

sentido y horizonte que el humano le diera. Poder contar esta historia es ya la muestra de que hemos cambiado los presupuestos que ponemos en el fondo de nuestra experiencia.

4. Epílogo

Los modos y mecanismos de transmisión del contenido de la tradición diferirán más o menos, según la época, de los modos y mecanismos de reproducción económica, social y técnica de la sociedad «proletaria» de aquella tradición. En el momento presente esta distancia parece mayor que en nuestro pasado inmediato. En el campo de la estética o de la producción artística esta diferencia es enormemente significativa, y existen multitud de ejemplos y de explicaciones que dan razón de ella²².

En este sentido la intervención de Benjamin es mucho más potente, pues su comprensión del significado de tradición y de ruptura de la tradición le permite, como hemos dicho antes, entrever elementos agotados y elementos por desarrollar en el choque de modos y medios que provoca la ruptura. Incluso la comprensión del mundo como una relación constativa de elementos que, a la vez, pueden llevar a nuevas constataciones, permite resituar más fácilmente los fenómenos, aparentemente aislados, que aparecen paulatinamente y que sólo en ocasiones nos permiten atisbar algo «totalmente diferente».

Como escribió otro visionario, G. W. F. Hegel, «el baño de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso»²³, cuando todo lo del día ya ha ocurrido. No es función de la Filosofía, la hermana seria y honrada de la Astucia, adivinar lo que pasará mañana ni endulzar la espera. Analizar el presente para vivirlo mejor, sería una formulación posmoderna más aceptable. Las tradiciones, tan necesarias para la vida, se rompen cuando cambian radicalmente demasiadas condiciones que ya no son eficientes para la vida que se ha transformado. La ruptura es, por tanto, algo consustancial a la tradición. Con cada una de ellas nace algo nuevo. La vida se desarrolla en ese algo, que siempre es algo y nunca una pura ilusión.

Walter Benjamin vio en los medios que se desarrollaban en su tiempo un motivo de ruptura con la tradición heredada del siglo XIX, pero también el germen de una nueva tradición cuando menos con mayores posibilidades de expresión.

DIALÉCTICA MESIÁNICA: TIEMPO E INTERRUPTIÓN EN WALTER BENJAMIN¹

José A. Zamora

«Todo instante lleva en sí una oportunidad revolucionaria.»

«La conciencia de hacer saltar por los aires el continuo de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción.»

(W. Benjamin)

A través de un largo proceso y de numerosos debates y controversias en torno a su figura, W. Benjamin ha ido abandonando progresivamente la posición marginal que ocupó en vida en el ámbito académico y en el espacio cultural europeo para convertirse en un pensador clave para la interpretación de la modernidad y sus crisis. Quizás habría que sorprenderse de que esto haya ocurrido, pues W. Benjamin no es un pensador fácilmente asimilable por la «maquinaria cultural». Su obra posee en lo fundamental un carácter fragmentario e inacabado. Su vida estuvo marcada por una precariedad creciente y en la última fase por una absoluta penuria existencial: «Desde hace muchas semanas domina mi vida la completa incertidumbre de lo que traerán el próximo día o las próximas horas», escribe en su última carta a Adorno desde Lourdes, poco antes de su muerte².

Las fuentes de las que bebe su reflexión se encuentran muchas veces en tradiciones escóticas o en los márgenes de las tradiciones dominantes y los conceptos e imágenes que emplea son un reto permanente a la

1. Este estudio se inserta en el Proyecto Intramural Especial «Tiempo, experiencia y memoria» financiado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y pudo llegar a su finalización gracias a una estancia de investigación en la Freie Universität y en el W. Benjamin-Archiv de la Akademie der Künste en Berlín.

2. W. Benjamin, *Briefe*, ed. de G. Scholem y T. W. Adorno, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978, p. 861.

22. Cf. M. Cabot, «Arte contemporáneo y simples cosas», conferencia en la Fundación «Sa Nostra» (octubre de 2003), recogido en http://www.mateucabot.net/simples_cosas.pdf (12/1/2007).

23. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (1820), trad. de J. L. Vernal, Edhasa, Barcelona, 1988, prefacio, p. 54.

interpretación. Ésta se ve obligada a abandonar los caminos ya conocidos y a aventurarse por sendas de tránsito difícil y arriesgado. Incluso el ángulo desde el que Benjamin se aproxima a conceptos muy arraigados en la tradición cultural occidental es un ángulo extremadamente original que trastoca las perspectivas más convencionales y sorprende a los más avisados. Pero, sobre todo, lo expuesto de su vida y sus posiciones teóricas desafía frentes definitivamente separados, buscando un compromiso absolutamente radical con la realidad histórica que le tocó vivir...; son rasgos todos que lo hacen incómodo y refractario a una recepción de tipo esteticista hoy tan en boga.

Todo esto tiene tanta más vigencia cuando se intenta, como es nuestro caso, desentrañar la constelación que forman los conceptos de tiempo, memoria, experiencia, praxis política, mesianismo y revolución. Nos ha parecido oportuno, por esa razón, preparar el camino a los textos de Benjamin y su interpretación con dos apartados previos que abordan la significación del factor «tiempo» en la configuración de la modernidad. El primero tiene una orientación sociológica y fenomenológica. Se trata de señalar los cambios de las estructuras temporales en el capitalismo y sus repercusiones sobre el conjunto de la vida social. El segundo pretende dar cuenta de la reacción conservadora a dichos cambios. Representa el trasfondo negativo sobre el que la conceptualidad benjaminiana puede mostrar su propio perfil. Quien desee evitarse este rodeo, puede pasar directamente al tercer apartado en el que se aborda el análisis benjaminiano de la determinación capitalista del tiempo, de sus repercusiones sobre la experiencia y de las posibilidades político-mesianicas de una interrupción revolucionaria del curso catastrófico del tiempo en el capitalismo.

1. El factor «tiempo» en la configuración de la modernidad

Uno de los conceptos más recurrentes a la hora de describir la situación vital de los individuos en la modernidad tardía es el de *aceleración*. Continuamente nos falta tiempo o el tiempo parece haber aumentado vertiginosamente de ritmo, de modo que el presente se vuelve extremadamente fugaz, implosiona en pura instantaneidad³. La vida se encuentra sometida a imperativos de flexibilidad, dinamismo y velocidad, a los que casi nadie puede escapar y que alcanzan cotas a veces difícilmente soportables y provocan movimientos reactivos de búsqueda de ámbitos desacelerados como escape a la vertiginosidad del día a día.

3. Cf. H. Lübbe: «Gegenwartsschrumpfung», en K. Baackhaus y H. Bonus (eds.), *Die Beschleunigungsdialektik oder der Triumph der Schicksalsteile*, 3.^a ed. ampliada, Schäffer/Pöschel, Stuttgart, 1998, pp. 129-164; íd., *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Springer, Berlin et al., 1992.

Ya Nietzsche, en sus *Consideraciones inintencionales*, caracterizaba la cultura moderna como «un vertiginoso e irreflexivo hacer añicos y un desintegrar todos los fundamentos llevados a cabo por el hombre moderno, su disolución en un devenir permanente y disolvente, un incansable deshilar e historizar todo lo devenido»⁴. Y quizás todos tengamos en mente la conocida y repetida frase de Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*: «Todo lo estamental y estable se desvanece en el aire»⁵.

Una de las más influyentes interpretaciones actuales del cambio epocal que representa la modernidad, la de Reinhart Koselleck, asocia precisamente a la transformación de las estructuras temporales, es decir, no de lo que ocurre en el tiempo, sino del tiempo mismo, el nacimiento de la modernidad, cuya clave está en lo que él llama la «temporización» del tiempo (*Verzeitlichung der Zeit*)⁶ y en su aceleración⁷.

Por otro lado nos encontramos con discursos no menos influyentes sobre el *fin de la historia*, y junto con él sobre el fin de la razón, del sujeto, de la política, de las ideologías, etc.⁸. Un sentimiento muy extendido de agotamiento de todas las energías utópicas y una sensación de que nada realmente esencial cambia, de que nada verdaderamente nuevo puede acontecer, de que nos encontramos ante un horizonte histórico irremediable parecen servir de pretexto a dichos discursos que ponen el acento en las cristalizaciones y en las estructuras subyacentes al cambio, así como en la experiencia subjetiva que reflejaba la metáfora weberiana de la «jaula de aceros».

¿Estamos ante las dos caras de un mismo fenómeno? ¿Lleva la completa aceleración a una especie de simultaneidad de lo diverso y heterogéneo, sin jerarquías ni progresividad, de modo que carece de sentido hablar de una evolución, una meta o un avance, como ya señalara el visionario Nietzsche? ¿Existe una modernidad «clásica» y una modernidad «líquida»⁹, «reflexiva», «segunda»¹⁰ en la que la aceleración da un vuelco en pura si-

4. F. Nietzsche, «Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV», en *Sämtliche Werke*, KSA I, DTV/de Gruyter, München et al., 1988, p. 313.

5. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto der kommunistischen Partei* (MEW 4, 464).

6. R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de N. Smilg, Paidós, Barcelona, 1993 (orig. alemán 1979), pp. 287 ss.

7. Cf. R. Koselleck, *Aceleración, progreso y secularización*, trad. de F. Oncina, Pre-Textos, Valencia, 2003; R. Conrad, *Modern Times and Modern Places. How Life and Art were Transformed in a Century of Revolution, Innovation and Radical Change*, Alfred A. Knopf, New York, 1999.

8. De modo representativo, cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947; A. Gehlen, «Ende der Geschichte?», en *Einblicke*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, pp. 115 ss.; F. Fukujama, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992 (*El fin de la historia y el último hombre*, trad. de R. Elías, Planeta, Barcelona, 1992). Para un panorama y análisis crítico de las diferentes posiciones, cf. L. Niehhammer: *Posthistorie. Ist die Geschichte zu Ende?*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1989.

9. Z. Bauman, *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2003; íd., *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Rubí, 2005; íd., *Vida líquida*, Paidós, Barcelona, 2006.

10. U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, 1997.

multaneidad de lo diverso? Lo que a primera vista parece una paradoja de la experiencia del tiempo en la modernidad tardía tiene que ver con los factores económicos, culturales y sociales que determinan la transformación de sus estructuras temporales y la dialéctica que le es inherente. Por ello resulta necesario clarificar cuál o cuáles son los factores determinantes (innovación técnica, lógica económica, diferenciación social, cambios culturales) de dicha transformación y las relaciones que existen entre ellos.

1.1. Economía capitalista del tiempo

Para desentrañar la paradoja de la aceleración y la inmovilidad que parecen caracterizar las estructuras temporales de la modernidad, la tradición marxista recurre a la dinámica del capital y a la dimensión temporal del valor en la que se despliega la dialéctica entre trabajo abstracto y trabajo concreto, entre valor y riqueza material, entre tiempo abstracto y tiempo concreto¹¹. La clave está en la conversión del tiempo en factor de medida del valor, es decir, en la conversión de los resultados de una actividad individual en norma temporal abstracta de esa actividad a través de la mediación del sistema productivo capitalista.

Esta conexión entre tiempo y valor abstracto es omnipresente en la vida económica capitalista. El trabajo, los beneficios y las ganancias no son calculables sin referencia al tiempo. El tiempo de vida de las máquinas lo mismo que la productividad, las horas extraordinarias tanto como las horas perdidas por enfermedad o huelgas, etc. Pero sólo un tiempo abstracto, estandarizado y descompuesto en fracciones iguales puede ser empleado como medio en los procesos de intercambio, como parámetro neutral en el cálculo de la eficiencia y los beneficios. Que podamos dominar el tiempo de otros seres humanos y equiparar el tiempo con el dinero sólo es posible porque se ha eliminado del tiempo su contexto y contenido, estableciéndolo como fenómeno universal, abstracto, vacío y neutral que atribuye a cada hora el mismo valor.

Pero, dada esta configuración del tiempo, ¿cuál es la relación interna que establece el capitalismo entre tiempo y valor abstracto? El crecimiento de la productividad es un atributo del valor de uso del trabajo¹², pero la magnitud del valor de cambio es una función del tiempo abstracto de trabajo («el tiempo de trabajo socialmente necesario»), que media entre aumento de la productividad y obtención del beneficio. Esto explica que la

generalización de un determinado aumento de la productividad, aumento que supone un crecimiento de la riqueza material producida por unidad de tiempo, haga que se obtenga la misma cantidad de valor de cambio que antes del aumento. La cantidad de valor de cambio por unidad abstracta de tiempo se iguala con la generalización del aumento de la productividad, una generalización que, por otra parte, resulta inevitable en un marco de competitividad.

Lo característico de esta dinámica es, pues, el efecto de nivelación que empuja a su vez a una elevación constante del nivel de productividad. La innovación tecnológica y la introducción de nuevos métodos para aumentar la productividad produce un aumento del valor de cambio a corto plazo que desaparece con la generalización del nivel de productividad, de lo que se deriva una dinámica objetiva e independiente de la voluntad de los sujetos que intervienen en su mantenimiento, una especie de espiral de aceleración potencialmente infinita. El marco temporal abstracto en el que se producen los cambios de productividad permanece estático, mientras que el movimiento de evolución y transformación permanente de las formas de trabajo y de vida, de las relaciones sociales, de las estructuras políticas y jurídicas, de la producción y transmisión del conocimiento, de los medios de comunicación y transporte, de las formas de subjetividad e interacción y de los valores sociales acompaña la continua y necesaria reconstrucción de dicho marco¹³.

El tiempo abstracto y el tiempo histórico están imbricados de tal forma que a pesar de que los sujetos sean los actores del proceso histórico de las aceleradas transformaciones sociales impulsadas de modo determinante por la exigencia de elevación del nivel de productividad, dado el carácter alienante de las formas sociales del capitalismo, la historia de la que son sujetos queda sustraída en buena parte a su control. Como señala Postone:

En el análisis de Marx la estructura básica de las formas sociales del capitalismo es tal que la acumulación de tiempo histórico no socava, en y por sí misma, la necesidad representada por el valor, esto es, la necesidad del presente. Más bien, transforma la condición concreta de posibilidad de ese presente, reconstituyendo por ello de nuevo su necesidad. La necesidad presente no es «automáticamente» negada sino paradójicamente reforzada. Es impulsada hacia delante en el tiempo como un presente perenne, como aparente necesidad eterna¹⁴.

11. Cf. M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, trad. de M. Serrano, Marcial Pons, Madrid, 2006, a quien sigo en este punto.

12. La fuerza productiva del trabajo, tal como señala Marx en *El Capital* (MEW 23, 34), no depende sólo del trabajo directo del trabajador, sino de una combinación social en la que interviene el grado de desarrollo científico y de aplicación tecnológica, que determinan de modo creciente el nivel de productividad. Pero no por ello deja de tener una dimensión material relativa a la producción efectiva de un producto determinado en la que se objetiva el conocimiento científico-técnico acumulado históricamente.

13. Es importante atender a todos los ámbitos en los que se producen cambios acelerados. El ámbito de la innovación tecnológica es muy importante, pero no es el único. Esta va de la mano de una evolución permanente en la organización del trabajo y en otras esferas sociales como la administración moderna, el desarrollo científico o el sistema jurídico. Pero los cambios que se producen en esas esferas comportan a su vez una continua transformación del horizonte de expectativas y de expectativas orientadoras que acelera el cambio social y afecta poderosamente a las valoraciones y los marcos de acción de los individuos y grupos obligados a una adaptación permanente a esos cambios.

14. M. Postone, *op. cit.*, p. 389.

Tanto la transformación permanente del mundo como la reconstrucción de su marco abstracto dominado por la ley del valor se condicionan y se refuerzan mutuamente. El necesario proceso de transformación permanente no menos que la reconstrucción del rígido marco del dominio del valor abstracto representan dos dimensiones de la dominación social abstracta en la sociedad capitalista moderna.

Sin embargo, la innovación tecnológica y la elevación del nivel de productividad no imponen por sí mismas una aceleración del ritmo de vida, es su vinculación con el crecimiento exigido por el mantenimiento del nivel de beneficio lo que produce la celeridad. Lo que impide convertir dicha innovación en más tiempo disponible, es decir, en posibilidad de desaceleración del ritmo vital, es la dialéctica entre tiempo concreto y tiempo abstracto, el hecho de que cada vez sea necesario producir más riqueza material por unidad de tiempo para obtener el mismo beneficio, así como la exigencia de hacer circular y consumir lo producido a una mayor velocidad para darle salida. La aceleración de la producción por medio del crecimiento de la productividad obliga, pues, a un incremento de la cantidad de producción, es decir, al «crecimiento económico», si se quiere mantener el desempleo en niveles que no hagan peligrar el sistema.

Por tanto, para comprender la «economía del tiempo» capitalista es necesario atender al cambio de finalidad de la economía: de la satisfacción de necesidades a la producción de beneficio¹⁵. Esto no quiere decir que no se satisfagan necesidades, por mucho que el sistema sea ciego a las necesidades sin capacidad de compra o cree permanentemente nuevas necesidades (artículos de lujo) para quienes tienen esa capacidad, pero dicha satisfacción se convierte en instrumento de una acción económica orientada a la maximización del beneficio que conduce a la autonomía de la producción por la producción¹⁶. La nueva finalidad impone un aumento imparables de la producción y la productividad en una especie de carrera impulsada por la necesaria búsqueda de ventajas comparativas basadas en una eficacia medida en tiempo. Éste pasa a ser un bien escaso y mercantilizado (en todas sus formas: tiempo del trabajo, tiempo «libre», tiempo del consumo, etc.), de modo que se produce aquella equivalencia que Benjamin Franklin hizo famosa entre tiempo y dinero.

Mientras que en la economía precapitalista el dinero es simplemente un medio de cálculo y de intercambio, el desarrollo de las finanzas modernas convierte al dinero en capital multiplicable a través de los intereses. Lo nuevo ciertamente no son los intereses, sino que éstos dejan de tener una función parasitaria y de ser cuestionados moralmente, y sobre todo

que la multiplicación del dinero se convierte en el objetivo último al que se somete el conjunto de la producción. El crédito es un elemento fundamental del sistema económico para sostener ese objetivo.

El crédito es esencialmente un *fenómeno temporal*. El capital es una suma de dinero que después de un lapso de tiempo retorna *incrementado*. Cuanto *más corto* es el lapso de tiempo, tanto más rápidamente puede reinvertirse y producir nuevos intereses. El resultado universal del sometimiento de todos los ámbitos de vida al dominio del dinero, del mercado y de la aspiración a multiplicar el capital es pues una continua *aceleración*¹⁷.

El objetivo de la multiplicación del dinero es un objetivo infinito, lo que contrasta con la finitud de los medios que definen el horizonte de escasez que determina la actividad económica. Por esa razón, la contradicción entre el objetivo infinito de la multiplicación del dinero y la finitud de los medios para alcanzar ese objetivo se despliega de manera *temporal*, como proceso de *una permanente revolución* de los medios. Esto supone un sometimiento creciente de la acción humana en cada vez más ámbitos a ese objetivo infinito. La infinidad de la lógica de la acumulación del capital, de la multiplicación del dinero, no se detiene ante límite natural o humano alguno. Sólo reconoce como meta el incremento de un *quantum* abstracto. Y para esta abstracción todas las singularidades no son más que obstáculos a superar.

Como percibió Marx, el capital no posee ningún límite interno, no existe un punto de equilibrio y descansan¹⁸. Cada vez está más a la vista, que si no cambia la racionalidad económica del crecimiento por el crecimiento ese final sólo puede alcanzarse por medio de una catástrofe humana o ecológica. Y cuando los sujetos son reducidos a medios de la reproducción del capital, no sólo queda arruinada su autonomía, su vida entera pende de dicha reproducción, que es al mismo tiempo la de las relaciones de dominación que la constituyen.

1.2. Vida acelerada y transformación de la experiencia

Esto lo experimentan no sólo en la esfera de la producción, sino también en la esfera de la circulación y el consumo, que, como hemos visto, está sometida a los mismos imperativos y contradicciones. La realización del beneficio obliga a una constante aceleración de la velocidad de las ventas y de los actos de consumo por unidad de tiempo. Dicha aceleración se manifiesta como crecimiento exponencial de las vivencias y las acciones, no menos que como exigencia de mayor rapidez en su realización, de eliminar

15. Cf. A. Schlore, *Widersprüche sozialer Zeit. Zeitorganisation im Alltag zwischen Herrschaft und Freiheit*, Leske und Buchich, Opladen, 1996, p. 63.

16. Es este peculiar proceso de «acumulación por la acumulación» que lleva a la «producción por la producción» lo que centra la crítica de Marx y no sólo la distribución de la riqueza, cf. M. Postone, *op. cit.*, pp. 401 ss.

17. Cf. F. Reheis, *Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*, 2.ª ed. ampliada, Primus, Darmstadt, 1998, pp. 181 ss.

18. «Para el valor multiplicar coincide con conservar y sólo se conserva sobrepasando continuamente su límite cuantitativo [...] En cuanto valor [...] es un impulso continuo a ir más allá de su límite cuantitativo; proceso infinito» (K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, Berlín, 1974, p. 936).

pausas y vacíos o de emplear tecnologías y formas de organizar la vida cotidiana que conocemos bajo la denominación de «multitareas».

