figura equivalencial entre lenguajes verbales definida a través de la traducibilidad de los términos acorde a la identidad de los significados, por debajo de las convenciones:

La traducción del lenguaje de las cosas vertida al lenguaje de los hombres no solamente es la traducción de lo mudo en lo sonoro, sino, al tiempo, también la traducción de lo innominado en el nombre. Esto es, por tanto, traducción de una lengua imperfecta a otra más perfecta: una que lo que hace es añadir algo más: el conocimiento. (*Ob* II/1: 155; *GS* II/1: 151)

Si la nominación es traducción de un lenguaje mudo no humano en un lenguaje sonoro humano; si esta traducción, a su vez, es, revelación [*Offenbarung*] (*Ob* II/1: 150-151; *GS* II/1: 146-147)² de una esencia espiritual [*geistige Wesen*] de la naturaleza no humana en el *medium* del lenguaje humano (*Ob* II/1: 147; *GS* II/1: 142), entonces la traducibilidad [*Übersetzbarkeit*] del lenguaje no humano en el lenguaje humano no se fundamenta según Benjamin en una equivalencia semántica de la convención -concepción burguesa [*bürgerliche Auffassung*] del lenguaje (*Ob* II/1: 148; *GS* II/1: 144)- sino en el carácter criatural común de la naturaleza y de lo humano, lo que Benjamin expresa a través de la relación de ambos lenguajes con Dios:

La objetividad de esta traducción [*Die Objektivität dieser Übersetzung*] se encuentra sin duda garantizada en Dios [*ist aber in Gott verbürgt*], dado que Dios ha sido el creador de las cosas [*Denn Gott hat die Dinge geschaffen*]. (*Ob* II/1: 155; *GS* II/1: 151)

Sin embargo, la comunidad lingüística criatural entre el lenguaje humano y el lenguaje no-humano de la naturaleza no permanece para Benjamin en este nivel originario de traducibilidad según la nominación reveladora adámica, sino que decae en el enjuiciamiento [*Urteilung*], en la chapucería [*Geschwätz*] y en la culpa [*Schuld*], consecutivas a la caída definida por el pecado original [*Sündenfall*] (*Ob* II/1: 157; *GS* II/1: 153) que es como un punto de intersección entre la estructura mítica del derecho y el relato bíblico mismo:

El árbol del conocimiento no se encontraba en el jardín de Dios debido a las informaciones sobre el bien y el mal que como tal era capaz de dar, sino como marca del juicio sobre el que pregunta [*Wahrzeichen des Gerichts über den Fragenden*]. Y esta enorme ironía [*Diese ungeheure Ironie*] es el auténtico rasgo distintivo del origen mítico del derecho [*Kennzeichen des mythischen Ursprungs des Rechtes*]. (*Ob* II/1: 158-159; *GS* II/1: 154)

² “El lenguaje, *que es madre* de la *revelación* y la razón, su A y su Ω”, carta de Johann Georg Hamann a Friedrich Heinrich Jacobi del 18 de octubre de 1785, citada por Benjamin, (*Ob* II/1: 151; *GS* II/1: 147, énfasis en el original).

La caída [*Verfall*] desemboca en una multiplicación babélica de lenguajes y en una *sobrenominación* [*Überbenennung*] de la naturaleza y de las cosas (*Ob* II/1: 160; *GS* II/1: 155). La caída inicia así lo que Benjamin llama una segunda mudez [*andere Stummheit*] de la naturaleza (*Ob* II/1: 159; *GS* II/1: 155), que ya no se encuentra definida según la magia del lenguaje de las cosas, sino según la profunda tristeza de la naturaleza [*tiefen Traurigkeit der Natur*] (*Ob* II/1: 159; *GS* II/1: 155), lo que anuncia en el tratado de 1916 sobre el lenguaje los temas de la historia natural [*Naturgeschichte*] que aparecerán una década después en el libro sobre el barroco [*Ursprung des deutschen Trauerspiels*].

