



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:

Apocatástasis y salvación de lo no-humano: ¿Benjamin con Latour?

Nicolás López*

Universidad Nacional de Córdoba / IDH-Conicet

Resumen

El presente trabajo tiene un objetivo doble. Por una parte, se propone abordar el concepto de “apocatástasis”, que Benjamin recupera de la teología herética de Orígenes, para pensar desde allí la salvación de la “catástrofe” en la que estamos inmersos. La “voluntad de apocatástasis”, que sería inherente al materialismo antropológico – modulado, en nuestra perspectiva, como materialismo creatural–, implicaría la restauración de todas las criaturas, sin excepción, a su estado de gracia, un gesto teológico-político que nos permitiría pensar una idea no antropocéntrica de salvación. Por otra parte, analizaremos, a modo de ensayo, las posibles convergencias y divergencias de Benjamin con los argumentos “eco-teológicos” que Bruno Latour

* Becario posdoctoral de Conicet. Integra los equipos de investigación “Ficciones teóricas. Imaginación y materialismos en la literatura y las artes contemporáneas” (UNC), “Figuras de una racionalidad estética” (UNC) y “Walter Benjamin: De la antropología temprana al materialismo antropológico a la luz de su teoría de lo no-humano (*Unmensch*)” (IIGG, UBA).

esgrimió en algunos de sus últimos escritos en torno a la catástrofe climática, la noción de Creación y la posibilidad de la “salvación de los no-humanos”, que el autor recupera de la patrística cristiana.

*Desde la perspectiva actual de una catástrofe total,
Marx y Pablo parecen haberse vuelto contemporáneos.*
Günther Anders

*[San Pablo] enseña que el fin último
es la restauración [ἀποκατάστασιν] que esperamos.*
Clemente de Alejandría

Introducción

Esta presentación tiene en su origen el encuentro imprevisto con un tema en un autor que hasta ese momento había frecuentado poco. El tema era la cuestión, de raigambre teológico-apocalíptica, acerca de quién (o qué) se salva (o es salvado) al final de los tiempos; el autor, Bruno Latour, conocido más bien por sus trabajos de sociología de la ciencia, su teoría del actor-red, y, en las últimas décadas, su abordaje de la mutación ecológica bajo la figura controversial de Gaia. Dicha cuestión, y en concreto un escrito de 2009, que Latour tituló “Will Non-humans Be Saved? An Argument in Ecotheology”, motivó una revisión retrospectiva de los escritos de Walter Benjamin. O quizás fuera a la inversa, es decir, que haya sido nuestro sostenido interés por la cuestión de lo no-humano en el pensamiento de filósofo berlinés lo que oficiara como red de contención de un texto, el de Latour, que podría haber pasado desapercibido de otro modo o en otro momento.

En cualquier caso, a primera vista no parece lícito o es, al menos, arriesgado aproximar dos pensadores que pertenecen a contextos y tradiciones tan disímiles –más aún si consideramos las críticas expresas y las imprecisiones con que el antropólogo francés se ha referido al filósofo y crítico judeo-alemán (cf. Hennion y Latour, 2003). Sin embargo, hay un problema que los solicita y nos impele a pensar con ellos, a pesar de los desencuentros explícitos. Parece ser la objetividad del problema la que impone su exigencia por sobre las apreciaciones subjetivas y las intenciones de los autores. Aun así, confieso estar un poco inseguro respecto a las mediaciones que serían necesarias hacer para pensar este problema partiendo de Benjamin y yendo hacia Latour, como si ambos estuvieran hablando de lo mismo y como si fuese posible alguna forma de

equivalencia entre los términos que ponen en juego. Nada parece más improbable y, sin embargo, confío en la potencia de lo que ese “como si” puede dar a pensar.

