



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:

Nietzsche como inspirador de lo no-humano [*Unmensch*] en los textos benjaminianos tempranos

Anabella Di Pego*

Universidad Nacional de La Plata / Conicet

Resumen

La presencia de Nietzsche es una constante en la obra benjaminiana. Me atrevo a sostener que es la presencia filosófica más importante desde sus trabajos tempranos pasando por la década del veinte y la década del 30 incluso con fuertes marcas en su último texto "Sobre el concepto de historia". Scholem sostiene que hay dos "pensadores inevitables" con los que Benjamin "evitó lidiar" se trataría de Nietzsche y de Freud (en Wohlfahrt, 2016: 77, nota 14). Por su parte, también Adorno reconocía el influjo de Nietzsche en Benjamin pero advirtiendo que tal vez esto pasara desapercibido para el

* Investigadora de Conicet, profesora de Filosofía Contemporánea en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) y docente en la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes.

propio filósofo berlinés¹. Sin embargo, esto puede ser relativizado. Ciertamente Benjamin nunca dedicó un escrito a Nietzsche pero observamos que lo leyó desde muy temprano, como se evidencia en su lista de libros leídos (GS VI) y sus ideas impregnan sus textos una y otra vez. Entre los libros de Nietzsche que aparecen en esta lista parcial encontramos: *El caso Wagner*, *Más allá del bien y del mal* y *El nacimiento de la tragedia* (GS VI)². No obstante, “se puede documentar específicamente que Benjamin también estaba familiarizado con *Humano*, *Demasiado humano*, *Aurora*, *La gaya ciencia*, *Así habló Zaratustra*, la *Segunda consideración intempestiva* y otros escritos menos conocidos” (McFarland, 2013: 5)³. Me atrevo a decir que hay pensadores que Benjamin considera compañeros imprescindibles de viaje y entre ellos está Nietzsche desde el comienzo hasta el final de su obra y también Paul Scheerbarth⁴. Dos figuras clave para entender su propia teoría de lo *Unmensch*.

Una aproximación al diálogo entre Benjamin y Nietzsche

Quisiera comenzar precisamente aclarando el lugar singular de la indagación sobre Benjamin y Nietzsche en este trabajo. Existen numerosos y reconocidos estudios sobre ambos filósofos abordando la historia, la tragedia, el papel de la infancia y el eterno retorno. Aquí por mi parte, me concentraré en la concepción de lo humano que ambos se encuentran problematizando y repensando. Partiendo de la mención a Nietzsche en relación con el “materialismo antropológico” en su ensayo de 1929 sobre el surrealismo, he comenzado a retomar y rastrear esta cuestión hasta sus primeros escritos vinculados al movimiento juvenil y los inmediatamente posteriores hasta finales de la década de 1920. Encontré ahí cierta vacancia porque escasamente los análisis sobre Benjamin y Nietzsche abordan este período exceptuando el notable e imprescindible libro de James

¹ En “Caracterización de Walter Benjamin” reunido en *Prismas*, Adorno sostiene: “La crítica comprensión del último Nietzsche, según la cual la verdad no es idéntica con lo universal atemporal, sino que sólo lo histórico da la estructura de lo absoluto, es canon seguido por el procedimiento de Benjamín, aunque éste acaso no la conociera” (1962: 247).

² Números 598, 722 y 835 respectivamente.

³ La traducción me pertenece en esta cita y en las sucesivas del libro de McFarland.

⁴ Mientras que otros marcan determinadas etapas de su pensamiento: Platón hasta mediados y finales de la década del 20’, Marx a partir de 1924, por esos años también Kafka, y desde un poco antes Freud y Baudelaire, entre otros.

