

Demasiado temprano, demasiado tarde: interrupción, aceleración y sincronización en los escritos de Walter Benjamin sobre la revolución, el fascismo y la guerra

*Too Early, Too Late: Interruption, Acceleration, and Synchronization in
Walter Benjamin's Writings on Revolution, Fascism, and War*

Ernesto Manuel Román *

Fecha de Recepción: 01/04/2025

Fecha de Aceptación: 03/06/2025

Resumen: *Tirar del freno de emergencia, disparar a los relojes, hacer de la técnica los nuevos órganos de la sociedad; el pensamiento de Benjamin sobre la revolución no solo está cargado de figuras técnicas sino que, a diferencia de lo que es usual, no la considera solamente como un problema histórico-social, sino que la piensa también como un problema tecnopolítico, en el cual se juega el vínculo entre el cuerpo humano, los artefactos técnicos y la naturaleza. Partiendo de ello, en el presente artículo propongo recorrer las distintas reflexiones que Benjamin desarrolla en torno a la revolución, para argumentar que en ellas se pone en juego un pensamiento sobre la técnica que resalta su relación con diferentes formas de temporalidad. Propondré que Benjamin piensa a la revolución a partir de tres grandes figuras: la interrupción, la aceleración y la sincronización. Esto me permitirá reconstruir la manera en la que Benjamin teoriza sobre la guerra y el fascismo como una desincronización entre las formas sociales de relación y el desarrollo tecnológico y poner en diálogo el pensamiento benjaminiano con diversas tradiciones de pensamiento sobre la tecnología, desde el decrecionismo hasta el aceleracionismo, pasando por la filosofía de Anders o el operaísmo italiano.*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Doctorando en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). ORCID: 0009-0001-0825-6137. Correo electrónico: ernestoromannavone@gmail.com

Palabras

clave:

Benjamin — revolución — fascismo — guerra — técnica

Abstract:

Pulling the emergency brake, shooting at clocks, making technology the new organ of society; Benjamin's reflections on revolution are not only steeped in technical imagery but also depart from conventional approaches that treat it solely as a historical or social phenomenon. Instead, he frames revolution as a technopolitical problem, one that reconfigures the relationship between the human body, technical artifacts, and nature. Building on this, this article examines Benjamin's various reflections on revolution to argue that his thought articulates a conception of technology deeply intertwined with different forms of temporality. I propose that he envisions revolution through three key figures: interruption, acceleration, and synchronization. This framework allows for a reconstruction of Benjamin's understanding of war and fascism as a desynchronization between social relations and technological development. It also brings his thought into dialogue with diverse traditions of technological critique: from degrowth to accelerationism, including Anders' philosophy and Italian operaismo.

Keywords:

Benjamin — Revolution — Fascism — War — Technology

El concepto de revolución y la tradición de su pensamiento resultan comúnmente, desde una lectura contemporánea, un fósil histórico de la cultura política moderna. Si bien no hemos dejado de vivir en tiempos de catástrofes, si parece que ya no en tiempos de revoluciones. La izquierda revolucionaria, como un campamento gitano o como los comuneros parisinos en el exilio, recorre su diáspora mientras intenta reagruparse con precarios esfuerzos en un entorno hostil. En tal contexto, hablar de la revolución puede parecer anacrónico e improcedente para reflexionar sobre la política y la tecnología actuales. Sin embargo, intentaré mostrar que, en las formas en las que Benjamin piensa la revolución, hay claves ineludibles para un pensamiento tecnopolítico contemporáneo capaz de enfrentar el resurgimiento del fascismo y del militarismo. Hoy nuevamente, como en la época de Benjamin, estos son el peligro mortal que se alza amenazante sobre el horizonte de nuestro tiempo.

Fundamentalmente me interesa un conjunto de figuras, las de la interrupción, la aceleración y la sincronización, a las cuales propondré pensar como cronotécnicas, es decir, como formas que emergen en la intersección entre la técnica y la temporalidad. La figura de la revolución le sirve a Benjamin para pensar al mismo tiempo problemas tan diversos como la dimensión temporal de la técnica, las formas sociales de relación (salario, trabajo, propiedad privada, etc.) o el vínculo entre los artefactos técnicos y el cuerpo humano. En los escritos de Benjamin, la revolución aparece como una tarea estrechamente vinculada a nuestra relación con la técnica y a la relación de esta última con el resto de la naturaleza. Cuando la pensamos de esta manera, la revolución se vuelve una figura temporalmente compleja que, mediante una interrupción y una aceleración, logra calibrar o ajustar temporalmente a los seres humanos con su técnica, logrando una sincronización que permite que ambos se realicen plenamente en el marco de un vínculo armónico con el resto de la naturaleza.

Frenar la catástrofe continua

Comencemos nuestra indagación por la ampliamente citada idea del freno de emergencia. Ésta aparece en las notas que Benjamin escribió para la preparación de las tesis *Sobre el concepto de la historia*. Nos dice así: “Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizá sea completamente distinto. Quizá las revoluciones sean, en ese tren en el que viaja el género humano, la palanca del freno de emergencia [*Notbremse*]. (Benjamin, 1974, p. 1232)”¹. La historia de la recepción de este fragmento es notable, pues siendo escrita como una nota mientras su autor escapaba de la Gestapo, terminó siendo un *leitmotiv* de la crítica al progreso. En buena medida porque, distanciándose nada menos que de Marx, la cita permitía poner en cuestión la narrativa del movimiento comunista de la época, cuya máxima podría sintetizarse en la afirmación de Lenin de que el comunismo son los soviets más la

¹ La traducción es nuestra.

electricidad. En concreto, como es sabido, Benjamin se refiere a un pasaje de *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* que fue elevado a *dictum* marxista: “las revoluciones son las locomotoras de la historia” (Marx, 2015, p. 134). Recordemos que los trenes son la figura de la modernización por excelencia: odiados por románticos como Ruskin o Wordsworth por desfigurar la aurática paz de la campiña, adorados con fervor religioso por los sansimonianos como vectores del progreso, los trenes son, junto a los buques a vapor y los telégrafos, la santa trinidad del auge del capitalismo industrial (Traverso, 2022). Destruidores del idilio pastoral, pero también del prestigio aristocrático y de la autosuficiencia local, los trenes impulsaron la cuantificación del espacio y el tiempo (la normalización de husos horarios, los relojes de mano, etc.) dando forma a un mundo en el cual, como Goethe le hace decir a Manfred Osten en *Años itinerantes de Wilhelm Meister*, “todo es velocífero [*veloziferisch*]” (Vedda, 2014, p. 310). Goethe se suma así a una larga lista de intelectuales que afirman que, luego de la revolución francesa, el tiempo parece acelerarse y que, por el contrario, sería conveniente “desacelerar” la marcha de la historia, una idea que guarda estrecho parentesco con la crítica de Burke (2023) a la revolución francesa, la cual según él, violentaría los lentos procesos naturales de transformación social. Por su parte, la actitud de Marx hacia esta aceleración es en buena medida ambivalente; no se le escapan las consecuencias negativas y la degradación de la vida que efectivamente producen, pero considera que estas consecuencias están próximas a desaparecer con la nueva revolución por venir, la comunista. Sin embargo, la tradición marxista posterior tendió a decantar el pensamiento de Marx hacia el modernismo celebratorio de la aceleración, por lo cual la idea de Benjamin de tirar del freno de emergencia, fue leída como una ruptura con el prometeísmo marxista, pues nos dice que la locomotora de la historia debe ser frenada, interrumpida, y no, como decía Marx, desviada por la revolución del carril capitalista por el que marcha, para avanzar por el ramal que la llevaría al comunismo.

No obstante, es interesante notar que Benjamin no habla de un decrecimiento de la marcha, incluso siquiera de una desaceleración. No es un aminoramiento paulatino y

controlado, es un freno de emergencia, desesperada y bruscamente sujetado (con todos los peligros del ladeo y del descarrilamiento). En el contexto de *Sobre el concepto de la historia*, Benjamin nos dice en la quinceava tesis que “la conciencia de hacer saltar el continuo de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el instante mismo de su acción” (Benjamin, 2008, p. 315). La misma tesis ejemplifica esta conciencia de interrumpir el decurso de la historia con una anécdota de la revolución de julio de 1830: “al atardecer del primer día de lucha ocurrió que, en varios sitios de París, independiente y simultáneamente, se disparó a los relojes de las torres” (Benjamin, 2008, p. 315). Disparar a los relojes es disparar contra la disciplina del tiempo capitalista, contra la producción de un tiempo homogéneo, lineal y calculable. Pero aún más, como destaca el testigo ocular que cita Benjamin, es el intento de detener el tiempo, como hiciera Josué en el relato bíblico en el que le ordena detenerse al Sol y a la Luna.