Así pues, junto al disciplinamiento de la economía temporal de los trabajadores que el capitalismo industrial introduce en los procesos de producción¹⁹, encontramos una aceleración específica del consumo que se sirve también de innovaciones tecnológicas y organizativas que producen un aumento del ritmo de vida. Dicho aumento y la sensación de escasez de tiempo que lo acompaña no surgen *porque*, sino *a pesar de* que podamos consignar en casi todos los ámbitos de la vida social enormes ganancias de tiempo gracias a la ayuda de la técnica, ya que hoy se pueden resolver tareas o salvar distancias mucho más rápidamente.

Desde el punto de vista de los individuos, el incremento vinculado al crecimiento y la aceleración supone encontrarse ante una abundancia tentadora de posibilidades. Pero en realidad se produce una sobreoferta que reproduce la escasez de tiempo. Vivimos con el temor de no poder aprovechar la mayoría de esas posibilidades o, en todo caso, las mejores, y con la sensación de encontrarnos en una carrera contra el tiempo. La paradoja es que el intento de responder al aumento de posibilidades que produce la aceleración apropiándose las técnicas y los trucos que ofrece dicha aceleración para aumentar el ritmo de vida, termina agrandando el abismo entre el tiempo de vida y las posibilidades de mundo. Los mismos medios que sirven al individuo para ampliar su yo, aumentan la cantidad de posibilidades de mundo de modo exponencial.

La aceleración, a la que están sometidos todos los cambios sociales, produce una sensación de velocidad imparabla. Pero al mismo tiempo los acontecimientos y hechos sometidos a esa velocidad carecen de duración y, en cierto sentido, de consecuencias duraderas. Vivimos pues con la sensación de que nada esencial cambia, de que no sucede nada realmente nuevo. Como constata Baudrillard, «la historia no llega a ocurrir [...] la historia se hunde en su efecto inmediato, se agota en sus efectos especiales, implosiona en actualidad»²⁰.

El proceso de aceleración se acompaña de un hambre casi insaciable de experiencia del mundo, de captar el mundo en todas sus producciones, desentrañarlo hasta sus fundamentos, probarlo todo. Sin embargo, ese mismo proceso sólo permite una relación medada con el mundo. Ganar tiempo supone renunciar a la intensidad de la experiencia. Para ahorrarse tiempo y ampliar la estrechez temporal el mundo debe ser predispuerto de modo general para ser poseído rápidamente. Pero para despacharse con rapidez es necesario un mundo dispuestro y troquelado para el consumo. Los individuos no sólo están llamados a racionalizar y economizar el tiempo en

la esfera productiva, también el consumo funciona bajo las mismas reglas. El mundo en el que pensaba el individuo aceleradamente hambriento de experiencia desaparece sin brillo para dejar sitio a un mundo preparado y adaptado a sus deseos de velocidad. En realidad no es posible «experimentar» un mundo preparado para el consumo, sólo se puede comprar y consumir²¹.

Una vez canjeada la competencia para dar forma a la propia vida por un dejarse abastecer con fragmentos de mundo preparados para consumir, los individuos se vuelven demandantes menesterosos de individualidad, pero ésta, una vez perdida aquella competencia, ya sólo depende de la capacidad adquisitiva, de la fuerza para imponerse a la competencia y del refinamiento del gusto. La singularidad se diversifica según la clase de mercancías que pueden adquirirse²².

Al mismo tiempo la exigencia de evitar todo vacío obliga a un *timing* preciso, a procedimientos secuenciales purificados de todo azar, a una eliminación implacable de todo lo superfluo²³. El tiempo de la espera pierde todo valor en sí mismo, no es más que tiempo perdido inútilmente. Desaparece como tiempo de experiencia que es sacrificada al resultado inmediato bajo el dictado de la aceleración, un dictado que termina imponiendo una uniformación de los procedimientos, una nivelación de las diferencias, a pesar de la variedad de objetos, eventos, acontecimientos y opciones sobre las que se aplican. Bajo el imperativo de la aceleración queda destruida una verdadera experiencia de lo diverso y diferente que desaparece tras la apariencia de una inmensa diversidad sometida a esquemas de consumo acelerado.

Por eso, desde el punto de vista de los individuos, también se impone una sensación de paralización e inmovilidad, de destemporalización por acumulación y multiplicación de acontecimientos, posibilidades, vivencias, acciones, etc., todas de carácter episódico, fugaces, inconexas, descontext-

21. M. Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbehirnisse und Zeitknappheit*, WBG, Darmstadt, 1993, pp. 121 ss.

22. No podemos entrar aquí en la relación que mantiene la temporización del tiempo bajo los imperativos de la aceleración y las nuevas formas de construcción de la identidad flexible en lo que se ha venido llamando posmodernidad, modernidad tardía o ultramodernidad. Cf. G. Lipovsky, *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1994; U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Paidós, Barcelona, 2003; Z. Bauman, *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid, 2001; Íd., *Identidad*, Losada, Madrid, 2005; Íd., *Vida líquida*, cit.

23. Esto no queda desmentido por la desregulación espacial del trabajo, por nuevas formas de flexibilización de su régimen temporal y de la producción. La flexibilización puede parecer superficialmente en algunas de sus expresiones un retorno a formas de producción y de vida preindustriales. Dichas formas parecen regidas por las tareas y los objetos y no tanto por el tiempo vacío, lineal y abstracto de la época industrial. Pero en realidad, si el mundo laboral moderno, industrial y capitalista debía ser protegido de toda ingerencia del mundo de vida para poder establecer su régimen temporal y así posibilitar la aceleración dentro de sus límites, hoy nuestras concepciones de buena vida han sido de tal modo adaptadas a esas exigencias y hemos interiorizado dicho régimen temporal y su lógica de tal manera que es posible realizar la colonización contraria: incluso los potenciales de desaceleración y sus oasis en la cotidianidad son crecientemente erosionados por aquella lógica.

19. E. P. Thompson, «Time, Work-discipline, and Industrial Capitalism»: *Past and Present* 36 (1967), pp. 52-97.

20. J. Baudrillard, *La insión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Anagrama, Barcelona, 1993, pp. 13 s.

tualizadoras, que apenas dejan huella y escasamente pueden ser integradas en una secuencia biográfica capaz de dotarlas de sentido. La novedad y el cambio acelerado parecen confundirse con un eterno retorno de lo mismo o, para emplear una imagen usada por P. Virilio, un remolino que no se mueve del sitio²⁴.

2. Modernidad, secularización, apocalíptica

La percepción del carácter arrollador de la aceleración a la que son sometidas personas, costumbres, representaciones, ideas, objetos, etc., es un elemento común a muchos intelectuales y artistas que repiensen la modernidad capitalista a partir de la mitad del siglo XIX, independientemente de que se encuentren en el bando de los críticos de la industrialización, la urbanización y la burocratización —conservadores o no— o de los que celebran su ímpetu arrollador. Una de las cuestiones ciertamente relevantes entre las muchas que se plantean estas elaboraciones teóricas se refiere al posible vínculo que dicho ímpetu arrollador de los procesos de cambio material y cultural mantiene con la matriz cristiana de la civilización occidental y, no menos relevante, a la relación que dicho vínculo posee con el principio apocalíptico, principio que parece sugerir un acortamiento del tiempo y una precipitación de los acontecimientos. Esta cuestión tiene su importancia, si no para probar un origen cultural del fenómeno de la aceleración junto o por detrás de los imperativos temporales del sistema económico capitalista, que sería su manifestación y realización material, sí al menos para entender algunos de los aspectos de la cultura occidental que han podido impulsar y favorecer o, en todo caso, debilitar las resistencias a ese proceso²⁵. ¿Qué tiene que ver la aceleración y la temporización del tiempo en la modernidad con la idea cristiana del tiempo y de la historia?

2.1. Apocalipsis de la modernidad acelerada: Schmitt, Blumenberg, Koselleck

La tematización de esta cuestión se ha realizado fundamentalmente bajo la tesis de la secularización y sus múltiples cuestionamientos. Una figura clave

24. Cf. P. Virilio, *Inercia polar*, Trama, Madrid, 1999.

25. Aquí sólo podemos analizar algunos de los aspectos de la relación entre modernidad, capitalismo y tradición judeo-cristiana en algunos autores que resultan relevantes como contrapunto de W. Benjamin. Para un tratamiento más a fondo de esta problemática remitimos a otros trabajos de algunos de los autores que colaboran en esta publicación. Cf. R. Marc, *Memoria de Occidente*, Anthropos, Rubí, 1997; Id., *De Atenas a Jerusalén*, Akal, Tres Cantos, 2000; G. Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto*, Caparrós, Madrid, 1998; Id., *Presencia elusiva*, PPC, Madrid, 1996; Id., *La religión en tiempos de nihilismo*, PPC, Madrid, 2006, y las publicaciones de G. Marramao *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998 y *Poder y secularización*, Edicions 62, Barcelona, 1989.

y al mismo tiempo controvertida en relación con dicha tesis es, sin lugar a dudas, Carl Schmitt. La frase más citada de su *Teología política* nos dice que «todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados»²⁶. Para Schmitt el momento clave para comprender el proceso de secularización es la transición de la teología del siglo XVI a la metafísica del siglo XVII. De esa transición emerge una magnitud envuelta por neutral y cuya misión es permitir la pacificación de la sociedad envuelta en infinidad de disputas y litigios teológicos de consecuencias sangrientas: el Estado moderno. En la conferencia «La era de las neutralizaciones y la despolitización», de 1929, Schmitt presenta la evolución histórica y espiritual de Europa moderna como un movimiento de secularización que va de lo teológico a lo metafísico, de lo moral a lo económico, para acabar en la era tecnológica actual. La profanización parece haber alcanzado en la era de la técnica su cumplimiento natural.

Sin embargo, existe una cuestión previa que se suele dar por sentada y que tiene que ver con la transformación de la escatología apocalíptica en los comienzos del cristianismo como reacción al retraso de la parusía, por un lado, y con el surgimiento de la conciencia histórica unida al despliegue temporal de la iglesia, es decir, con los diversos intentos de explicación y legitimación teológica de la historia del mundo como expresión del acontecimiento salvífico cristiano, por otro. Si Karl Löwith puede mostrar las analogías que la filosofía moderna de la historia de Voltaire a Marx mantiene con la teología de la historia desde Agustín a Bossuet, entre el concepto moderno de progreso y el concepto de providencia supuestamente cristiano²⁷, esto no quiere decir que la teología de la historia medieval sea sin más la legítima heredera de la escatología cristiana en los inicios.

Para Schmitt la mediación entre ambas se encuentra en el llamado «pequeño Apocalipsis» de 2 Tes 2,1-12. La figura enigmática del *katechón* recoge la idea de un poder histórico «que es capaz de retardar la aparición del Anticristo y el final de la era presente»²⁸. Poco se puede averiguar en el texto de 2 Tes sobre el *katechón*, persona o cosa, que retarda la aparición

26. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922], Duncker & Humblot, Berlín, 1996, p. 43.

27. Cf. K. Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. de N. Espinosa, Katz, Buenos Aires, 2006.

28. C. Schmitt, «Drei Stufen historischer Sinngebung»: *Universitas* 5 (1950), pp. 927-931, aquí pp. 929 s. Según testimonio del propio Schmitt, su teoría del *katechón* se remonta a 1932, cf. *Glossarium. Aufsatzsammlung der Jahre 1947-1951*, ed. de E. von Medem, Duncker & Humblot, Berlín, 1991, p. 80. G. Agamben ofrece una interesante interpretación del término *katechón* en 2 Tes 2, conforme con su reinterpretación del tiempo mesiánico en Pablo. Según él este pasaje «no puede servir para fundar una 'doctrina cristiana' del poder», pues el *katechón* no se enfrenta al Anticristo sino a la «ausencia de ley» (*ánomos*), es la autoridad que se opone y esconde al «estado de anomía tendencial que caracteriza el tiempo mesiánico y, en este sentido, retrasa el desvelamiento del 'misterio de la anomía'. El desvelamiento de este misterio significa la aparición a la luz de la inoperancia de la ley y de la sustancial ilegítimidad de todo poder en el tiempo mesiánico» (G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, trad. de A. Piñero, Trotta, Madrid, 2006, pp. 110 s.).

del Anticristo y con ello la llegada de la parusía, tampoco sobre la duración de su efecto retardante, pero lo decisivo para Schmitt es que dicho efecto representa la condición de posibilidad del tiempo histórico, de la historia del mundo y el orden político. Basta identificar el *katéchon*, como hacen la iglesia de los primeros siglos y el propio Schmitt, con el sacro imperio romano y con sus posibles sucesores para que un texto que en principio parece querer ofrecer una explicación histórico-salvífica del retraso de la parusía, pase a desempeñar una función teológico-política, la de legitimar el poder y el orden que hacen frente a las fuerzas aceleradoras con una única finalidad, la de *que se aplase el final*²⁹.

El horizonte de un final no desaparece, pero sí su aproximación inmediata. «El carácter esencial del Imperio cristiano era el de no ser un reino eterno, sino el de tener siempre presente el propio final y también el del presente eón, y de ser capaz a pesar de ello de ejercer un poder histórico. [...] No creo que la fe cristiana originaria pueda tener en absoluto una imagen de la historia distinta de la del *katéchon*»³⁰. La lucha entre el *katéchon* y el Anticristo aparece pues como una lucha de las fuerzas del orden contra las fuerzas aceleradoras asociadas al movimiento, la transformación, la neutralización, la despolitización y la desestancialización del orden político.

Este concepto de *katéchon* es el resultado de una larga confrontación de Schmitt con los diferentes elementos de la aceleración: la secularización y la neutralización de lo político, así como la formalización y la desustan-

cialización de la doctrina del Estado. Antes de la segunda guerra mundial Schmitt identifica la figura del *katéchon* con aquello que se opone a los diferentes desarrollos que podríamos resumir bajo el título de «modernidad». La diferencia amigo/enemigo y la determinación de lo político como grado de intensidad son neutralizadas a sus ojos por un movimiento de aceleración que marca una tendencia a sus ojos que va de la sustancia a la pura forma, de lo concreto a lo abstracto, de lo público a lo privado, de lo particular a lo universal. Lo importante para nuestro propósito es retener la identificación entre modernidad, secularización, neutralización y aceleración.

En este contexto, la teoría del *katéchon* permite explicar cómo sin renunciar a la idea de un final del tiempo es posible dar entrada a una concepción del tiempo histórico, esto es, pensando el final bajo la forma de su suspensión, de su permanente aplazamiento. En la concepción de Schmitt, sin embargo, la positivización del aplazamiento, la defensa entusiasta de las fuerzas retardadoras y evitadoras del caos, conduce indefectiblemente a una postergación definitiva de todo final (trascendente) de la historia. El *quid* de la doctrina schmittiana de la soberanía secular es en realidad la *posthistoria*³¹. El apocalipsis se vuelve superfluo o sólo posee significación como amenaza permanente, identificado con las fuerzas aceleradoras y revolucionarias que, a contrario, legitiman y dan sentido a la voluntad de potencia, de permanencia de la dominación y, en su caso, a la aplicación del «estado de excepción». Por esa razón, hay que matizar a Jacob Taubes cuando califica a Schmitt de apocalíptico «desde arriba», para calificarle a sí mismo de apocalíptico «desde abajo», sólo porque ambos piensan la historia y el tiempo como término, como algo con final³². Esto no es suficiente para caracterizar el principio apocalíptico³³.

Lo importante para Schmitt es que a la espera del final, venga o no, vivimos en un mundo «caído», que es tanto como decir, violento, conflictivo, imperfecto. El ámbito de lo político consiste para él en la posibilidad mantenida y prolongada en el tiempo del conflicto político, de la decisión sobre la distinción amigo/enemigo. Dicho ámbito tiene que ver pues con una violencia pragmática y dirigida políticamente al servicio de los intereses estatales o nacionales. Es la violencia que mantiene el orden. Por eso lo que realmente despierta todos los temores de Schmitt es la violencia revolucionaria, que él describe como violencia absoluta, como una violencia que promete el fin de toda violencia, la reconciliación y superación definitiva de todas las confrontaciones, una violencia salvadora y última.

31. Cf. J. Mannemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus*, Aschendorff, Münster, 2002, p. 178.

32. J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Merve, Berlín, 1987, p. 22 (documentos recogidos en *La teología política de Ríbblo*, trad. de M. García-Baró, Trotta, Madrid, 2007, pp. 159-196).

33. Esto es lo que lleva a J. Mannemann a contradecir la interpretación de Taubes contraponiendo *katéchon* y apocalíptica, para calificar la teoría schmittiana de génesis política sin la euforía de la salvación (*op. cit.*, pp. 187 s.).

29. «Existe otra necesidad más importante para nosotros—escribe Tertuliano en su *Apologética*—, para pedir por el emperador, incluso por la pervivencia del Imperio en su conjunto, puesto que sabemos que el desastre terrible que se avecina sobre el mundo entero, e incluso el final del mundo que amenaza con una desgracia atroz, es demorado por medio de la prórroga concedida al Imperio romano. Por ello no desamos vivir todo eso, y mientras pedimos por el aplazamiento, alargamos la pervivencia del Imperio romano» (*Apol.* 31, 1, cit. según *Das frühe Christentum bis zum Ende der Völkergengen. Eine Dokumentarion*, t. 1: *Die Christen im heidnischen Staat*, trad. de P. Guyot, selección y comentario de R. Klein, WBG, Darmstadt, 1993, pp. 217, 219). La doctrina apocalíptica de los cuatro reinos es aplicada por Tertuliano al Imperio romano y puesta en relación con 2. Tes. 2, 6 s.: ese reino es la barrera para el Anticristo (cf. Tertuliano: *ressur.* 24, 17-18, *op. cit.*, p. 233).

La propia Iglesia heredaria del Imperio romano la tarea de asegurar el orden establecido y mantener la distancia entre el cielo y la tierra. Sin embargo, las guerras de religión ponían fin al ejercicio de esta función y daban pie al surgimiento de los Estados-nación capaces de asegurar el marco en el que perseguir y alcanzar el cumplimiento de los propios deseos e intereses, de ordenar el conflicto. La debacle que representa el siglo XX ha mostrado hasta qué punto la realidad del Estado-nación es el germen de una fuerza destructiva y caótica que surge de su interior y moviliza una violencia inigualable. La forma universalizada del mercado, convertida en un proceso cíclico-evolutivo y autorregulado, tal como lo describe la teoría funcional de los sistemas de N. Luhmann, asume el relevo del Estado-nación clásico en una modernidad tardía atléctica a toda forma de gobierno centralizado y toda forma de rígida autoridad. La diferenciación funcional de la sociedad produce un sorprendente orden a través de la estructuración sistémica de la complejidad. En ello muestra su naturaleza *katéchon*. Las desigualdades realmente existentes son interpretadas siempre como momento, como pasajeras. Esta temporización facilita la tolerancia frente a ellas. La sociedad funcionalmente diferenciada, tal como la describe Luhmann, permite reconstruir la aceleración y el conflicto con la permanencia y la contención.

30. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Geven, Köln, 1950, p. 29 (*El Nomos de la tierra*, trad. de D. Schilling, Comares, Albolote, 2003).

Un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza, un planeta definitivamente pacificado, sería pues un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política. Es posible que se diesen en él oposiciones y contrastes de mayor interés, formas muy variadas de competencia e intriga, pero lo que ya no tendría sentido sería una oposición en virtud de la cual se pudiese exigir a los hombres el sacrificio de sus vidas, dar poder a ciertos hombre para derramar sangre y matar a otros hombres³⁴.

A sus ojos esa violencia última, superadora de toda violencia, supondría el fin de la política, que es el reino en que se encierra, limita y orienta la violencia, sin superarla nunca. Mientras que en la apocalíptica las figuras contrapuestas son el Anticristo y el Mesías y el primero sólo está asociado al segundo de injusticia y persecución de los justos, en la interpretación de Schmitt ambas figuras se aproximan hasta convertir la primera en una especie precursor, fuerza aceleradora del final, de la llegada del propio Mesías. Los movimientos revolucionarios aceleradores buscan anticipar el estado de salvación, hacerlo realidad ya, aquí y ahora. Pero si bien Schmitt identifica a las fuerzas sociales que amenazan al Estado con el Anticristo, al mismo tiempo las convierte en agentes de una supuesta salvación (imposible), en la que Schmitt realmente no cree y que tampoco espera³⁵. Si para la apocalíptica judía y cristiana el anhelo de un acortamiento de la espera tiene su razón de ser en la situación de opresión y sufrimiento injusto que ha de cancelar el Mesías, es pues el anhelo del final de la opresión, y el Anticristo sólo puede ser identificado con un anunciador del final no porque trabaje por su anticipación, sino porque su poder tiene un término en la cercana llegada del Mesías, para Schmitt la apuesta por el *katechon* se funda en una opción a favor de un Estado que administra y controla el conflicto y en la falta de todo anhelo de algo nuevo que interrumpa el curso doloroso de la historia. «Con cada niño recién nacido nace un mundo nuevo. Por el amor de Dios, ¡entonces cada niño recién nacido es un agresor! Ciertamente lo es, y por ello tienen razón los Herodes y organizan la paz. Por eso acaba este libro con una hermosa palabra: ¡paz!»³⁶.