McFarland (2013) que le dedica el primer capítulo⁵. Sin embargo, no aparece allí un abordaje en clave antropológica y de hecho no hay referencias al nuevo ser humano⁶. Mi hipótesis es que en ese período encontramos una serie de indicios fundamentales para pensar la cuestión de lo humano en un vínculo incipiente con lo no-humano, que nos permitiría sentar las bases de una aproximación más compleja a las referencias de Benjamin posteriores a Nietzsche en relación con el materialismo antropológico y el complejo vínculo entre *Übermensch* y *Unmensch* que aunque no abordamos en esta ocasión, constituye el trasfondo de la presente indagación. Reconociendo que son indudables las reservas benjaminianas respecto de Nietzsche, e incluso una cierta “repulsión” y “disgusto”, prevalece una “afinidad” profunda entre ambos, que McFarland encuentra plasmada en la obra y en la vida de Benjamin, de manera tal que caracteriza “toda su fisonomía intelectual, su compromiso teórico, su estilo expresivo, su postura moral y política en el mundo” (2013: 7). Me propongo rastrear este “Nietzsche «aurático» autóctono de Benjamin” (McFarland, 2013: 6) en lo que refiere a la concepción de lo humano en su dimensión crítica y reconstructiva en sus textos tempranos. De esta manera, los escritos sobre el movimiento juvenil pueden enlazarse con las posteriores reflexiones tempranas de Benjamin sobre la antropología que se expresan en el diagrama de 1918 (*Ob. VI*: 83).

Acerca de “profetas” para pensar “un nuevo ser humano”.

En este apartado abordaremos los textos de Benjamin correspondientes a su participación en el movimiento juvenil durante el período de 1911-1915. Entre los primeros, encontramos “La bella durmiente”, publicado en marzo de 1911 bajo el seudónimo “Ardor” en *Der Anfang*, una revista que oficiaba como tribuna de opinión de dicho movimiento. El movimiento juvenil debía ser despertado de su profundo sueño como ocurre en el cuento que da nombre al texto, aun cuando todavía no sabía que el príncipe se encuentra en camino. La tarea de la revista consiste precisamente en “que la juventud despierte” (*Ob. II/1*: 10)⁷ y en este marco aparece el nombre de Nietzsche

⁵ Advierte asimismo que los textos tempranos “son también el lugar en la obra de Benjamin donde se agrupan más densamente las referencias explícitas a Nietzsche” (McFarland, 2013: 17).

⁶ Incluso cuando se refiere al final del “Diálogo sobre la religiosidad del presente” donde Benjamin menciona a Nietzsche entre los profetas, McFarland (2013: 47) no lo conecta con la frase siguiente que remite a la tarea de encontrar “un nuevo ser humano” (*Ob. II/1*: 34)

⁷ Para un análisis del “despertar” en este texto remitimos al trabajo “La Bella Durmiente y el motivo del despertar de la juventud en el Walter Benjamin temprano” de Mariela Vargas (2015).

entre los grandes referentes a quienes se propone recurrir. Así son las palabras de Benjamin: "Nuestra revista quiere mostrar a la juventud qué valor y expresión ella obtuvo en los años juveniles de los grandes: de un Schiller, de un Goethe, de un Nietzsche" (Ibídem). Curiosamente de estos tres nombres mencionados en lo sucesivo sólo retoma y desarrolla algunas líneas sobre Schiller y Goethe a la vez que incorpora a Shakespeare, Ibsen y Spitteler, mientras que ya no vuelve a aparecer ninguna referencia a Nietzsche.

Las menciones a cada uno de estos escritores remiten a algún personaje notable que emula aspectos potentes de la juventud, mostrando a su vez que no se encuentra exenta de una profunda ambigüedad. Hamlet de Shakespeare ha venido al mundo para enderezarlo y Karl Moor de Schiller prosigue en este camino pero se pierde a sí mismo, entregándose al "delirio anarquista de libertad", mientras que el primero no se olvida de sí mismo y domina su ansia de venganza. De esta manera "aunque derrotado por el mundo, Hamlet permanece vencedor" (*Ob. II/1*: 11). En tanto que "el representante más universal de la juventud es Fausto" de Goethe puesto que se es joven mientras no se ve realizado el ideal que se persigue, cuando lo perfecto o al menos disfrutable es concebido como dado se produce el fin de la juventud, es decir, el envejecimiento. Nos dice Benjamin: "En Fausto se nos muestra claramente por qué estos héroes juveniles no han de «llegar a nada», por qué sucumben en el instante de la consumación o han de luchar infructuosa y eternamente por los ideales" (*Ob. II/1*: 12).

