

Luis Ignacio García

¿Puede la tierra ser salvada? Teología, materialismo y redención en Walter Benjamin y Bruno Latour

FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

CleFi

Centro de Investigaciones
en Filosofía

IdIHCS



V Jornada Walter Benjamin: Desfiguración, redención y materialismo.

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

23 al 25 de Octubre de 2024

Título del trabajo:

¿Puede la tierra ser salvada?

**Teología, materialismo y redención en Walter Benjamin y Bruno
Latour**

Luis Ignacio García*

Universidad Nacional de Córdoba / Conicet

Resumen

Proponemos pensar el vínculo entre materialismo, teología y lo no humano, evocado desde una memoria kafkiana, desde una perspectiva singular: la de los inesperados vínculos entre Walter Benjamin y Bruno Latour. Una relación desatendida, y no carente de malentendidos, que sin embargo se comprueba en un punto tan determinante como idiosincrático de ambos pensadores: la pregunta por una “salvación” no meramente humana, es decir, por un mesianismo materialista, allende los privilegios de la “salvación del alma”, y anclado por el contrario por la promesa de la reparación del

* Doctor en Filosofía por la UNC, Profesor regular en las Facultades de Filosofía y Humanidades y en la de Ciencias Sociales de la UNC, e Investigador Adjunto de Conicet.

alma y el cuerpo, de lo humano y lo no humano. La referencia de ambos a la teología de Orígenes y su idea de apocatástasis como salvación de todas las criaturas será el centro de nuestro desarrollo.

Esta presentación aspira a continuar y seguir ampliando las conversaciones que venimos teniendo en nuestro equipo benjaminiano en torno a la pertinencia del pensamiento de nuestro Walter Benjamin en relación a ciertos dilemas filosóficos, políticos y antropológicos cuya actualidad no es meramente teórica, sino que nos concierne desde distintos aspectos críticos de nuestro presente en crisis múltiples. La pregunta por el “materialismo antropológico” y por lo “no humano”, cuya inquietud sigue presente en la convocatoria a estas Jornadas, se fue dibujando al calor de una conversación colectiva que asumía que la actualidad de las humanidades tiende a poner en crisis la estabilidad de su referencia, las fronteras de su objeto, y obliga a preguntarnos por las formas en que una consideración limitadamente “humanista” de lo humano condujo a una comprensión estrecha de nuestra condición y, sobre todo, de nuestras tareas. Si esto se iniciaba allá por 2018, por el propio ahondamiento en la tan singular lectura benjaminiana de lo moderno y su convergencia con algunos debates teóricos entonces ya en curso, la pandemia terminó de sancionar la urgencia crítica de nuestra inquietud. En un tiempo que viene demostrando que nuestro hacer se entrelaza con el de una amplia y cada vez más poderosa red de agentes no humanos, tanto naturales como técnicos, la necesidad de modelos de comprensión amplia y generosa de esa interacción, de ese entrelazamiento, se encontró con nuestras búsquedas previas. Así, en ese efecto de paralaje que toda actualidad de lectura implica, la hipótesis de un Benjamin en tensión crítica con el humanismo abrió cantidad de posibilidades de lectura, tanto en la dirección que volvía sobre él, renovando viejos debates desde el presente, cuanto en la dirección que desde su obra se proyecta sobre nuestra actualidad, mostrando el espesor de problemas que convocan una riquísima tradición de preguntas.

Hoy quisiera proponerles un ejercicio en este marco, que busca a la vez dar actualidad a un problema del pasado y devolver espesor histórico a una discusión del presente. Una que concierne a un tema muy abordado en los estudios benjaminianos, el de la “salvación”, pero pocas veces desde la perspectiva que aquí nos interesará, la de la pregunta ecológica. Una pregunta que, desde el lugar que nos convoca, no busca agregar un tema, el del medioambiente, a un orden intocado de las humanidades, sino más bien