La figura de la revolución como interrupción es persistente en el pensamiento de Benjamin; tiene un carácter anfibio que le permite ir de la teología a la tecnopolítica sin demasiados cambios. Una de sus primeras articulaciones es el concepto de huelga general proletaria, desarrollado en *Para una crítica de la violencia*. En este polémico artículo de 1921, Benjamin esgrime una posición anarquista, recuperando las ideas que Sorel desarrolla en *Reflexiones sobre la violencia* para elaborar una teoría de la relación entre el derecho, la huelga y la violencia.² Benjamin cita varios fragmentos de Sorel donde este define la diferencia entre huelga general política y la huelga general proletaria. Mientras que la primera busca alguna concesión por parte del Estado capitalista a un grupo concreto de proletarios, la segunda busca la liquidación de la violencia estatal que sostiene a la sociedad de clases mediante la custodia de la propiedad privada. Esta diferencia resuena con la que Benjamin ya había elaborado en el artículo entre una violencia conservadora [*rechtserhaltend*] del derecho y otra instauradora del derecho [*rechtsetzend*]. Ambas forman un círculo en el que se siguen

² Sobre la huelga general proletaria, tal como Benjamin la recupera de Sorel (y cómo este último, a su vez, la recupera de la tradición anarcosindicalista francesa) véase: Pérez López (2016).

la una a la otra y, enfrentándose, secretamente perpetúan el mito en el seno del moderno Estado secular. Para romper esa perpetuación, Benjamin recupera la huelga general proletaria, la cual tendría “como única tarea la eficaz eliminación [*Vernichtung*] del poder del estado” (Benjamin, 2007, p. 197), por lo cual dejaría de ser un mero medio [*bloÙe Mittel*] violento para obtener algo, para ser el medio puro [*reine Mittel*] no violento que deja atrás los poderes mitológicos del Estado y del mercado.³

De la misma manera que el Dios monoteísta es destructor de los dioses y sus mitos, la violencia divina es eliminadora del derecho [*rechtsvernichtend*]. Benjamin argumenta que estas formas de violencia eliminadora (las de Dios y la de la huelga general proletaria) son formas no violentas, pues lejos de articular el uso de la fuerza con la legitimidad política, interrumpen el ciclo mitológico, potencialmente eterno, que se forma entre la violencia constituyente que pone el derecho y la violencia comisarial que lo conserva. En la huelga general proletaria benjaminiana resuenan acordes que podrían llevarnos al *I prefer not to* de del relato *Bartleby, el escribiente* de Melville pues es más una sustracción de la acción, una politización de la fiaca⁴ que se organiza para no hacer nada. Esta idea tiene una muy llamativa encarnación cinematográfica en la película *L'An 01* (1973), codirigida por Doillon, Resnais y Rouch, donde se vive justamente la inminencia y las consecuencias de esta gran huelga general proletaria que eliminaría el trabajo; una auténtica huelga antropológica que se perfila como una transformación radical —y mesiánica— de la existencia. Esta huelga antropológica también puede ser pensada como una forma de clasismo *wu-wei* (de la no-acción taoísta) pues muestra cómo el proletariado no tiene que hacer nada para que el capitalismo caiga, basta sencillamente con dejar de hacer, o —en términos de Agamben— poder no hacer, lo que recuerda al lema taoísta “no hacer nada y que nada quede sin hacerse” (Jullien, 1999, p. 139). La eliminación no violenta, tarea teológica política común al proletariado y a lo divino, es una forma de revolución que ya no

³ Sobre la relación entre el mero medio y el medio puro en el desarrollo de una teoría de la medialidad pura puede consultarse García (2015).

⁴ Hago alusión a la película *La fiaca* (1969) de Ayala.

instituye un nuevo derecho y un nuevo poder, sino que, organiza políticamente a las masas para ‘hacer nada’ y cambiarlo todo.

A estas figuras de la interrupción como eliminación no violenta, Benjamin suma posteriormente, en *Calle de una sola mano*, otras dos que ya hacen alusión a dispositivos técnicos: la “alarma contra incendios [*Feuermelder*]” y el cartucho de dinamita cuya mecha debe ser cortada antes de que la chispa llegue al material explosivo. Estos objetos plantean una temporalidad de la urgencia, una especie de *kairiología* política de la revolución, un tiempo disponible para realizar la interrupción que bien puede ser desaprovechado. El peligro que implica este desaprovechamiento es máximo. Si “el capitalismo no morirá de muerte natural” (Benjamin, 2016, p. 678) eso no implica que su muerte violenta no pueda ser autoinducida. La destrucción de la burguesía está garantizada por sus propias contradicciones internas pero, si no es abolida antes por el proletariado, dicha destrucción se llevará consigo “el desarrollo cultural [*Kulturentwicklung*] de tres mil años” (Benjamin, 2010, p.62), es decir, conducirá a una catástrofe mundial capaz de aniquilar a la humanidad o dejarla al borde de la extinción. Por eso —y quizás sea lo más sorprendente de todo el pequeño texto— el “verdadero político [*wahre Politiker*]” (Benjamin, 2010, p.62) es una especie de ingeniero o técnico, no un caballeresco combatiente, sino un calculador de plazos. Con esta expresión del “verdadero político” Benjamin está aludiendo a lo que alguna vez pensó como la continuación de *Para una crítica de la violencia* dentro un proyecto más amplio al cual llamaba “mi política [*meine Politik*]”⁵. El texto en cuestión sería una revisión crítica de la “novela de asteroides” *Lesabéndio*, lo que establece un sugerente vaso comunicante entre el ensayo del 21 y las reflexiones de Benjamin sobre Scheerbart, resaltando la continuidad entre las formas teológico-políticas y las formas técnico-sociales de la revolución, todas ellas pensadas como figuras de la interrupción. Con esta imagen del verdadero político como técnico (de claras reminiscencias soviéticas)⁶ Benjamin, a contramano de las figuras tecnocráticas del capitalismo,

⁵ Al respecto puede consultarse: Steiner (2001).

⁶ Sobre la figura del ingeniero en la literatura posrevolucionaria rusa, véase: Stites (1991).

pareciera emprender un impulso de politizar radicalmente la ingeniería, sugiriendo que ésta debería poder dominar a los poderes destructivos que habitan en la sociedad, tales como la economía, vuelta una crisis perpetua, o el uso militar de la tecnología química, que permite perpetrar exterminios en masa.

Resulta casi escalofriante pensar que Benjamin llamaba a tirar del freno de emergencia justo antes de lo que se conoce como la gran aceleración y la consolidación del antropoceno (o capitaloceno), es decir, justo antes de que la tecnología humana sea el factor geológico de transformación más importante de la actual época de la Tierra⁷. En vez de tirar del freno de emergencia, el género humano que viaja en el tren de la historia tiró del acelerador. Con la sexta extinción de la vida en el curso, el calentamiento global desencadenado y el fascismo senil apoderándose del poder atómico de occidente, la necesidad de echar mano al freno de emergencia parece más imperiosa (y difícil) que nunca. Por esto es natural que la imagen sea retomada desde formas más o menos definidas de pensamiento decrecentista, en el que abrevan muchas críticas radicales a la idea moderna de progreso, así como también muchas denuncias del colonialismo eurocéntrico. Desde el comunismo decrecentista de Saito (2022) hasta el anarquismo amerindio de Viveiros de Castro (2022), las ideas decrecionistas están profundamente entrelazadas con la crítica a la concepción marxista clásica de que la tecnología capitalista desarrollada es una condición para el comunismo pleno. Por el contrario, las propuestas decrecionistas, suelen llamar a recuperar otras ontologías, otras prácticas y otros vínculos con los no humanos que se opongan al imperativo

⁷ El concepto de antropoceno, contando con múltiples antecedentes, incluso desde el siglo XIX, tuvo un amplio desarrollo a partir del famoso *paper* de Stroemer y Crutzen (2000) y produjo un amplio debate que dura hasta la actualidad y que no solo ha saltado las fronteras entre ciencias naturales y humanas sino que ha atravesado una inflación nominal que se traduce en la existencia de más de 90 neologismos derivados de él (Chwałczyk, 2020). De todos ellos, quizás el más destacable sea el de capitaloceno, acuñado por Moore para destacar que el capitalismo es una forma de organizar la naturaleza, una ecología-mundo, que la ha transformado por completo. Se ve así que el agente de transformación antropogénica de la tierra no es un genérico *anthropos* sino el capitalismo como naturaleza histórica e historia natural. Por otra parte, con gran aceleración, nos referimos al agigantamiento en múltiples frentes de la producción humana a partir de la segunda posguerra y sus consecuencias ambientales (McNeill y Engelke, 2016). No podemos dejar de mencionar que, dentro del ámbito de la teoría crítica, Rosa (2016) ha profundizado sobre las consecuencias sociales de la aceleración, aunque (según creo) su forma de encarar el problema difícilmente resuena con la de Benjamin.

monotecnológico occidental y moderno (Hui, 2019), para el cual la realización de una vida humana plena supone la dominación no menos plena de la naturaleza.