En el personaje de Greger Werle de Ibsen en *Pato salvaje*, se presenta el dilema entre la irrealización del ideal y la firme persecución del mismo. Este sufrimiento por un ideal también se encuentra presente en el poeta Carl Spitteler, especificándose que en este caso lo que está en juego es un ideal de humanidad. "Spitteler anhela una nueva humanidad [*neue Menschheit*]" al mismo tiempo que "expone ora trágica, ora cómica o sacáristica, la indolencia y cobardía del hombre de la calle" (*Ob. II/1*: 13; *GS II/1*: 12). Queremos destacar así que el "conocimiento" [*Erkenntnis*] que ofrecen en sus obras "lo más grandes de la literatura" (Ibídem) remite a una crítica del hombre y al esbozo de otros modos de entender lo humano, encontrándose ambos movimientos entrelazados de modo que la "nueva humanidad" solo puede emerger de un corrimiento de lo humano tal como ha sido entendido hasta el momento.

Entre finales de 1912 y comienzos de 1913, Benjamin escribe "Diálogo sobre la religiosidad del presente", en donde repara con preocupación en la irreligiosidad del

presente. Respondiéndole su amigo que su descripción es sintomática de “una alegría de vivir orgullosa y soberbia. Nos hemos vuelto mundanos [...] Damos su propia dignidad a las cosas; el mundo en sí mismo es ya perfecto” (*Ob. II/1: 18*). Observamos en esa respuesta, la anulación del espíritu juvenil en movimiento tras ideales, que resulta desplazado por una complacencia respecto del mundo, acompañada por una actitud soberbia de vanagloriarse por los “logros” obtenidos. Frente a la insistencia de la crítica del avatar de Benjamin, su amigo señala que la crisis se debe a que todavía no han podido conquistar la autonomía moral por lo que todavía no se puede prescindir de la religión que resulta, no obstante “indigna de una persona libre” (*Ob. II/1: 20*). Benjamin manifiesta que le horroriza esa “imagen de la autonomía moral” y sentencia que esa supuesta autonomía moral es un absurdo puesto que “haría del ser humano una mera máquina de trabajo destinada a una serie interminable de fines”, lo que implicaría “la reducción de todo trabajo a lo técnico” (*Ob. II/1: 21*). Observamos así que la disputa en torno de la religiosidad apunta también a una concepción de lo humano en posicionamiento crítico respecto del trabajo en su dimensión técnico-instrumental.

Ante esta objeción, su amigo responde que la época suscribe a un sentimiento panteísta de la naturaleza que ha inspirado a los filósofos desde la antigüedad hasta Spinoza y ha proseguido con los poetas, especialmente con Goethe. En el panteísmo, de acuerdo a las palabras de su amigo, “lo feo y malo aparece como necesario y, por tanto, divino” (*Ob. II/1: 23*), generando una sensación de paz que nos permite hallarnos como en casa en el mundo. Benjamin se opone rotundamente a la inocua religiosidad de este proclamado panteísmo:

Pero yo sé muy bien que lo que hace tan agradable al panteísmo es que precisamente gracias a él uno se siente igualmente bien en el infierno y en el cielo, en la arrogancia y en el escepticismo, como superhombre [*Übermenschentum*] y en la humildad social. Pues está claro que la cosa no funciona sin un poco de sobrehumanidad [*Übermenschentum*] de tono no patético, es decir, carente de sufrimiento. Donde la Creación es divina, tanto más lo es el rey de la Creación [*der Herr des Schöpfung*]. (*Ob. II/1: 24; GS II/1: 23*).