La atención a todos estos fragmentos de carácter heteróclito nos ha puesto ya en la senda de un método de lectura de lo no-humano, que Beatrice Hanssen, que ha sido una de las pioneras en llamar la atención sobre esta noción en Benjamin desde 1998, en su libro *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human beings and Angels*, expresa como “*attempts to read Benjamin against the grain*” (“intentos de leer a Benjamin contra la raya”), especificando sus fragmentos como un discurso contra la prioridad del logos griego como forma de hacer filosofía. Se trata, según Hanssen, de renunciar a una exposición conceptual sistemática sobre lo no-humano bajo la forma en que los filósofos despliegan sus conceptos, como argumentos o demostraciones, proponiendo más bien extraer la noción desde bocetos, tareas, comentarios, tesis, homenajes, cartas y glosas. Si, como señala Hanssen, *leemos el corpus contra la raya*, aplicando al mismo Benjamin lo que él mismo nos recomienda hacer con la historiografía en su tesis *7 Sobre el concepto de historia*, estaremos exscriptando el tema de lo *Unmensch* por contrastes y rodeos, de un modo que la prioridad dada a la escucha del texto se impone contra la prioridad de la sobreinterpretación y de la sistematicidad, tomando por ende seriamente algo que el mismo Benjamin señala: “*proceder siempre de manera radical nunca de manera coherente*”.

Lo que aquí en castellano nombramos “No-humano” es lo que en estos llamativos lugares Benjamin ha llamado “*Unmensch*”. En rigor, es verdad que “*Unmensch*” correspondería más al sintagma “No-hombre” del mismo modo que el “*Übermensch*” de Nietzsche se traduce como “Ultrahombre” o, en francés, “*surhomme*”. Y “No-humano” que es una forma sustantivada desde el adjetivo correspondería más bien a “*das Unmenschliche*”. Podríamos haber traducido por ende *Das Unmensch* lo “No-hombre”, distinguiéndolo del sentido

valorativo de “inhumano” en *Unmenschliche*. El problema es que hoy no podemos decir sin más “no-hombre”, sin una escucha de género, que deformaría el sentido de *Unmensch*. Creo que esto inclina la traducción a favor de *No-humano*, atendiendo que nada tiene que ver con “inhumano” en sentido valorativo, sino que es un término que apunta a la otredad en relación a lo humano, es decir, a la diferencia, la alteridad, por fuera de toda carga evaluativa. Nótese que la traducción francesa por Roschlitz, Gandillac y Rusch da “*Inhumain*” (Oeuvres III: 256). Aquí es importante observar que en realidad es Guillaume Apollinaire quien inspiró la categoría de lo *Inhumano* a Benjamin. Lyotard en su libro *Lo Inhumano. Charlas sobre el tiempo [L’Inhumain. Causeries sur le temps]*, señala lo siguiente: “En 1913, Apollinaire escribía ingenuamente: ‘Ante todo, los artistas son hombres que quieren llegar a ser inhumanos’.” (pág. 10)

Ya renglón seguido reproduce Lyotard la sugerente cita de Adorno 1969 (*Minima Moralia*): “El arte se mantiene fiel a los hombres únicamente por su inhumanidad con respecto a ellos” (pág. 10).

Hanssen confirma pues, después de mencionar el texto de Lyotard, que es la cita de Apollinaire que inspira a Benjamin su empleo del término en el contexto de su ensayo sobre Kraus. Obsérvese, entretanto, que la traducción de la edición de la obra de Benjamin en Abada del término *Unmensch* en el volumen II.1 por Navarro Pérez da “El monstruo” (II/1: 363). Esta última traducción impide encontrar afinidades de parentesco o aires de familia con figuras como “ángel” (*Engel*), “Mesías”, o *Josefina la cantora*, que no llamaríamos espontáneamente “monstruos”. Por ende se trata de hacer resaltar con “No-humano” diferencias y otredades que se vuelven cruciales para comprender el mismo corpus benjaminiano. Y, como dijimos más arriba, en relación a lo *Unmensch* hay en Benjamin dos tipos de aparición: las figuras de lo *Unmensch* y los fragmentos *sobre lo Unmensch*, como el Kraus o como el esquema del volumen 6, donde la palabra *Unmensch* aparece literalmente. Es decir, hay lo que llamaríamos lo *Unmensch mostrado* en los fragmentos y lo *Unmensch referido*, teorizado y comentado. Por ende, lo productivo es ya constelar estas dos formas de aparición de lo *Unmensch*, como lo mostrado en caracteres, personajes, situaciones y lo tematizado en reflexiones y comentarios, con un uso explícito de la palabra.