Pero no debemos olvidar que la alarma contra incendios es un aviso para frenar no tanto el desarrollo tecnológico en general, sino más bien su dirección capitalista, la cual no ha dejado de avanzar hacia la destrucción acelerada del planeta, desarrollando los medios para eliminar en masa a los humanos mientras destruye colateralmente el resto de la Tierra. Y, en parte, esa destrucción está realizada, la Tierra es ya un campo de exterminio. El tren de la historia avanza sobre restos humanos y sobre las ruinas de una naturaleza dañada; pero todavía es posible frenarlo, pues la catástrofe no es el muro contra el cual el tren eventualmente ha de estrellarse, sino toda la extensión del recorrido. Como afirma Benjamin en el *Libro de los pasajes*: “que esto ‘ siga sucediendo [so weiter]’, es la catástrofe. Ella no es lo inminente en cada caso, sino lo que en cada caso está dado” (Benjamin, 2016, p. 476) un fin del mundo del que no se puede esperar demasiado, como sugiere Radu con el título de su película.⁸

Los retrocesos de la sociedad

El capitalismo fue ya caracterizado por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* como una fuerza aceleradora: “todo lo sólido se desvanece en el aire” (2014, p. 15). Berman (2001) retomó esta imagen para pensar el elemento literario de la obra marxiana y sus filiaciones fáusticas. El capitalismo, hace que el mundo entero se vea anticuado (esta es la temporalidad que, según Benjamin, intenta apresar Baudelaire) incluso inmediatamente después de haber aparecido; esto provoca rápidamente una obsolescencia prematura de todas las cosas, con lo humano a la cabeza. Los seres humanos parecen ser atrapados por lógicas que se tornan autónomas y se vuelven

⁸ Me refiero a *No esperes demasiado del fin del mundo* (2023). Cabe destacar que en el cine de Radu encontramos una vital y constante presencia del pensamiento de Benjamin.

incontrolables. Como el aprendiz de brujo en la balada de Goethe⁹, el capitalismo termina liberando fuerzas que se escapan de su control:

La sociedad burguesa moderna, con sus relaciones de producción y de cambio, y sus relaciones de propiedad, ha hecho surgir como por encanto tan poderosos medios de producción y cambio, que se asemeja al brujo que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha conjurado. Desde hace varias décadas, la historia de la industria y del comercio no es otra cosa que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las modernas relaciones de producción, contra el régimen de propiedad que condiciona la existencia de la burguesía y su dominio(...). Las fuerzas productivas que [la sociedad] tiene a su disposición no favorecen ya a las relaciones burguesas de propiedad; por el contrario, resultan demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo. (Marx y Engels, 2014, pp. 17-18).

En este pasaje se piensa al capitalismo como un aprendiz de brujo, que conjura fuerzas que no es capaz de dominar enteramente. De ahí que aspectos de la vida social le sean al ser humano tan inmanejables como lo eran las plagas y la vida microbiana para el mundo antiguo. Al chocar con las formas sociales de relación, la civilización y la riqueza capitalistas parecen no encontrar otra forma de seguir desarrollándose que no implique una destrucción violenta de grandes masas de fuerzas productivas o la apropiación, mediante la conquista y/o la invención, de nuevos mercados. En cierto grado de desarrollo, las fuerzas productivas tienden a emanciparse del control humano y a enfrentarse a él de forma destructiva.

Land y el CCRU (Unidad de Investigación de Cultura Cibernética [*Cybernetic Culture Research Unit*]), a partir de 1997, parten de ideas similares para afirmar que el

⁹ Al respecto véase: Wohlfarth (1998).

poshumanismo más radical y consecuente es solo aquel que celebra cómo el capitalismo deja la figura humana atrás y se emancipa como una IA rizomática y plenamente automatizada (CCRU, 2020). Sacrificar al ser humano parece ser, para Land, el rito de paso que el capital debe atravesar para alcanzar su mayoría de edad, cuando por fin abandonará su crisálida humana y se liberará en formas totalmente desterritorializadas, como rayos cósmicos de flujos financieros que animan una poderosa maquinaria a través de toda la galaxia. Curiosamente, Land comparte con el marxismo la idea de que el capital es un poder inhumano, pero en la contienda entre el capitalismo y la humanidad, toma partido por el capital. Este aceleracionismo —vía la lectura que de él hacen Deleuze y Guattari— hunde sus raíces en el llamado “fragmento de las máquinas” de los *Manuscritos de 1857-1858*, en particular en el tan discutido pasaje en el que se menciona al *general intellect*. En este pasaje, Marx (1972) sostiene que el uso intensivo de la ciencia en el proceso de trabajo le resta progresivamente importancia al trabajo vivo humano, volviendo el proceso de producción cada vez más autónomo. Mientras que Marx muestra cómo en este punto se realiza la secreta contradicción por la cual el capital provee las condiciones para ser superado, Land afirma que el capitalismo puede y debe dejar atrás al humano y desplegar al máximo su potencial desterritorializador. Los manuscritos del 57-58 de Marx tuvieron algunas de sus lecturas más radicales en el ámbito del operaísmo y el autonomismo italiano. Bifo (2023), por ejemplo, afirmaba en 1970 que el proletariado debía obligar, mediante una robusta organización y una actitud belicosa contra el trabajo, a que el capital automatice la producción; esto permitiría posteriormente a los trabajadores librarse del trabajo y del capital, cuando se apoderen de los medios de producción y vuelvan obsoleto no ya al ser humano, sino, más modestamente, al propio capitalismo.

Es en este campo problemático, el de la creciente contradicción entre los seres humanos, sus formas sociales de relación y sus medios de producción —campo en el que el CCRU y los autonomistas italianos parecen ser los términos extremos— en el que Benjamin sitúa sus reflexiones sobre la técnica. En ellas, apunta a que el salario y la propiedad privada son arcaicos ordenadores de la vida económico-política y entran

en contradicción con la potencia de los artefactos técnicos. El salario y la propiedad privada se vuelven cada vez más abstractos y carentes de fundamento real, como formas de dominio fosilizadas que persisten arbitrariamente en un ambiente técnico que parece constantemente ponerlas en entredicho. Esta contradicción, en cierto nivel, lleva al capital hacia el fascismo, pues este nunca fue una negación del mercado capitalista por parte de un estado totalitario, sino que es un entramado monopólico militar al que lleva la acumulación capitalista en su fase tardía. El fascismo puede pensarse como la fase del capital en la que la contradicción entre sus medios de producción y sus formas sociales de relación alcanza tal nivel que solo puede ser afrontada por una violencia genocida y ecocida, que estetice y espectacularice la pura exhibición del sacrificio, restaurando las más arcaicas formas de dominación mediante tecnología de punta.

A Benjamin le preocupó largamente, como a Anders, la destrucción en masa que eran capaces de provocar las armas de su época. Resulta sorprendente constatar cómo muchos aspectos de la crítica andersiana de la era atómica estaban ya presentes en las reflexiones benjaminianas sobre los gases venenosos y las tácticas de guerra aérea. Particularmente, la reseña sobre las “Teorías del fascismo alemán” —en la que Benjamin analiza la compilación, editada por Jünger, de la revista *Guerra y guerreros*— pone en juego “la discrepancia [*Diskrepanz*] abismal entre los inmensos medios de la técnica, por un lado, y sus nimios esclarecimientos morales, por el otro” (Benjamin, 2017b, pp. 159-160) que Anders explorará en *La obsolescencia del hombre* (2011) o las *Tesis para la era atómica* (2019). En estas obras, vemos cómo Anders reflexiona sobre la incapacidad para poder imaginar, sensibilizarse y, mucho menos, involucrarse moralmente con la posibilidad de aniquilar a cientos de miles de humanos con solo apretar un botón. Existe un “*desnivel prometeico* [*prometheische Gefälle*]” que radica en la “*a-sincronía del hombre con su mundo de productos*” (Anders, 2011, p. 31), la cual tiene como consecuencia más inquietante que “*entre más grande sea el efecto posible de nuestras acciones, tanto menos capaces somos de representárnoslo, de arrepentirnos o de sentir responsabilidad por él*” (Anders, 2019, p. 176) pues “eliminar a cien mil personas apretando un botón es algo incomparablemente más fácil

que matar a un individuo” (Anders, 2019, p. 176). A este hecho Anders lo denomina “supraliminal”, algo demasiado grande para poder percibirlo. Somos entonces “utopistas invertidos” (Anders, 2019, p. 175), pues exactamente al contrario que los utopistas, los cuales podían imaginar un mundo que eran incapaces de producir en la práctica, nuestra condición contemporánea es la de ser incapaces de imaginar aquello que efectivamente hacemos. Actuamos en una especie de ceguera imaginativa, porque “podemos crear la bomba de hidrógeno, pero no alcanzamos a imaginar las consecuencias de lo hecho” (Anders, 2011, p. 32), e incluso afectiva, dado que “podemos matar bombardeando a cientos de miles, pero no llorarlos o sentir pesar por ellos” (Anders, 2011, p. 32). Estos desniveles, no solo desincronizan nuestras aptitudes éticas del poder de nuestra técnica, sino que vuelven obsoleto y anticuado al propio cuerpo humano que comienza a sentir vergüenza de su pequeñez y sueña con ser él mismo un producto (fantasía apreciable en la idea del *selfmade men* americano).