En este pasaje, Benjamin utiliza en ambas ocasiones la expresión *Übermenschentum*, conformada por el prefijo *Über* y el sustantivo *Menschentum* que es humanidad. Por eso, la traducción correcta es la que aparece en segundo lugar como sobrehumanidad y que debería también utilizarse en la primera aparición del término. Evidentemente Benjamin está haciendo este juego de palabras para que distinguir la posición de Nietzsche y mostrar que su crítica no remite a su concepto de *Übermensch*. Al respecto

advierte McFarland: “al distorsionar el término de esta manera, Benjamin elude una crítica directa a la llamada de Zarathustra y preserva la posibilidad silenciosa de una relación genuina y sufriente con la dimensión ultrahumana del mundo” (2013: 46). Esa sobrehumanidad arrogante y jocosa, en cambio, se pavonea casi a la par de lo divino como amo y “señor de la creación” –debería precisarse la traducción que consigna rey de la creación.

Esa sobrehumanidad está atravesada por una paradoja, porque erige orgullosamente a lo humano como señor supremo de la creación, a la vez que con lleva una “profunda humillación” que consiste en el ocultamiento de la individualidad en su ser genérico. Sin embargo, Benjamin ve en los literatos, como en los grandes escritores precedentes, la posibilidad del resurgir de la religiosidad y de la singularidad, actuando como agente fermentador, es decir, serían como la levadura en la masa. Los literatos “constituyen ocasiones para la realización de la religión venidera en otro lugar, en el colectivo juvenil que reconoce la plena consecuencia de la apuesta autodestructiva del artista” (McFarland, 2013: 47). En este punto, entra en escena Nietzsche con dos claves fundamentales en esa tarea:

Los literatos quieren ser los más honestos [*Ehrlichen*], exponer su entusiasmo por el arte, su «amor a los lejanos» [*Fernsten-Liebe*], por decirlo con Nietzsche, pero la sociedad los rechaza, y así ellos mismos tienen que extirpar en una patológica autodestrucción lo demasiado humano [*alles Allzumenschliche*] que quien vive precisa. Así, son también ellos quienes han de llevar valores a la vida, a la convención: nuestra falsedad los condena a ser outsiders y a exagerar hasta volverse estériles. Jamás espiritualizaremos las convenciones sino llenamos con nuestro espíritu personal todas estas formas de la vida social. A esto nos ayudan los literatos y nos ayuda la nueva religión. (*Ob. II/1*: 29; *GS II/1*: 28-29).

Los literatos son “los portadores del espíritu religioso” por su honestidad como opuesta a la hipocresía burguesa, por su entusiasmo por el arte frente al culto al trabajo técnico, y por su “amor a los lejanos” ante el amor al prójimo o semejante y, como veremos, por su humildad frente al orgullo del señor de la creación. En el discurso de Zarathustra sobre el amor al prójimo [*Nächste*] se advierte que este expresa “el mal amor a nosotros mismos” (Nietzsche, 2021: 119), nos perdemos en el amor al prójimo y a la vez ese prójimo es un cercano o semejante que constituye un mero reflejo desdibujado de nosotros mismos. Zarathustra propone, en cambio, “la huida del prójimo y el amor al lejano” (Ibídem), es decir, poder amar a lo distinto, lo plenamente otro, lo diverso, incluso lo no humano. Sostiene Nietzsche: “Más elevado que el amor al prójimo es el amor al lejano y al venidero; más elevado que el amor a los hombres es el amor a las

cosas y a los fantasmas" (Ibídem). Sin embargo, el medio social hostil aísla a los literatos con estos preceptos disruptivos y con otra alusión a Nietzsche, Benjamin señala que esta situación los conduce a extirpar lo demasiado humano.