34. C. Schmitt, *Begriff des Politischen*, texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios, Duncker & Humblot, Berlín, 1991, p. 35 (El concepto de lo político, trad. de R. Agapito, Alianza, Madrid, 1991, p. 65).

35. Cf. W. Rasch, «Messias oder Katechon? Carl Schmitts Stellung zur politischen Theologie», en J. Brokoff y J. Rohmann (eds.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Schönigh, Paderborn et al., 2003, pp. 39-54. Rasch insinúa que en realidad Cristo y el Anticristo son lo mismo, figuras que prometen plenitud y salvación, impositores que ocultan su imposibilidad terrenal. Esta identificación de Rasch piensa hasta el final el hecho de que el efecto retardador del *Katechon* schmittiano afecte tanto a las supuestas fuerzas aceleradoras del final como a la salvación misma, al Anticristo y al Mesías.

36. C. Schmitt, *Glossarium*, cit., p. 320. La *Realpolitik* del *katechonismo* es pues defensa numantina frente a lo nuevo, porque nada le produce mayor zozobra. No puede haber mayor contraste con la visión que Taubes tiene de sí mismo como apocalíptico, tal como refleja un chiste

Es indiscutible que el retraso de la parusía supuso un reto de enorme envergadura para el cristianismo primitivo y que las estrategias desarrolladas para abordarlo poseen un peso enorme en la historia cultural y política de Occidente. La escatología apocalíptica fue transformada en escatología individual (Orígenes, Agustín) y el proyecto de construir una sociedad cristiana en el interior del Imperio romano sustituyó a la espera de la parusía y la crítica radical del mundo injusto³⁷. Pero poner el acento en la idea de un final para identificar el rasgo distintivo de la escatología cristiana, de su orientación hacia el futuro, de su linealidad e irreversibilidad, es lo que ha dado pie a una confusión que sirve de base a todos los intentos de derivar la filosofía moderna de la historia y la creencia secularizada en el progreso de la concepción judeo-cristiana del tiempo (Löwith).

Nadie ha cuestionado esta interpretación tan agudamente como Hans Blumenberg. La expectativa de un final y la idea moderna de progreso que recoge la filosofía de la historia no son, según él, una metamorfosis de la escatología apocalíptica neotestamentaria. La filosofía de la historia moderna afirma que la historia se desarrolla conforme a un plan que le es inherente y camina hacia una meta que constituye la plenitud última. Sin embargo, la escatología apocalíptica afirma un acontecimiento inminente que irrumpe en la historia desde fuera del mundo. Ni el concepto de historia, ni el de desarrollo histórico o de meta de la historia son conceptos familiares a dicha escatología. La sustitución de la historia neotestamentaria por una concepción de la historia y del mundo que los presenta como proceso orientado a una meta de plenitud presupone no sólo la conmoción por el retraso de la parusía, sino la reelaboración de dicha conmoción.

Como acierta a ver Blumenberg, este complejo proceso estuvo determinado por la confrontación con la gnosis. Su negación del mundo y su dualismo representaban una potente fundamentación racional para las visiones de destrucción del mundo que acompañaban a las expectativas del final de la historia. La gnosis ofrece, por así decirlo, una negación del mundo sin necesidad de un final próximo. Esto la convierte en una tentación permanente a la vista del retraso de la parusía. A pesar de ello, esta

contado por él en un coloquio y que relata R. Faber: «En 1936, tras ser sofocado el levantamiento popular, llega un exiliado húngaro a Viena buscando un exilio duradero. Las autoridades ya le habían dicho al cruzar la frontera que no podría permanecer en Austria, que ya había acogido a muchos exiliados. Le nombran Yugoslavia, la República Federal y Suiza, hasta Canadá y Australia, todos los posibles países de acogida que le muestran en un globo terrestre colocado delante. El exiliado le da vueltas al globo y después de parar un poco y reflexionar, pregunta: «¿No tienen ustedes otro globo?» (R. Faber, «Das ist die Synagoge, in die ich nicht gehe. Über politisch-religiöse Witzes», en f.f. (ed.), *Politische Religion – religiöse Politik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 331-349, aquí p. 332).

37. Cf. J. Taubes, *Abendjüdische Eschatologie* (reimp. ed. 1947 con un epílogo), Marthes & Seitz, München, 1991, pp. 57-75.

confrontación en los primeros siglos del cristianismo se decide contra la gnosis.

Para evitar el dualismo divino y la negativización de la creación, se lleva a cabo una positivización del cosmos con el apoyo de la idea estoica de providencia. Sin embargo, con esta idea es reactivada la cuestión de la teodicea y la zozobra que esta introduce. La fórmula agustiniana para superar la gnosis y desactivar la teodicea es moralizar el problema del mal atribuyéndolo a la libertad humana y universalizar la culpa mediante la doctrina del pecado original. De este modo el dualismo gnóstico seguía viviendo en el seno de la humanidad y su historia, pero ahora como separación absoluta entre los llamados por la gracia divina y los condenados. En la realidad, la gnosis no es superada, según Blumenberg, sino que pervive a la largo de la Edad Media en la figura del *deus absconditus* y su incomprendible soberanía absoluta.

Justo contra ese absolutismo divino y a la vista de un mundo cuyo supuesto orden desaparece ante los ojos de todos se alza la modernidad como afirmación de autonomía del ser humano. Para Blumenberg esta autoafirmación es la superación lograda del mito gnóstico, tanta veces intentada y nunca realmente conseguida, tal como, según él, muestra el penúltimo intento fracasado en el nominalismo. Con ayuda de la ciencia y la técnica los hombres se ponen a la tarea de dominar la naturaleza y de tomar las riendas de la historia. El concepto de progreso proviene de esta autoafirmación contra el absolutismo divino.

Inicialmente se trata de un progreso sin garantías metafísicas, sin filosofía de la historia. Tan sólo la frustración de las expectativas tempranas y la permanencia de preguntas heredadas de la teología de la historia llevan a convertir los muchos progresos en un progreso infinito y a reconstruir el pensamiento teleológico, lo que, según Blumenberg, habría tenido tres tendencias consecuencias para las teorías políticas apoyadas en dicho pensamiento. Esta idea de progreso se habría convertido pronto en «el regulativo que puede hacer humanamente soportable la historia»³⁸.

Esta sustitución funcional de la historia salvífica supone, según Blumenberg, una sobre carga metafísica de los conceptos recién acuñados por la modernidad. Existe una inadecuación entre los medios de que dispone la modernidad y las grandes preguntas heredadas de la Edad Media cristiana. Esto explica la aparición de sucedáneos en la cultura del siglo XIX, de metafísicas de sustitución al servicio de proyectos políticos cargados de expectativas escatológicas incumplibles y responsables, tras su fracaso inevitable, de la caída en un nihilismo radical. La filosofía de la historia, inseparable de las teorías políticas ocupadas en su realización, se habría convertido en representante indirecta del interés teológico socavando la posición de autonomía que supuestamente debía fundamentar. Para Blu-

menberg la filosofía de la historia es «reacción metafísica» dentro de la Ilustración o, directamente, «contramodernidad»³⁹.

Las metafísicas de sustitución se embarcan en una tarea imposible de negación del absolutismo de la realidad, absolutismo que se presenta de un modo singularmente hiriente en el desequilibrio entre el tiempo de vida individual y el tiempo universal o cósmico. El conocimiento científico revela un mundo y un devenir histórico indiferentes frente a las pretensiones de sentido de los individuos. Las metafísicas modernas de sustitución y la escatología del cristianismo primitivo coinciden en el intento de borrar la disociación entre tiempo de vida individual y tiempo universal. ¿Qué otra cosa serían si no las expectativas escatológicas, sino la esperanza de que los individuos serían resistentes del final de la historia, es decir, que no serían sobrevividos por un mundo indiferente a sus vidas (y muertes)? Esta violenta reducción del tiempo universal al tiempo vital es expresión, según Blumenberg, de un narcisismo absoluto, que siente un agravio irritante por la indiferencia del mundo frente al destino individual.

La modernidad responde al abismo que se abre entre el tiempo universal e individual con la aceleración del tiempo y la representación de un futuro todavía necesario, que en realidad es pura condición de posibilidad del despliegue del instrumental de la provisionalidad hacia la consecución de las metas finales. Sin embargo, la «desproporción entre tiempo natural de la vida individual y las pretensiones emergentes del programa moderno de progreso» se convierten en el «motivo racional de la aceleración»⁴⁰, frente a lo que Blumenberg recomienda una reducción y moderación de las expectativas de sentido adaptadas a la capacidad de resolución científico-técnica de los problemas, que nunca podrá eliminar el «absolutismo de la realidad». Éste sólo se deja compensar trabajando sobre el/los mito/s.

Una vinculación semejante entre el programa moderno de progreso y la aceleración del tiempo encontramos también en Koselleck, quien ve en la moderna filosofía de la historia el elemento identificador del programa ilustrado y el elemento más importante de la patagénesis del mundo burgués⁴¹. El espacio de seguridad que garantiza el Estado (Hobbes) y que deja lugar al despliegue de la vida privada y al crecimiento de lo moral se vuelve en dicho programa contra todo sometimiento al orden político. Así es como resulta posible que lo moral intervenga en lo político, que empiece

39. Con esto queda señalado el enemigo común al que, más allá de toda controversia, se enfrentan tanto Schmitt como Blumenberg. «Se trata de aquella crítica, respicue utopia, de cuyo espíritu ha debido surgir no sólo la Revolución francesa» (R. Faber, *Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Polittheologie Eric Voegelin und Hans Blumenbergs*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1984, p. 83).

40. *Ibid.*

41. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989 (*Critica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, ed. de J. A. Pardos, trad. de R. de la Vega y J. Pérez de Tudela, Trotta, Madrid, 2007).

38. H. Blumenberg, *Sekularisierung und Selbstbehauptung*, ed. ampliada y reelaborada de *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983, p. 45.

a ser supereditado a la filosofía de la historia en la que se sustenta la fe en el progreso moral del hombre burgués. La secularización de la teología cristiana de la historia que la convierte en algo racionalmente planificable permite concebir la sociedad como un proyecto político a configurar en el tiempo histórico.

Esta temporalización de la historia la contempla como colectivo singular, como movimiento lineal hacia una meta final. Se instaura así una separación entre ámbito de la experiencia (presente) y horizonte de la experiencia (futuro). El futuro es percibido como algo estructuralmente diferente del pasado. La salvación transcendente deja de ser una realidad más allá del tiempo para convertirse en una tarea política, lo cual supone un cambio en la percepción y en la experiencia de la historia, que Koselleck describe como *temporalización del tiempo*. Esta concepción de la historia como colectivo singular, dirigida en un movimiento lineal hacia un *telos* y concebida como tarea a realizar es la condición de posibilidad de la aceleración, que no es otra cosa más que el esfuerzo por anticipar el final, por forzar la marcha inexorable hacia él por medio de una precipitación de los acontecimientos.

En el origen de la aceleración del tiempo que vive la modernidad se encuentra pues la secularización de las expectativas apocalípticas. A Koselleck le basta la analogía formal basada en el acortamiento del tiempo y la aceleración para establecer entre ambas el nexos secularizador⁴². «La representación de que sea posible acortar el tiempo mismo proviene de los textos apocalípticos de la tradición judéo-cristianas»⁴³. Por un lado, se atribuye a Dios la capacidad de adelantar el final previsto. Por otro, los creyentes anhelan el final que significa la salvación y ven en el acortamiento de tiempo el signo de su acercamiento.

El problema es que la mera anticipación del final, el acortamiento del tiempo que falta, no dice nada de la existencia de una aceleración, de un aumento de acontecimientos por unidad de tiempo o de un acortamiento de su duración que permitiesen hablar de un aumento del ritmo, ya sea de innovaciones, de cambios en las formas de acción y valoraciones o de la velocidad del desempeño vital cotidiano, sobre todo si ese final se produce como interrupción de un curso que sigue su ritmo normal⁴⁴. Una cosa es la aproximación de un acontecimiento externo a la historia y otra caminar a más velocidad hacia un punto fijado con antelación, algo ajeno a la esca-

teología apocalíptica, cuyo anhelo de anticipar el final nace de la necesidad de poner fin a la tribulación que se hace insoportable en su persistencia, como el propio Koselleck reconoce. Lo que según él tienen en común ambas posiciones (la fijación de una meta, la determinación de una teleología y la pretensión de alcanzar el *telos* cada vez más deprimida) difícilmente puede atribuirse a la apocalíptica, que en ningún caso presupone una teleología ni atribuye a los acontecimientos históricos capacidad alguna de precipitar la llegada del Mesías. Sin embargo, Koselleck insinúa que los progresos técnicos permiten dar cumplimiento a las «metas cristianas»: «El presupuesto extrahistórico del acortamiento del tiempo se trueca al principio de la Edad Moderna en un axioma intrahistórico de aceleración»⁴⁵. En ese caso, la innovación tecnológica representaría, más que una condición de posibilidad de la aceleración, una cristalización histórica intramundana de las expectativas cristianas de salvación, cuya secularización prelude la revolución industrial. La industrialización y el capitalismo sólo vendrían a confirmar la experiencia previa inducida por la temporalización de la historia. Koselleck se mueve en una argumentación circular que presupone lo que tiene que fundamentar.

A pesar de todas las diferencias entre Schmitt, Blumenberg y Koselleck⁴⁶, sus críticas de la aceleración del tiempo se dirigen contra la modernidad política, a la que desean limpiar de expectativas excesivas de transformación radical y de toda connotación escatológica. Sus miedos se vuelcan sobre la modernidad revolucionaria, cuyas raíces atribuyen a la apocalíptica. Pero mientras Koselleck arroja a ésta en un mismo saco con la teología de la historia secularizada en la filosofía de la historia y en los proyectos políticos que buscan su realización en las diversas revoluciones modernas, Schmitt y Blumenberg saben diferenciar la teología de la historia que sustituye a la frustrada expectativa apocalíptica de la parusía. Sin embargo, en todos ellos falta por completo un análisis de los vínculos entre aceleración y capitalismo. Por eso, las vagas referencias a la innovación tecnológica y el crecimiento de la producción los presentan en sus propuestas de interpretación como meros resultados de un entramado funcional que sirve de instrumento a una voluntad política previa movida por expectativas que proceden del universo del espíritu.

42. R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, trad., introd. y notas de F. Oncina, Pre-Textos, Valencia, 2003 (recoge los trabajos de la obra *Zeitschichten*, Frankfurt a. M., 2000), pp. 47 ss.

43. *Ibid.*, p. 48.

44. Pensemos en la experiencia que llevan a cabo muchas personas que reciben un diagnóstico sobre una enfermedad que va a poner un término más o menos cercano a su vida. No pocas de ellas hablan de una nueva calidad del tiempo liberado de los imperativos de aceleración que dominan la vida cotidiana, de dar más tiempo y un tiempo cualitativamente distinto, más intenso, a las cosas verdaderamente importantes. El vínculo entre término y aceleración no resulta pues evidente.

45. *Ibid.*, p. 62.

46. Como señala O. Marquard, las aparentes tensiones entre estos autores que debaten sobre la tesis de la secularización parecen más una escenificación que no puede ocultar el acuerdo en lo fundamental. Existe unanimidad en rescatar a la modernidad de las terribles garras de la apocalíptica judéo-cristiana, de la que aquella pretendía emanciparse, al parecer sin mucho éxito. Si la filosofía de la historia revolucionaria es la heredera de la antigua teología, es preciso desamarrarla como el actual monoteísmo político y deslegitimarla como representante de la modernidad política genuina. Cf. O. Marquard, «Angekündeter Polytheismus – auch eine politische Theologie?», en J. Tanbes (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* («Religionstheorie und Politische Theologie», t. 1), Paderborn, 1983, pp. 77-84.

2.2. Otra aproximación a la apocalíptica

La concepción apocalíptica de la historia⁴⁷ se corresponde con una experiencia de negatividad extrema que conduce a vincular el final del sufrimiento con la proximidad del final del tiempo. Por eso no se piensa el final de la historia como plenificación, como cumplimiento o como *telos*, sino como interrupción, como quiebra de un discurso presidido por la injusticia y el dolor. La salvación no se puede concebir como resultado de un progreso intrahistórico, que más bien es experimentado como catastrófico, sino como giro radical, como irrupción de lo nuevo y en cierto modo in-deducible del curso normal de los acontecimientos. En la experiencia de la negatividad, la historia del poder revela su estructura catastrófica. Por eso no se concibe el curso de la historia como un plan divino de salvación⁴⁸.

Por eso mismo, las expectativas de un final del tiempo se dirigen a la revelación de la justicia divina dolorosamente añorada y echada de menos. Lo que distingue a la apocalíptica de otras formas de expectación salvífica es la radicalidad de la crítica de lo existente y el carácter revolucionario del nuevo comienzo. La negatividad abrumadora sólo permite una comprensión de la salvación como interrupción y discontinuidad. El abismo que separa la experiencia de opresión y la emergencia del reinado de Dios no puede ser saltado por ninguna *teleología* histórica.

Pero esto no significa que se pueda igualar la mirada que arroja la apocalíptica sobre lo existente con visiones de ocaso y decadencia. A los ojos de los apocalípticos las potencias a las que se enfrentan no pasan por un debilitamiento. Más bien se encuentran en el punto más elevado de su poder (destructor). El cuarto animal de la visión de Daniel, por ejemplo, es «espantoso y aterrador y sumamente poderoso» (Dan 7,7). Sin embargo, la apocalíptica piensa juntos la plenitud de poder y el desmoronamiento. En ello consiste precisamente su carácter desmascarador de la realidad que expresa la propia palabra apocalíptica (revelación). Mostrando las consecuencias últimas de la situación presente el profeta apocalíptico la

47. Aquí no podemos más que subrayar algunos aspectos de la apocalíptica que resultan relevantes para nuestra argumentación. Sin embargo, quizás sea oportuno partir de una definición estándar que delimita los contornos del fenómeno: «La apocalíptica debe ser considerada como un movimiento que se despliega en un espacio de tiempo de más de trescientos años dentro del judaísmo temprano y que a pesar de los rasgos comunes se diferencia de otros sectores de ese judaísmo. Ese movimiento sólo es accesible en los testimonios literarios, los apocalípticos, que surgen en tiempo que va del 200 a.C. hasta el 100 d.C. y que no sólo en relación con la época de su génesis se encuentran vinculados con situaciones históricas de crisis del judaísmo temprano. [...] Los apocalípticos representan un género literario sui generis, en concreto, un conglomerado de diferentes formas que, prolongando tradiciones proféticas y asumiendo tradiciones sapienciales, despliegan una imagen específica del mundo y del ser humano con la vista puesta en un final próximo del mundo y la realización de la salvación definitiva por Dios.» (C. Milichow, *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981, pp. 11 ss.).

48. Cf. K. Müller, «Apokalyptik/Apokalypsen III: Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale», en *Theologische Realenzyklopädie*, 30 t., De Gruyter, Berlin, 1976 ss., t. III, p. 233.

«desvela» en su verdadera realidad. «El apocalíptico describe su presente iluminándolo desde sus consecuencias futuras»⁴⁹.

El punto de fuga al que apunta la historia del poder abandonada a sí misma es la muerte de todos. En esta vinculación entre dominación y destrucción, que toma completamente en serio esa dominación y al mismo tiempo la desautoriza, consiste el principio nuclear de la «lógica del desmoronamiento», que tienen que obedecer los poderes criticados por la apocalíptica y cuya ley llevan a cumplimiento⁵⁰. El núcleo de la apocalíptica nada tiene que ver ni con la totalidad, ni con la unidad, ni con la teleología de la historia⁵¹. La idea de un reino universal en la historia no es, como frecuentemente se afirma, su contribución a la concepción moderna de historia. Ella más bien recibe ese concepto y lo invierte caracterizándolo como historia de iniquidad. Lo que realmente revela el apocalíptico es aquello que para la mayoría sigue oculto: la destrucción del poder destructor, el nuevo comienzo.

Esta forma de ruptura y quiebra entre lo antiguo y lo nuevo no cancela ni el compromiso ni la ética⁵². Muy al contrario, la vinculación de ética y escatología es constitutiva de la apocalíptica. La expectativa del final no hace superfluo el compromiso ético y político. Dicha expectativa es la que confiere a la ética un sentido en medio de una situación desesperada al relativizarla radicalmente sin emascarar su seriedad y, por tanto, la seriedad de la lucha⁵³. No se trata tanto, como suele pensarse, de adivinar un futuro oculto, sino de adoptar el comportamiento adecuado frente al Dios que viene y frente al final que su venida provoca. No es especulación sobre el más allá, sino orientación para el más acá, es decir, de un comportamiento que sabe de la seriedad del momento y de la necesidad de una praxis radical ante un tiempo extremado y escaso.