proponer una ecología de los propios saberes, que reformule los repartos que inercialmente reproducimos en nuestras prácticas teóricas, imaginando humanidades no sólo humanistas. Y que, además, ofrece un nuevo sentido en que la alianza entre teología y materialismo pueda ser comprendida, por fuera de los dilemas o dialécticas de la secularización, es decir, finalmente, de la *modernización*. (Hace algunos años discutimos mucho el tema, en un simposio sobre “Ilustración y secularización”, y creo que aún queda abierto el balance de la problemática inscripción de Benjamin en la querrela sobre la secularización, quizá bajo la modalidad de una pregunta sobre los vínculos entre Benjamin y el romanticismo, creo que aún pendiente en nuestro grupo.) A la vez, propongo este ejercicio a partir de un cruce con alguien cuya lejanía respecto a Benjamin parece propiciar el desconcierto: Bruno Latour. En el esfuerzo por pensar fisuras en el muro de las “dos culturas”, un contrapunto entre dos trayectorias tan distintas –un filósofo o crítico literario, y un teórico o sociólogo de la ciencia– se convierte en un gesto estratégico, convergente con nuestra intención de fondo de repensar el sentido de las “humanidades” y de lo “humano” cuando la Gran División entre ciencias y humanidades entra en crisis. Como si dijéramos: un diálogo a través de los muros.

Ese es, entonces, nuestro tema: Walter Benjamin y Bruno Latour en torno a la salvación. El desencadenante para mi interés fue un texto de Latour que incluye una referencia muy relevante para su argumentación a aquellas teorías olvidadas de la patrística cristiana en las que se afirmaba la integralidad de la tarea de la redención, no limitada a la salvación de lo humano, ni mucho menos a la salvación del estrecho reducto de las almas, sino a la restitución de la plenitud de toda la realidad creada, humana y no humana. Sí, las teorías de la “apocatástasis”,¹ una de esas referencias más idiosincráticas de Benjamin, que marcan los gestos de su mayor singularidad, pero referidas por un autor lejano a su trayectoria como Latour, que las pocas veces que habló de Benjamin lo hizo de manera entre esquivada y errada.² Esa distancia le da mayor valor heurístico a nuestro pequeño descubrimiento, y nos invita a jalonar de él para encontrar lazos transversales entre universos teóricos muy dispares, pero convergentes

¹ V. Jennings, 2017.

² V. Hennion y Latour, 2003, y la lectura del cruce entre ese texto fallido y el planteo benjaminiano en Berti y Parente, 2020.

quizá en lo más importante para ambos: el esfuerzo por poner en cuestión divisiones largamente cultivadas en nuestras humanidades, entre materialismo y teología, entre naturaleza e historia, entre conocimiento y reparación, entre verdad y justicia.

Ya que estamos entre benjaminianos, me permito avanzar más rápido con Benjamin. De él sólo recordaré que su remisión a la noción de apocatástasis se hace explícita en dos contextos muy relevantes, que refieren, ambos, al vínculo entre historia y narración: el ensayo sobre Leskov, por un lado, y el convoluto N de la obra de los pasajes, por el otro, en textos que todos aquí hemos recorrido ya, además de una mención en el convoluto *a* sobre “Movimiento social” (que aproxima la apocatástasis al “materialismo antropológico” arriba mencionado). A la vez, hay que recordar que es una noción que conecta con otras ideas o alusiones, como la de la redención en cuanto “*restitutio in integrum*” también mundana, de una “*naturaleza* mesiánica”, o las distintas modulaciones de la judía “ruptura de los vasos” y del “*tikkun*” como reparación de lo roto y restauración de lo perdido, hasta las figuras profanas del cronista o el traperero que redimen lo pequeño, inaparente o marginal para restituirle su lugar en una historia de la salvación de lo menor y despreciado. Un gesto del pensamiento que culmina, también lo saben, en varias de las formulaciones de las tesis “Sobre el concepto de historia”, donde *nada de lo pasado quedará perdido* en la interrupción mesiánica, y donde el sentido mismo de lo mesiánico parece definirse por esa desjerarquización entre lo pequeño y lo grande de la historia, propiciada por una paradójica “fuerza débil”, que replica en su propia estructura esa suerte de *minorización de la historia* en que la redención a la que ella está abocada parecería consistir. Todo esto es conocido por ustedes ya.