El objetivo de mi presentación es considerar cierta actualidad del pensamiento de Benjamin proyectando los encuentros y desencuentros del materialismo antropológico (o creatural, según su versión más acotada) con la “antropología positiva de los modernos” que Latour llevó a cabo en los últimos años, con énfasis en su abordaje de la catástrofe climática. Aunque, como mostró Luis García en estas mismas Jornadas, esa aproximación podría hacerse desde varios frentes, el punto de anclaje de mi propuesta reside en el hecho de que el abordaje de la “mutación ecológica” (Latour, 2017) por parte de Latour se vale, como Benjamin antes, de conceptos teológicos y de una revisión de la historia de la teología-política, para plantear una cuestión que nos interpela: cómo se ha pensado y cómo podemos pensar nosotros las implicancias políticas –o cosmopolíticas, si pensamos en la dimensión más-que-humana que nos interesa– de la idea salvación y cómo ello puede ayudarnos a refigurar la identificación de catástrofe y apocalipsis.

¿Una escatología apocatástica?

La crítica suele estar de acuerdo en que la teología de Benjamin responde a la vertiente apocalíptica del mesianismo judío. Es indiscutible que la mayoría de los términos teológicos que informan el mesianismo de Benjamin provienen dicha tradición. Sin embargo, existen otras figuras no judías de la orientación teológico-apocalíptica de su pensamiento que resultan igualmente centrales, que se amalgaman de modos imprevistos con las judías, y que podrían recobrar hoy una actualidad inusitada. Tal es el caso de la noción de paleocristiana de apocatástasis [ἀποκατάστασις], “restauración” o “restitución” al estado original, a la que el filósofo berlinés recurrirá en diferentes ocasiones durante la década del treinta. Es sabido que Benjamin recupera el término de la teología de Orígenes de Alejandría, uno de los primeros Padres de la Iglesia¹. Aunque el concepto ya había sido utilizado en tradiciones precristianas, por lo general en el sentido cosmológico de un tiempo circular, Orígenes es, probablemente, uno de los

¹ Es plausible que Benjamin haya conocido la teología de Orígenes de Alejandría, cuya doctrina principal rondaba la idea de la apocatástasis, a través de la lectura de *Lehrbuch der Dogmengeschichte* del teólogo protestante Adolf von Harnack –un libro que figura en la lista de sus obras leídas (*GS VII*, p. 439) a finales de la década de 1910.

primeros en imprimirle un significado escatológico dentro del cristianismo primitivo². La doctrina cristiana de la apocatástasis se diferencia entonces de las anteriores por el hecho de poner el evento de la “restauración” universal –esto es, del retorno de todos los seres, o al menos de todos los seres racionales o todos los humanos, al Bien, es decir, a Dios– al final de los tiempos, como fin de los tiempos, y no como la renovación periódica de los ciclos cósmicos, que había sido el significado prevaleciente en el neoplatonismo, el estoicismo y otras corrientes helenísticas de pensamiento (Ramalli, 2013).

Aunque Benjamin conserva del uso de Orígenes el significado de una *restitución integral* como acontecimiento mesiánico, el concepto es objeto de un uso singular. En el *Passagen-Werk*, por caso, Benjamin intenta adecuar la experiencia histórica al concepto teológico-político de una salvación apocatástica. Su pretensión es “que el pasado se presente como inacabado para el punto de vista político-teológico”, de modo que “lo sido” pueda ser “traído al presente en una apocatástasis histórica” (*GS V/2*, p. 573). En otro lugar, Benjamin habla de una “voluntad de apocatástasis” que sería tan consustancial al “materialismo antropológico” como la “hostilidad al progreso” (*GS V/2*, p. 852). Dicha voluntad sería, de acuerdo Jennings (2017), sinónimo de la “voluntad política [...] de llevar lo que es a su término, con la esperanza de que, en una especie de viraje cósmico [*kosmischen Wende*], pueda ser seguido por algo mejor” (p. 97). Es en este sentido que este autor se refiere a la perspectiva de Benjamin como una “escatología apocalíptica”, por cuanto su teoría de la historia mantiene siempre la expectativa abierta, pero inanticipable, de un Juicio Final. Sin embargo, aunque Jennings reconstruye aristas importantes del uso benjaminiano de la apocatástasis, su análisis se centra en las implicancias de dicha noción para la transformación de las formas de percepción humana en su relación con los medios técnicos y pasa por alto el sentido que podría ligarla a la dimensión de lo no-humano y creatural en la que también piensa Benjamin.