Para los apocalípticos la eternidad no es duración infinita, sino un tiempo y un presente condensados, colocados bajo la exigencia de responsabilidad y acción. Como acertadamente percibió Franz Rosenzweig, en el hecho de que cada instante puede ser el último consiste su eternidad. ¿Pero cómo entender esta ultimidad? Son las situaciones de crisis histórica las que exigen nuevas y dramáticas formas de orientación. Es en tiempos tensionados hasta el desgarrar en los que surgen los movimientos apocalípticos y las expectativas mesiánicas. En ellos no se trata tanto de

49. J. Ebach, «Apokalyptik. Zum Ursprung einer Stimmung»: *Einleitung* 2 (1985), p. 15.

50. Cf. K. Füssel, *Im Zeichen des Monstrums. Zur Staatskritik der Johannes-Apokalyptik*, Exodus, Freiburg (Suiza), 1986, p. 66.

51. W. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Skalarisierungstheorie*, Kaiser, München, 1976, pp. 156-170.

52. Es lo que afirma W. Schmitz: «Apocalípticos y gnósticos no conocen ninguna reforma». *Apokalyptik. Eine Einführung und Deutung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, p. 82).

53. Cf. W. Milichow, *op. cit.*, pp. 112 ss.

instrumentalizar la crisis para fines espurios, sino de desentrañarla para transformarla radicalmente. Hay que nombrar los peligros, desvelar las conexiones de la catástrofe amenazante, desenmascarar la falsedad de la situación. Pero también hay que abrir horizontes de redención, alimentar la resistencia y la esperanza al límite con la muerte. Por eso la cuestión fundamental que hierve en el interior de la apocalíptica está referida al destino de las víctimas. La pregunta capital es: ¿qué es de los que son aniquilados? Las esperanzas de redención no tienen otro referente sino las víctimas de la historia.

De ahí la urgencia. En el anuncio apocalíptico se conecta un acortamiento/limitación del tiempo con un deslindamiento del espacio. No queda tiempo. Hay que decidirse. Esto no puede seguir así, no va a seguir así. El tiempo se convierte en *plazo*, es algo que acaba. Esta representación del tiempo con un final se contrapone tanto a la idea de un eterno retorno de lo mismo, como a la idea de un progreso infinito. Pero esta concepción permite entender el plazo de muy diversas maneras: como plazo de *gracia* o como plazo *patibular*. En todo caso, el mundo se queda pequeño. Deja de ser patria, de ser hogar. La apocalíptica es una experiencia de extrañeza extrema, de exilio, de desplazamiento por el desierto. La patria no es el país en el que se está desde siempre, sino al que se llega, al que se llegará. «Patria/hogar es haberse puesto a salvo»⁵⁴.

Por eso, el anuncio apocalíptico es cuestionamiento de la pretensión de totalidad y verdad de lo que hay. Sólo si aquello que es, no fue siempre (así), ni será siempre (así), lo que es no lo es todo. Quedan pues desmentidas todas las consignas de *pax et securitas*, son desenmascaradas como ideológicos encubrimientos de las relaciones de dominación. El mundo verdadero no es simplemente un más allá espacial al que son trasladados los piadosos, sino irrupción en el más acá y transformación radical. La negación de lo existente y de su legitimidad puede conducir a una desvalorización de la realidad, pero ese peligro es el reverso de la diferencia necesaria entre realidad y totalidad.

Mientras la apocalíptica percibe la normalidad como el estado de excepción permanente que sufren los oprimidos, la *katechontica* representa la justificación del estado de excepción que puede ser impuesto desde el poder en todo momento ante la supuesta amenaza apocalíptica del final, talante denunciatorio. Necesita de la expectativa apocalíptica del final, frente a la que se presenta como su limitación, detención y combate. Es cierto que el ataque apocalíptico a la facticidad de la dominación, aunque se distingue de las diferentes formas de «salidas del mundo», de abandono de las estructuras de poder de la política real, alberga peligros, entre ellos el de considerar cualquier ruptura mejor que lo existente. Pero quien apea a los peligros tiene que pensar lo que supondría la ausencia del principio

apocalíptico: sólo quedaría la alternativa entre el mítico retorno de lo mismo y la no menos mítica ideología del eterno progreso.

3. Benjamin y el tiempo mesiánico contra el huracán destructivo del capitalismo

Benjamin ya se había confrontado con el reverso oscuro y terrible de la industrialización capitalista en la experiencia de la primera guerra mundial y había barruntado la quiebra que representaría la dominación nacional-socialista. Su propio destino, su huida de los nazis y su muerte en Port Bou ante una frontera, la española, que se cerraba al intento de escapar de sus perseguidores y, cómo no, el carácter fragmentario e inacabado de su obra, resultan pues completamente relevantes para la interpretación de todos sus textos⁵⁵. Benjamin es antes que nada un testigo del peligro nacionalsocialista y su carácter destructor. Su suerte está unida al desmoronamiento del sujeto con poder histórico para oponerse al fascismo: la clase obrera. Por eso no pueden leerse sus escritos de un modo meramente estetizista.

A veces se intenta establecer una evolución en su pensamiento desde una fase más teológico-metafísica hasta una fase más política. Como todas las esquematizaciones también ésta resulta insuficiente si se quiere hacer justicia a su pensamiento, que ciertamente sufre modulaciones y reformulaciones, pero que mantiene intenciones originarias hasta el final y desafía permanentemente el dualismo entre lo teológico y lo político, sin caer en la trampa de una teología política afirmativa.

Leamos el texto que sigue a continuación e intentemos ponerle una fecha de modo espontáneo.

Hay una concepción de la historia que, partiendo de la base de un tiempo considerado infinito, distingue la velocidad de los hombres y épocas en función de la mayor o menor rapidez con que transurren por el camino del progreso. De ahí la carencia de conexión, la falta de precisión y de rigor de dicha concepción con respecto al presente. La reflexión que viene a continuación, por el contrario, señala una situación en la que la historia

54. Mi aproximación a los textos de Benjamin debe mucho a Otmár John, cuyas publicaciones son un referente permanente de mis trabajos, entre otros cf. O. John: «... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört». *Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz* (tesis doctoral), Münster, 1982; «Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gegenwart», en E. Arens, O. John y P. Rottländer, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*, Parnos, Düsseldorf, 1991, pp. 13-80; «Einführung in die Wart» - Eine zentrale Kategorie Benjamins zur Bestimmung der Moderne»; *Concordia* 21 (1992), pp. 20-40; «Benjamins mikrokosmisches Denken. Überlegungen aus theologischer Perspektive», en K. Garber y L. Rehm (eds.), *Global Benjamin. Internationaler Walter Benjamin-Kongress 1992*, Fink, München, 1999, pp. 73-91; «Zwischen Gnosis und Messianismus. Jüdische Elemente im Werk Walter Benjamins», en J. Valentín y S. Wendel (eds.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, WBG, Darmstadt, 2000, pp. 51-68.

parece hallarse concentrada en un núcleo tal y como antijugamente aparecía en las concepciones de los pensadores utópicos. Los elementos del estado final no se manifiestan en una tendencia progresiva aún sin configurar, sino que se encuentran incrustados en el presente en forma de obras y pensamientos absolutamente amenazados, precarios y hasta burlados. La tarea de la historia no es otra, en consecuencia, que representar el estado inmanente de la perfección como algo absoluto, y hacerlo visible y actual en el presente. Ahora bien, este estado no debe definirse mediante una descripción pragmática de particularidades (instituciones, costumbres, etc.), pues se encuentra muy lejos de todo eso, sino que ha de captarse en su estructura metafísica, como, por ejemplo, el reino del Mesías o la idea de Revolución francesa⁵⁶.

En este texto de juventud (1914-1915) se encuentran apuntados todos los temas que acompañarán la reflexión de Benjamin sobre la historia a lo largo de su vida: la crítica de la idea de progreso, en la medida en que se basa en una visión lineal y continua del tiempo histórico; la correlación de esta visión de la historia con una actitud política de resignación respecto al presente; la definición de un método histórico nuevo, que ya no tiende a seguir los procesos históricos en su evolución, sino a inmovilizarlos y a describir (en la sincronía y no en la diacronía) articulaciones fundamentales, a identificar en estas articulaciones los elementos utópicos y a evocarlos en forma de imágenes, descifrando el momento utópico precisamente en todo lo que, en el pasado, ha venido a cuestionar el orden establecido o ha sido aniquilado por él; la lectura, en fin, de la imagen de la utopía desde el doble modelo, teológico y político, del mesianismo y de la revolución. Pero vayamos por partes.

3.1. Tiempo y capitalismo

— Capitalismo como religión.

Entre los muchos fragmentos bejaminianos que no llegaron a alcanzar forma acabada y sólo han sido editados postumamente destaca uno que lleva por título «Capitalismo como religión» (1921)⁵⁷. Este título evoca

56. W. Benjamin, «Das Leben der Studenten», en *Gesammelte Schriften*, con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem, ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, 7 vols. y supl., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1972-1989, vol. II, p. 75. Las referencias de las citas de Benjamin se indicarán en el cuerpo del texto consignando número de volumen y página de esta edición; en las notas, como GS, volumen y página.

57. La importancia de este fragmento viene avalada por el interés que ha despertado entre los estudiosos del pensamiento de W. Benjamin. Sin pretensión de exhaustividad, cf. R. Thiesen, «Kapitalismus als Religion», en *PROKLA* 24/3 (1994), pp. 400-418; N. Bolz, «Kapitalistische Religion – Die Antike in Walter Benjamins Modemen», en W. Müller-Frank (ed.), *Die Grenzen der Vernunft. Über das Chrononische in allen Lebenslagen*, Picos, Wien, 1993, pp. 253-269; Id., «Der buckliche Zwerg», en R. Buchholz y J. A. Kruse (eds.), «*Marginales Hingegenwärtigen oder schandernde Abwehr*», Walter Benjamin 1892-1940, Metzler, Stuttgart/Weimar, 1994, pp. 42-58; U. Steiner, «Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins», *Deut-*

inmediatamente asociaciones con la conocida tesis de M. Weber, según la cual las actitudes y el comportamiento que roman forma en la idea de profesión y en el estilo de vida ascéticos del calvinismo puritano influyeron poderosamente en el desarrollo del capitalismo en Europa, es decir, que el capitalismo está condicionado en su génesis por la religión. Pero ya se encarga Benjamin de advertirnos desde el comienzo que él pretende ir más allá de esa tesis para mostrar no sólo un condicionamiento religioso, sino la estructura religiosa del capitalismo, es decir, para mostrar que se trata de «un fenómeno esencialmente religioso» (VI, 100). La igualdad funcional que sustenta esta afirmación es que ambos, religión y capitalismo, dan respuesta «a las mismas preocupaciones, suplicios e intranquilidades».

Pero ¿cuáles son los rasgos que definen al capitalismo como religión? En primer lugar, nos dice Benjamin, se trata de una religión puramente cultural, sin dogmática ni teología. Está orientada a una práctica ritual. Un rasgo que la identifica como religión pagana. En segundo lugar, su culto es continuo, no conoce pausa ni treguas. Todos los días son festivos, el ciclo de producción y consumo no tiene interrupción ni conoce descanso. En tercer lugar, se trata de un culto que produce culpa/deuda. No está destinado a expiarla, sino a reproducirla. Estamos pues ante el primer caso de una religión que no produce expiación. Al contrario de las religiones tradicionales, el capitalismo universaliza el endeudamiento, culpabiliza a todos. Es más, su lógica endeudadora y culpabilizadora no conoce límite. Atrapa incluso al mismo dios en un proceso de endeudamiento, que convierte todo cuanto somete a su lógica en desecho y escombros. Y en cuarto lugar, desaparece la referencia trascendente. El superhombre es el cumplimiento de la religión capitalista en que queda entronizada la inmanencia total. Estos rasgos ciertamente van más allá de las tesis weberianas. A los ojos de Benjamin el capitalismo actúa como un parásito que absorbe la sustancia de las religiones que le han precedido, especialmente el cristianismo, para abandonarlas como cáscaras vacías. Se apropia de sus elementos míticos para «construir su propio mito» (VI, 102).

Este fragmento es en muchos sentidos sugerente, por más que sus afirmaciones constituyan tan sólo un esbozo sobre el que se pueden formular muchas conjeturas. Aquí nos interesa subrayar algunos elementos que apuntan a la crítica del tiempo estructurado por el capitalismo. Por un lado, Benjamin afirma que el capitalismo rompe con el dualismo entre la inmanencia de la reproducción material de la vida y la esfera trascendente de una divinidad solícita con sus criaturas. Las preocupaciones de

sche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 72 (1998), pp. 147-171; W. Hamacher, «Schuldgeschichte – Zu Benjamins Skizze 'Kapitalismus als Religion'», en A. Noor y J. Wohnant (eds.), *«Falsches» und «christliches Sprachfiguren im 20. Jahrhundert*, Schöningh, Paderborn et al., 2002, pp. 215-242; D. Baecker (ed.), *Kapitalismus als Religion*, Kadmos, Berlin, 2003; D. Schürker, «Kapitalismus als Religion und seine Folgen. Benjamins Deutung der kapitalistischen Moderne zwischen Weber, Nietzsche und Blanqui», en B. Witte y M. Pozzi, *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Schmidt, Berlin, 2005, pp. 70-81.

La vida pueden ser afrontadas desde la pura immanencia. Pero, por otro lado, esa immanencia clausurada sobre sí adquiere un carácter mítico, el del fetichismo de la mercancía y el del culto sin pausa de la reproducción e incremento del capital, el nuevo dios, que exige un sacrificio continuo y en última instancia la destrucción del mundo. En el furor productivo y consumidor del capitalismo se manifiesta un instinto de supervivencia desbordado que abandonado a sí mismo pone en peligro la propia existencia.

Este carácter mítico del capitalismo se condensa en el concepto de culpa/deuda (*Schuld*), cuya doble significación económica y religiosa se pierde en otros idiomas. Benjamin caracteriza el tiempo de la culpa en una nota próxima cronológicamente al fragmento en cuestión de la siguiente manera: «El tiempo del destino es el tiempo que puede realizarse en cada momento *simultáneamente* (no de modo presente). Se encuentra bajo el orden de la culpa que determina en él la estructura. Es un tiempo no autónomo y no hay en él ni presente, ni pasado, ni futuro» (VI, 91). No hay ningún instante que no sea intercambiable por otro, que no retorne en cada otro instante o sea el retorno de cualquier otro. Cada instante está en deuda con otro y endeuda al siguiente. Se trata de un tiempo sincronizado que no permite desprenderse de él, ganar la distancia y la libertad que harían posible un comportamiento moral. La festividad sin pausa del culto capitalista produce un tiempo sin vida, en el que el movimiento de producción y autoproductión nunca alcanza descanso. Es el tiempo suspendido de la expectativa de más producción. Festividad y trabajo coinciden. El domingo de este culto es el perenne día laborable de la plusvalía y el plusstrabajo. Un tiempo sin final que convierte la historia en una eternidad muerta.

Este ceremonial sin respiro del invertir y obtener ganancias no puede ser detenido. No hay otra manera de saldar las deudas que por medio de nuevas inversiones y obteniendo ganancias que exigen nuevo endeudamiento. La promesa de dar respuesta a las preocupaciones y angustias de las criaturas se revela pues engañosa, porque el culto capitalista aumenta la preocupación y la inseguridad existencial, convierte a todos en deudores/culpables. Pero si el capitalismo, considerado como el proyecto histórico más importante de endeudamiento (inversión) de cara a obtener mayores réditos (beneficios) para proyectar expiación, debe ser visto como una operación que lleva irremediablemente a la culpa/deuda, ciertamente es un proyecto que ha fracasado en su promesa de bienestar, de liberación de la existencia de intranquilidades y angustias.

La promesa de expiación no puede cumplirse en un sistema que produce y reproduce la deuda:

El capitalismo, en cuanto sistema objetivo de compensación de todos los intercambios y créditos, en toda liquidación deja algo no compensado, aparentemente a *fond perdu*, pero que no cesa de crecer, un fondo de deuda cada vez mayor, que no es capitalizado, ni capitalizable y por ello tampoco

es saldable, sino que, en cuanto acumulación de carácter secundario, representa algo insaldable de proporciones inmensas.⁵⁸

La instancia más elevada de esta religión, el capital/dios, que debería expiar la culpa, está pues sometido a ella. Como Marx describe en su análisis de la acumulación primitiva del capital, el capital se constituye a partir de un crédito y una plusvalía sin garantías, que nunca encuentra en la producción y circulación de mercancías una correspondencia real. El capital absoluto no es más que crédito. El dios/capital no es más que deuda/culpa. En cuanto sujeto automático de la revalorización es pura deuda de sí mismo. Y como Benjamin advierte en relación con otro fenómeno mítico, el derecho, bajo la relación de culpa y venganza no puede haber experiencia del tiempo, que no es una figura del derecho, sino de la justicia y el perdón, es decir, que tiene que ver con la posibilidad de algo verdaderamente nuevo que escape a la coacción de la repetición.

— La percepción surrealista del carácter devorador del capitalismo. Si el culto capitalista no es, como sostiene Benjamin, «reforma del ser, sino su destrucción» (VI, 100), será preciso atender a los ámbitos sociales, los movimientos políticos y las expresiones culturales que han captado el carácter devorador del capitalismo. Es aquí donde adquiere especial relevancia el surrealismo. Benjamin se venía mostrando interesado desde 1927 por asumir filosóficamente la «herencia del surrealismo».⁵⁹ Lo que le fascinaba de él es la forma como los surrealistas separan trozos del mundo de los objetos, cosas «que empiezan a desaparecer»⁶⁰, y los presentan en sus montajes como ruinas de la modernidad intentando producir un sobresalto, un choque. De modo que, para él, el desciframiento crítico de la modernidad no se va a producir por medio del conocimiento de la totalidad del proceso social, tal como proponía Georg Lukács, sino aplicando una mirada microológica a los fragmentos del mundo objetivo, tal como hacen los surrealistas. Sólo una cercanía extraordinaria a las cosas congela el movimiento en que se encuentran inmersas y ofrece una perspectiva inesperada.

«Balzac fue el primero — escribe Benjamin en su *Exposé* sobre la *Obra de los pasajes* — en hablar de las ruinas de la burguesía. Pero el surrealismo ha liberado la mirada para las mismas. Con las sacudidas de la economía centrada en la mercancía comenzamos a reconocer como ruinas los monumentos de la burguesía ya antes de que se hayan derrumbado»⁶¹. La furia devoradora del capitalismo se hace visible de manera especial en las

58. B. P. Pridat, «Deus Creditor: Walter Benjamins 'Kapitalismus als Religion', en D. Baecker (ed.), *Kapitalismus als Religion*, cit. pp. 209-247, aquí p. 237.

59. Carta de W. Benjamin a G. Scholem del 30 de octubre de 1928. *Brève*, cit. p. 483.

60. W. Benjamin, «Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz», GS II, 299.

61. W. Benjamin, «Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts», GS V, 59.

mercancías rápidamente caídas en desuso y en los pasajes antecuidados de la ciudad, que los surrealistas hacen objeto de sus montajes literarios⁶².

Los surrealistas no pretenden obtener las fuerzas revolucionarias y la apertura de nuevas posibilidades de experiencia de lo más reciente, sino de los desechos culturales, de lo que ha envejecido recientemente. La magia de las cosas que han sido expulsadas del universo de la producción y el consumo, la magia de los productos de desecho, se manifiesta gracias a la «iluminación profana», que los hace aparecer en un horizonte onírico liberado de las estructuras de utilidad y aprovechamiento.

El *Passage de l'Opéra*, que sucumbió en 1925 a la construcción del *Boulevard Haussmann*, había dejado ya hacia tiempo de ser un lugar de moda cuando Louis Aragon, el autor de *Le Paysan de Paris*, se paseaba por él. Los nuevos almacenes de los pasajes de la *Avenue des Champs-Élysées* gozaban del favor del «Paris de moda». Precisamente por esto, en el espacio de los viejos pasajes, el pasado inmediato se condensa hasta convertirse en índice de la decadencia, y los objetos, las mercancías, los anuncios y las personas hasta hace poco familiares y «actuales», adquieren extrañeza alucinatoria. Esos fragmentos de lo real aparecen como *natures mortes*, como escritura cifrada de un progreso imparable, que excluye personas y cosas del espacio de explotación y aprovechamiento, para dejarlas caer como cáscaras vacías.

No los nuevos pasajes de moda, sino los viejos pasajes condenados al derribo, revelan como presencia de lo caduco «la caducidad de lo nuevo y de la moda»⁶³. Pero el orden instrumental de los viejos pasajes, en cuanto lugares de exposición de las mercancías, estaba inseparablemente unido a las fantasías y sueños de la burguesía en expansión del siglo XIX. La pérdida creciente de su funcionalidad originaria y su destrucción inminente sacan a la luz el aura de la mitología moderna y hacen aparecer el microcosmos de los pasajes como imagen enigmática del conjunto de la vida moderna⁶⁴.