A comienzos de 1912, en una carta a Ludwig Strauß, Benjamin le preguntaba "¿Conoces a Zaratustra?" y proseguía diciendo que "por diversas razones en la escuela nunca me atreví a acercarme a él" (*GB I*: 78). Evidentemente en el transcurso de ese año, procedió a la lectura del Zaratustra y sus enseñanzas se volvieron una clave para orientarnos en un tiempo que ha perdido "el sentimiento corporal de su personalidad espiritual" (*Ob. II/1*: 33). Se trata de recuperar ese sentimiento corporal-espiritual para "doblegar a la moralidad cultural" y volvernos humildes dejando aflorar el "sentimiento de dependencia absoluta" (*Ob. II/1*: 33). A lo largo del diálogo benjaminiano se despliega una pormenorizada crítica al humanismo y su concepción de lo humano por la caducidad de lo religioso, por la reducción de la práctica a una dimensión técnica y por el ocultamiento de lo natural en su carácter extraño y atroz que el romanticismo había develado. En el camino recorrido pretende haber delineado otra forma posible de concebir lo humano. Hacia el final del diálogo, Benjamin proclama: "Creo también que hay hemos tenido profetas [*Propheten*]: Tolstoi, Nietzsche, Strindberg. Que al final nuestra época preñada encontrará un nuevo ser humano [*eine neuen Menschen*]" (*Ob. II/1*: 34; *GS II/1*: 34).

Nietzsche se encuentra así para Benjamin entre los profetas que anuncian un nuevo ser humano en confrontación con el legado de ese "humanismo desteñido" (*GS II/1*: 41)⁸ que domina en la educación de los jóvenes alemanes de ese entonces. En este punto, resulta crucial el corrimiento nietzscheano del amor al prójimo, que conduce a lo lejano, permitiendo reencontrarse a sí mismo, al mismo tiempo que nos lleva al amigo. Sostiene Zaratustra: "Yo os enseño el amigo y su corazón rebosante. Pero hay que saber ser una esponja si se quiere ser amado por corazones rebosantes. Yo os enseño [...] el amigo creador, que siempre tiene un mundo acabado que regalar" (2021: 121). En las cartas

⁸ En "Enseñanza y valoración" (*Ob. II/1*: 40) de 1913 también aparece mencionado Nietzsche apelando a su tratado *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida* en relación con la formación en el *Gymnasium* alemán. En la misma sintonía en su texto "Romanticismo" de ese mismo año, encontramos la siguiente referencia: "De ahí compañeros, que hayamos comenzado a dirigirnos impetuosamente a nosotros mismos. Que nos hayamos convertido en la difamada juventud individualista y superhumana [*Übermensch-Jugend*]. 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 señalar algo más allá del ayer, hoy y mañana de los deberes escolares" (*Ob. II/1*: 45; *GS II/1*: 44-45)

con Strauß, Benjamin le había sugerido la lectura del apartado “Del amigo” de Zarathustra y especialmente el pasaje del amigo que duerme: “¿Has visto ya dormir a tu amigo? ¿No te horrorizaste de que tu amigo tuviese tal aspecto? Oh, amigo mío, el hombre es algo que debe ser superado” (Nietzsche, 2021: 113). Benjamin manifiesta un fuerte reparo al respecto: “me parece que ha malinterpretado la amistad allí de la manera más fundamental y peligrosa posible (invertida [*verkehrt*] en lo que es más personal)” (GB I: 79). Aunque esta crítica no se recrea con posterioridad en el “Diálogo”, Benjamin parece mantener reservas sobre las posibles derivas individualistas de la filosofía nietzscheana. La amistad, sin lugar a dudas, podría ser una modalidad del amor al lejano, a lo distinto, incluso a quien puede ser nuestro enemigo⁹, pero sentaría las bases de una amistad en sentido comunitario. Por eso, luego de esta crítica en la carta presente destaca que de acuerdo con Wyneken, “la amistad es una camaradería ética de sentimiento [*ethische Gesinnungsgenossenschaft*] y si esa no es la última palabra verdadera sobre el tema, es al menos la primera” (GB I: 79).