2. *Naturgeschichte* (Historia natural)

La idea benjaminiana de *historia natural* [*Naturgeschichte*] es una de las nociones más originales y complejas del corpus de Walter Benjamin³. Parte de su singularidad estriba en que contrariamente a lo sugerido en el sintagma castellano “historia natural”, o en el sintagma francés “*histoire de la nature*”⁴, la idea benjaminiana de *Naturgeschichte* no corresponde a la subespecie de un género llamado “Historia”, esto es, a una rama especial del tronco general; si perseveramos en la figura del árbol, la historia natural benjaminiana es en todo caso un negativo del tronco principal “Historia”. La relación que la historia natural mantiene por ende con la idea de historia no es la de una forma subordinada, sino que se inscribe en una modalidad de la dialéctica benjaminiana como constitutiva de una tensión entre polaridades de un mismo campo, subvirtiendo la figura misma de la historia como unidad y revelando otra faz de la historia misma, su *facies Hippocratica* (*GS I/1*: 343; *Ob I/1*: 383). La idea de historia natural genera así un prisma singular que se mide con la

³ A pesar su gravitación, esta noción no posee una entrada independiente en el indispensable *Benjamins Begriffe* de Opitz y Wizisla (2011), donde sólo se la menciona como parte del significado de otros conceptos fundamentales, principalmente de la noción de historia (*Geschichte*) (Bolle, 2011: 409; Bolle, 2014: 542, para versión en español).

⁴ Es frecuente en las versiones francesas de los textos de Benjamin traducir *Naturgeschichte* por “*Histoire de la nature*”, por ejemplo en la excelente versión francesa por Sibylle Muller y André Hirt del *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, en la colección “*La Philosophie en effet*” de Derrida, Kofman, Lacoue-Labarthe y Nancy (Benjamin, 1974, p. 178); algo que volvemos a encontrar en la edición de Jacques-Olivier Bégot de “*Idee der Naturgeschichte*” de Theodor Adorno, nuevamente vertida como “*Histoire de la nature*” (Adorno, 2018: 35 ss.). En apariencia esta opción de los mencionados traductores se ajusta más que la expresión “*histoire naturelle*”, literalmente *natürliche Geschichte*, al sintagma alemán *Naturgeschichte*. Por cierto, Benjamin mismo empleó contadas veces la voz *natürliche Geschichte* en su *Prólogo epistemocrítico* (*GS I/1*: 227), antes de consagrar en el mismo libro la forma *Naturgeschichte* como definitiva. A pesar de ser literal y sintagmáticamente más ajustada que “*Histoire naturelle*”, la opción “*histoire de la nature*”, al subordinar el término francés *nature* al sintagma nominal *histoire*, refuerza en la traducción propuesta la figura de una subespecie de la historia, lo que nos parece semánticamente alejado del sentido benjaminiano. Nadie propondría después de todo traducir la voz *Naturrecht* (*GS II/1*: 180) por “derecho de la naturaleza” [*droit de la nature*], lo que daría un contrasentido manifiesto, quedando establecida al contrario la forma “derecho natural” [*droit naturel*]. El sintagma *Histoire naturelle* estaba por ende enteramente a disposición de los traductores, en la eminente tradición de los naturalistas franceses de los siglos XVIII y XIX que va de Buffon a Tournefort, Lamarck y de Jussieu (Foucault, 1966: 137-176), aunque es verdad, como veremos más adelante, que en todos estos naturalistas el sentido de “*histoire naturelle*” está alejado del que inaugura Benjamin con su forma *Naturgeschichte*. Las traducciones castellanas de la obra de Benjamin, por su parte, han mayormente inclinado la balanza a favor de “historia natural” (*Ob I/1*: 245 y ss.; Benjamin, 1990: 30 y ss.).

historia como estructura, y que es susceptible de alterar y reconfigurar la historia en relación a su idea fundamental, a su esencia misma.