En otra edición de estas Jornadas, defendí la idea de un “materialismo creatural”, una perspectiva que buscaba enfatizar, por la vía de la *Kreatur*, el costado no antropocéntrico del materialismo antropológico (López, 2022). Aunque la categoría de

² Se trata de una cuestión que no está fuera de discusión. La presencia de elementos cosmológicos antiguos dentro de la patrística cristiana, como bien muestra Ramalli, es evidente, por lo que resulta imposible establecer una demarcación clara, al menos al interior de los llamados Padres de la Iglesia, entre cosmología antigua (eterno retorno) y escatología apocalíptica (la perspectiva del fin de los tiempos).

Kreatur no posee un significado unívoco en Benjamin, la mayor parte de las veces designa lo común entre los seres humanos y no humanos, acogiendo en su concepto tanto a lo animado como a lo inanimado en toda su extensión. Por ello dice Pablo Oyarzún (2016) que “criatura”, para Benjamin, “es todo, a condición de que se lo perciba en su irreductible e irreplicable singularidad” (p. 42). Desde esta perspectiva, lo creatural permite pensar el mundo no-humano no como materia inerte y pasiva, sino como animada por un lenguaje y portadora de una exigencia irreductible de justicia. Ello se vuelve particularmente patente en “El narrador”, donde Benjamin, convocando explícitamente la doctrina de la apocatástasis de Orígenes, hace partícipe a Leskov de la especulación teológica según la cual a todas las criaturas les sería otorgada la gracia de la salvación. Por su modo singular de atender a la singularidad de las criaturas, el narrador sería una figura profana de esa especulación, y guarda por ello una íntima relación con el “cronista” que, de acuerdo a la tercera de las tesis “Sobre el concepto de historia”, se guía por el principio de que “nada de lo que alguna vez aconteció puede darse por perdido para la historia” (*GS I/2*, p. 694).

Por esta, su dimensión apocatástica, el espíritu de la narración (la justicia para con las criaturas) y el núcleo teológico de la crónica (que, atendiendo al “curso del mundo”, barre con las jerarquías entre lo grande y lo pequeño, entre lo importante y lo nimio, y en el límite, entre los asuntos humanos y los no-humanos) tienen también su manifestación en el terreno de lo político. En las notas preparatorias para las tesis “Sobre el concepto de historia”, Benjamin apunta que el “sujeto que escribe la historia [*geschichte-schreibende Subjekt*] es, por derecho, aquella parte de la humanidad cuya solidaridad abraza *a todos* los oprimidos” (*GS I/3*, p. 1234). Si podemos reconducir esta aseveración al conjunto de las perspectivas que venimos desarrollando en torno a la apocatástasis y el materialismo creatural, entonces daremos con un problema que aún resta pensar en todas sus implicancias. Pues lo que la doctrina de una “apocatástasis histórica” parece sugerir al materialismo político es que no hay emancipación (humana) sin reparación (creatural), y que, por lo tanto, el significado apocatástico de la salvación implica en su concepto la salvación materialista de lo creatural, en virtud de aquella solidaridad que abarca a todos los oprimidos. *A todos*: tanto a los vivos como a los muertos; a lo animado y lo inanimado; a lo histórico y a lo natural, en un mismo anhelo de justicia mesiánica. La existencia de poderes planetarios que intentan dominar ya no solo al proletariado, sino también a la trama de todo lo creado, hace que lo político