Cerrando su participación en el movimiento juvenil, encontramos nuevamente menciones a Nietzsche en “La vida de los estudiantes” de 1915. Allí aboga en contra de la pasividad que se asigna a los estudiantes en la universidad, de las dificultades para constituir comunidades de conocimiento y de la desvinculación de la profesión respecto de la vida en un sentido material y espiritual. La filosofía puede ser un antídoto frente a estas tendencias, promoviendo el diálogo como práctica dinámica y comunidades filosóficas que desafíen la especialización y profesionalización de los estudios. Por supuesto que esta tarea no puede ser acometida por la filosofía científica o académica, sino que requiere recuperar “las preguntas metafísicas planteadas por Platón y por Spinoza, así como por los románticos y por Nietzsche. Esto, y no la visita a instituciones de beneficencia, significaría la más profunda conexión que pueda establecerse por la profesión con la vida, pero con una vida más profunda. Y esto evitaría que el estudio se petrificara como un mero amontonamiento de saberes” (Ob. II/1: 84-85). Las resonancias de Nietzsche se encuentran presentes en la crítica a las instituciones educativas y sin lugar a dudas en la tematización de la conexión de los saberes con la vida. El texto de Benjamin vuelve a situarse en confrontación con el humanismo y en particular con la concepción de la *Bildung* [formación] puesto que ha

⁹ “Si se quiere tener un amigo hay que querer también hacer la guerra con él: y para hacer la guerra hay que *poder* ser enemigo [...] En nuestro amigo debemos tener nuestro mejor enemigo. Con tu corazón debes estarle máximamente cercano cuando le opones resistencia” (Nietzsche, 2021: 113).

devenido en una “forma deformada [*verbildete Form*] o desfigurada en el presente” (Ob. II/1: 78; GS II/1: 75). Es preciso destacar que las palabras en alemán para referir a la formación cultural y educativa y a la deformación del presente tienen como raíz común el término *Bild* (imagen, figura, forma). No se trata de una rectificación del rumbo de la formación sino de señalar el modo en que ésta ha devenido deformación. En principio, podríamos pensar que no se encuentra presente el tema antropológico en “La vida de los estudiantes”. Sin embargo, por un lado, la *Bildung* moldea una forma del ser humano que es puesta en cuestión, y por otro lado, se trataría en el abordaje benjaminiano de la antropología no sólo de pensar lo humano sino fundamentalmente los modos de vincularse y tramar comunidad. Por eso, en el “Diálogo” en relación con el “amor a los lejanos” se planteaba la cuestión de la amistad y Benjamin presentaba sus reservas respecto de concebirla en términos personales. La amistad remitía a una camaradería que forjaba un entramado de relaciones políticas. En “La vida de los estudiantes” profundiza su crítica a la amistad de los creadores que carece “de grandeza y de soledad”:

Esa amistad de los creadores [*Freundschaft der Schaffenden*], expansiva, amistad dirigida al infinito, que también se refiere a la humanidad [*Menschheit*] cuando solamente afecta a dos, no tiene sitio en la juventud universitaria. Sitio por el contrario sí que tiene el hermanamiento [*Verbrüderung*] al mismo tiempo personal como desenfrenado y limitado, que permanece idéntico a sí mismo, en el seno del bar y en la fundación de asociaciones en el café. (Ob. II/1: 88; GS II/1: 86. Trad. modificada).

Ahora la amistad, con su resistencia a salir del círculo de dos, resulta desplazada por el hermanamiento como modo de vincularse a la vez personal y político capaz de dar lugar a asociaciones, entendidas como pequeñas comunidades, en donde se esboza de forma incipiente algunos de los rasgos de esa comunidad de los creadores en la cual se manifiesta una vida espiritual unificada que potencia lo individual y lo comunitario. Las preocupaciones antropológicas de Benjamin se orientan a una reconsideración de lo humano que poniendo el foco en los tipos de lazos que forjan los vínculos sociales, permita al mismo tiempo responder a la disolución del individuo y al vaciamiento de las comunidades políticas.

Consideraciones finales: Nietzsche, lo antropológico y los nuevos parentescos.