En el pensamiento de Benjamin los fragmentos y las ruinas poseen un carácter clave para el conocimiento histórico. No son un invento del historiador materialista, como si se tratara del resultado de una clasificación y ordenamiento subjetivos del material histórico, sino que se trata de los fragmentos y ruinas producidos realmente por el proceso histórico. Por eso entre los fragmentos de las obras de arte vanguardistas y las construcciones del trabajo interpretativo se produce una conexión que permite

arrojar una mirada crítica y salvadora sobre la realidad⁶⁵. Los fragmentos dispersos y no la autocomprensión totalizadora de una época son los que permiten acceder a la realidad histórica sin quedar totalmente sometidos a su propia obnubilación. Esto significa asumir el principio del montaje en la historia⁶⁶.

Que el historiador materialista dirija precisamente su mirada a los desechos de la historia, a la «escoria del mundo de los fenómenos» (Freud), significa que ha de desmarcarse críticamente de la filosofía idealista de la historia, que dedica su atención a los «protagonistas» de la misma, estos, a los que marchan con el espíritu de la época en la cresta de la ola histórica. Para esa filosofía lo que queda por debajo de la cresta es *quantité négligable*; lo que no está conforme con el plan de la historia sólo es «existencia indolente»⁶⁷. Por el contrario, el historiador materialista piensa que nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico, que los desechos que él excreta. Aquello que no queda *subsistido y superado* en la tendencia dominante es lo que muestra lo que ésta es verdaderamente. Como el ángel de la historia de Paul Klee tampoco el historiador mira hacia el futuro, para escurdir signos que confirmen la visión global, sino que mira al «montón de ruinas» que se van acumulando a espaldas de la historia y señala atónito hacia ellas. Su tarea no es la interpretación, que sólo conseguiría la integración de esas ruinas en el sistema de significación dominante. Como un trapero, que guarda los fragmentos desechados, el historiador se convierte en heraldo de la revolución todavía pendiente, aquella que haría justicia por fin a las víctimas: lo verdaderamente nuevo continuamente saboteado.

— Capitalismo: lo nuevo y lo siempre igual.

Es en el capitalismo avanzado del siglo XIX cuando la novedad alcanza verdadera significación, hasta convertirse en el nuevo canon de las imágenes dialécticas (V. 56). Para Benjamin lo nuevo no puede separarse de su opuesto, lo siempre igual. Pero en vez de pensar esta relación como mera contraposición de contrarios, él la piensa de modo dialéctico. Y lo que revela dicha relación dialéctica es precisamente que ambas categorías son reflejo ideológico de un proceso que contribuyen a enmascarar. Sacar a la luz su poder ideológico y contrarrestarlo es la tarea de la protohisto-

62. En un comentario a una carta de Adorno, Benjamin escribe que «en el siglo XIX el número de cosas 'vacías' crece en una medida y a una velocidad desconocida hasta entonces, dado que el progreso técnico arroja fuera de la circulación cada vez más objetos de uso» (GS V, 582).

63. J. Fumkaš, *Surrealismus als Erkenntnis*. Walter Benjamin — *Wemmer Einbahnstraße und Pariser Passagen*, Stuttgart, 1988, p. 51.

64. «[...] porque sólo ahora, cuando la piqueta los amantaza, es cuando se han convertido de veras en sanitarios de un culto a lo efímero, se han transformado en el paisaje espectral de los placeres y las profesiones malditas, incomprensibles ayer y que mañana nadie conocerá» (L. Aragon, *Le Paysan de Paris* [reimp. de la 1.ª ed. 1926], Gallimard, Paris, 1966, p. 21).

65. «Trapero o poeta — a ambos le azañen los residuos; ambos ejercen su oficio en soledad, a horas en que el ciudadano se entrega a su sueño; incluso el gesto es el mismo en ambos» (GS I, 583). Pero también el historiador materialista viene a hacerles compañía, ya que en su proceder tampoco se diferencia de ellos. Cf. I. Wohlfahrt, «Et cetera Der Historiker als Lumpensammler», en N. Bolz y B. Witte (eds.), *Passagen*. Walter Benjamins *Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, München, 1984, pp. 70-95, esp. pp. 80 s.

66. «Así pues, construir las grandes construcciones a partir de los elementos más pequeños, confeccionados con precisión y de modo cortante. Incluso en el análisis de los pequeños factores concretos descubrir el cristal del acontecer total. [...] Desechos de la historia» (GS V, 575).

67. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA 12, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, p. 53.

ria de la modernidad que Benjamin pretende llevar a cabo al servicio de la posibilidad de lo «verdaderamente nuevo». Pero este calificativo está señalando que no estamos ante una categoría unívoca. Si por un lado lo nuevo representa la «quintaesencia de la falsa conciencia» (V, 55), por otro es el signo inequívoco del verdadero progreso, de un progreso que no «encuentra acomodo en la continuidad del curso temporal, sino allí donde por primera vez algo verdaderamente nuevo se hace sentir con la sobrevida del amanecer» (V, 593).

Benjamin subraya el crecimiento desorbitado y hasta entonces desconocido de la producción de mercancías en el capitalismo del siglo XIX: cambios en las comunicaciones, innovaciones tecnológicas, producción en masa de bienes de consumo y crecimiento de las poblaciones urbanas. La aparición de las masas, tanto de personas como de cosas o acontecimientos, bajo el modelo del valor de cambio que las convierte en magnitudes comparables, lleva a que sea percibida una igualdad ilusoria, que, sin embargo, las hace manejables para la conciencia. Una conciencia que no está en condiciones de dominar esa masificación ni la velocidad de los cambios. De modo que el esquema de la igualdad que le ofrece el valor de cambio es aplicado a todo lo que ya no puede convertirse en objeto de experiencia. Dicho valor de cambio actúa como «sustrato de igualdad» de las mercancías (V, 488). Y dado que su origen permanece en gran medida inconsciente, este esquema de igualdad resulta tremendamente efectivo, adquiere un carácter casi sensible: «lo siempre igual aparece plásticamente por primera vez en la producción en masa» (I, 680). Algo similar ocurre con el trabajo⁶⁸.

En la fetichización modernista de lo nuevo la sociedad burguesa se oculta a sí misma el hecho de que sólo sucede lo «siempre igual»: la revalorización del valor de cambio. De ello da cuenta su aparente contrario: el eterno retorno de lo mismo. Esta idea representa a los ojos de Benjamin una consecuente aplicación del carácter fetichista de la mercancía a la historia (V, 1166). «La idea de eterno retorno convierte el acontecer histórico en artículo de masas» (I, 663). Nietzsche, su más afamado representante, la contrapone a la idea de progreso que dominaba sin restricciones la visión de la historia desde el racionalismo optimista del siglo XVII hasta el siglo XIX. Convertida en ideología, dicha idea de progreso no pone el acento en la definición cualitativa de lo nuevo, sino que convierte el proceso histórico en un movimiento automático que confiere a lo nuevo una significación meramente temporal. Lo más reciente es lo mejor, independiente-mente de cualquier análisis cualitativo. Contra esta mistificación de la idea de progreso se dirige la crítica de Nietzsche, Blanqui o Baudelaire.

68. El valor de Baudelaire consiste para Benjamin en haber captado el fenómeno de la masificación, de la empantización con el alma de la mercancía, de la desindividualización, sin percibir en ello la falsedad de la categoría de la igualdad. Y, sin embargo, intenta contraponerle algo a esa masificación, prestarle a la masa amorfa un alma.

Pero la concepción del progreso como secuencia lineal y continua de cambios de un tiempo que trascurre de forma completamente homogénea produce paradójicamente la impresión de un «completo vacío del curso del tiempo» (V, 444). «La conciencia que sucumbe al *spleen* ofrece un modelo en miniatura del espíritu universal, al que habría que atribuir la idea del eterno retorno» (V, 693). La sensación de aburrimiento tematizada por Baudelaire es radicalizada por Nietzsche en la idea del eterno retorno de lo mismo, con la que éste se hace cargo de la desaparición de cualquier *telos* immanente al proceso histórico. Para Benjamin, sin embargo, esta negación de la idea de progreso es tan falsa como ella misma. Es su cumplimiento. Ambas terminan negando la posibilidad de una auténtica novedad.

Bajo el imperio de la producción masiva de mercancías la búsqueda de lo nuevo se articula como búsqueda de lo exclusivo, de lo raro, de la especialidad (V, 93). Pero en esta búsqueda pierde el objeto otra vez su diferencia cualitativa para dejar paso al aspecto de la ventajosa temporal que se adelanta a la previsible masificación de lo que antes fuera exclusivo. Las «novedades» son productos para la masa, su diferencia es sólo relativa frente a otros productos. Novedad es tan sólo lo más reciente, aquello que no está disponible todavía para todos. «La dialéctica de la producción de mercancías en el capitalismo avanzado: la novedad del producto recibe como estímulo de la demanda [...]— una significación hasta ahora desconocida» (V, 417).

La economía de las mercancías resulta ser, por tanto, la condición de posibilidad de la percepción de una igualdad ilusoria, pero efectiva, que se manifiesta plásticamente en la repetición de lo siempre igual. Pero, simultáneamente, ella misma exige que las mercancías no deban ser vistas como iguales, que deban tener el toque de la novedad. Para asegurar la circulación del capital es necesario romper la aparente igualdad repetitiva de las mercancías. Ésta es la razón de que lo siempre igual adquiera una valoración negativa y lo novedoso una positiva. Instruidos en la percepción de lo siempre igual, los consumidores codician lo nuevo, por más que la novedad no suponga más que la signatura temporal de lo más reciente. De ahí que las novedades sean vistas como avances, como progresos que suponen mejoras o al menos ofrecen distinción, lujo que distingue de la masa a la que se pertenece por participar en el consumo. No otra es la función de la moda: «Lo nuevo es una cualidad independiente del valor de uso de la mercancía. [...] Es la quintaesencia de la falsa conciencia, cuyo agente incansable es la moda. Esa apariencia de lo nuevo se refleja, como un espejo en otro, en la apariencia de lo siempre igual» (V, 55).

Con la aureola de la novedad las mercancías quedan envueltas con un misticismo que sugiere, más allá de toda diferencia cualitativa, un progreso o una mejora. En la moda la pura novedad temporal se convierte en valor (de cambio), en un fin en sí mismo, en «una especie de competición por la primera plaza en la creación social» (V, 1036). Se trata, sin embargo,

de una carrera en la que los triunfos duran poco tiempo. La novedad sólo se mantiene mientras no aparece algo más reciente que le arrebatara el puesto. Por eso Benjamin describe la moda como el «eterno retorno de lo nuevo» (I, 677). Todas las novedades nacen con fecha de caducidad, y el plazo que ésta señala es cada vez más corto. Cuanto más rápida debe ser la circulación del dinero, tanto más acelerado es el ritmo con que deben sucederse las novedades.

Algo parecido ocurre en el mercado de los valores del espíritu que se encarga de organizar la prensa (V, 1246). Aquí la aceleración se condensa en el instante, la duración más breve de lo actual. «La información queda pagada con el instante en que ha sido nueva. Vive de ese instante. Tiene que entregarse a él completamente y declararse sin pérdida de tiempo» (IV, 437). Lo paradójico es que la feichización de la novedad convierte a ésta en una propiedad meramente formal y, en cierto sentido, repetitiva y siempre igual. Se produce una inflación de lo nuevo reducido a marca de los artículos, a calificativo que nada dice de ellos, que vale para todo lo que es nuevo. Sólo se percibe que hay algo continuamente nuevo, sin que se llegue a experimentar verdaderamente lo que hay de nuevo en lo nuevo.

Como bien advierte Benjamin, él no pretende afirmar que siempre ocurra lo mismo. No se trata pues de sumarse a la doctrina nietzscheana del eterno retorno. Se trata más bien de que «el rostro del mundo, precisamente en aquello que es lo más nuevo, no se transforma, que lo más nuevo sigue siendo completamente lo mismo. — Esto constituye la eternidad del infierno. Determinar la totalidad de los rasgos en los que se conforma lo moderno significaría representar el infierno» (V, 676).

— Progreso y catástrofe⁶⁹.

Estas categorías de lo nuevo y lo siempre igual, resultado del fetichismo de la mercancía, no sólo conforman la experiencia, también imprimen su sello a la conciencia histórica. La idea de progreso que encontramos tanto en la filosofía burguesa de la historia como en la concepción socialdemócrata reúne en sí los rasgos de infinitud, perennidad e irreversibili-

69. La crítica de la idea de progreso y de sus efectos políticos visibles en la llegada al poder de los nacionalsocialistas y en su política de invasión, guerra y genocidio es uno de los temas centrales de las importantes tesis «Sobre el concepto de historia». No podemos entrar aquí en todos los aspectos que se abordan en dichas tesis, aunque sí señalaremos algunos. Remitimos por eso a un magnífico comentario con el que contamos en castellano, que aporta además una versión trilingüe «Sobre el concepto de historia», Trotta, Madrid, 2006. También se pueden consultar otros comentarios de las tesis, cf. R. Konersmann, *Estarrite Urruhe*, Walter Benjamin Begriff der Geschichte, Fischer, Frankfurt a. M., 1991; G. Raulet, *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Aubier, Paris, 1997; M. Löwy, *Walter Benjamin: aversissement d'incendie: une lecture des thèses «Sur le concept d'histoire»*, PUR, Paris, 2001 (trad. cast., FCE, Buenos Aires, 2003); D. Gentili, *Il tempo della Storia. Le Tassi «Sul concetto di storia» di Walter Benjamin*, Guida, Napoli, 2002.

dad, y estos rasgos son según Benjamin los que ponen de manifiesto su falsedad. Bajo la idea de progreso el pasado aparece como definitivamente cerrado, como antecala del presente convertido en canon de una historia representada como secuencia de acontecimientos que forman un continuo. Benjamin rechaza esta idea entre otras cosas porque es una historia de vendedores, una historia estilizada en favor de los que dominan el presente. Y fundamentalmente de eso se trata, del presente, pero no como transición, como pequeño punto en una serie infinita, sino como momento en el que el tiempo se detiene.

Lo que no cabe en el concepto moderno de progreso es la idea de interrupción, de final. La historia transcurre a través de un tiempo abstracto y el presente en cada caso no es más que un punto en una línea infinita. El procedimiento de la historia universal es de carácter «aditivo: moviliza una masa de datos para rellenar el tiempo homogéneo y vacío» (I, 702). Por medio de una especie de lógica sacrificial todo es funcionalizado para la construcción de un futuro supuestamente mejor que ha de instaurarse más o menos indefectiblemente. Sin embargo, lo que Benjamin percibe en el presente histórico que le toca vivir es que el tiempo posee una estructura catastrófica.

Por eso se atreve a decir que el «concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe. Que siga avanzando así es la catástrofe. Esta no es lo que está por ocurrir, sino lo dado en cada caso» (I, 683). Lo interesante de esta propuesta de fundar el concepto de progreso en la idea de catástrofe es que la catástrofe no es un acontecimiento futuro, no es tanto un final o una meta de progreso, sino su carácter constitutivo, que consiste en producir continuamente, por la fuerza de su avance, algo que queda desbancado, abandonado en los márgenes, algo que no puede mantener el ritmo, que sin poder estar a la altura del tiempo se desmorona, se convierte en ruinas. No estamos pues ante los negros augurios del catastrofismo al uso, que aventura predicciones más o menos sombrías sobre un futuro amenazante. Lo catastrófico del progreso mismo consiste precisamente en que, a pesar de las numerosas catástrofes que ya tienen lugar en él, su marcha resulta imparabla. Los acontecimientos generadores de sufrimientos masivos pierden irremisiblemente significación para un avance imparable y sin final del tiempo. La idea moderna de progreso, tanto en sus variantes burguesas como socialistas, permanece insensible a esta pérdida, reproduce sin más la dinámica del avance inmisericorde propio de la lógica de acumulación del capital. Esto es lo que la hace *moralmente* inaceptable, por más que refleje en cierto modo la realidad.

El núcleo duro de esta idea de progreso es su concepto de tiempo. En una de sus tesis sobre el concepto de historia Benjamin refiere la acción de los revolucionarios de disparar a los relojes de las torres el primer día de la Revolución de julio y la pone en relación con la acción de Jesús contada en el Antiguo Testamento, cuando manda detenerse al sol. Parece como si quisiera subrayar que los relojes no son una técnica cualquiera más,

contrarrestable con un cambio del sentido subjetivo de experimentar el tiempo, sino que se trata de un sistema tan fundamental y condicionante de la vida como pueda serlo el movimiento de los planetas. La naturaleza hace tiempo que ha sido transformada técnicamente por el poder dominante. Dicho poder llega tan lejos que ha podido introducir unas nuevas relaciones temporales capaces de generar un comportamiento y una forma de experiencia, vacío, ininterrumpible, irreversible... se ha convertido en una «segunda naturaleza», tan difícil de transformar como el curso de los planetas. Dicho tiempo ha alcanzado un rango casi cosmológico o transcendental, es la condición social y epistemológica de la perceptibilidad del tiempo.

Sin embargo, tanto el tiempo vacío y homogéneo como el progreso ilimitado e irreversible poseen un origen histórico y social, son resultado de decisiones concretas de sujetos sociales determinados. La conciencia que se sirve del pensamiento abstracto y el tiempo vacío y homogéneo se condicionan mutuamente y hacen posible la conjunción de medios y fines en el nuevo modo de producción capitalista. Se trata de un pensamiento que no tiene consideración de los contenidos, la materialidad y la coesidad y que, por ello, produce infinitud, ilimitación, ausencia de contenido; un pensamiento que se realiza pasando por alto y destruyendo objetos y sujetos concretos. Este pensamiento reproduce las características del proceso real de progreso al que va unido y del que es condición de posibilidad al mismo tiempo.

Pero este tiempo abstracto, constituido en naturaleza segunda, no sólo encubre el carácter histórico de su génesis, para así poder perpetuarse mejor, sino que oculta con el brillo deslumbrador de lo supuestamente nuevo los sufrimientos y catástrofes que en dicho proceso afectan tanto a la naturaleza como a los seres humanos. Lo establecido posee el poder de ocultar a la mirada aquello que fue machacado y se perdió, y así configurar la manera de percibir la historia por medio de la «evidencia» de la marcha victoriosa de lo que se impuso en última instancia. A la injusticia sufrida por los oprimidos y aniquilados se une la eliminación de las huellas que puedan recordarlos.

Sin embargo, según Benjamin, la mirada alegórica que él intenta hacer suya no es víctima de esa ceguera. Para ella no son significativas las «victorias» que, según la historiografía dominante, hacen aparecer la historia como un proceso de avance y ascenso, sino las «estaciones de su descomposición», las quebras catastróficas que hacen saltar por los aires el continuo de la lisa superficie del progreso con el que dicha historiografía ha intentado remendar las grietas y rupturas, y que se manifiestan al final como lo verdaderamente continuo en el trasfondo.

Las estaciones del desmoronamiento que se hacen visibles en las ruinas que el progreso deja a su paso confirman la marcha triunfal de la dominación, pero al mismo tiempo la desmienten al poner al descubierto la discontinuidad que es imposible subsumir bajo ninguna totalidad estruc-

tural: todo cuanto de fracaso, regresión y barbarie es inherente al proceso civilizador. Pues la historia no sólo trascurre de modo pseudonatural a causa de su carácter coactivo y su rigidez, que se sustrae al poder de determinación de los seres humanos, también es pseudonatural en cuanto historia de la descomposición, que la interpretación alegórica es capaz de leer en las ruinas y fragmentos del mundo.

La posibilidad de detener la catástrofe persistente está tan poco garantizada, como inadmisibles es elevarla a estructura ontológica de la historia. Por eso es necesario rechazar tanto una ontologización de la dimensión catastrófica de la historia como el postulado de una astucia de la razón que conduce todo hacia la reconciliación última. Frente a estas dos actitudes Benjamin subraya el valor epistemológico y práctico del duelo por aquello que desaparece, por aquello que no llegó a realizarse, pues es ese duelo el que preserva paradójicamente una idea de felicidad sin menoscabo que permite mantener la distancia frente a lo dado, frente al curso catastrófico de la historia. Aquello que bajo el punto de vista alegórico podría quebrantar la negatividad de lo existente no son las perspectivas de victoria de lo que posee poder histórico, que sólo refuerza su dominio, sino aquello que fue derrotado y aniquilado y de modo negativo reclama la redención pendiente.

El esquema temporal de pasado, presente y futuro pretende «liberar el momento presente del poder del pasado, manteniendo a éste detrás del límite absoluto de lo irrecuperable y poniéndolo, como saber utilizable, a disposición del instante presente»⁷⁰. La conciencia temporal sirve de instancia para privar de poder al pasado y hacer servible el presente para el futuro en la constitución del sujeto. El sujeto no se puede constituir, tomar conciencia, estar presente a sí mismo, sin una conciencia del tiempo que desprecia el pasado y privilegia el futuro. Pero sólo contra ese desprecio es posible una experiencia sin recortes. La conciencia cosificada se constituye por medio del olvido y éste significa un empobrecimiento de la experiencia.