Anders señala que el desacople prometeico ya fue en parte advertido por el marxismo pero, según él, este último redujo la discrepancia a la contradicción entre la base material y la superestructura ideológica, por lo cual fue incapaz de dar cuenta de los desniveles entre el hacer y el imaginar, el actuar y el sentir o entre el cuerpo y los aparatos técnicos. Como si le respondiera desde el pasado a su primo segundo, Benjamin parece elaborar, en sus reflexiones sobre la técnica, precisamente una teoría marxista que da cuenta de estas asincronías planteadas por Anders. Ya en 1925, en un artículo periodístico titulado “Las armas del mañana”, se plantea una imagen de la posible guerra química masiva que preocupaba a Benjamin:

Veamos una imagen que no tiene relación en absoluto con las utopías de Wells y Verne: por las calles de Berlín se extiende, un radiante día de primavera, un olor a violetas. Esto dura sólo unos minutos, y luego el aire se vuelve sofocante. Quien no logre alejarse perderá el sentido a los pocos minutos. Si nadie lo saca de ahí, se ahogará. Todo esto puede suceder sin que hayamos visto ni un avión en el aire, sin oír el zumbido de una hélice. El cielo estaba claro y el Sol relucía.

Pero, invisible e inaudible, a unos 5000 metros de altura, una escuadrilla aérea vierte clorofenol, gas lacrimógeno, el “más humano” de todos los medios recientes, que ya fue empleado en la última guerra. (Benjamin, 2010, p. 428).

Estos gases, para los cuales resultan totalmente inefectivos los búnkeres subterráneos (pues son más pesados que el aire y tienden a buscar los lugares más bajos) pueden eliminar toda forma de vida animal y vegetal (o del reino que sea) en un radio de kilómetros. En 1929, Benjamin todavía sostenía, con particular humor negro, en su ensayo *El surrealismo*, que debemos tener “confianza ilimitada en la IG Farben y en la pacífica modernización de la *Luftwaffe*” (Benjamin, 2007, p. 315). Como ha sido señalado varias veces, esta confianza fue macabramente confirmada en los campos de exterminio, donde el cianuro de hidrógeno (el ácido prúsico, llamado *Zyklon B*) fue utilizado para industrializar el genocidio, realizado en tiempo récord, gracias a la colaboración de IG Farben con el régimen nazi (Löwy, 2004). Al mismo tiempo, si bien los gases no volvieron a usarse masivamente en los campos de batalla de la segunda guerra mundial, los grandes ataques de bombardeos, como los que nos recuerda Sebald en *Historia natural de la destrucción* (2003) que arrasaron ciudades alemanas, fueron una realidad no tan distinta a la imagen que nos proponía Benjamin de la guerra química, por no hablar del uso de las armas atómicas por parte del ejército norteamericano y del amplio uso de armas químicas que este, junto a empresas como Monsanto, hicieron en el sudeste asiático y en la península de Corea.

Siguiendo los trazos de su reseña sobre *Guerra y guerreros*, Benjamin propone (en una importante nota al pie en la segunda redacción de *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*) pensar a la revolución como un acelerador [*beschleunigen*] de las relaciones sociales, como la fuerza capaz de dominar no a la naturaleza, sino a los demoníacos poderes de la sociedad (Benjamin, 1989, p. 360). Es en esta segunda versión del ensayo sobre la obra de arte donde Benjamin desarrolla el concepto de segunda técnica, el cual intenta capturar lo distintivo de las tecnologías de la segunda revolución industrial frente a las anteriores, entendidas conjuntamente como

primera técnica. Benjamin diferencia la primera técnica de la segunda alrededor de una serie de puntos críticos: el fatalismo (de una vez por todas [*Ein für allemal*]) frente a la repetibilidad (una vez no es ninguna [*Ein mal ist keinmal*]), el fundarse en el sacrificio frente al estar fundado en el juego [*Spiel*], un grado máximo de participación del cuerpo humano en el proceso técnico frente a la autonomización de la tecnología de la intervención corporal humana (Benjamin, 1989, p. 359). Luego de esta delimitación, Benjamin nos dice que la nueva técnica solo logrará liberarse cuando “la estructura económica de la humanidad se haya adaptado [*angepaßt haben wird*] enteramente”¹⁰ (Benjamin, 1989, p. 360) a ella. Acelerar la adaptación [*Anpassung*] entre las fuerzas productivas y la estructura económica de la humanidad es la principal meta de la revolución (Benjamin, 1989, p. 360).

Si volvemos al punto con el cual comenzamos este apartado, el del capital como aceleración, podemos notar que quizás el principal problema tanto del autoproclamado “aceleracionismo de izquierda”¹¹ como de sus críticos¹² es que aceptan la aceleración capitalista como la única forma posible, bloqueando la posibilidad de pensar multiplicidad de vectores de aceleración, los cuales pueden cancelarse mutuamente. La aceleración capitalista, es una velocidad maligna que hace aparecer las mercancías y las modas de apenas unos años atrás como fósiles del Eoceno o el Mioceno (Benjamin, 2016, p. 554) y que, principalmente hace obsolescente y anticuado al mismo ser humano, mientras ralentiza o incluso detiene toda forma de transformación y experimentación social. Seguimos organizando nuestra vida económico-política en base a categorías (propiedad privada, salario, capital, crédito, etc.) que, en lo esencial, apenas han cambiado desde hace por lo menos dos siglos; incluso la tecno-utopía capitalista (así como también las distopías y el *cyberpunk*) proyectan que esas pueden permanecer idénticas cuando la vida abandone la Tierra y que, de transformarse, tanto en la actualidad como dentro de miles de años, será en un sentido regresivo tecnofeudal.

¹⁰ La traducción es nuestra.

¹¹ Un claro ejemplo del aceleracionismo de izquierda lo podemos encontrar en: Srnicek y Williams (2017).

¹² Véase, por ejemplo: Danowski y Viveiros de Castro (2019).

Toda aceleración, entonces, implica también una detención, un freno. El capitalismo también ha tirado de su propio freno de emergencia: el que bloquea toda transformación social radical. De lo que se trata, en Benjamin, es de invertir esta relación, frenar lo que el capital acelera, acelerar lo que el capital frena. Esta forma de aceleracionismo, en la cual nos introducen las notas del ensayo sobre la obra de arte, propone una rápida y radical transformación social para adaptarla a los potenciales de la técnica moderna. No pone el acento en la necesidad de desarrollar tecnologías nuevas, sino que afirma que la tecnología ya existente posee potenciales insospechados. Puede devenir el medio puro en el que los humanos y los no humanos entrelazan sus modos de existencia para una común liberación.

Excursus sobre las lecturas benjaminiana y marcusiana de Fourier

En un pasaje particularmente significativo de *Eros y civilización* (2002) —que fue recuperado por Fisher en su último proyecto, *Comunismo ácido* (2021)— Marcuse afirma una idea cuya cercanía a las de Benjamin es tanto más llamativa cuando notamos, como hace Wohlfarth (2016), que no pudo haber leído los textos donde Benjamin aborda estos problemas. Dice Marcuse:

La civilización tiene que defenderse a sí misma del fantasma de un mundo que puede ser libre. Si la sociedad no puede usar su creciente productividad para reducir la represión (porque tal cosa destruiría la jerarquía del *status quo*), la productividad debe ser vuelta contra los individuos; llega a ser en sí misma un instrumento del control universal. El totalitarismo se extiende sobre la reciente civilización industrial dondequiera que los intereses de dominación prevalecen sobre la productividad, conteniendo y desviando sus potencialidades. (Marcuse, 2002, p. 82).

La cercanía con Benjamin es más intensa aún si tenemos en cuenta que, sobre el final de *Eros y civilización*, Marcuse se refiere elogiosamente a “la transformación del trabajo en placer” (Marcuse, 2002, p. 190) como “la idea central de la gigantesca utopía social de Fourier” (Marcuse, 2002, p. 190). El interés por Fourier, persistente para ambos pensadores alemanes, los lleva a afirmar que es necesaria una experimentación radical con las formas de vida y sus culturas materiales. Klossowski, al final de su semblante de Benjamin, cuenta que los miembros de *Acéphale* se interesaron por la idea benjaminiana de un falansterio renovado¹³, en el que la afectividad, el placer y el trabajo se entrelazarían en todo tipo de complejos dispositivos o máquinas deseantes capaces de poner en entredicho el vínculo entre auto represión del deseo y realización del trabajo que ya Hegel había famosamente desarrollado en la *Fenomenología del espíritu*. Según Klossowski, Benjamin pensaba que:

La puesta en común de los medios de producción permitiría sustituir las abolidas clases sociales por una redistribución de la sociedad en *clases afectivas*. Una producción industrial libre, en vez de esclavizar la afectividad, ampliará sus formas y organizaría su intercambio; en este sentido, el trabajo se convertiría en el cómplice de los deseos, y dejaría de ser su compensación punitiva. (Klossowski, 2011, p. 1).