En el caso de Latour, quisiera referirme a un texto titulado “Will non-humans be saved? An argument in ecotheology”, del año 2009, del que no hay traducción castellana aún (Latour, 2009). En él vemos a un autor proveniente de los estudios sobre ciencia y técnica avanzando una argumentación sobre teología, postulando una alianza entre ciencia y religión en vistas de una compartida crítica y desplazamiento de la noción moderna de “naturaleza”. Latour busca sumar a la teología a las filas de su batalla, definida en este texto nuevamente en términos del combate entre “modernización” y “ecologización”, tal como había formulado en un famoso texto de 1995 (Latour, 1998). Es en ese marco que aparece su crítica a la restricción “moderna” de la salvación como mera salvación espiritual, es decir, reducida no sólo a lo humano sino a una parte caprichosamente desgajada de lo humano, su “alma” (¿en lo que quizá

podamos entender como “secularización” del concepto de salvación? ¿La salvación en tiempos de la división entre público y privado? ¿Una salvación, diríamos, westfaliana?). Allí encontramos su recuperación de aquellas concepciones de los Padres de la Iglesia que defendieron la idea de una salvación integral, que incluye no sólo el alma sino también el cuerpo, no sólo lo humano sino también lo no-humano, esto es, una tarea de reparación de la creación en su totalidad, una auténtica “restitutio in integrum”. En la misma dirección buscará, sobre el final de su texto, articular su noción de “Gaia” o “Tierra” (con mayúsculas, como nombre propio), con la que por décadas buscó disputar y remplazar la noción de “naturaleza”, con la noción teológica de “Creación”, buscando sellar con ello una alianza entre ciencia y religión en un mismo frente contra el “frente de modernización”.

“Todo sucede como si, cuanto más avanzamos en el tiempo, más se resignaran las iglesias a salvar sólo a los humanos, y en los humanos, sólo a sus almas incorpóreas. Pero ¿qué pasa con los no humanos? ¿Qué pasa con la Creación misma?”, nos dice Latour. Y sigue, en una cita que me permito recuperar *in extenso*:

La religión podría convertirse en una poderosa alternativa a la modernización y en una poderosa ayuda para la ecologización, siempre que se pueda establecer (o más bien restablecer) una conexión entre religión y *Creación* en lugar de religión y *naturaleza*. Digo “restablecer” porque la teología cristiana premoderna, especialmente la de los Padres, era muy consciente de que era toda la Creación la que estaba en vías de salvación, no sólo las pobres almas flotantes de los humanos espiritualmente desencarnados. Los no humanos ocupaban un lugar central en la teología, la espiritualidad, los rituales y, por supuesto, el arte, que ahora han perdido casi por completo. Pero esto fue antes del modernismo y antes de su politización de la ciencia; por lo tanto, sigue siendo inmensamente difícil para nosotros (y para mí, en todo caso, debido a mi ignorancia de los Padres griegos) recuperar estos recursos, que han sido cubiertos por tantas capas de modernismo que parecen tan perdidos como los huesos de nuestros antepasados prehumanos. (Latour, 2009, p. 464)

Interesan aquí los distintos sentidos de la idea de salvación o rescate, afines a los distintos sentidos que reconoce Heinrich Kaulen para el caso de Benjamin en su artículo “Salvación” de los *Conceptos de Walter Benjamin* (Kaulen, 2014): en sentido *filológico*, como rescate de tradiciones olvidadas, en peligro o en disputa, que aguardan la coyuntura de un presente que se sepa interpelado por ellas para poder retornar, más allá del prejuicio progresista sobre la irreversibilidad de la historia; en sentido *ontológico*, como reparación de la realidad por fuera de las jerarquías entre lo humano y lo no humano, incluidas las realidades menores o difusas incluidas en el “mundo de las criaturas”; en sentido *histórico-teológico* como freno a la destrucción que la “modernización” ha propiciado de la realidad que ella misma definió como “natural”,

esto es, como aquella realidad que puede ser subsumida bajo el mandato modernizador de la “dominación de la naturaleza”.