El sometimiento de los individuos al aparato social, económico y cultural estrecha y empobrece el mundo experiencial. La mediación por el todo social establece el primado de la producción y el intercambio y exige una adaptación casi completa de la capacidad de percepción, reacción y pensamiento de los que quedan sometidos a él. Del mismo modo que el propio pasado que no se somete aquí y ahora a los requisitos de la producción organizada socialmente tiene que ser neutralizado como factor perturbador, la sociedad también reprime toda forma de duelo que interfiera el funcionamiento sin fricciones del mecanismo productivo. Nada define mejor la cosificación de la conciencia que ese olvido que acompaña la reificación del sujeto.

⁷⁰ M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, en T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981, p. 50 (*Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, introd. y trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 1970, p. 86).

3.2. Capitalismo y experiencia

— Modernidad capitalista y pérdida de la experiencia: fantasmagorías y sensaciones.

La cuestión que urge plantearse llegado este punto es la referida a las posibilidades perceptivas y prácticas de los sujetos sometidos al proceso abstractivo que la conciencia dominante define como «progreso», es decir, la capacidad para percibir su negatividad y su poder destructivo y la capacidad para resistir o enfrentarse a su lógica. Estas capacidades tienen que ver a su vez con la capacidad para la experiencia o, en su caso, con su destrucción. Se trata de lo que tradicionalmente había sido tematizado en la tradición marxista bajo los conceptos de alienación y de falsa conciencia.

Las notas sobre teoría del conocimiento que encontramos en los materiales acumulados para la *Obra de los pasajes* nos informan sobre lo que Benjamin pretende realizar en esta fase de su pensamiento: reformular la comprensión marxista de la historia y de la relación «base-superestructura» en conexión con el método del montaje: «Marx presenta el nexo causal entre economía y cultura —anota Benjamin—. Aquí lo que importa es el nexo expresivo. Lo que hay que representar no es el origen económico de la cultura, sino la expresión de la economía en su cultura. Con otras palabras, se trata del intento de captar un proceso económico como prototipónomo ilustrativo del que surgen todas las manifestaciones vitales de los pasajes (y en ellas del siglo XIX)» (V, 573 s.).

En el París del siglo XIX, en cuanto capital de la moda y del consumo, en cuanto lugar de las exposiciones universales y centro de la modernidad, se condensaba de modo incomparable el mundo de la circulación de mercancías. La ciudad misma, con sus pasajes y sus grandes almacenes, aparece a los ojos de Benjamin como materialización de las fantasmagorías emanadas del fetichismo de la mercancía. El análisis micrológico de los tipos humanos que pueblan los pasajes comerciales y los paisajes urbanos —el dandi, el trapero, la prostituta, etc.— permite contemplarlas como alegorías modernas. En los tipos que pueblan los versos de Baudelaire y centran la atención de Benjamin se condensa la experiencia de lo fugitivo y transitorio, de la total intercambiabilidad, de la novedad y la moda, de la vertiginosidad de lo urbano, de todo aquello que se considera expresión de lo nuevo, que bajo el primado de la producción de mercancías sin embargo permanece siempre lo mismo: la eternidad infernal, para la que Kafka mostrara un sensorio tan privilegiado (cf. V, 675 s.).

Sin embargo, en las fantasmagorías de la modernidad, imágenes engañosas que enmascaran las relaciones de producción y las estructuras de dominio de la sociedad, Benjamin ve también una promesa. Son ambivalentes⁷¹. «Esas imágenes son imágenes desiderativas y en ellas la colectividad

intenta tanto superar como transfigurar engañosamente la imperfección del producto social así como las carencias del orden social de la producción» (V, 46 s.). Pasajes, jardines de invierno, panoramas, fábricas, casinos y estaciones de tren son edificios de la colectividad con carácter onírico, en los que encuentran expresión los ideales colectivos. Separándose intencionadamente de lo recientemente transcurrido, cada época cita, según Benjamin, en las imágenes de lo nuevo el protopasado.

Para Benjamin, el carácter de la mercancía conforma todas las manifestaciones culturales, ya sean éstas de tipo literario, arquitectónico o estén referidas a la cotidianidad. Dichas manifestaciones poseen, según él, calidad onírica. Por ejemplo, los pasajes «son edificios o galerías que no tienen lado exterior —como el sueño» (V, 513). Con esto viene a decir que el mundo cultural de los objetos es la expresión del trabajo onírico e idealizador de la colectividad, que hay que descifrar como si se tratara de un enigma. Benjamin parte, igual que el psicoanálisis, de la existencia de una «represión ocultadora» como contexto generador de la fantasmagoría⁷²: represión de la angustia, de la producción de mercancías como núcleo determinante de la sociedad, represión de la revolución no realizada, del dominio del valor de cambio de las mercancías, del antagonismo de las clases, etc.

La represión en cuanto tal es inconsciente. Y las fantasmagorías representan la autoimagen de esa sociedad, una imagen de sí misma que es resultado de reprimir precisamente el dato fundamental de que ella es esencialmente una sociedad productora de mercancías.

La característica que le es propia a la mercancía por su carácter fetichista, es inherente a la sociedad productora de mercancías misma, no ciertamente tal como ella es en sí, pero sí tal como se representa a sí misma en cada momento y como cree entenderse a sí misma cuando hace abstracción del hecho de ser una sociedad productora de mercancías. La imagen que produce de sí misma de esta manera y que gusta rotular con el título de su cultura se corresponde con el concepto de fantasmagoría⁷³.

Este carácter fantasmagórico de toda la cultura constatado por Benjamin hace de ésta una transfiguración engañosa de la realidad, imagen desiderativa e ideal. El esplendor, la superficie de esa realidad, adquiere poder estupefaciente. Esto significa que no sólo el arte se ha vuelto mercancía, sino que la mercancía a su vez se ha transformado en arte, ha adquirido carácter fantástico y onírico.

Pero no sólo contemplamos las mercancías y sucumbimos a su apariencia fantasmagórica reflejada en nuestra conciencia. Como muestra la

72. Cf. GS III, 223.

73. GS V, 822. Esta explicación se inspira en el texto de Adorno sobre Richard Wagner, cuyo manuscrito había recibido Benjamin y del que éste selecciona el siguiente pasaje: «En el objeto de consumo debe hacerse olvidar la huella de su producción. Debe tener una apariencia como si no hubiera sido hecho en absoluto, no vaya a ser que delate que el que lo intercambia no es el que lo ha hecho, sino que se apropió el trabajo contenido en él» (GS V, 822).

71. Cf. W. Benjamin, «Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts», GS V, 55: «Ambivalencia es la manifestación plástica de la dialéctica, la ley de la dialéctica suspendida».

figura del dandi, él mismo se convierte en mercancía que se ofrece a los otros paseantes. De modo que las fantasmagorías del dandi son las de la mercancía que él mismo es y no puramente los efectos narcotizantes de las que él contempla. «Empatización con lo anorgánico» llama Benjamin al carácter estupefaciente de la relación del dandi con la masa (cf. V, 558). La empatización del dandi con el alma de la mercancía, tal como se refleja en los versos y también en la persona de Baudelaire⁷⁴, muestra la expresión fantasmagórica de la misma realidad cuyo lado amargo ha de sufrir el proletariado en propia carne: que el hombre, en cuanto fuerza de trabajo, se ha convertido en mercancía.

La empatización supone una reducción casi total de la distancia frente al objeto del conocimiento o del deseo⁷⁵. En el caso de la empatización con la mercancía nos encontramos con un acto de carácter eminentemente estético: la contemplación sensitiva de la misma. Hoy vemos con más claridad que lo decisivo del contacto con las mercancías en el capitalismo consumista no es tanto el acto de apropiación, cuanto dejarse embriagar por los bienes que no se adquirirán. Quizás por esta razón, Benjamin se fija en el dandi, figura literaria en Baudelaire y personaje social que vive ociosamente de las rentas. Precisamente él, que no se ve forzado al intercambio de mercancías por la necesidad, nos permite descubrir otras razones para la empatización con ellas, que posiblemente sean más reveladoras de las transformaciones que lleva a cabo el capitalismo.

Las propiedades inmateriales de la mercancía, su caparazón «místico», en definitiva, el carácter fetichista de la misma, llega a configurar hasta su constitución material. La posibilidad de empatizar con el valor de cambio presupone que la transformación de una cosa en mercancía trae consigo una emancipación del uso respecto a los requisitos materiales que la cosa posee. Según este concepto de mercancía, la apariencia, la niebla engañosa que parecía envolver a la cosa y en la que y detrás de la cual la crítica de las ideologías sospechaba que se escondían las cosas mismas, ha evolucionado hasta convertirse en esencia. Ya no existe la superficie de las cosas, sólo existe una capa de nubes que en cada momento se dispersan en nuevas figuras. Benjamin se da cuenta de que la modernidad ha supuesto una transformación de la sustancia de las cosas y de la relación directa con ellas: la capacidad de disfrute de la materialidad de las cosas independientemente de su valor de cambio se ha perdido.

74. En Baudelaire encontramos la toma de conciencia del cambio de estatus del poeta obligado a venderse en el mercado como una mercancía más. Dado que Benjamin analiza el capitalismo a través de la lectura de la poesía de Baudelaire y a través de la interpretación del trato literario con la realidad social documentado en ella, su análisis lo empuja cada vez más hasta el punto en el que se vuelve sustancial la apariencia social o el valor de cambio y el carácter de mercancía. Cf. A. Fernández Polanco, «La fantasmagoría, Baudelaire y la mercancía absoluta». *La Balza de la Medusa* 38-39 (1996), pp. 19-40, esp. pp. 34 s.

75. En esta reflexión sobre la empatización con la mercancía sigo a O. John, «Einfühlung in die Ware...», cit.

Las fantasmagorías, las imágenes publicitarias, las figuraciones y ficciones que genera la circulación de mercancías, no son menos efímeras ni menos fugaces que las mercancías en la mano o las modas en los hábitos de las gentes, ni tampoco son en principio distintas de ellas. Ambas coinciden en la extensión temporal y en la estructura de su existencia. Desde esta consideración es posible comprender la intención de Benjamin al investigar las nuevas condiciones de la experiencia o su destrucción⁷⁶. Lo que en este sentido se corresponde con las fantasmagorías y con la empatización con la mercancía no es la experiencia en un sentido enfático, sino la sensación.

En confrontación con Henri Bergson, Marcel Proust y Sigmund Freud elabora Benjamin una teoría de la (destrucción de la) experiencia que intenta dar cuenta de los cambios que han introducido la industrialización y la universalización de la economía centrada en las mercancías. Con la transformación estructural del trabajo, de la forma de producción artesanal a la industrial, con la separación y contraposición de lo público y lo privado y la mediación universal del intercambio de mercancías, se produce una crisis de la articulación de la relación con el mundo y consigo mismo, en la que consiste fundamentalmente la experiencia⁷⁷. El colapso de la experiencia es compensado con la multiplicación de las vivencias (*Erlebnisse*), que quizás cabría traducir en la actualidad como sensaciones. Si la experiencia es «producto del trabajo», la sensación es «la fantasmagoría del paseante ocioso» (V, 962): el sujeto prototípico de la sociedad de las mercancías. En la empatización la mercancía se convierte en objeto de una vivencia o sensación, que hace del sujeto mismo un objeto conmovido emocionalmente.

La sensación, en la que se dan cita la novedad y su pérdida instantánea de valor, consiste precisamente en la coincidencia de lo nuevo y su inmediato envejecimiento. Busca elevarse por encima del curso uniforme del tiempo, pero sólo lo consigue convirtiéndose en un *shock* de escasa duración: empatización con lo fugaz e instantáneo. Para Benjamin la vivencia fugaz y desconectada sustituye a la experiencia basada en la continuidad. La moda, la información, las sensaciones no poseen relevancia más que un breve instante, están destinadas a ser olvidadas o perder su importante cualidad, la novedad. La sensación carece por tanto de vínculos con el pasado. Su significación nace de ser algo inesperado. Pero es el curso uniforme del tiempo el que explica la necesidad de sensaciones, la fetichización del instante: «La absoluta igualdad cualitativa del tiempo en el que transcurre el trabajo generador de valor de cambio es el trastorno gris del que se diferencian los colores chillones de la sensación» (V, 488).

De modo paralelo a la crítica de la sensación como disolución de la experiencia encontramos formulada en Benjamin una crítica de la empatía

76. No podemos abordar aquí todos los aspectos del concepto de experiencia en W. Benjamin. Cf. la contribución de G. Amengual en esta misma publicación.

77. W. Benjamin, «Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows», GS II, 438-465.

historicista. Si la fantasmagoría de la mercancía es la ideología presente en la cotidianidad, también emerge en la sociedad de las mercancías una ideología elaborada discursivamente: la historia de la cultura. El historicismo representa para Benjamin un programa de empatización con los hechos del pasado. La irreversibilidad del tiempo se convierte en certeza de la facticidad de ese pasado. La relación del pasado con el presente y el futuro pendiente queda falsificada y desactivada en mero conocimiento historiográfico: «el cómo fue realmente». La supuesta neutralidad y cientificidad se muestra en realidad, mirada críticamente, como un método para poner el pasado a disposición de los dominadores. Estos se comportan como el paseante ocioso en el mercado. El pasado es un depósito de donde coger el botón, como hace la moda. Así resulta imposible reconocer la historia como un proceso de destrucción, tampoco dar cabida a lo verdaderamente nuevo.

— Sueño y despertar.

Pero si las fantasmagorías son partes constitutivas de la realidad social en las que ésta misma se malentende y se transfigura engañosamente, también es cierto que en ellas esa realidad se niega a sí misma y se transciende de modo onírico. Por una parte, Benjamin caracteriza al capitalismo como una manifestación de la naturaleza, con la que un nuevo sueño adormecedor (*Tramschlaf*) ha invadido Europa (V, 494) e identifica ese sueño con la reactivación de las fuerzas míticas. Las ensotaciones representan bloques de la conciencia, su persistir en la inmediatez química de las mercancías. Según esto, la superestructura ideológica se relaciona con sus condiciones económicas de existencia como el sueño con el estómago lleno de quien duerme. Los sueños colectivos son expresión del orden capitalista y, como tales, ideología. Pero por otro lado, esas manifestaciones poseen la misma ambigüedad que Marx atribuye a los medios de producción, según actúen de modo destructivo como propiedad privada o estuviesen sometidos a la voluntad colectiva. De ahí que no sean despreciables para la experiencia histórica.

Ésta es descrita repetidamente por Benjamin como «despertar». Es necesario pues clarificar la relación de la conciencia en estado consciente con los sueños y ensotaciones. El historiador materialista está llamado a «atravesar lo pasado con la intensidad de un sueño para experimentar el presente como el mundo en vigilia al que se refiere el sueño» (V, 1006). La interpretación del sueño no consiste en otra cosa más que en establecer correspondencias entre el pasado y el presente. Esto es posible porque las fantasmagorías del pasado poseen el carácter de un sueño al que es inherente una dialéctica: la de un giro repentino en el despertar⁷⁸. Sus imágenes desiderativas contienen griterías por las que puede irrumper el despertar:

«Recordar y despertar están extremadamente próximos. Despertar es justamente el giro dialéctico y copernicano del recordar»⁷⁹.

Por un lado, estamos ante una forma singular de experimentar la dialéctica en la que queda desmentido el carácter aparentemente irreversible del devenir y la evolución adquiere la forma de vuelco dialéctico. Se trata, dice Benjamin, de despertar del sueño. Por otro lado, para que este vuelco se produzca, el sueño y el despertar no se relacionan en el sentido de que éste ponga fin al primero originando un nuevo estado consciente sin relación con el sueño. En el despertar el sueño accede a la conciencia. Es recordado. El sueño pasado se constituye en el recuerdo y éste a su vez en la actualidad del sueño. «Debería considerarse el despertar como una síntesis a partir de la tesis de la conciencia dormida y la antítesis de la conciencia despierta? Entonces el momento del despertar sería idéntico con el 'ahora de la reconocibilidad'» (V, 579). La interpretación política del sueño pretende un aprovechamiento revolucionario de los fragmentos históricos que en tanto que imágenes verdaderas de la historia resplandecen en el instante del despertar del sueño.

— Imagen: Dialéctica detenida.

Sin embargo, la constelación entre presente y pasado no responde a una continuidad ininterrumpida del curso histórico, a un nexos causal entre lo anterior y lo siguiente, más bien se presenta como un relámpago en forma de una imagen. «Imagen es aquello en lo que el pasado se junta con el presente en una constelación de modo instantáneo. Dicho de otra manera: la imagen es dialéctica detenida» (V, 576 s.). Benjamin concibe la imagen dialéctica de modo que ésta se hace accesible al conocimiento de la historia como determinación cualitativa del instante histórico. Sin embargo, que esté libre frente al curso histórico no quiere decir que carezca de determinación histórica. En la instantaneidad encontramos ya un índice temporal, cuyo complemento es el momento de su perceptibilidad.

En la imagen dialéctica anida el tiempo, por mucho que represente una negación del curso temporal del mundo tal como éste transcurre. Esto es lo que viene a expresar el concepto de «dialéctica detenida» (*Dialektik im Stillstand*). Se trata de romper con los esquemas habituales de percepción e interpretación del tiempo. Benjamin reconoce el mismo esquema evolutivo

78. Benjamin intenta aquí distanciarse de la retórica surrealista en torno al sueño. Cf. GS V, 1014.

79. GS V, 491. Cf. El aforismo «Souterrains», en *Einbahnstraße*, GS IV, 86. Las fuerzas del sueño son movilizadas en el momento del peligro. Dicho sueño conduce hasta el pasado y salva la experiencia olvidada ya hacía mucho de la amistad con el primer compañero de colegio, experiencia que le insufla valor. En el despertar que interrumpe el sueño, el pasado es reconocido en su condición de tal, su distancia respecto a la situación actual de peligro queda establecida y la fuerza de lo olvidado rescatada en la interpretación del sueño. «En el despertar [...] lo vi claro: aquello que la desesperación había sacado a la luz como una detonación era el cadáver de aquel hombre que estaba allí emparejado y que debía impedir que cualquiera que viviera aquí alguna vez se asemejara a él en nada» (*ibid.*) Cf. J. Finkels, *Surrealismus als Erkenntnis...*, cit., pp. 118 ss., y N. Bolz, «Bedingungen der Möglichkeit historischer Erklärungen», en *Fassagen*, Walter Benjamins *Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, ed. de N. Bolz y B. Witte, München, 1984, pp. 151 ss.

en el historicismo, en la socialdemocracia, en el revisionismo marxista, etc. Es el esquema temporal dominante en la modernidad. Y, como hemos visto, este esquema degrada tanto a las personas como a las cosas en meros elementos de un proceso objetivo que no es más que la manifestación del sistema de dominación que en cada caso somete y oprime lo singular. Este emmascaramiento que se celebra a sí mismo como evolución sólo puede ser combatido rompiendo el hechizo que supone la representación del avance. Para ello es necesario concebir la historia como una constelación de peligros que es preciso percibir, entre ellos el no menos importante de imaginarse marchando con los vencedores a la cabeza del devenir histórico.

La competencia del historiador depende de su conciencia agudizada de la crisis en la que se encuentra el sujeto de la historia en cada caso. Ese sujeto no es en absoluto un sujeto transcendental, sino la clase oprimida y en lucha en su arriesgada situación. Conocimiento histórico sólo existe para ella y sólo en el instante histórico. Con esta determinación queda confirmada la liquidación de la dimensión épica de la representación de la historia. Al recuerdo involuntario — una diferencia de al voluntario — no se le ofrece nunca un desarrollo, sino sólo una imagen (I, 1243).

Se trata de un instante que puede ser pasado por alto, que se puede perder, si no es aprovechado como oportunidad de conocimiento histórico y acción revolucionaria. «La dimensión temporal en la imagen dialéctica sólo puede ser constatada por medio de la confrontación con otro concepto. Ese concepto es el ahora de la reconocibilidad» (V, 1038). Sólo en ese momento es reconocible una imagen determinada. Pasado ese instante son otras las constelaciones que se establecen y son otras las imágenes que pueden ser reconocibles. En cada nuevo instante se constituyen nuevas constelaciones con el pasado, se hacen reconocibles otras imágenes. Podría decirse que hay instantes del pasado que esperan esa oportunidad de configuración con el presente, que están citados secretamente con él para cristalizar en una imagen dialéctica, que como un fogonazo confiere a ese presente una plenitud que Benjamin identifica con «lo verdaderamente nuevo».

Para Benjamin la imagen dialéctica sólo es accesible al conocimiento histórico en la determinación cualitativa del instante histórico. Y como hemos visto existe un criterio fundamental para la configuración entre pasado y presente que constituye el fundamento de dicha determinación: la discontinuidad. El ahora de la reconocibilidad produce un *shock*, una conmoción. No es lo esperado, lo que resulta deducible del curso dominante del tiempo y de la historia. Existe una discontinuidad entre el pasado y el presente que se configuran en la imagen dialéctica. Ese pasado no es un instante integrado en la historia de los vencedores. Irrumpe sin mediación, conformando una constelación objetiva pero no intencional.