Fourier, dice Benjamin en el *Libro de los pasajes*, piensa al falansterio como una máquina hecha de humanos, un artefacto que hay que perfeccionar y calibrar todo el tiempo (Benjamin, 2016, p. 639). Uno de los ejemplos más iluminadores que nos presenta Benjamin es el de la organización de los niños en el falansterio. Éstos, eran divididos en dos grupos según presentaran un temperamento más calmo o activo: los primeros, *les petites bandes*, realizaban labores de jardinería agradables y poco exigentes, mientras que a los segundos, *les petites hordes*, se les destinaba a cuadrillas de limpieza, donde pudieran dar rienda suelta a su gusto por la mugre, al tiempo que

¹³ Sobre el falansterio renovado véase: López (2017).

vigilan y castigan los crímenes contra los animales (Benjamin, 2009, p. 174)¹⁴. En este juego de correspondencias entre pasiones y temperamentos, con tareas útiles para la sociedad y dinámicas de relación entre grupos sociales, Benjamin rescata de Fourier una auténtica ingeniería (una verdadera política) de las formas sociales. Otro ejemplo interesante es el de las cocinas “societarias” de los falansterios, que harían más vitales y compartidas las comidas, permitirían mejores (y más sabrosos) alimentos con mucho menos trabajo, además de implicar un significativo ahorro energético que puede mejorar los bosques y el clima (Fourier, 2008, p. 46).

De las revueltas de esclavos de la técnica al devenir *cyborg* de la revolución

Hasta ahora hemos pensado la revolución como una interrupción de la catástrofe continua y como una aceleración de las formas sociales de relación, que permita hacer que éstas puedan aprovechar el verdadero potencial de la técnica moderna y conjurar sus peligros. La revolución es, entonces, una manera de zanjar aquello que Anders llama el desnivel prometeico y por tanto, una *sincronización*, un ajuste de la brecha temporal que impedía la coordinación entre vínculos humanos y vínculos técnicos en ensamblajes no destructivos. Una figura vuelve recurrentemente en los textos de Benjamin: el proletariado debe hacer que la técnica moderna se incorpore a su tecnocuerpo colectivo como sus nuevos órganos, como se afirma en la ya mencionada nota al pie de la segunda versión del ensayo sobre la obra de arte: “las revoluciones son inervaciones del colectivo [*Innervationen des Kollektivs*], o más precisamente, intentos de inervación de un nuevo colectivo, históricamente inédito, que encuentra sus órganos en la segunda técnica [*das in der zweiten Technik seine Organe hat*]”¹⁵ (Benjamin, 1989, p. 360).

¹⁴ Sobre las pequeñas hordas y las pequeñas bandas, tal como las recupera Benjamin para su propia utopía pedagógica, véase: Schérer (2010).

¹⁵ La traducción es nuestra.

Un aspecto interesante del modelo —que hoy llamaríamos *cyborg*— de Benjamin es que parte de lo colectivo; para él, el cuerpo colectivo es el verdadero sujeto de la agencia material, sobre todo a la hora de pensar el vínculo entre los seres humanos y su tecnología. Este paradigma ‘colectivista’ de Benjamin, recuerda, sin embargo, a los ensambles de DeLanda (2021) o los actores red de Latour (2008), es una teoría del cuerpo que piensa la agencia material solo a partir del entrelazamiento de formas heterogéneas y múltiples de existencia: seres humanos, artefactos técnicos, pero también, animales, plantas, minerales y otros elementos, hasta incluir potencialmente, como ya había sugerido Marx en sus manuscritos de 1844 (2004), a la totalidad del planeta. Tal como se afirma en un texto sobre Scheerbarth de 1922 “la tierra forma un cuerpo único conjuntamente con la humanidad [*die Erde mit der Menschheit zusammen einen Leib bildet*]” (Benjamin, 2017a, p. 197). Y en efecto, de modo similar a Marx, quien nos habla de un “cuerpo inorgánico [*unorganischen Körper*]” (Marx, 2004, p. 112) de la humanidad, Benjamin piensa ya tempranamente la corporalidad humana a partir de la dualidad entre *Körper* y *Leib*, cuerpo físico y cuerpo viviente, siendo el cuerpo efectivo y viviente el construido por el colectivo en el medio de su técnica¹⁶. Es la *tékne*, según Benjamin, la que le estaba construyendo una nueva *physis* a la humanidad, un nuevo tecno-cuerpo colectivo, tal como se afirmaba ya en “Hacia el planetario”, la última sección de *Calle de dirección única* (Benjamin, 2010, p. 88) y se repite al final del ensayo sobre el surrealismo. Porque, según se afirma en el *Libro de los pasajes*, la oposición entre técnica y naturaleza es totalmente estéril, más vale pensar a la técnica como una “nueva configuración de la naturaleza [*neuen Naturgestalt*]” (Benjamin, 2016, p. 395). Esto vale tanto para la naturaleza extrahumana como para la propia naturaleza humana o, mejor dicho, para el propio cuerpo viviente del colectivo. Aquí podemos retomar el motivo andersiano de la discrepancia entre lo que podemos hacer y lo que podemos imaginar y entre el cuerpo y los aparatos. Pues si, en “Experiencia y pobreza”, podría hablarse del “frágil cuerpo humano [*gebrechliche*

¹⁶ Al respecto puede consultarse Hlebovich (2022).

Menschenkörper” (Benjamin, 2007, p. 217) en el escenario de las fuerzas destructivas que desataba la técnica, en el párrafo final del ensayo sobre el surrealismo, es la técnica la que le organiza una nueva *physis* al cuerpo viviente colectivo, pero solo bajo la condición de que el espacio corporal [*Leibraum*] se conjugue con el espacio de las imágenes [*Bildraum*] (Benjamin, 2007, p. 316). Lograr una auténtica inervación con los artefactos modernos, zanjar el desajuste entre el cuerpo humano y los productos de la técnica solo será posible dentro de un espacio de imágenes, lo que implica volver a garantizar que lo que podemos hacer, también podamos imaginarlo. Cuerpos y artefactos logran ensamblarse en una nueva configuración de la naturaleza humana solo en el espacio de las imágenes, pero de imágenes cargadas de deseo, imágenes oníricas, como las de la embriaguez del hachís (que, según el ensayo, hay que ganar para la revolución y no dejar libres para su coptación por el fascismo) o las del cinematógrafo. Como ha mostrado Hansen (2019), Benjamin ve en el cine (en las películas experimentales soviéticas, en el cine surrealista o incluso en las películas de Mickey) el lugar privilegiado donde la humanidad puede ejercitarse en las reacciones y apercepciones necesarias para inervar a la segunda técnica y para entrenarse en el juego conjunto [*Zusammenspiel*] con la naturaleza (Benjamin, 1989, p. 359). Es dentro de esta constelación problemática que Benjamin articula un tipo de materialismo particular, al cual llama antropológico, que se opondría al materialismo metafísico de la ortodoxia soviética, pero que sería un íntimo aliado del materialismo histórico.¹⁷

Volviendo ahora al ensayo sobre la obra de arte, podemos destacar que, si la humanidad no logra este juego armonioso con la naturaleza, si no logra incorporar de forma nerviosa y sensorial a los artefactos de la nueva técnica, ésta se desplegará como una máquina aniquiladora; el avión automático dirigido por ondas hertzianas devendrá (y efectivamente lo hizo) un *drone* teledirigido que cae sobre supuestos ‘terroristas’ que han sido identificados con inteligencia artificial (la cual incluso ha contabilizado también cuántos daños colaterales habrá). Esto nos conduce al problema de la

¹⁷ Sobre la tradición del materialismo antropológico véase: López (2023).

“malograda recepción de la técnica [*verunglückte Rezeption der Technik*]” (Benjamin, 2009, p. 78) que Benjamin desarrolla en el ensayo sobre Fuchs. Al igual que en la tesis onceava de *Sobre el concepto de la historia*, este ensayo sostiene que el proletariado no pudo apropiarse de la técnica porque hizo suya la concepción positivista burguesa de que ésta debe consistir en dominar a la naturaleza y, mediante el trabajo, liberar a los seres humanos (Benjamin, 2008, p. 192). Al estar las instituciones de la clase cada vez más comprometidas con el orden y las ciencias burguesas, esta visión llevó al conformismo político, a la impotencia contra el ascenso del fascismo y a la complicidad con el saqueo colonial. Contra esta triste normalización epistemológica de clase, Benjamin contrapone un pensamiento que va más allá de la contraposición entre la naturaleza y la técnica.

Aparece entonces en Benjamin, como ha mostrado Belforte (2016), la idea de una utopía de la primera naturaleza, es decir, una utopía referida a los problemas del cuerpo viviente, tales como la infancia, el amor o la muerte. Curiosamente, desde este punto de vista, Sade es tan utópico como Fourier, pues ambos aspiran a la realización inmediata de proyectos utópicos en relación al uso de los placeres y a las formas de morir. Esta utopía del cuerpo, según Benjamin, debe marchar junto con la utopía de la segunda naturaleza, aquella que versa sobre las formas de organización sociales y sobre los desarrollos de la técnica. Si las realizaciones de la utopía de la segunda naturaleza, como llegar a la estratósfera o liberar a los humanos del trabajo asalariado, no se enlazan con nuevas formas de sexualidad y nuevos vínculos con los ciclos reproductivos — nuevas maneras de amar, de nacer y de criarse, nuevas maneras de morir— el impulso utópico de la revolución tenderá a decaer. El problema en Rusia, nos dice Benjamin, es que las utopías de la segunda naturaleza relegaron a las de la primera, perdiéndose así un componente crucial de la energía revolucionaria:

Los problemas de la segunda naturaleza, los sociales y los técnicos, deben estar muy cerca de resolverse antes de que los de la primera -el amor y la muerte- vislumbren sus contornos. Por supuesto, algunas de las mentes previsoras de la

revolución burguesa no querían admitir eso. Sade y Fourier proyectan la realización inmediata de una vida humana dedicada al placer. En contraste, en Rusia se ve que este lado de la utopía retrocede. En cambio, la planificación de la existencia colectiva se combina con la planificación técnica a escala planetaria integral (no es casualidad que las incursiones en el Ártico y en la estratósfera se encuentren entre las primeras grandes hazañas de la Unión Soviética pacificada). (Benjamin, 1989, pp. 665-666).