cobre necesariamente una escala diferente a la de los “pueblos y familias” (*GS IV/1*, p. 147), que fue el ámbito en el que la filosofía política moderna fijó su objeto. Dije antes que, en el *Passagen-Werk*, Benjamin habló, a propósito del materialismo antropológico, de la “voluntad de apocatástasis” que lo anima. De acuerdo al uso que Benjamin hace de la teología de Orígenes, la noción de apocatástasis implicaría la salvación no solo de las almas de los hombres, aun de los malos, sino de todas las criaturas –sin distinción de rango– en el Juicio Final, y es, en ese sentido, un equivalente griego de la *restitutio in integrum* latina que el “Fragmento teológico-político” ponía como final de una “política universal [*Weltpolitik*]” orientada por la idea de felicidad (*GS II/1*, p. 204). La restitución de todas las cosas –humanas y no-humanas– a su estado original –aún por venir– sería la única felicidad concebible para un materialismo antropológico reconvertido en materialismo creatural.

¿Una eco-teología apocalíptica?

Si la “voluntad de apocatástasis” inmanente al materialismo antropológico, modulado ahora como materialismo creatural, conduce a Benjamin a desplegar una “escatología apocalíptica” –o, mejor, una escatología apocatástica– como salida a la catástrofe civilizatoria que llamamos progreso, la “antropología positiva de los modernos” de Latour (2009) se remonta a la patrística cristiana para comprender y, eventualmente, responder –es decir, volver a hacernos capaces de reaccionar– a la amenaza que implica para toda la Creación el “apocalipsis medioambiental” inducido por los Modernos. Aunque Latour no recurre, como Benjamin, al concepto de apocatástasis, sin embargo, su interés por la teología patrística es igualmente importante en su intento de recuperar formas de “renovación” o “recomposición” del mundo. Pero, para poder definir la salvación como una expectativa que habría de abarcar a todas las cosas, y no solo a las almas humanas, Latour, como antes Benjamin, habrá tenido que definir antes una cosmología en donde la relación entre humano y no humano, alma y cuerpo, espíritu y materia se presenta de una manera diferente a la que acostumbra definir la tradición metafísica de Occidente.

Restableciendo (¿salvando benjaminianamente?) los elementos cosmológicos de las doctrinas del cristianismo primitivo, Latour se adentra en “una teología interesada no tanto en la salvación de los humanos como en la salvación de toda la creación, incluidos los no humanos” (Latour, 2009, p. 459). Y se trata precisamente de 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” (Latour, 2009, p. 464). En efecto, para Latour, un cierto desvío gnóstico, que se habría apoderado del cristianismo en algún momento de su historia, tiene que situarse como el origen apocalíptico, si no de la mutación ecológica, sí al menos del desprecio o la indiferencia de los Modernos por el mundo. Una forma de decir que no solo la ciencia se modernizó, haciendo de la naturaleza mecanicista, que fue su invención, el tribunal de la certeza y la necesidad, sino que también lo hizo la religión (cristiana) al abandonar el mundo para volverse ciegamente humanista:

Todo ocurre como si cuanto más se avanza en el tiempo, más se hubieran resignado las iglesias a salvar sólo a los humanos, y en los humanos, sólo sus almas incorpóreas. Pero, ¿qué pasa con los no humanos? ¿Qué pasa con la Creación misma? Las definiciones moralistas, espiritualistas, psicológicas y, yo diría, científicas de la religión han llevado a la teología, los rituales y las oraciones a apartarse del mundo, del cosmos, y a no ver nada objetable en la cita: ‘¿De qué te sirve poseer el mundo si pierdes tu alma?’ sin darse cuenta de que, debido a la urgencia de la crisis ecológica, ahora es mucho más cierto lo contrario: “¿De qué sirve salvar tu alma si pierdes el mundo? ¿Tienes por casualidad otra Tierra a la que ir? ¿Te vas a trasladar a otro planeta?”. (Latour, 2009, p. 463)

No solo la ciencia habría perdido el “mundo” en beneficio de una “naturaleza” que solo es fuente de certezas y cadenas de referencia, una *res extensa* desprovista de significación propia, sino que la religión se habría modernizado en un sentido similar, dejando a un lado el interés por ese mundo de la reproducción y la creatividad sin plan, que había sido el modo en que la patrística concibió a la Creación.