De qué manera *ese* ser ahora (que no es nada menos que el ser ahora [*Jetztsein*] de la actualidad [*Jetztzeit*]) significa ya en sí una concreción mayor

— esa cuestión no puede captarla el método dialéctico dentro de la ideología del progreso, sino sólo en una filosofía de la historia que ha superado completamente esa ideología. Aquí habría que hablar de una creciente condensación (integración) de la realidad, en la que todo lo pasado (en su tiempo) puede recibir un mayor grado de actualidad que en el momento de su existir (V, 1026).

La percepción del pasado en el momento de su existir no está en condiciones de reconocer lo que la constelación con el presente revela: las posibilidades no realizadas, sus vínculos con un futuro no esperado, las similitudes con otros momentos históricos, etc. Lo descompuesto históricamente posee una vida más allá del pasado y de su transmisión en la historia. Pero ésta sólo puede ser despertada cuando se reconoce una dimensión política de proximidad que chispaguea momentáneamente y puede ser interpretada en una constelación de peligros actual. Con la actualización de los momentos históricos del pasado reprimido es posible mostrar la discontinuidad de la historia encubierta por la ideología del progreso y establecer nuevas continuidades mediante la realización actual de las posibilidades frustradas y las esperanzas incumplidas. Pero esto nos aboca a la cuestión de la praxis política como praxis mesiánica.

3.3. Mesianismo y política

En los textos de Benjamin nos encontramos con una tensión no resuelta entre su interés político en la lucha contra el fascismo del lado de la clase trabajadora y la experiencia de impotencia frente a la universalización de la barbarie y frente a la aniquilación inminente de los sujetos de la praxis liberadora. Inseparablemente unida a esa tensión se encuentra la tensión entre los intereses políticos y los teológicos⁸⁰. «Existe un antagonismo — escribe a este respecto a Adorno el 9 de diciembre de 1938 — del que no descartaría verme libre ni en sueños»⁸¹.

Esta tensión no resuelta entre teología y materialismo histórico es constitutiva de la obra tardía de Benjamin⁸². Resulta ser el trasfondo pro-

80. Además de los trabajos citados de O. John, existe un importante número de trabajos que analizan la relación entre teología y política en W. Benjamin, entre los más recientes, cf. W. Bock, *Walter Benjamin – die Rettung der Nacht, Melancholie und Messianismus*, Asthesis, Bielefeld, 2000; K.-H. Heber, *Zerstörung und Restitition: zum Verständnis der religionsphilosophischen, messianischen und mystischen Dispositionen in den Schriften Walter Benjamins*, Lang, Frankfurt a. M. et al., 2001; H. M. Dohert, *Die Moderne wahrnehmen: über Religion in Werk Walter Benjamins*, Kaiser, Gütersloh, 2002; G. Guerra, *Judentum wahrnehmen: über Religion in Werk Walter Benjamins, Kaiser, Gütersloh, 2002*; G. Guerra, *Die Moderne wahrnehmen: über Religion in Werk Walter Benjamins, Kaiser, Gütersloh, 2002*; B. Witte y M. Ponzí (eds.), *Theologie und Politik: Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Schmidt, Berlin, 2005; H. Thiele, *Eingedenken und Erlösung: Walter Benjamin*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005.

81. *Briefe*, cit., p. 793.

82. Cf. R. Tiedemann, «Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?», en *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983, pp. 99-142.

ductivo del intento de obtener una «nueva unidad entre teoría y praxis», capaz de decidir positivamente la lucha de clases bajo presupuestos históricos diferentes a los formulados inicialmente por Marx⁸³. Sin embargo, Rolf Tiedemann, el editor de su obra, percibe el peligro de «que con la re-traducción del materialismo a teología se pierdan ambas cosas: se volatilice el contenido secularizado y se evapore la idea teológica»⁸⁴. El resultado sería entonces un mesianismo político que «ni toma en serio el mesianismo ni puede seriamente ser trasladado a la política»⁸⁵. Tiedemann parte de conceptos predefinidos de lo que es la política o la teología y realiza una interpretación de la tensión que constata como re-traducción de uno de los polos en el otro. Sin embargo, la dialéctica que intenta revitalizar Benjamin entre teología y materialismo histórico es una dialéctica que pasa a través de los extremos y no disuelve un polo en el otro por medio de una «re-traducción». En realidad dicha dialéctica no se resuelve en el ámbito de la especulación, sino que sólo puede ser concebida dentro de la constelación histórico-política concreta desde la que cristaliza⁸⁶.

La contradicción y el quebrantamiento inherentes a la relación han sido resaltados por Wohlfarth en su interpretación del «carácter destructivo», en el que salvación y lucha de clases, mesianismo y revolución anarco-comunista están indisolublemente entrelazados. Las imágenes conceptuales en las que se articula la dialéctica entre teología y materialismo histórico no buscan una armonización de ambos, sino *trastocar* sus puntos de referencia⁸⁷. Ese trastocamiento a la vista del peligro histórico sigue siendo un reto tanto para la teología como para una política de izquierdas.

Ciertamente Benjamin recurre a la religión o la teología desde la quebra que supone el mundo secularizado moderno, ni es un creyente ni es un teólogo. No pretende salvar el discurso teológico de modo explícito, sino sólo en el incógnito mundano. Para explicar esto, recurre a la imagen del tampón: «Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado de ella. Si por el secante fuera no dejaría resto de lo que hay escrito» (V, 588). Si nos fijamos detenidamente en esta imagen, nos daremos cuenta de que no se trata simplemente de trasladar o traducir los contenidos teológicos a conceptos secularizados, no se trata de elevar hegelianamente a concepto racional depurado las verdades religiosas, sino que se trata de una forma de pensar que se orienta por un «vuelco paradójico» de momentos dispares, que busca la configuración y la confrontación de los extremos. El tampón desearía absorber toda la tinta, pero no es seguro que lo logre.

83. Cf. *ibid.*, p. 119.

84. *Ibid.*, p. 131.

85. *Ibid.*, p. 130.

86. Cf. O. John, «Fortschrittskritik und Erinnerung...», cit., pp. 13 ss.

87. Cf. I. Wohlfarth, «Der 'Destruktive Charakter': Benjamin zwischen den Fronten», en B. Lindner (ed.), *Walter Benjamin im Kontext*, Königstein/Is., 1985, pp. 65-99, esp. pp. 78 ss.

Quizás no todo puede o debe ser absorbido, quizás el tampón no posee esa capacidad, quizás la modernidad quiso absorber y eliminar la religión, pero ha dejado de la «tinta» lo más importante, aquello que es decisivo y que Benjamin quiere absorber en su pensamiento. A la modernidad secularizada le gusta presentarse como heredera que cancela la herencia y la amortiza. Pero ¿es así?

Veámoslo con un ejemplo concreto. En uno de los muchos fragmentos que acompañan la redacción de las tesis Benjamin afirma: «Marx secularizó la idea de tiempo mesiánico en la idea de la sociedad sin clases» (I, 1231). Podríamos pensar que se trata de una afirmación parecida a la de otros pensadores, como Löwith, que ven en bastantes de los conceptos modernos de la historia un trasfondo teológico que los convierte en herederos de las visiones judeo-cristianas. Pero señalando esa relación Benjamin pretende algo más, como pone de manifiesto otro fragmento: «Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su auténtico rostro mesiánico, y ciertamente en interés de la política revolucionaria del proletariado mismo» (I, 1232). Al referir la teología al materialismo histórico, la teología da un vuelco en su opuesto de manera que ya no da ningún concepto de sí, sino que sólo se hace perceptible en la forma como se ha introducido y ha quedado abismada en lo profano, pero la revolución recibe de esa manera un rostro mesiánico, su verdadero rostro. La revolución ya no es vista como la «locomotora de la historia» de la que hablara Marx, como un salto de tigre hacia un futuro abstracto en el que, como hemos visto, se perpetúa la dominación y la catástrofe, sino como un echar mano al freno de emergencia, como una ruptura de la dinámica ciega de un sistema, el capitalista, que en su avance imparable reproduce la dominación y con ella incontables víctimas convertidas en precio irrelevante de un progreso sin final.

Veamos otra alegoría de esta «teología inversa», la que Benjamin nos ofrece en la primera tesis sobre el concepto de historia:

Como es sabido parece haber existido un autómatas construido de tal manera que respondía a cada jugada de un maestro en el ajedrez con una jugada en contra que le aseguraba la victoria de la partida. Un muñeco vestido a la turca, con una pipa de agua en la boca, estaba sentado frente al tablero que descansaba sobre una mesa espaciosa. Por medio de un sistema de espejos se provocaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos lados. En realidad dentro estaba sentado un enano jorobado que era un maestro en el ajedrez y dirigía la mano del muñeco mediante hilos. Podemos imaginarnos un complemento de este aparato en la filosofía. Siempre ha de ganar el muñeco que se llama «materialismo histórico». Se puede enfrentar a cualquiera si toma a su servicio a la teología, que como se sabe es hoy pequeña y fea y de ningún modo debe dejarse ver (I, 693).

La teología no debe dejarse ver: es un enano jorobado y feo. Como en la imagen del tampón debe desaparecer completamente. Pero, paradó-

ticamente, así es como puede entrar al servicio del materialismo histórico. No interesa la teología con presencia y prestancia histórica, aliada de los dominadores. Benjamin había sido testigo del apoyo de los grandes teólogos alemanes a la declaración de guerra en 1914. Al contrario, es más bien la impariencia y pequeñez de la teología la que la convierte en índice de la verdad y de la posibilidad de salvación. En aquello que a los ojos del mundo irreudente aparece como pequeño y feo: en lo humillado, ofendido, marginado, oprimido, explorado, etc., se encuentran las huellas del camino hacia el bien. No hay más esperanza que la que se nos ha dado por los que carecen de ella.⁸⁸

Con todo, no queda claro quién es quien dirige la alianza. El materialismo histórico aparece como un muñeco en manos de la teología, pero luego puede atreverse con cualquier contrincante porque tiene a su servicio al enano. Éste acumula una gran experiencia y sabiduría, fraguada en mil luchas y vicisitudes. Es más, parece que si el materialismo histórico declara obsoleta la herencia teológica en su metodología corre peligro de volverse un puro artículo de fe. Esto es lo que le ha ocurrido al asumir la idea de progreso. Dilapidando la clave mesiánica de la secularización contenida en el «instante revolucionario», la socialdemocracia convirtió dicha idea en un «ideal», es decir, en una «tarea infinita», en una especie de idea regulativa, lo que suponía de facto la renuncia a su realización. Pero cuando el materialismo histórico condena la teología a un fuera de juego político, se produce un vuelco curioso. Sus afirmaciones sobre el progreso histórico adquieren dimensión religiosa, tal como parece insinuar la referencia a la pipa (¿de opio?) que fuma el muñeco.

La presencia de lo teológico se manifiesta pues en el cuestionamiento de la omnipotencia de la realidad histórica en nombre de una exigencia ética en favor de los que carecen de esperanza. Los conceptos que Benjamin toma de la mística judía le sirven para socavar la racionalidad histórica ofreciendo una nueva oportunidad a todo aquello que ha sido derrotado y olvidado. La esperanza mesiánica no consiste en alimentar una utopía que se realizará al final de los tiempos, sino en la capacidad de constatar lo que en cada instante permite atisbar la «fuerza revolucionaria» de lo nuevo. Lo que el enano jorobado enseña al historiador materialista es que nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico que aquello que no queda *subsumido* y *superado* en la tendencia dominante.

88. Esto queda subrayado en la interpretación de Kafka, cuyos «siervos» y «locos» son los destinatarios de la esperanza: «Para ellos y sus iguales, los imaduros y los torpes, existe la esperanza» (GS II, 414 s.). En Kafka el prototipo de la deformación es el jorobado (GS II, 431), que encontramos en la alegoría de la Primera Tesis sobre el concepto de historia. «Ese hombrechillo es el motor de la vida desfigurada; desaparecerá cuando venga el Mesías, de quien un gran Rabino ha dicho que no transformará con violencia el mundo, sino que lo recompondrá mínimamente» (GS II, 432). Para la significación de Kafka en la «teología inversa» de Benjamin, cf. A. Pangritz, «Theologie», en M. Opitz y E. Wizisla, *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000, pp. 785 ss.

— Mesianidad e historia.

Un texto paradigmático de la tensión no resuelta entre lo teológico y lo político es sin duda el «Fragmento teológico-político», escrito probablemente a comienzos de los años veinte.⁸⁹ En este texto de apenas dos páginas ambas realidades, el orden de lo profano y el de lo mesiánico, son presentadas como polos contrapuestos. La razón de esta contraposición es que sólo «el Mesías mismo da cumplimiento a todo acontecer histórico y, por cierto, en el sentido de que sólo él redime, da cumplimiento y crea su relación con lo mesiánico» (II, 203). De ahí que carezca de sentido que algo histórico pretenda por sí y desde sí establecer esa relación. La «política teocrática» nada tiene que ver con el establecimiento de un orden político mundano» nada tiene que ver con el establecimiento de un orden político teocrático. La dinámica de lo profano no se fundamenta en ninguna autoridad de origen trascendente, ni tiene como meta el Reino de Dios.

Sin embargo, en su contraposición, el orden profano y el mesiánico se impulsan mutuamente. La polaridad no significa simple contradicción, tal como ilustra la imagen de las direcciones que marcan las dos flechas favoreciéndose en su movimiento la una a la otra (II, 203s). Benjamin quiere mantener la política libre de toda intervención teológica. Pero, en tensión de esa polaridad, la teología sigue presente asegurando paradójicamente, en la tensión sobre «Capitalismo como religión» pone de manifiesto, en cuanto inmanencia clausurada, fácilmente da un vuelco en mitología. Benjamin no deja de insistir a lo largo de toda su obra sobre el hecho de que una re-teologización de la política no se produce sólo bajo el signo de un retorno de las religiones tradicionales al ámbito político.

El Reino de Dios, por tanto, no es la meta de la dinámica histórica sino su fin. Pensar la historia dirigida por la astucia de la Razón hacia un estado de plenitud había sido la obra de la filosofía moderna de la historia tanto en sus versiones burguesas como socialdemócratas. Pero esta comprensión, inseparable de una teodicea justificadora del sufrimiento y la injusticia como precio del avance hacia la meta, representa la visión de los vencedores, a la que, según el Benjamin de las Tesis, las víctimas han de oponerse con todas sus fuerzas, pues compartirla significa verse a sí mismas con la mirada de quienes los oprimen y aniquilan y perder casi toda la capacidad de combate. Esta secularización representa en el «Fragmento» una falsa teologización de la dinámica histórica a la que Benjamin opone una manera diferente de relación entre lo mesiánico y lo político que permite una completa profanización de lo profano.

89. G. Scholem, *Walter Benjamin - die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975, p. 117. Una de las interpretaciones más controvertidas de este texto es sin duda la de J. Taubes: «Walter Benjamin - ein moderner Marcionit?», en N. Bolz y R. Faber (eds.), *Antike und Moderne: zu Walter Benjamins 'Passagen', Königshausen & Neumann, Würzburg, 1986*, pp. 138-147; cf. también I. Wohlfahrt, «Jimmer radikal, niemals konsequent...» Zur theologisch-politischen Standortbestimmung Walter Benjamins», en *ibid.*, pp. 116-137.

La manera como la dinámica de lo profano sigue su dirección sin consideraciones de ningún tipo, dejando fuera lo mesiánico, es lo que permite que «dé un vuelco sin mediaciones en su opuesto mesiánico»⁹⁰. El orden de lo profano ha de orientarse exclusivamente hacia la consecución de la felicidad! Pero esa ausencia de relación, incluso la contraposición, es una forma de relación, es la manera, dice Benjamin, de impulsar la llegada del Reino. Lo profano verdaderamente profanizado, libre de toda forma de teologización, también de las formas secularizadas de reteologización de la historia, no es una categoría del Reino, pero sí de su «más silenciosa aproximación» (II, 204).

Lo primero a que invitan las enigmáticas frases de Benjamin es a rechazar toda forma de considerar la felicidad como un estadio anterior a la redención, que sería su prolongación y plenificación. La redención (lo mesiánico) significaría entonces la afirmación eminente de la felicidad alcanzada en la historia⁹¹. Benjamin no niega la legitimidad de esta búsqueda profana de la felicidad. Muy al contrario, también en ella centellean chispas de redención. Pero una manera lineal de ver la relación se muestra ciega a las quebras, catástrofes, sufrimientos, etc., que caen fuera de una lógica de progresión escalonada o proyección plenificante. Si es posible pensar una relación de lo histórico con lo mesiánico ésta no puede ser lineal. Esta linealidad deja fuera de consideración lo que la idea de historia natural, tan familiar a Benjamin como a Adorno, señala, esto es, la recaida de la historia en naturaleza bajo el signo del progreso.

En la teoría de la alegoría de Benjamin encontramos una clave importante para entender cómo lo histórico se pone en relación no lineal con lo mesiánico a través de una naturaleza sometida al rimo de devenir y perecer. En la alegoría la historia adquiere un carácter enigmático precisamente a través de su recaida en la naturaleza: naturaleza e historia convergen en el elemento de la caducidad que en el drama barroco es representado en el escenario por medio de las ruinas. En ellas, en los fragmentos de realidad, es posible reconocer lo que se ha desmoronado y descompuesto, aquello que no soportó la marcha y se desvaneció en el camino, aquello que fue víctima del proceso histórico en su «progreso». Para la mirada alegórica lo más significativo son las «estaciones de su descomposición». La idea de naturaleza en cuanto historia sedimentada del sufrimiento, que se reproduce inconscientemente en lo mitológico y se expresa en la imagen de la tierra en ruinas, es la signatura invertida del anhelo de salvación y de liquidación del hecho que pesa sobre todo lo histórico. Por eso afirma Benjamin en el «Fragmento» que «la naturaleza es mesiánica a partir de su caducidad eterna y total» (II, 204).

El método que ha de adoptar la política que quiera dar cuenta de esta relación de lo profano con lo mesiánico lo llama Benjamin «nihilismo». Este consiste en la exclusión de cualquier teocratismo político y en impedir toda sublimación ontológica de una meta histórica. Se trata de un nihilismo que, a diferencia del de Nietzsche, posee una procedencia teológica. Benjamin lo concretará más tarde en la figura del «carácter destructivo»⁹². Este aquello que no se deja producir intencionalmente. Entrega a la destrucción lo nulo y carente de valor de lo existente. «El carácter destructivo no tiene ante sí ninguna imagen. Tiene pocas necesidades, y ésta sería la más modesta: saber qué ocupará el lugar de lo destruido. Pero de entrada, al menos por un instante, el espacio vacío, el lugar donde estuvo la cosa, donde vivió la víctima. [...] Puesto que ve caminos en todas partes, en todos sitios ha de apartar del camino y hacer sitio. No siempre con violencia bruta, a veces con violencia refinada» (IV, 397 s.). ¿En qué violencia piensa Benjamin?

— Crítica de la violencia.

El artículo que lleva ese nombre, en el que Benjamin analiza las relaciones entre derecho y violencia bajo la impresión de la primera guerra mundial y de la crisis del parlamentarismo, le sirve para abordar a través de George Sorel la figura y la doctrina de Schmitt. La República de Weimar re-presentaba para Schmitt la situación caótica que justifica el establecimiento violento de un orden que en su ejecución efectiva encuentra y manifiesta la razón de su existir, pero que en absoluto supone una completa quiebra del orden jurídico. Lo auténticamente excepcional para Schmitt es la descomposición social y el caos de un Estado supuestamente amenazado con sería en esta perspectiva más que la imposición de una legislación nazi no cial a través de decretos que en absoluto suspende el orden jurídico, sino que lo hace posible en una situación excepcional, casi revolucionaria. Precisamente en el caso en el que el Estado, en cuanto «orden» autónomo, se enfrenta con el orden jurídico para poder darle cumplimiento, está demostrando su «superioridad indudable» frente a cualquier «validez de la norma jurídica»⁹³. En su poder está determinar la existencia del estado de excepción y acabar con él. En esto consiste la trascendencia del soberano⁹⁴. Una trascendencia que posee una «analogía sistémica» con la soberanía divina. Benjamin, por el contrario, pretende mostrar el carácter catastrófico de un horror que se despliega de modo regular y conforme a la ley, y para ello señala las circunstancias en las que el poder se impuso a través del estado de excepción que se ha convertido en la regla. Se trata pues de agudizar la conciencia de excepcionalidad del horror que sus apologetas califican de

90. I. Wohlfahrt, *loc. cit.*, p. 120.

91. Esta es la interpretación de G. Kaiser: «Walter Benjamins' Geschichtsphilosophische Thesen», en P. Bultmann (ed.), *Materialien zu Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte»*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975, p. 76, nota 12.