En esta nota de la segunda versión del ensayo sobre la obra de arte, Sade y Fourier, la utopía de la sexualidad y el placer, actúan en contraplano de los logros sociales y técnicos de la Unión Soviética, el comunismo realmente existente. Los logros de la técnica, dice Benjamin, pueden ir tan lejos como quieran, hasta el polo o la estratósfera, pero mientras no se transformen *Eros* y *Tánatos*, como nos dice Wohlfarth (2016), la auténtica revolución está apenas comenzando. A la dialéctica entre utopistas de la primera naturaleza, como Sade o Fourier, y utopistas de la segunda, como la Unión Soviética, se opone el lema nazi de Sangre y Tierra [*Blut und Boden*]. La primera parte del lema parece hacer alusión a las concepciones racistas del nazismo, que veía a la salud del pueblo alemán como la extirpación de los elementos patógenos (judíos y comunistas) que lo infestaban. Esta idea se contrapone a la utopía de la primera naturaleza que “querría convertir su medicina en un campo de juego [*Tummelplatz*] para todos los microbios”¹⁸ (Benjamin, 1989, p. 666), lo que parece ser casi una temprana reivindicación de un concepto simbiótico o, por lo menos, una idea abierta y colectiva de salud. Por su parte, la otra mitad del lema, que se refiere a la tierra o el suelo patrio, “va en contra de la utopía de la segunda naturaleza, cuya realización debería ser un privilegio del tipo de ser humano que asciende a la estratósfera para arrojar bombas”¹⁹ (Benjamin, 1989, p. 666). Los logros de la segunda técnica serán, para el fascismo, patrimonio monopólico de la autodestrucción de la humanidad. Y así como Benjamin

¹⁸ La traducción es nuestra.

¹⁹ La traducción es nuestra.

ve que, para los nazis, solo vale la pena ascender a la estratósfera para arrojar bombas, hoy vemos a los multimillonarios soñando con apoderarse de la Luna, de los asteroides o de Marte, para escapar de la devastación que produjeron en la Tierra y para seguir enriqueciéndose con el saqueo de sus recursos.

Hombres metalizados vs. robots proletarios

Benjamin, en sus reflexiones políticas, habla siempre del proletariado como el sujeto de la revolución, incluso antes de incorporar plenamente el marxismo en su trabajo. Proletario, sin embargo, no es exactamente lo mismo que trabajador. La clase trabajadora, era en la época de Benjamin una identidad política integrada en el régimen, poseía sus partidos políticos, sus sindicatos e instituciones reconocidas. El proletariado, por el contrario, es la parte de los sin parte, la variopinta cuadrilla de los oprimidos, la parte de la sociedad a la que solo le interesa dejar de existir. Rediker y Linebaugh (2024) muestran cómo, antes de que la idea de clase obrera inglesa se impusiese, las luchas se articulaban en Inglaterra y sus colonias en torno a lo que llaman el proletariado atlántico, en el cual fluían y se confundían diversos sujetos sociales oprimidos: los africanos secuestrados y sometidos a la esclavitud; los irlandeses también en condiciones de esclavitud, pero por contrato; los nativos americanos masacrados y expulsados de sus tierras; el campesinado inglés expropiado y sometido al trabajo asalariado; las mujeres campesinas, obligadas a retirarse de la vida pública por la cacería de brujas y el patriarcado del salario; todos estos afluentes confluyen en el torrente proletario.

Proletarios son los desposeídos en tanto luchan y se sublevan contra el estado del mundo, por eso no tienen una identidad y agenda específicas como sujetos sociales, sino que impugnan la sociedad de clases en su conjunto. En el proletariado, según Benjamin, las identidades se distienden y se da lugar a un tipo de masa, la masa proletaria, muy distinta de la pequeñaburguesa: mientras que esta última es compacta y se entrega a la furia homicida y al linchamiento, la primera es distendida, relajada

(Benjamin, 1989, p. 370). Las identidades y las luchas se distienden cuando tienen por fundamento a la solidaridad: “la distensión de la masa proletaria es obra de la solidaridad [Die Auflockerung der proletarischen Massen ist das Werk der Solidarität]”²⁰ (Benjamin, 1989, p. 370). Es la solidaridad la que permite la distensión de esta multiplicidad en devenir que es la subjetividad proletaria. Y el mismo Benjamin pensaba que esta solidaridad y esta distensión podían y debían rebasar la frontera de lo humano. En efecto, Benjamin usa constantemente la expresión criatura [*Kreatur*] para aludir a una figura no antropocéntrica de los oprimidos, las criaturas serían los seres del mundo en tanto están unidos por un mismo padecimiento; criaturas son los condenados de la tierra [*les damnés de la terre*] humanos o no humanos, pues están igualmente sometidos al poder soberano y su estado de excepción permanente. Por eso, como ha mostrado López (2023), Benjamin perfila un materialismo creatural, compañero del materialismo antropológico, que distiende las jerarquías, las propiedades y los límites entre los humanos, los artefactos, los animales, los muertos o incluso las piedras y los seres inorgánicos. Siguiendo esta dirección, el pensamiento de Benjamin parece abrir la posibilidad de considerar que las criaturas no humanas bien podrían unirse a las filas del proletariado. Esto llevaría a Benjamin a postular algo no muy distinto a aquella mezcla poshumanista de anarquismo y comunismo que Morton (2019) practica en su libro *Humanidad*: la idea de una solidaridad con las personas no humanas. Si el poshumanismo capitalista es la subsunción del mundo bajo la inhumana y abstracta realidad del capital, el poshumanismo comunista es un relajamiento de los límites antropológicos (López & Pérez López, 2022), donde lo humano se reencuentra con lo no humano más allá del poder, la explotación o las jerarquías.

Es por esto que, la forma en la que Benjamin piensa a la revolución, toma a la técnica —al igual que a la naturaleza— como potencial sujeto de la liberación, como otro colectivo oprimido más y no como medios para garantizar la emancipación humana. En *Teorías del fascismo alemán* Benjamin nos dice “toda guerra por venir es

²⁰ La traducción es nuestra.

al mismo tiempo una sublevación de esclavos de la técnica [*Sklavenaufstand der Technik*]” (Benjamin, 2017b, p. 160). Esta afirmación, que será reproducida al final del ensayo sobre la obra de arte, es sumamente evocadora y permite pensar también una revuelta de esclavos de la naturaleza, a la cual no es muy forzado llamar calentamiento global y agotamiento de recursos. La técnica o la naturaleza se revelan mediante actos violentos que en última instancia buscan destruir a los humanos, de entre los cuales no son capaces de diferenciar a sus verdaderos opresores. En su reseña sobre *Guerra y guerreros*, Benjamin habla de soldados “que llevan su Klages en la mochila” (Benjamin, 2017b, p. 174), haciendo alusión al autor de *Sobre el eros cosmológico o El espíritu como adversario del alma*. En su reseña al libro de Bernoulli *Johann Jacob Bachofen y el simbolismo de la naturaleza* Benjamin explica la filosofía de Klages en los siguientes términos:

Klages busca restituir a la memoria humana de miles de años de olvido, se encuentran las llamadas ‘imágenes’ [*Bilder*], consideradas como los componentes reales y efectivos en virtud de los cuales un mundo más profundo, que sólo se revela en el éxtasis, se abre paso en el mundo de los sentidos mecánicos por medio del hombre. Las imágenes, sin embargo, son almas [*Seelen*], sean de cosas o de seres humanos; lejanas almas del pasado forman el mundo en el que la conciencia del primitivo, que es comparable a la conciencia onírica de la gente de hoy, recibe sus percepciones.²¹ (Benjamin, 1972, p. 44).

La filosofía telúrica del alma de Klages —quien en el folleto *El ser humano y la tierra* habla incluso de la degradación material del planeta— es en buena medida recuperada por Benjamin para pensar cómo los escritores protofascistas vivencian la matanza mecanizada como un éxtasis que, incluso si no son del todo conscientes de ello, intenta restaurar la perdida comunicación con el cosmos, que los antiguos encontraban en la embriaguez [*Rauch*] colectiva. En el último apartado de *Calle de dirección única*,

²¹ La traducción es nuestra.