El texto de Latour avanzará procurando primeramente despejar los malentendidos que una tal alianza entre ciencia y religión podría evocar, malentendidos no lejanos a los que las aleaciones entre materialismo y teología han concitado a la recepción de Benjamin. Latour cortará de raíz toda pretensión de reducir aquella posible colaboración al viejo dualismo entre “conocimiento” y “creencia”, entre “saber y fe”, él mismo ya dependiente de una fractura derivada de la política moderna de la “naturaleza” que la redujo a ser objeto inobjetable del conocimiento, la referencia de las “cuestiones de hecho” y fuente de “conocimiento”, frente a las meras creencias religiosas que se resguardan en la intimidad espiritual del hombre privado. Contra esta idea, buscará reconocer la legitimidad de dos formas igualmente relevantes de acceso a lo real, que consideran distintos “modos de existencia” de una misma realidad: el de las *cadena de referencias* que a partir de lazos de causalidad nos permiten acceder a realidades distantes, en la ciencia, y el de la *presencia* que refiere al compromiso y la transformación de lo próximo, en la religión. Para la ciencia, la existencia se muestra bajo el modo de la “referencia”, es decir, de su lugar en una trama infinita de lazos continuos que, remitiendo unos a otros, nos permiten transportar, en ida y vuelta, necesidades y constantes a través de una secuencia de continuidad. Para la religión, la realidad se muestra bajo el modo de su “reproducción”, es decir, como el conjunto de estrategias y riesgos que cada realidad asume en su singularidad para perseverar en su ser, añadiendo a la continuidad de causas un exceso irreductible, que muestra la interrupción y la creatividad como lo más propio de cada existente individual. Lo que los modernos llamaron “naturaleza” aplanó este doble significado de la realidad sobre la mera “cadena de referencias”, reduciendo la “materia” al *cómo es conocida por nosotros*, esto es, a la “res extensa”, y eliminando de su consideración el *cómo ella misma persiste*, la serie de estrategias creativas por las que desborda lo previsto en la causalidad, y convierten a la materia no en el soporte inerte de leyes necesarias, sino el actor singular del proceso evolutivo, la “materia vibrante” (Bennett, 2022). Los biólogos evolucionistas, destaca Latour, siempre fueron conscientes del carácter híbrido de la materia y del modo en que lo que rige la historia natural no es la conservación de la necesidad a través de cadenas causales de referencia, sino la creatividad y novedad que desborda la linealidad en miríadas de discontinuidades que fracturan la secuencia

lineal entre causa y efecto supuesta en el reduccionismo de la “res extensa”. Darwin y el evolucionismo devolvieron al concepto de naturaleza la agencia y creatividad que los modernos le habían sustraído: la materia es eso que se filtra entre causa y efecto, dando lugar a la novedad que imprime el ritmo de la historia natural, ajena a la abstracción de la “res extensa”. Latour bromea con una verdad profunda, al hablar de “San Darwin, Padre de la Iglesia”, es decir, al referirse a él con el mismo rótulo con que la tradición y él mismo se refiere a Orígenes o Gregorio Niceno, aquellos que tuvieron una consideración de la dignidad teológica de todo lo real.

Ahora, ¿de verdad estamos sugiriendo un vínculo entre apocatástasis y evolucionismo? No quisiera ser tan precipitado, pero al menos sugeriría esto: Darwin tendría, según Latour, una consideración de la naturaleza análoga a la que el cronista, según Benjamin, tendría de la historia, haciendo colapsar, ambos (desde los dos lados de la Gran División, podríamos acotar), la distinción misma entre naturaleza e historia, para encontrarse en una “historia natural” completamente impensable para el frente secularizador/modernizador. Latour da carta de ciudadanía, para la discusión teórica contemporánea, a las más idiosincráticas perspectivas benjaminianas sobre el lenguaje de las cosas y la agencia de las criaturas no humanas, quitándoles todo sentido metafórico y devolviéndolas a su literalidad no-moderna. A su vez, Benjamin le regala a la estrecha visión latouriana de lo moderno cantidad de aliados, humanos y no humanos, en la propia historia de la modernidad, que no suscribieron el pacto modernizador. Ambos confluyen, en lo que a teología y religión concierne, en un “reencantamiento del mundo” ajeno a toda ilusión metafísica, sino muy al contrario: denunciando por metafísica la muerte inducida de la naturaleza y de la materia en manos de los modernos. Como decía Benjamin en su Lichtenberg: “¿Qué es la materia? (...) Quizá no exista tal cosa en la naturaleza. Se mata la materia y luego dice que está muerta” (GS IV, 719). Benjamin y Latour (y Descola) coinciden en esto: sin alguna forma de animismo no hay forma de zafar de la metafísica moderna de la naturaleza. Gaia, Tierra, Creación, nuestro mundo tiene nombre propio, y el Universo infinito de Descartes y Koyré fue sólo eso: una hipótesis epistémica tendida sobre el único Cosmos finito que nos concierne, y que pide ser nombrado y reparado. El universo infinito de la *Weltgeschichte* retorna al mundo finito de nuestra efectiva *Weltlauf* (un contrapunto insistente en Benjamin, escasamente estudiado).