La pregunta es, entonces, cómo no perder el mundo. Latour insinúa que solo el impulso religioso, tal como lo encontramos en la patrística cristiana, se propuso seriamente responder la llamada a “convertir y renovar la faz de la Tierra”, algo que ni las iglesias ni los creacionistas antidarwinianos, pero tampoco la ciencia ni la política pasadas por el tamiz de la modernización, pudieron plantarse alguna vez. El llamado de nuevo a escena de la teología y la religión y la restitución de la Creación como nombre posible de la Tierra en la que estamos todos los actores inciertamente implicados nada tiene que ver, como dice Latour (2017), “con el retorno (o el respeto de) la ‘naturaleza’” (p. 239), mucho menos con la búsqueda de un refugio en la interioridad del “alma” o una huida a un cielo “sobrenatural”, formas todas de una teología sin mundo. A este respecto, dice Latour (2009):

La palabra “creación” no tiene por qué seguir siendo para siempre propiedad exclusiva de los desafortunados creacionistas. La “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 se apoderan del impulso religioso de transformar radicalmente lo dado en lo que hay que renovar por completo. El sueño de ir a otro mundo es sólo eso: un sueño, y probablemente también un profundo pecado. Pero apoderarse, o volver a apoderarse, de este mundo, de este mismo, único mundo, aprehenderlo de otro modo, eso no es un sueño, es una necesidad. (p. 473)

¿No constituye este llamado a “renovar por completo” lo dado y, como dice también Latour (2017) en otro lado, “recomponer el mundo”, en el sentimiento de una “solidaridad universal” (p. 243), para “vivir en un cosmos coherente pero compuesto de otra manera” (p. 47), una forma de recuperar la “voluntad de apocatástasis” ante las urgencias del apocalipsis ecológico?

Reflexiones finales

La pregunta (originalmente) teológica acerca de quién o qué se salva o es salvado al final de los tiempos abre diferentes vías para su respuesta (al fin) profana. Tras las huellas de los discursos teológicos que ofrecieron una alternativa frente a los dualismos que han prevalecido en la tradición metafísica de Occidente, Latour diseña una teología política del apocalipsis medioambiental en la cual se actualiza la pregunta de Benjamin acerca de la “salvación” apocatástica de lo que este comprendió bajo la idea de lo creatural, soporte material de todo progreso, y lo que Latour buscó pensar en términos de “Tierra”, “mundo” o “Creación” (Latour, 2017). En este sentido, la dimensión “eco-teológica” abierta por Latour parece ir a contracorriente de la misma noción humanista y antropocentrada de progreso, que también Benjamin criticó como el “núcleo de una filosofía de la historia que se presenta como una [...] versión secularizada de la salvación, versión que presupone como sujeto de la historia a la humanidad” (Oyarzun, 2009, p. 29). En contraposición a la visión humanista de la historia-como-progreso y del progreso como dominio prometeico del mundo por los humanos, hemos querido mostrar que ciertas nociones teológico-políticas de Benjamin, que giran en torno a los conceptos de “criatura” y “apocatástasis”, participan de un problema común con las reflexiones eco-teológicas de los últimos escritos de Latour, en particular los que abordan el problema de la “salvación de lo no humano” (Latour, 2009), el retorno de los discursos del “apocalipsis” (Latour 2017, 2019a, 2019b) y la ponderación de la “Creación” (animada, incierta y contingente) como un mejor candidato que la “Naturaleza” (inerte,