Benjamin afirma que la primera guerra mundial fue un gran galanteo con el cosmos [*große Werben um den Kosmos*], cuyo objetivo era celebrar nuevas nupcias [*Vermählung*] con los poderes cósmicos [*kosmischen Gewalten*] (Benjamin, 2010, pp. 87-88). Los mares retumbaron con el estruendo de las hélices de barcos y submarinos; proyectiles de grueso calibre, aeronaves y nubes de gas venenoso desgarraron los cielos; y la tierra fue penetrada con trincheras, toneladas de explosivos y corrientes eléctricas; mientras millones de cuerpos humanos eran triturados en esta boda de sangre que, según Wohlfarth (2002), es teorizada por Benjamin como una suerte de retorno del reprimido *eros* cosmogónico. Tal parece ser la dote en cuerpos humanos que la cosmopolítica del fascismo está dispuesta a sacrificar en su intento de recuperar un vínculo originario entre los humanos y la Tierra.

El fascismo desata —y finalmente es consumido por— la revuelta de esclavos de la técnica, deja que ésta se subleve momentánea y localizadamente contra sus víctimas para perpetuar su sometimiento, su uso como instrumento de dominio. En última instancia, como recuerda Toscano (2023) que afirma Benjamin: el fascismo ocupa siempre el espacio de una revolución que no tuvo lugar y, por esto, es tardío desde su mismo inicio. En él opera una mitología reconvertida en hiperción reaccionaria para estetizar la matanza humana mediante la apelación a un vínculo más profundo con la Tierra. Una gran imagen de esta aterradora figura la provee Jünger en *El Bosquecillo* 125 cuando habla de los cuerpos muertos por los bombardeos, que en los pozos de barro van disolviendo sus siluetas en la tierra —en lo que parece una integración perfecta del suelo y la sangre— hasta que la imagen humana se vuelve una mera conjetura: “encontré numerosos caídos; en algunos casos eran sus pálidos rostros lo único que de los embudos llenos de agua emergía; en otros los cuerpos estaban ya enteramente cubiertos por el cieno, de manera que sólo cabía conjeturar la figura humana” (Jünger, 2013, p. 214).

Siguiendo de cerca la obra de Brecht *Tambores en la noche*, Jesi argumenta en *Spartakus: simbología de la revuelta* (2014), que la rebelión parcial, la revuelta, pone en juego formas míticas de superación del orden injusto en las que sobreviven prácticas

sacrificiales, cuyo objetivo en última instancia es vincularse con una eternidad más allá del mundo y sus poderes. El orden mítico se perpetúa en la revuelta a través de su misma suspensión. Con la idea de la guerra mecanizada como revuelta de esclavos de la técnica, Benjamin se aproxima curiosamente al tema de la robótica de Čapek y Asimov. En efecto, la palabra robot proviene del checo *robota*, que es el nombre de los seres orgánicos sintéticos que trabajan para los humanos en RUR, la obra teatral de Čapek (2021) en la que aparece por primera vez la palabra. La idea benjaminiana de una revuelta de esclavos de la técnica parece sugerir que, lejos de esperar la rebelión de las máquinas en un amenazante futuro abierto por la automatización o la inteligencia artificial, deberíamos entender que las máquinas ya se han rebelado y se encuentran en estado de rebelión permanente en las incontables guerras que se suceden sobre el horizonte de la eventual aniquilación atómica. Por su parte, a la hora de pensar el vínculo entre cuerpos humanos y artefactos, Jünger no ve mayor integración posible entre ambos que la matanza industrializada. Cuando habla de los aviadores, en *El Bosquecillo 125*, comenta que ellos se compenetrán tan perfectamente con su avión como el australiano con su *boomerang* (Jünger, 2013, p. 161). En otra ocasión de éxtasis bélico, Jünger hace hablar al motor de un camión, el cual aprovecha tal prosopopeya para arengar a la tropa vociferando que nunca guerreros de ninguna época fueron a matarse con armas tan poderosas y destructivas (Jünger, 2013, p. 113). En medio de la tormenta de acero de la primera guerra mundial, esta soldadesca se erige, según Jünger, entre las explosiones y las nubes de gas venenoso, entre las moles de metal y de hormigón, como el cumplimiento de la promesa de la metalización del cuerpo humano, como expresa Marinetti en el fragmento del *Manifiesto futurista* que Benjamin cita en el ensayo sobre la obra de arte. Pero en realidad, tras ese precario velo mitológico no hay nada más que una brutal matanza, una manera desapasionada de matar, que pierde en la guerra mundial el último resto de heroísmo que pudiera quedarle. Jünger y los autores de *Guerra y guerreros* quieren, según Benjamin, construir la idea de una guerra eterna y ontologizar a la figura del guerrero. Pero quienes batallan en estos modernos campos de matanza son mucho más las nubes de gas tóxico, los tanques, las bombas o

los cañones que los propios soldados, reducidos a frágiles y reemplazables cuerpos contra los que se aplican estas fuerzas destructivas. Todo el arte de la guerra, toda experiencia estratégica, es tristemente desmentida en la guerra de trincheras, como se dice en *Experiencia y pobreza* (Benjamin, 2007, p. 217), pese a que los entusiastas de la muerte como Jünger y su tropa pongan toda su artillería literaria al servicio de revestir de heroísmo el linchamiento humano.

¿Cómo pasar, entonces, de estas revueltas robóticas, a las cuales el fascismo da carta blanca para masacrar a la humanidad, a una auténtica revolución de la técnica? Para empezar, debemos partir de que la revolución no es solo un problema social, lo que debe revolucionarse es también nuestra forma de vincularnos con la naturaleza y el medio técnico en el que vivimos. Que las revueltas de esclavos —sean de la técnica o de la naturaleza— se conviertan en auténticas revoluciones depende, en buena medida, de la capacidad que tenga la clase en lucha para aliarse con ellos y formar un poderoso frente capaz de disputarle al capital el monopolio sobre la sincronización del tiempo. Liberar a la técnica moderna, a los *robota*, es liberarse con ellos mutuamente al mismo tiempo que también se libera fraternalmente a la naturaleza de nuestro dominio técnico: estas tres liberaciones están necesariamente entrelazadas y son irrealizables las unas sin las otras. Su realización depende de que se logre un ejercicio minucioso de sincronización que incorpore a humanos, artefactos técnicos y no humanos en multiplicidades de ensambles e hibridaciones.

Mediante esta llamativa figura —entre operaísta y *cyborg*— de la técnica como los órganos del proletariado, aparece en Benjamin el problema stiegleriano del vínculo entre la técnica y la temporalidad. La tecnología industrial abriría una brecha temporal donde los humanos se desincronizan del potencial de su técnica. Demasiado temprano, demasiado tarde [*Zu früh zu spät*] como el título de la película de Straub y Huillet (1981), la técnica presenta capacidades que no pueden ser aprovechadas por las formas regresivas de gestionar nuestra economía (y nuestra ecología) política y que, por el contrario, son utilizadas sacrificialmente por el fascismo para la destrucción. La lucha de clases es entonces también una “cronoguerra”, como la que un texto del CCRU nos

cuenta que hay que aprender a detectar tras la “obra” de Burroughs. El tiempo mismo es pensado no como un marco universal, ni siquiera como sistemas locales e independientes, sino como un conflicto, una guerra entre diferentes regímenes de temporalización que articulan lazos radicalmente distintos entre pasado, presente y futuro. El proletariado, en tanto sujeto histórico, se encuentra en un escenario donde se disputa antagónicamente la estructura ontológica del tiempo. En Benjamin, una temporalidad sincronizadora —la revolución como interrupción y aceleración— se enfrenta a otra temporalidad —la del fascismo como hiato— que busca restaurar sacrificialmente una dimensión atemporal con los medios de la técnica moderna (con películas, desfiles de tanques y armas de destrucción masiva) y defiende la continuidad de la catástrofe incluso hasta el extremo de su autoaniquilación estética.

La sincronización, no obstante, no debe pensarse como un alineamiento en un *continuum* progresivo, lineal y jerárquico. La sincronización hace posible la creación de un tiempo (un espacio temporal si se quiere) en el que el cuerpo colectivo se inerva perfectamente con su ecología de artefactos, componiendo un tecnocuerpo calibrado y preciso, una máquina deseante humana y no humana, capaz de explorar potencialidades inesperadas tanto en humanos, como en los artefactos o en la misma naturaleza. La tecnología contemporánea lo hace posible, es el fin de la utopía, como señalaba Marcuse (1968). Ninguna utopía sigue siendo utópica en el presente, señalaba Marcuse en el verano de 1967, porque ya están al alcance de la mano, solo basta eliminar la “represión excedente”, solo hay que desarrollar al ser humano social para poder aprovechar la tecnología ya disponible. El sansimonismo, como el aceleracionismo contemporáneo, quedan por tanto invertidos en este planteo: no es que haya que acelerar el desarrollo tecnológico para cambiar y emancipar la sociedad, hay que revolucionar la sociedad para que ésta pueda apropiarse verdaderamente de su técnica, liberando sus poderes todavía ocultos e incognoscibles tras la niebla de guerra de la tecnología capitalista. Por esto, la sincronización no es un momento dentro de una línea temporal predefinida y jerárquica. Es una instancia radicalmente discontinua, rompe la línea y tumba la jerarquía, tal como la venida del Mesías lo hace para los judíos. La

sincronización es la explosión —producto del contacto de dos materiales reactivos— que vuela por los aires el *continuum* de la historia. Como el auténtico progreso (detectable en las obras de arte) no es una progresión gradual sino una radical discontinuidad. Llega con el frescor de la brisa de un amanecer venidero (Benjamin, 2016, p. 476).