Benjamin nunca hablaría de San Darwin, es verdad, pero acaso aceptaría alguna ironía sobre San Novalis o San Hölderlin, seguramente sobre San Goethe, por razones análogas por las que explícitamente habla de la santidad en Leskov (ni hablar de Kafka): todo “realista delicado” atesora una “voluntad de apocatástasis” profana en su práctica teórica o escritural. El estudio de los vínculos entre la filosofía romántica de la naturaleza, en sus distintas versiones, y el evolucionismo sin dudas sería uno de los puntos de fuga posible de nuestra interrogación, que requeriría muchísimo desarrollo ulterior, pero que prometería nuevamente imaginar los lazos entre las “dos culturas” en un tiempo como el romántico, que se propuso programáticamente ir contra la Gran División. Benjamin sí pensó y se aproximó a la filosofía romántica de la naturaleza, y no sólo a la *Naturphilosophie* idealista, sino también a la consideración realista, goetheana, y sus efectos. Darwin emerge del contexto romántico de naturalistas que Benjamin estudió, y si Darwin implica una ruptura definitiva con toda teleología, Benjamin se interesó por aquellas filosofías que, justamente, se resistieron al naturalismo idealista, como muestra su insistente referencia al “realismo delicado” de Goethe, ajeno a toda idea organicista de totalidad, que comparte, en la naturaleza, la misma voluntad de apocatástasis que el “cronista” despliega en la historia. Si hay “materialismo” aquí, no es en absoluto lo opuesto a idealismo, sino lo que se resiste a la dicotomía entre materia e idea que comparten tanto materialistas como idealistas, ambos enfrascados en la misma metafísica de los modernos.

Pero volvamos a nuestro tema. La deriva moderna del concepto de naturaleza (aquello que tanto Latour como Stengers vienen teorizando desde la idea de “bifurcación de la naturaleza” de Whitehead) tuvo efectos ciertamente en las ciencias naturales que, capturadas por el ideal matematizante de la física, aún hasta el día de hoy conservan una autocomprensión que reduce su objeto a esa “cadena de referencias” que nunca terminó de salir de la visión mecanicista y determinista de lo “natural” como lo fijo, lo estable, como la fuente de certidumbre. La reacción de la religión ante semejante tierra baldía fue comprensible: ¡huir!, ¡huir de la naturaleza! Y nosotros agregamos: no distinta fue la reacción de las ciencias humanas. Si la naturaleza era ese soporte neutro e inerte de coacciones, tal como la pensaron Newton y Kant, sin dudas nada “propriadamente humano” podría hallarse allí, menos aún religioso. El divorcio entre ciencia y religión, concomitante con el divorcio entre las “dos culturas”, ha desembocado en el triste espectáculo del debate entre neodarwinismo y creacionismo, donde ambos

contendientes comparten alegremente el supuesto más gravoso de su enemigo: la bifurcación de la naturaleza, y la división del trabajo entre el cientificismo de la res extensa materialista y el oscurantismo de la res cogitans.