fuente de certeza y necesidad) de los Modernos para dar cuenta este, el estado del mundo en el que vivimos, y, sobre todo, para *evitar la llegada de lo peor*. Es probable que las diferencias teóricas y políticas entre ambos autores, las cuales no han sido mencionadas en este estudio, terminen por prevalecer, pero ello no nos impide señalar el terreno de una preocupación antropológica informada por elementos teológicos que es común a ambos. También se trata con ellos de generar las condiciones para sacarnos del letargo en el que un “nuevo sueño” –lo que Latour llama el “sueño de ir a otro mundo”– y una nueva “reactivación de las fuerzas míticas”, como hubiera dicho Benjamin (*GS V/2*, p. 494), parece sumir nuestras conciencias, haciéndonos incapaces de responder a este “tiempo de catástrofes” (Stengers, 2017). Por paradójico que pueda parecerle a un tiempo que cree demasiado en que la secularización se ha consumado sin dejar restos, la teología, de Benjamin a Latour, sigue siendo un “órganon” del pensamiento, “invisible” pero eficaz (Naishtat, 2017), en esa tarea de suspender el fatalismo o el triunfalismo –cada una es el reverso de la otra– en el que se regodean muchas de las retóricas apocalípticas del presente. Por eso, me pregunto, por último, si el rodeo teológico por la cuestión de la salvación de lo no humano y la apocatástasis no serviría también para indicar una verdad materialista que aprendimos hace no mucho tiempo, cuando experimentamos en carne propia una catástrofe (pandémica) de dimensiones planetarias. Dicha verdad rezaría: al final, ninguna criatura se salva sola. Sería quizás la piedra fundacional de un comunismo creatural.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1972-1991). *Gesammelte Schriften [GS]*, 7 vols., ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hennion, A. & Latour, B. (2003). “How to make mistakes on so many things at once – and become famous for this”. En Gumbrecht, H. & Murrin, M. (eds.). *Mapping Benjamin: the work of art in the digital age* (p. 1-6). Stanford: Stanford University Press.
- Jennings, Michael. 2017. “Der Wille zur Apokatastasis. Patristik und esoterisches Judentum in Walter Benjamins späterer theologischer Politik”. En Kyung-Ho Cha (ed.), *Aura und Experiment. Naturwissenschaft und Technik bei Walter Benjamin* (pp. 89-109). Wien: Cultural Inquiry, 13 (Turia + Kant).

- Latour, B. (2022). “Ecological Mutation and Christian Cosmology”. En M. Eckholt (Ed.), *Creation, Transformation, Theology. International Congress of the European Society for Catholic Theology*. Berlin: LIT.
- Latour, B. (2019a). “L’apocalypse, c’est enthousiasmant”. *Le Monde*, 31 mai.
- Latour, B. (2019b). “Sur une nette inversion du schème de la fin des temps”. *Recherches de science religieuse*, 107(4): 601-615.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta*. Trad. Ariel Dillon. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, B. (2009). “Will Non-Humans Be Saved? An Argument in Ecotheology”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 15: 459-475.
- López, N. (2022). “Notas para un materialismo creatural”. *Actas del IV Jornadas Walter Benjamin: De la crítica de lo humano a lo no-humano*, Centro de Investigaciones en Filosofía (CieFi) de la Universidad Nacional de La Plata.
https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.15728/ev.15728.pdf
- Naishtat, F. (2017). “El *órganon* invisible. La gramática teológica del tiempo benjaminiano”, *Enrahonar*, 58: 13-31
- Oyarzun, P. (2016). “Introducción”. En W. Benjamin. *El Narrador*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Oyarzun, P. (2009). “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”. En W. Benjamin. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: LOM.
- Ramalli, I. L. E. (2013). *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Boston: Brill.
- Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofe. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: Futuro Anterior.