Sin embargo, para tratar la idea de historia natural en el corpus benjaminiano, es indispensable referir a su antesala conceptual como figura clave de la secularización moderna; es en esta última, en efecto, donde surge propiamente la idea de historia natural. En este sentido, la dialéctica benjaminiana entre historia natural e historia cobra fuerza como intervención, es decir, como giro conceptual, en una cierta trama filológica de la noción moderna de historia natural. En efecto, hay una secuencia pre-benjaminiana de la noción de historia natural en el arco de la secularización moderna, entre el barroco y el siglo XIX, que no podemos desplegar aquí, sino referirla a través de la indicación de los estudios de Michel Foucault (1966: 136-176) y de Reinhart Koselleck (2004: 83-97), quienes trazan respectivamente la “arqueología” y la “historia conceptual” de la idea de historia natural en la modernidad. Es común a ambas exégesis del término encuadrar esta noción como formación de una idea de “historia de la naturaleza”, manteniéndola separada de la reflexión acerca de la historia humana, y en particular de la historia política⁵.

⁵ La historia del pensamiento moderno registra así un despliegue de la idea de “historia natural” sin las resonancias de oxímoron que adquirió posteriormente con el idealismo. Se trata de la aparición de la modernidad barroca, donde la expresión “historia natural” expresó que la naturaleza, que los antiguos asimilaban al ámbito de lo siempre igual, posee sin embargo también una historia, y que hay singularidades, acontecimientos, perturbaciones, rupturas, pliegues, accidentes e incluso catástrofes en el campo de la naturaleza. Esta imagen de una naturaleza expuesta a lo eventual, a lo contingente y a una historia, aunque al mismo tiempo sujeta a leyes, apareció así con los autores barrocos en el siglo XVII, y se profundizó con la Ilustración y, sobre todo, con los románticos en el siglo XIX. Para estas diferentes corrientes, la *historia natural* significa que la naturaleza admite una historia, que la historia no es por ende monopolio de lo humano. Bacon, Newton, Buffon, Goethe y Kant abrevaron en esta expresión de historia natural. En este sentido, Kant registra, en su fase anterior a la primera crítica, el uso, que se hizo patente en su libro *Historia Universal de la naturaleza y teoría del cielo* (1756), de una historia natural que mira las perturbaciones de la naturaleza. En este sentido, el término revolución, aplicado en la antigüedad solamente a los movimientos circulares perfectos de la naturaleza celeste como *peristrophé*, empezó a designar en la modernidad también las perturbaciones naturales que producen una ruptura fundamental (Ver Alain Rey, historia del término “revolución” en *“Révolution”. Histoire d’un mot*, Paris, Gallimard, 1989, p. 40, passim.). En este sentido, es Francis Bacon quien, en su *Novum Organum*, habla precisamente de “Historia Natural” dando lugar a la observación de singularidades, para distinguir este término de la “Filosofía Natural”, de carácter universal). Como señalamos, encontramos el término en Newton, Gautier d’Agoty, Buffon e incluso Goethe. Este último clasifica sus estudios sobre la metamorfosis de las plantas bajo este nombre. El museo parisino del *Jardin des Plantes*, en este sentido, fue rebautizado en el siglo XVIII como “Museo de Historia Natural” por iniciativa de Buffon, hecho que más tarde serviría de modelo para la museografía de la naturaleza. Pero el término se utilizó siempre en todos estos usos, dentro de una clasificación de las disciplinas naturales, distinguiendo entre “filosofía natural” o “ciencia natural”, centrada en las leyes universales de la naturaleza, por un lado, e “historia natural”, como sinónimo de historia de la naturaleza, orientada por el registro y la taxonomía de los fenómenos singulares de la naturaleza, por otro. En este sentido, Michel Foucault dedica una parte crucial del