Una religión que sepa recuperar, por detrás de su propio proceso modernizador, las fuentes apocatásticas de su misión, confluye con las necesidades de la ciencia contemporánea:

¿qué habría sucedido si los biólogos se hubieran encontrado con una religión que les hubiera ayudado a *proteger* la evolución de ser reempaquetada en una trascendencia espuria, una espiritualidad espuria de diseñadores (ciegos o inteligentes)? Mi opinión es que la religión podría haber sido la mejor manera de proteger la evolución (o, más en general, la reproducción) contra cualquier secuestro (cualquier búsqueda de un significado general o de un óptimo), siempre que ampliemos un poco más lo que entendemos por creatividad de los organismos. Entre creatividad y Creación, se puede establecer una conexión que era imposible con la naturaleza. Es en este sentido que considero a Darwin un Padre de la Iglesia.

Y me pregunto: ¿no fue ese el proyecto de los románticos, la alianza entre ciencia y poesía, entre conocimiento y teología, un proyecto del que se nutre el pensamiento benjaminiano de múltiples modos, y muy especialmente su pensamiento sobre lo mesiánico en la historia?

Y cierro con una cita final. Hemos discutido mucho sobre la pertinencia de la “creatura” y lo “creatural” en Benjamin para nuestros intereses, y en múltiples sentidos. Quiero agregar uno más, destacado en esta cita del final del texto de Latour, para ya cerrar.

Voluntad de apocatástasis, y mundo de las creaturas. Darwin o Goethe, Latour o Benjamin. Romper la Gran División por todos sus lados.

La palabra “creación” no tiene por qué seguir siendo siempre propiedad exclusiva de los desafortunados creacionistas. “Creación” no tiene por qué ser la alternativa al “mundo natural”, como si la única cuestión fuera elegir entre el Relojero Ciego y el Diseñador Inteligente. “Creación” podría ser, en cambio, la palabra para designar lo que obtenemos cuando la Reproducción y la Referencia son tomadas por el impulso religioso de transformar radicalmente lo que se nos da en lo que debe ser renovado por completo. El sueño de ir a otro mundo es sólo eso: un sueño, y probablemente también un pecado profundo. Pero apoderarse, o apoderarse de nuevo, de este mundo, este mismo, único y único mundo, aferrarlo de otra manera, eso no es un sueño, eso es una necesidad. El término “Creatividad” también designa muy bien la Reproducción – y es también una manera adecuada de capturar la inmensa productividad de la ciencia. ¿Es tan absurdo pensar que todas las alianzas entre valores que la “naturaleza” hizo imposibles puedan renovarse dentro de la “Creación”? ¿Es tan descabellado imaginar que si la naturaleza nunca fue un lugar donde vivir por mucho tiempo, los modernistas podrían encontrar una “tierra de leche y miel” mucho más segura y dulce en la “Creación”?

Referencias bibliográficas

- Bennett, J. (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Berti, A., & Parente, D. (2020). Problemas ontológico-políticos de la copia reproductible: consideraciones sobre la crítica de Hennion y Latour a Benjamin. *Areté*, 32(2), 271-298.
- Hennion, A. y B. Latour (2003). "How to make mistakes on so many things at once – and become famous for this", en: Gumbrecht, H.U. y M. Murrin (eds.), *Mapping Benjamin: The work of art in the digital age*, Stanford: Stanford University Press.
- Jennings, M. (2017). »Der Wille zur Apokatastasis. Patristik und esoterisches Judentum in Walter Benjamins später theologischer Politik«, in *Aura und Experiment. Naturwissenschaft und Technik bei Walter Benjamin*, hg. v. Kyung-Ho Cha, *Cultural Inquiry*, 13 (Wien: Turia + Kant), S. 89–109.
- Kaulen, H. (2014). "Salvación", trad. Fernando Carraza, *Conceptos de Walter Benjamin*, eds. Michael Opitz y Erdmut Wizisla, ed. castellana María Belforte y Miguel Veda. Buenos Aires: Las cuarenta, pp. 1057-1122.
- Latour, B. (1998), "To modernize or to ecologize? That's the question", in N. Castree and B. Willems-Braun (eds.) *Remaking Reality: Nature at the Millenium* (London and New York: Routledge), pp. 221-242.
- Latour, B. (2009), "Will non-humans be saved? An argument in ecotheology", *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 15, 459-475.