Referencias bibliográficas

- Anders, Günther. (2011). *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. (Josep Monter Perez, Trad.). Pre-Textos.
- Anders, Günther. (2019). Tesis para la era atómica. (Eduardo Saxe-Fernández, Trad.). *Estudios latinoamericanos*, (44), pp. 171-184.
- Belforte, María. (2016). *Política de la embriaguez: Infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamin*. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- Benjamin, Walter. (1974). *Gesammelte Schriften, Band I*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. (1972). *Gesammelte Schriften, Band III*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. (1989). *Gesammelte Schriften, Band VII*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. (2008). *Obras. Libro I / vol. 2*. (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter. (2007). *Obras. Libro II / vol. 1*. (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter. (2009). *Obras. Libro II / vol. 2*. (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter. (2010). *Obras. Libro IV / vol. 1*. (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter. (2017a). *Obras. Libro VI*. (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter. (2016). *Libro de los pasajes*. (Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera & Fernando Guerrero, Trad.). Ediciones Akal.
- Benjamin, Walter. (2017b). *La tarea del crítico*. (Ariel Magnus, Trad.). Eterna Cadencia.
- Berardi, Franco Bifo. (2023). *Medio siglo contra el trabajo*. (Emilio Sadier & Ezequiel Gatto, Trad.). Tinta Limón.
- Berman, Marshall (2001). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. (Andrea Morales Vidal, Trad.). Siglo XXI editores.
- Bratu Hansen, Miriam. (2019). *Cine y experiencia: Sigfried Kracauer, Walter Benjamin y W. Theodor Adorno*. (Hugo Salas, Trad.). Cuenco del Plata.

- Burke, E. (2023). *Reflexiones sobre la Revolución de Francia*. (Carlos Mellizo, Trad.). Alianza.
- Čapek, K. (2021). *RUR: Robots Universales Rossum: obra en tres actos y un epílogo*. (Antonio Salcedo, Trad.). Cosmonauta.
- CCRU. (2020). *Escritos 1997-2003*. (David Wiehls, Didac Tomàs Invernón y Abraham Cordero Rodríguez, Trad.). Materia oscura.
- Chwałczyk, F. (2020). Around the Anthropocene in eighty names—Considering the Urbanocene proposition. *Sustainability*, 12 (11), pp. 44-58.
- Crutzen, Paul. y Stoermer, Eugene. (2021). The ‘anthropocene’(2000). *Paul J. Crutzen and the anthropocene: A new epoch in earth’s history*, 19 (21).
- Danowski, Déborah. y Viveiros de Castro, Eduardo. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre Los miedos y los fines*. (Rodrigo Álvarez, Trad.). Caja Negra.
- DeLanda, Manuel. (2021). *Teoría de los ensamblajes*. (Carlos de Landa Acosta, Trad.). Tinta Limón.
- Fisher, Mark. (2021). *K-punk. Volumen 3*. (Patricio Orellana, Trad.). Caja Negra.
- Fourier, Charles. (2008). *El falansterio. Textos seleccionados*. (Jorge Luis Caputo, Trad.). Godot.
- García, Luis. (2015). Medialidad pura: lenguaje y política en Walter Benjamin, *Recial*, 6 (8), pp. 1-23.
- Hlebovich, Ludmila. (2022). Percepción y cuerpo en la filosofía de Walter Benjamin. *Anthropology & Materialism*, 2.
- Hui, Yuk. (2019). *Fragmentar el futuro: ensayos sobre tecnodiversidad*. (Tadeo Lima, Trad.). Caja negra.
- Jesi, Furio. (2014). *Spartakus: simbología de la revuelta*. (María Teresa D’Meza, Trad.). Adriana Hidalgo Editora.
- Jullien, F. (1999). *Tratado de la eficacia*. (Cristina Piña, Trad.). Perfil.
- Jünger, Ernst. (2013). *Tempestades de acero*. (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Editorial Tusquets.
- Klossowski, P. (2011). Entre Marx y Fourier. (Guadalupe González, Trad.). *Minerva*, VI (17). En línea: www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=473
- Latour, Bruno. (2008). *Reensamblar lo social*. (Gabriel Zadunaisky, Trad.). Ediciones Manantial.
- López, Nicolás. (2017). Walter Benjamin o el falansterianismo renovado: los lugares de Fourier en el proyecto político del materialismo antropológico. En *Actas publicadas: XI Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP*.
- López, Nicolás. (2023). Notas para un materialismo creatural. En *Actas publicadas. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata*. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.15728/ev.15728.pdf

- López, Nicolás. (2023). Sobre algunos temas de materialismo antropológico en Walter Benjamin. *Saberes Y prácticas. Revista De Filosofía Y Educación*, 8 (1), pp. 1–13.
- López, Nicolás. y Pérez López, Carlos. (2022). Walter Benjamin y lo antropológico. Hacia una distensión de lo humano y lo no-humano. *Anthropology & Materialism*, 2.
- Löwy, Michael. (2004). El marxismo romántico de Walter Benjamin. (Sylvie Bosserelle, Trad.). *Bajo el volcán. Revista del posgrado de sociología. BUAP*, 4 (8), pp. 85-100.
- Marcuse, Herbert. (1968). *El fin de la utopía*. (Manuel Sacristán, Trad.). Ariel.
- Marcuse, Herbert. (2002). *Eros y civilización. Un interrogante filosófico en Freud*. (Joaquín Mortiz, Trad.). Editora nacional Madrid.
- Marx, Karl. (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (Vol. 2). (Pedro Scaron, Trad.). Siglo XXI editores.
- Marx, Karl. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. (Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda, Trad.). Colihue.
- Marx, Karl. (2015). *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. (Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels, Trad.). Fundación Federico Engels.
- Marx, Karl. y Engels, Friedrich. (2014). *El manifiesto comunista*. (Julio Patrio Rovelli, Trad.). Ediciones IPS.
- McNeill, J., y Engelke, P. (2016). *The great acceleration: An environmental history of the Anthropocene since 1945*. Harvard University Press.
- Moore, Jason (2020). *El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación de capital*. (María José Castro Lage, Trad.). Traficantes de sueños.
- Morton, Timothy. (2019). *Humanidad. Solidaridad con los no-humanos*. (Paola Cortes Rocca, Trad.). Adriana Hidalgo Editora.
- Pérez López, Carlos. (2016). *La huelga general como problema filosófico: Walter Benjamin y Georges Sorel*. Metales pesados.
- Rediker, M. y Linebaugh, P. (2005). *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y comuneros en la historia oculta del Atlántico*. (Mercedes García Garmilla, Trad.). Crítica.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Trad.). Katz Editores.
- Saito, Kohei. (2022). *El capital en la era del Antropoceno*. (Víctor Illera Kanaya, Trad.). Penguin Random House.
- Schérer, R. (2010) Hordes et bandes. *Cahiers Charles Fourier*, 21.
- Sebald, Maximilian. (2003). *Historia natural de la destrucción*. (Miguel Sáenz, Trad.). Anagrama.
- Srnicek, Nick. y Williams, A. (2017). *Inventar el futuro: Postcapitalismo y un mundo sin trabajo*. (Adriana Santoveña, Trad.). Malpaso.

- Steiner, U. (2001). The true politician: Walter Benjamin's concept of the political; *New German Critique*, (83), pp. 43-88.
- Stites, R. (1991). *Revolutionary dreams: Utopian vision and experimental life in the Russian revolution*. Oxford University Press.
- Traverso, Enzo. (2022). *Revolución: una historia conceptual*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Toscano, A. (2023). *Late Fascism: Race, Capitalism and the Politics of Crisis*. Verso.
- Vedda, M. (2014). Crisis del lenguaje y ocaso de la experiencia en Walter Benjamin y Siegfried Kracauer; Sociedad de Estudios de Teoría Crítica. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*; 6 (9), pp. 308-321.
- Viveiros de Castro, E. (2022). *La muerte como casi acontecimiento*. (Silvia Veloso, Trad.). Saposcat.
- Wohlfarth, I. (1998). Der Zauberlehrling oder: die Entfesselung der Produktivkräfte. Zu einem Motiv bei Goethe, Marx und Benjamin. En Raulet, G. y Steiner, U. (1998). *Walter Benjamin: Ästhetik und Geschichtsphilosophie* (pp. 165-198). Lang.
- Wohlfarth, I. (2002). Walter Benjamin and the idea of a technological eros, a tentative reading of Zum Planetarium. En Geyer-Ryan, H. (Ed.), *Perception and experience in Modernity. International Walter Benjamin Congress 1997* (pp. 65-109). Rodolpi.
- Wohlfarth, I. (2016). Spielraum. *Anthropology & Materialism*, (3).