“La vida de los estudiantes” marca un cierre de etapa signado por el abrupto cese de la participación de estudiantil de Benjamin debido a la adhesión de sus dirigentes a la

guerra y su contribución a la legitimación del reclutamiento de jóvenes al ejército alemán. Sin embargo, sus preocupaciones antropológicas se profundizan y de hecho los estudios ubican en este período las tempranas reflexiones de Benjamin sobre la antropología (Duttlinger, Morgan y Phelan, 2012), que aquí hemos rastreado en sus primeros escritos. Nietzsche se nos presentaba desde el comienzo, como una referencia ineludible tanto para la crítica del humanismo y de la *Bildung* como para el intento de pensar un nuevo ser humano y otros modos de vincularse; problemáticas que a partir de 1916 se enlazan con la cuestión del lenguaje.

En este entramado entre antropología y lenguaje que marca el pulso de las reflexiones posteriores me interesa detenerme brevemente en la referencia a Nietzsche que da título a este trabajo y que aparecen en el fragmento 24 titulado “Analogía y afinidad” (Ob. VI: 55-58) probablemente escrito hacia mediados de 1919. El título en alemán es “Analogie und Verwandtschaft” (GS VI: 43-45), el segundo de los términos suele traducirse por “parentesco” y el tema central del escrito es el concepto de semejanza [*Ähnlichkeit*]. Benjamin procura distinguir entre la “semejanza metafórica” [*metaphorische Ähnlichkeit*] que establece la analogía y la semejanza de relaciones [*Ählichkeit von Relationen*] en sentido propio, que remite a la noción de parentesco o afinidad. La analogía y el parentesco o afinidad son dos formas posibles de vincularse, mientras que la primera delimita algún aspecto que permite una comparación, en el segundo caso no se trata de un aspecto determinado sino de un tipo de relación integral. Es decir, yo no soy pariente de alguien porque sea semejante a esa persona, ni tampoco somos parientes respecto de aquello de lo que guardamos semejanza, sino que el parentesco es un vínculo integral que respecto de la persona sin establecer “división de la esencia completa” ni buscar una “expresión particular” (GS VI: 43).

En este sentido, a diferencia de la analogía que delimita un rasgo particular para establecer el vínculo, en el caso del parentesco la relación entre ambos “se refiere a toda la esencia completa” (Ob. VI: 55), esto es, constituye un modo de vincularse que no conecta aspectos sino a las personas o cosas como un todo. Al vincular a las personas o cosas en su totalidad o “esencia completa” [*ganze Wesen*], Benjamin destaca “lo inexpresivo de la afinidad o parentesco [*Ausdrucksloses der Verwandtschaft*]” (Ob. VI: 55; GS VI: 44) y al mismo tiempo su esencia “enigmática” [*rätselhaft*], puesto que el vínculo no se basa en un nexo causal.

Es decir, el hijo, lo engendrado, es determinado por el padre, es decir, por quien lo genera, de un modo distinto a como el efecto por la causa, a saber: no por causalidad, sino por lo que es el parentesco [*Verwandschaft*]. La esencia de la afinidad o parentesco [*Wesen der Verwandschaft*] es enigmática. Es lo común al parentesco [*Verwandschaft*] que se va a dar entre los esposos y entre los padres y los hijos (el parentesco o afinidad o electiva [*Wahlverwandschaft*] y el parentesco de sangre [*Blutsverwandschaft*]); y es también lo común al parentesco de la madre y el padre con el hijo. (*Ob. VI: 55*).

En el fragmento citado aparece la afinidad electiva y el parentesco de sangre con indudables resonancias de la novela de Goethe y de la reapropiación de Weber en el ámbito de las ciencias sociales. En este contexto, de delimitación entre la superficialidad de la analogía y la mirada profunda que requiere la afinidad/parentesco, aparece la mención a Nietzsche como “descubridor de afinidades” remitiendo al aforismo “Augenschein” traducido como “Apariencia” o también “Evidencia” (2000: 187, §253). Mientras que la ciencia moderna se basa en la analogía en tanto “principio racional”, las semejanzas en el ámbito del sentimiento “son objeto de reflexión para el pensador” (*Ob. VI: 56*). No se trataría tampoco de que lo racional se oponga al sentimiento, sino más como en el caso de la música de que “se puede captar racionalmente, pero no mediante lo análogo, sino a través de lo universal” (*Ob. VI: 57*). No se trata empero sólo de formas de conocimiento, es decir, de un problema gnoseológico, antes bien supone también una forma de concebir las relaciones sociales y los vínculos familiares.