Walter Benjamin, por su parte, transgrede esta limitación, arraigando su idea de historia natural tanto en referencia a la crítica de arte como a la historia humana propiamente dicha. Por ende, lo que podríamos llamar una expansión dialéctica de la noción en Benjamin, antes de quedar consagrada en las secciones avanzadas del *Trauerspielbuch* como caducidad, transitoriedad [*Vergänglichkeit*] y *facies hippocratica de la historia* en el seno de la presentación de la teoría benjaminiana de la alegoría barroca, anticipando la teoría de Ernst Kantorowicz sobre los dos cuerpos del rey (1957), había aparecido, no menos crucialmente, aunque sin el mismo eco en la exegética consagrada, en el corazón del llamado *Prólogo epistemocrítico* [*Erkenntniskritische Vorrede*] dentro de la monadología [*Monadologie*] (*GS I/1*: 227; *Ob I/1*: 245), en el seno de una apretada discusión acerca de la vida de las obras de arte [*das Leben der Werke*] (*GS I/1*: 227), que delataba de modo claro la correspondencia precedente del 9/XII/1923 con Florens Christian Rang en torno al cuestionamiento crucial a la idea de historia del arte (*GB II*: 390-394). En la parte “monadología” de su *Prólogo epistemocrítico*, a la par de la terminología temprana mencionada de *natürliche Geschichte*, aparece así toda una red conceptual vinculada a la vida de las obras, conformada por expresiones como *natürliches Leben* (vida natural), *Vorgeschichte* (pre-historia); *Nachgeschichte* (post-historia) y, de modo crucial, aunque sorprendentemente poco destacado por los comentaristas, *natürliche Historie* y *naturhistorischen* (*GS I/1*: 227), dos expresiones que las traducciones conocidas no han recogido en su singularidad, aplanando por así decir su diferencia con “*natürliche Geschichte*”, al verter ambos términos por “historia natural” (*Ob I/1*: 245. Sin embargo, la elección por Benjamin del término *natürliche Historie* y de su adjetivo correspondiente *naturhistorische* no es anodina en este contexto, sino que responde a la necesidad de enfatizar en la vida de la obra el plano *salvado del ser de la obra en la Idea* (*geretete Sein*). Aunque el pliegue nominal dado por el juego *Geschichte/Historie* será abandonado por Benjamin en los usos sucesivos de *Naturgeschichte* en el corpus, la idea de un plano salvífico y redentor en relación a la historia natural es sin embargo esencial a lo largo del

capítulo V de *Les mots et les choses* (1966) a la noción de "historia natural", mostrando cómo, bajo esta denominación, se abrió todo un nuevo campo de conocimiento ya en el siglo XVII, a través de la triple operación de clasificar, nombrar y hacer visibles los fenómenos naturales en la "época clásica", en particular a partir de la Filosofía Botánica de Linneo.

despliegue benjaminiano de este concepto, algo que no ha sido observado en la temprana y afilada exégesis que elaboró Adorno (1991: 103-134) sobre la idea de historia natural en 1932, aunque ha sido destacado por Oyarzun (2010: 7-52) en su brillante estudio sobre el ensayo *El Narrador [Der Erzähler]*. Por último, destaquemos que la noción de historia natural aparece en otros fragmentos del corpus benjaminiano, principalmente “*Al Planetario*” (*Calle de dirección única*) [“*Zum Planetarium*” (*Einbahnstraße*)] (*Ob IV/1*: 87-89; *GS IV/1*: 146-148); el capítulo XI del ensayo *El Narrador [Der Erzähler]* (*Ob II/2*: 53-55; *GS II/2*: 450-451) y un fragmento preparatorio al primer resumen del *Libro de los Pasajes* (*GS V/II*: 1226; *LP*: 1002-1003).