Considerar el parentesco [*Verwandschaft*] como principio de la analogía es lo peculiar de una moderna concepción de la autoridad y la pertenencia a la familia. Tal concepción busca hallar analogía en personas que están emparentadas [*verwandten Menschen*] y considera la asimiliación [*Angleichung*] como una meta de la educación, cuyo logro y consecución es competencia de la autoridad. La verdadera autoridad, bien al contrario, se deriva de una relación sentimental [*unmittelbare Gefühlsverhältnis*] inmediata que no encuentra su objeto en las analogías de la conducta, de la elección de la profesión ni, menos aún, de la obediencia, sino que podría, como mucho, encontrarse anunciada en ellas. (*Ob. VI: 57; GS VI: 45*).

De ahí la importancia de no olvidar que la afinidad electiva pertenece al orden del parentesco que no remite necesariamente a la sangre. De este modo, entendemos que el papel de Nietzsche en relación con su capacidad de descubrir afinidades implica una forma de entender el conocimiento que agudiza y profundiza la mirada para captar las afinidades o parentescos, permitiendo aflorar semejanzas que no resultan superficiales sino que responden al modo de ser de las “personas” u “objetos” en cuestión. Entendemos así el íntimo vínculo entre las preocupaciones del joven en torno del conocimiento y de sus reflexiones sobre la antropología. Se trata de repensar la

“autoridad” de las relaciones sociales en base a la afinidad electiva y como producto de relaciones que involucran el sentimiento y no pueden ser reducidas en términos racionales a “semejanzas” superficiales. Incluso en aquellas relaciones de parentesco de sangre, las semejanzas, nos dice Benjamin, no explican esa relación ni las semejanzas entre las personas emparentadas. La temprana preocupación del filósofo berlinés por la educación, entendida como una instancia de igualamiento en el sentido de sustracción de las diferencias, es decir, adaptadora o “asimiladora” como se traduce en las *Obras* el término “Angleichung”, se profundiza ahora con el necesario cuestionamiento de la familia y su concepción de la autoridad desde un abordaje en términos de analogía. Aunque aquí sólo podemos dejar esto apenas indicado, se observa en las preocupaciones juveniles de Benjamin un abordaje antropológico que busca reconsiderar el ser humano, la familia, los modos de vincularse y el entramado de las relaciones sociales, en articulación ineludible con una crítica del conocimiento, que encuentra en Nietzsche no sólo inspiración sino un camino que ofrecer una dirección, invita al rodeo necesario para volver a pensar la cuestión de lo humano y lo no humano.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (1962). *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Trad. M. Sacristán. Ariel: Barcelona.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften* [GS], tomos I-VII. Tiedemann, R. y Schweppenhäuser, H. (Eds). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2007). *Obras, libro II, vol. 1*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2017). *Obras, libro VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada.
- Duttlinger, C., Morgan, B. y Phelan, A. (2012). *Walter Benjamin Anthropologisches Denken*. Berlin: Rombach.
- McFarland, J. (2013). *Constellation. Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-Time of History*. New York: Fordham University Press.
- Nietzsche, F. (2000). *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Trad. E. Mateo Sáenz. Biblioteca nueva: Madrid.
- Nietzsche, F. (2021). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

- Vargas, M. (2015). "La Bella Durmiente y el motivo del despertar de la juventud en el Walter Benjamin temprano", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 47.
- Wohlfahrt, I. (2016). "Nietzsche y Benjamin: hombres del extranjero". En: Cohen, E., R. Brondo, E., Santangelo, E. & Santoveña, M. (Eds.), *Walter Benjamin Fragmentos críticos* (pp. 77-96). Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.