3. *Unmensch* y *Naturgeschichte*

¿Por qué relacionar *Naturgeschichte* y *Unmensch*? Hay desde luego un sentido primario o ingenuo: historia natural, como vimos en los pensadores modernos, cobró *prima facie* sentido como lo otro de la historia humana, es decir, como historia *no humana*. Habría allí entonces una relación intrínseca, tautológica, entre los términos de lo *no-humano* y de *Historia Natural*. Sin embargo, hemos visto que esto no es así desde una perspectiva benjaminiana, donde ni la noción de historia natural ni la de lo no-humano pueden definirse extensionalmente a partir de una idea de dominio o de rango. Ni la historia natural es la historia de lo no-humano, ni la noción benjaminiana de lo no-humano excluye a lo humano, puesto que muchos de sus individuos son precisamente seres humanos, como Sócrates o Kraus, además de que lo criatural, que abarca a lo humano, es el rasgo más esencial de lo no-humano. Es decir, las correspondencias entre lo no-humano y la historia natural no pueden ser extensivas, de dominio, sino que involucran los modos de ver, las perspectivas. La historia humana a secas puede ser vista en Benjamin como historia natural, desde el punto de vista de su *facies Hippocratica*. Y lo humano mismo puede ser visto como no-humano, desde el punto de vista criatural (el expositor Juan Cruz del Arco mencionó en estas mismas jornadas *lo no humano de lo humano*, expresión que aquí me parece muy sugerente).

Por ende, la pregunta por la relación entre la historia natural y no-humano se complejiza y es todo menos tautológica. Permítasenos realizar los siguientes señalamientos, a modo de

trazar un mapa que haga posible articular lo expuesto en los dos puntos anteriores de mi presentación con el problema de esta relación entre lo no-humano y la historia natural.

1. La idea de historia natural en la obra de Benjamin prepara en cierto sentido su idea de lo *Unmensch*, ya que cobra originariamente el sentido de des-antropomorfizar la comprensión de la historia en el sentido de podar su núcleo idealista a partir de lo criatural: los cuerpos, la caducidad, las ruinas y asimismo una dimensión de transmisión y de supervivencia a partir de las nociones de pre y de post-historia, que incluye la vida de las obras más allá de su núcleo consiente e intencional.
2. La idea de la historia natural, como demuestra Pablo Oyarzun en su ensayo sobre *El Narrador*, no es solo definible por la condición de la transitoriedad [*Vergänglichkeit*], con la que ha quedado en general asociada, sino asimismo por una idea de lo inmemorial, a la cual queda también asociada la idea de origen [*Ursprung*]. Desde esta perspectiva, hay un lazo claro entre la historia natural y la inactualidad, en el sentido del joven Nietzsche, como [*Unzeitgemäß*], es decir, no sólo lo in-actual [*Un-zeitgemäß*], sino asimismo la noción de otro tiempo, de una temporalidad alternativa e inconmensurable a la temporalidad continua del historicismo [*Unzeit-Gemäß*] (Cohen-Halimi, 2021). En este sentido, como lo corroboran Susan Buck-Morss y Béatrice Hanssen, la ruina, el fósil y la huella, como los espectros, son índices productivos de una temporalidad alternativa y disruptiva. Estas formas productivas y afirmativas de la petrificación polarizan contra la mera idea de repetición mecánica y vacía de lo siempre igual, asociada al mito, la culpa y el castigo. Lo *Unmensch*, en este sentido, como el Odradek de Kafka, reviste una afinidad con lo inactual en la figura de un lenguaje y una mirada de las cosas opuestos polarmente a la mirada medusea del castigo y de la culpa. Desde el tratado sobre el lenguaje de 1916, con su noción de una tristeza (*Traurigkeit*) y un lamento (*Klage*) de la naturaleza y de un lenguaje de las cosas no humanas, hasta el segundo ensayo sobre Baudelaire y su idea de una mirada de las cosas en la experiencia del aura, lo no-humano se inserta en una temporalidad inactual que se disemina en la historia natural, no como lo no-histórico, sino como la idea de otra historia, de una historia que desarticula la historia convencional a

partir de una articulación entre lo orgánico y lo inorgánico, lo animado y lo inanimado.

3. Hay una relación triangular entre la historia natural, la historia y lo no-humano y esta relación solo puede fluir dialécticamente en Benjamin con la ayuda de una cierta teología, no en sentido convencional, sino, si se quiere, “inmersa” y “micrológica”. La Historia natural no es solo caducidad, como se suele marcar, sino que también hay en ella una dimensión redentora, que puede iluminarse en relación a lo criatural, desde una cierta teología de la inmersión. Adorno subrayaba en una correspondencia de 1934 a propósito del último ensayo de Benjamin sobre Kafka que en Benjamin opera subliminalmente una “teología inversa” [*inverse Theologie*] ilustrada por la imagen de una fotografía sobre la superficie terrestre donde nada indica la redención, salvo quizá un minúsculo retazo negro en un rincón de la fotografía. Debo a Anabella Di Pego la advertencia de que dicha categoría adorniana carga quizá demasiado con la idea de teología negativa, en una cierta tradición kierkegaardiana que se remonta a Eckhart, de la ausencia y el abandono de Dios, a la que no es ajeno Heidegger. Adorno quizá pretendió reparar, con esta noción, la ausencia total del tema de la redención en su ensayo de 1932 sobre la idea de historia natural. Agregaría a la crítica de Di Pego la objeción arendtiana contra la idea de “inversión”, a saber, de que lo inverso deja intacta la estructura de lo invertido, no siendo, en consecuencia, suficientemente radical. Tomo por ende en préstamo la idea de Bolz y van Reijen de que lo que opera en la teología de Benjamin, más que una inversión, es una *inmersión*, donde son las cosas mismas, en su carácter micrológico y residual, las portadoras de un despertar de lo criatural que cristaliza en salvataje y en redención, donde la historia natural se entrelaza a la historia articulando los extremos de lo humano y lo no-humano.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. W. (2018). *L'actualité de la philosophie et autres essais*. París : Éditions rue d'Ulm.

- Adorno, T. W. (1991). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften [GS]*. 7 vols. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2006). *Obras, libro I, vol. 1*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2007). *Obras, libro II, vol. 1*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010). *Obras, libro IV, vol. 1*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2017). *Obras, libro VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2000). *Oeuvres*. 3 vols. Trad. francesa de Maurice de Gandillac, Rainer Roschlitz y Pierre Rusch. Paris: Gallimard.
- Benjamin, W. (1995). *Gesammelte Briefe [GB]*. 6 vols. C. Götter y H. Lonitz (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1974). *Origine du drame baroque allemand*. París: Champs Flammarion.
- Benjamin, W. (2010a). *El Narrador*. Introducción, traducción, notas e índices de Pablo Oyarzun R., Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes [LP]*. Madrid: Akal.
- Bolle, W. (2011). *Geschichte*. En Opitz, M. y Wizisla, E., *Benjamins Begriffe* (pp. 399-442). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bolz N. y van Reijen, W. (1996). *Walter Benjamin*. New Jersey: Humanities Press.
- Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: La balsa de la medusa.
- Cohen-Halimi, M. (2021). *L'action à distance. Essai sur le jeune Nietzsche politique*. París : Nous.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. París : Gallimard.
- Hanssen, B. (1998). *Walter Benjamin's other history. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Kantorowicz, E. H. (2016). *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- Koselleck, R. (2004). *historia/Historia*. Madrid: Minima Trotta.

Francisco Naishtat

La Idea de Historia Natural (Naturgeschichte) y la noción de lo no-humano (Unmensch) en el pensamiento de Walter Benjamin

Liotard, J-F. (1998). *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires: Manantial.

Opitz, M. y Wizisla, E. (2011). *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.