92. Cf. G. Rauler, *Le caractère destructeur...* cit., p. 194.

93. C. Schmitt, *Politische Theologie...*, cit., p. 19.

94. *Ibid.*, p. 63.

estabilidad y legalidad. En el artículo en cuestión Benjamin analiza críticamente la relación entre violencia y derecho/justicia. Su punto de partida es la contraposición entre fin y medio. El objeto de su análisis es la violencia considerada como medio. A partir de aquí señala las diferencias entre las dos concepciones fundamentales del derecho: el positivismo y el iusnaturalismo. En el derecho natural se parte de que la violencia es un hecho natural y de lo que se trata es de garantizar la justicia de los fines a los que ella sirve como medio. En el positivismo jurídico se ve la violencia como algo que se ha constituido históricamente y por eso centra su reflexión en la justificación de la legitimidad de los medios. Sin embargo, el dogma fundamental que comparan ambas escuelas es que los «fines justos sólo pueden ser alcanzados por medios legítimos y sólo se pueden emplear medios legítimos para fines justos» (II, 180). La violencia no puede ser ni legítima ni ilegítima si no se tiene en cuenta si los fines perseguidos por ella son justos o injustos.

A partir de aquí, lo que Benjamin pretende es desarrollar criterios que permitan juzgar precisamente la violencia considerada legítima. ¿En qué se basa habitualmente esta consideración? Se basa en que el derecho se realiza dentro de un orden jurídico sancionado históricamente cuya característica fundamental es la «monopolización de la violencia» (II, 183). Ese monopolio es inseparable del poder del Estado. Bajo estas premisas el orden jurídico del Estado es el marco que establece los límites que separan la violencia legítima de la ilegítima. Esta última sería la que proviene de fuera del orden jurídico. Sin embargo, existen dos casos en los que éste se ve amenazado, podríamos decir, desde dentro: el derecho de huelga y el derecho de guerra. Los trabajadores en huelga aparecen de pronto junto al Estado como el único sujeto jurídico al que se le reconoce un derecho a la violencia. Cuando esa violencia amenaza el orden jurídico y el poder del Estado, ésta la considera ilegítima. Esta contraposición entre derecho de huelga y orden jurídico vigente aparece con toda claridad en la huelga revolucionaria. En ella se trata de derribar el orden jurídico existente para sustituirlo por otro. La violencia de la huelga revolucionaria muestra de esta manera su capacidad de establecer y fundamentar una nueva situación jurídica. Como en el caso de la confrontación bélica, la violencia posee la capacidad de establecer un nuevo orden jurídico. A ella se opone siempre la violencia encargada de mantener el orden jurídico existente.

Pero si Benjamin subraya esta diferencia es, paradójicamente, para mostrar que ambas violencias se encuentran mezcladas y que resulta imposible una distinción limpia. En cada una de ellas se hace sentir la otra. La una lleva a la otra. En toda fundación de un Estado emerge un nuevo derecho y esto sucede siempre con el uso de la violencia, como ha subrayado Derrida en su discutida lectura del texto bejaminiano⁹⁵. En el

momento de la fundación esa violencia no sería ni legítima ni ilegítima, lo que parece aproximarnos a la doctrina de la soberanía schmittiana. Ambos coinciden en que la violencia que establece un orden jurídico se presenta como una forma del poder. Pero para Schmitt esta pretensión de poder resulta legítima y para ello basta su ejercicio efectivo. El poder se legitima a sí mismo por su capacidad de establecer el nuevo «orden». Benjamin ve en este dato la prueba de la «corruptibilidad» de toda violencia jurídica. La estructura interna del derecho lo convierte en expresión del poder en cuanto violencia. Ambos no se dejan distinguir y separar limpiamente. Lo que amenaza al derecho es parte constitutiva del mismo. Ningún orden jurídico ha nacido sin violencia, sin injusticia. La violencia empleada en sostenerlo no es de una naturaleza diferente de la que lo amenaza.

Esta indecibilidad es la que fuerza, según Benjamin, a preguntarse por otros tipos de violencia diferente a las que son objeto de consideración de las teorías positivista y iusnaturalista del derecho. Y para ello es preciso cuestionar el punto de partida, la reducción de la violencia a medio. Benjamin explora la posibilidad de la existencia de una forma de violencia directa que no es instrumento, sino manifestación. Pero aquí resulta necesario distinguir a su vez entre la manifestación de violencia mítica, que no es más que una demostración de poder, y la violencia divina. Mientras que la primera revela una sorprendente semejanza con la violencia del Estado, la violencia pura y directa está llamada a ponerle freno. «Así enfrenta la violencia divina a la mítica» (II, 199). Este enfrentamiento define la misión de la violencia divina: «Si la violencia mítica instituye derecho, la divina lo destruye; si aquélla establece límites, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpabiliza y repara, la divina perdona; si aquélla amenaza, ésta golpea; es aquélla sangrienta, ésta es letal sin derramamiento de sangre» (II, 199).

El principio de la violencia divina no es el poder, que más bien es el principio de toda instauración mítica del derecho, sino la justicia. En Dios la violencia y justicia son inseparables. La capacidad que Benjamin atribuye a esa violencia es la de desbaratar el hecho de toda forma mítica de derecho, de desinstaurarlo junto con los poderes que lo necesitan y de los que se sirve para mantenerse. Una manifestación histórica de esa violencia divina, que permite presentir su efecto, es la violencia revolucionaria. El horizonte revolucionario más allá del círculo vicioso de la violencia que instaura el derecho y la violencia que lo conserva, para apuntar a la realización de la justicia. Es el horizonte en el que se inscribe la praxis mesiánica.

— Política como praxis mesiánica: interrupción revolucionaria.

Un rasgo fundamental de la praxis mesiánica tiene que ver con la manera en que dicha praxis se inserta en el devenir histórico y con la rememoración (*Eingedenken*) del pasado. Si ha de establecerse una relación no cosificadora

95. Cf. J. Derrida, *Fuerza de ley. El «fundamento mítico de la autoridad»*, Tecnos, Madrid, 1997. Para una discusión de la interpretación de Derrida, cf. A. Haverkamp (ed.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994.

con el pasado, entonces hay que abandonar la concepción de la historia como un continuo de logros culturales, en el que uno puede integrarse sin más. El materialismo «se dirige a la conciencia del presente que hace saltar en pedazos el continuo de la historia» (II, 468). Busca cerramente una imagen del pasado que ha de descubrir cada presente y en la que éste se reconoce aludido, pero no se trata simplemente de que el presente quede iluminado por el pasado o viceversa. Como hemos visto, la imagen a que nos referimos «es aquella en la que, de manera fulminante, lo que fue constituye una constelación con el ahora» (V, 576). El pasado recibe en esa imagen un grado más alto de realidad que en su propio tiempo de existencia, y esto como material explosivo para la acción política en el momento histórico presente⁹⁶.

La posibilidad de concretar ese *kairos*, apremia Benjamin, exige situarse fuera de la ideología del progreso: «La actividad del conspirador profesional al estilo de Blanqui no presupone la fe en el progreso, sino de entrada sólo la firme resolución de acabar con la injusticia actual» (I, 687)⁹⁷. El recuerdo no es el medio para reconstruir la continuidad de la historia o la identidad de la totalidad del tiempo. Benjamin no está pensando en un sujeto fuerte y poderoso, en un sujeto absoluto capaz de apoderarse del pasado y de dotarlo de sentido por la elaboración de una unidad orgánica o una cadena causal de los acontecimientos históricos en la que quedasen integrados todos los elementos particulares⁹⁸. La mirada alegórica, los ojos del ángel de la historia, no perciben una cadena de «datos» sino «una única catástrofe, que acumula sin descanso ruinas sobre ruinas y se las arroja a los pies» (I, 697). Para esa mirada, el continuo temporal, que todo siga su curso, es la catástrofe.

El recuerdo en el momento del peligro, en cuanto memoria de un futuro ya preferido, del futuro no acontecido, del sustraído a las víctimas, no establece un continuo histórico, sino que más bien hace valer el carácter no cerrado ni finiquitado del sufrimiento pasado y las esperanzas pendientes de las víctimas de la historia. Sólo desde ese futuro ya preferido es posible pensar que el futuro actual tenga una oportunidad de ser algo más que la consumación de la catástrofe. Pues sólo desde el recuerdo de las esperanzas hechas añicos es posible reconocer las verdaderas dimensiones de la amenaza y poner coto al autotengaño optimista sobre la catástrofe

que se aproxima⁹⁹, y a la que el propio Benjamin habría de sucumbir¹⁰⁰. Sin embargo, bajo las ruinas del pasado, bajo las cenizas del recuerdo casi extinguido, el tiempo de la espera y del deseo ha buscado refugio frente al destino: ahí se conserva el rescoldo de un futuro olvidado. La constelación repentina de lo arcaico con lo más reciente en las imágenes dialécticas libera lo olvidado y su fuerza revolucionaria.

El pensador revolucionario ve confirmada la peculiar oportunidad revolucionaria de cada instante histórico a partir de la situación política. Pero no menos la ve confirmada por el poder de ese instante para acceder a un aposento del pasado muy concreto y hasta ese momento cerrado. La entrada en ese aposento coincide de modo estricto con la acción política; y es a través suyo como ésta se da a conocer como una acción mesiánica, todo lo destructiva que se quiera (I, 1231).

Sólo a través del recuerdo se convierte el presente en verdadera actualidad, esto es, actualizando un pasado olvidado al ponerlo en relación con el presente. Para ello es necesario el concurso de la voluntad política de realización activa en el ejercicio de la libertad. El instante pluri-ficado por esta constelación con el pasado no es simplemente el instante más reciente, el último momento en la secuencia histórica. La constelación misma es lo cualitativamente nuevo, lo opuesto a lo falsamente nuevo de las novedades del mercado, para las que el pasado permanece incommensurable, carece de cualidad. También para el historicismo el pasado está clausurado y posee definitividad, por eso se busca conservarlo, por más que sus objetos de conocimiento vayan envejeciendo con el paso del tiempo. Por el contrario, en las constelaciones entre el presente y el pasado, en la simultaneidad cualitativa de lo discrónico, el historiador materialista busca liberar energías revolucionarias que anidan en el pasado, en sus expectativas incumplidas, en sus cuentas pendientes, en sus esperanzas utópicas.

La actualización del pasado presupone pues su discontinuidad con el presente (V, 587). El olvido que hace posible la aparición de lo falsamente nuevo es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de una actualización políticamente relevante del pasado. Sólo lo que ha escapado a la integración en el continuo histórico de la historia de los vencedores, los momentos del pasado reprimidos y olvidados, pueden formar constela-

96. La fuerza explosiva de las imágenes dialécticas de la que se habla aquí no se genera anticipando ontológicamente un futuro victorioso. Como ha mostrado O. John, la percepción en imágenes dialécticas más bien sale al paso de la impermeabilización creciente frente al sufrimiento y la opresión producidos socialmente «al captar las impresiones que conmovieron tanto como las imágenes destructoras». Sólo de esta manera se puede hacer consciente la necesidad de liberación y detener el debilitamiento de la percepción de la negatividad amenazadora por parte de las víctimas de la opresión. Cf. O. John, «...und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehoert», cit., p. 330.

97. Cf. GS V, 495. Sobre esto cf. O. John: «Fortschrittstrik und Erhaltung...», cit.

98. «Para que un fragmento del pasado sea afectado por la actualidad no debe existir entre ellos ninguna continuidad» (GS V, 587).

99. Pues el despertar puede no coincidir con la llegada del Mesías, tal como Benjamin parece apuntar en la interpretación de su despertar del sueño en la *Infancia en Berlín*: «Y sólo entonces pareció que el espanto con que la luna acababa de cubrirme andaba para siempre, desconsoladamente, en mí. Pues, a diferencia de otros, este despertar no le había señalado al sueño una tarea, sino que me delataba que ésta se le había escapado y que el dominio de la luna había experimentado siendo niño había fracasado hasta un próximo éón» (*Berliner Kindheit und Neunzehnhundert*, GS IV, 302).

100. Cf. W. Kraushaar, «Anschwitz ante. Walter Benjamins Vermittlertik als eine Subtheorie der Erhaltung», en D. Diner (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Anschwitz*, Frankfurt a. M., 1988, pp. 240 s.

ciones con el presente que quiebren el curso de esa historia y abran una brecha a lo verdaderamente nuevo.

Pero no cualquier sujeto está en condiciones de llevar a cabo un conocimiento histórico de este tipo. Benjamin deja claro que los momentos reprimidos por la historiografía dominante necesitan de un nuevo sujeto epistemológico: «la clase oprimida y luchadora» (I, 700). Ella es la encargada de interrumpir el continuo histórico de la dominación.¹⁰¹ Nuevo conocimiento histórico e interrupción del curso de la historia coinciden. Sólo éste es aval epistemológico del verdadero conocimiento histórico. «La conciencia de hacer saltar por los aires el continuo de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción» (I, 701).

Muy al contrario de la historiografía burguesa, el conocimiento histórico materialista no busca una empatía espiritual con el pasado, sino cambiar el curso de la historia. Está pues relacionado con tareas que vienen dadas por el momento presente: «No existe instante que no lleve en sí su oportunidad revolucionaria — sólo quiere ser definida como tal, es decir, como una oportunidad de una nueva solución a la vista de una tarea completamente nueva» (I, 1231). Despertar el recuerdo de las esperanzas incumplidas de los perdedores del pasado ha de reforzar las resistencias frente a la clase dominante. La lucha actual debe mostrar que dichas esperanzas no fueron en vano. Al contrario de la recomendación de Nietzsche de olvidar para poder actuar, la rememoración es la condición de posibilidad de una respuesta apropiada a los retos que plantea el presente a la clase oprimida y en lucha.

Este concepto de revolución como interrupción puede ser visto como secularización de una concepción apocalíptica de la historia, pues el momento utópico se presenta como paralización del continuo histórico, como recomposición de todo lo desbaratado y destrozado, recuperación de todo lo perdido. La comunidad liberada no se ha de producir como consecuencia «del progreso en la historia, sino como su interrupción tan frecuentemente fracasada y finalmente realizada» (I, 1231). Por esa razón, sostiene Benjamin, hay que introducir «tres elementos en la base de la concepción materialista de la historia: la discontinuidad del tiempo histórico, la fuerza destructiva de la clase trabajadora, la tradición de los oprimidos» (I/3, 1246). El rescate a que está llamado el acto revolucionario no se produce según la lógica de las «leyes históricas de la evolución», sino contra ellas: encendiéndose frente a ellas como su contrario, resistiéndose a ellas y en esa resistencia conformando su propia identidad y, por tanto, más que deviniendo según la lógica de la evolución, quebrando su curso. Lo que no quiere decir, como tantas veces se interpreta, saltando fuera de la historia. Como portador de la transformación aparece una alianza de todos los oprimidos y luchadores del presente con todos los oprimidos del pasado que lucharon en el instante que les tocó vivir. Rememoración y salvación

son pues los polos de una dialéctica específica. La rememoración es la vía de conocimiento sin la que no es posible la praxis realmente transformadora. Es la salvación de las oportunidades de liberación y felicidad en el pasado y el presente frente al olvido interesado que forma parte de la opresión. La detención del acontecer es una interrupción, una quiebra, un salto y una construir de manera completamente distinta en relación con la serie histórica de acontecimientos y con el falso progreso que de modo objetivo, ininterrumpido e interminable parece conducir a través de ellos.

La interpretación apocalíptica de la historia se vuelve significativa en la medida en que prescribe resistencia y martirio cuando el curso aparentemente inexorable de los acontecimientos empuja hacia la catástrofe. La oposición viene exigida también allí donde no es previsible el éxito. Ciertamente pensar la liberación con un proyecto secular supone la existencia de un sujeto intrahistórico de la liberación universal, pero este concepto de liberación resulta abstracto frente al pasado oprimido y debilita la resistencia frente al enemigo. La actitud rememorativa pretende romper con las fantasmagorías con las que los oprimidos y perseguidos se engañan sobre la dimensión real del peligro.

Esa dialéctica en suspenso se comporta de modo consecuentemente negativo respecto al curso temporal homogéneo de los acontecimientos que expresa la permanencia de la dominación. En el momento del peligro lo que amenaza a los oprimidos es una nueva victoria de los dominadores, una prolongación del continuo de la historia como totalidad de opresión. «El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venga. Y este enemigo no ha cesado de vencer» (I, 695).

Lo que está amenazado es el contenido del recuerdo. Y esto no fundamentalmente sólo por medio del olvido, la represión, el desdédito o el menosprecio, sino por una forma más peligrosa de destrucción que consiste en su transmisión como «bien cultural», la cultura como «botín» (herencia) de los vencedores. Pero no sólo el recuerdo está amenazado, también lo están los sujetos del recuerdo. Quizás sea esto lo que produce un cambio de perspectiva en las «tesis sobre la historia», la pretensión de liberación incluye también a las generaciones pasadas, la praxis de resistencia contra el fascismo está referida también a las esperanzas de liberación de las generaciones pasadas. La lucha por la felicidad tiene que incluir a aquellos que ya no pueden alcanzar la felicidad por sus propias fuerzas. Benjamin está reconociendo de esta manera una pretensión universal de felicidad en todo ser humano que impide acercarse a la historia de modo a-teológico, como sostiene frente a Horkheimer en el conocido y citado intercambio epistolar.¹⁰²

101. Cf. E. Wizaia, «Revolution», en M. Opitz y E. Wizaia, *Benjamins Begriffe*, cit., pp. 676 ss.

102. Benjamin define en su ensayo sobre Fuchs el trabajo de rememoración del historiador materialista como el de un trapero. Éste accorea cada momento del pasado reprimido para segregarlo de la transmisión dominante que es la historia de los vencedores. «Para él la obra del pasado no

La rememoración, al mantener las pretensiones de felicidad del pasado, está comprometida con la realidad de su no realización en el destino individual. El momento en el que la actualidad se vuelve «integral» en el destello del pasado oprimido, es decir, en el momento en el que tiene lugar en una conciencia y en su competencia perceptiva, en la que todos los instantes del pasado se encuentran presentes, nada fuera de sí es entregado al devenir y perecer, al surgir de la vida y su destrucción. Un momento así se convierte en momento de liberación verdadera.

La imagen que destella en el trance del peligro es el modelo con ayuda del cual puede hablarse de suspensión de la historia. La rememoración supone una concepción del *kairos* revolucionario como suspensión de la marcha catastrófica de la historia. Es una forma específica de espera del Mesías. El tiempo no es homogéneo y vacío sino determinado por acontecimientos. Cada segundo es la puerta por la que puede entrar el Mesías. Cada instante lleva en sí su oportunidad revolucionaria.

Reclamar el carácter mesiánico de la sociedad sin clases significa considerarla como todavía pendiente de realización y concebir su realización como no calculable. El *kairos* mesiánico-revolucionario designa aquella situación histórica en la que presente y pasado se han desgajado del continuo histórico y han formado una constelación que posibilita una nueva perceptibilidad y una nueva praxis. En esta correspondencia se une la voluntad de una restitución y sanación de lo aniquilado y la fuerza del Mesías para realizarlo en la interrupción mesiánica de la historia. Esta espera del Mesías era quizás en 1940 la última oportunidad de mantener esa voluntad de sanación y restitución de lo aniquilado y resistir frente a la amenaza nacionalsocialista. Tan sólo «una débil fuerza mesiánica» (I, 694).

está clausurada» (Édvard Fuchs, *der Sammler und Historiker*, GS II, 477). Esta afirmación es la que parece inaceptable a Horikheimer: «La constatación del carácter no clausurado es idealista si en ella no se incluye la clausura. La injusticia pasada ha sucedido y está clausurada. Los aniquilados están verdaderamente aniquilados» (carta de 16.3.1937, citada en GS V, 589). Horikheimer desea mantener el «anhelo infinito» que fue designado en la traducción con el nombre de Dios, pues precisamente es ese anhelo lo que preserva la Teoría Crítica de una superafectividad positivista y de la banalidad de un ateísmo vulgar. Pero el cumplimiento de ese anhelo infinito no puede ser pensado ni afirmado con sentido si tenemos en cuenta seriamente la finitud de la existencia y de la capacidad de conocimiento del ser humano. «Lo que les ha sucedido a los hombres que han sucumbido no puede ser curado por ningún futuro. No serán llamados a gozar en la eternidad. La naturaleza y la sociedad ya han hecho su trabajo en ellos, y la idea del Juicio Final, en la que ha quedado recogido el anhelo infinito de los oprimidos y moribundos, constituye sólo un resto de pensamiento primitivo que pasa por alto el nulo papel del hombre en la historia natural y arribuye rasgos humanos al universo» (M. Horikheimer, «Zu Bergsons Metaphysik der Zeit», en *Kritische Theorie*, vol. 1, Fischer, Frankfurt a. M., 1968, p. 198). Desde este punto de vista el intento de Benjamin de salvar lo pasado, de querer pensar de modo materialista el reencuentro de todos los aniquilados, tiene que parecer una especie de criptoteología que no quiere asumir las consecuencias últimas de la desesperación ante la injusticia irrevocable. Pero probablemente Benjamin lucha por un concepto de praxis política mesiánica capaz de resistir en un contexto histórico en que las posibilidades de una transformación necesaria se han oscurecido hasta extremos insospechados.

EL CORAZÓN DEL SER (LO SAGRADO EN HEIDEGGER Y HÖLDERLIN)

Félix Duque

Dada la aceleración de este tiempo en cuyo seno somos más zarzandados que vividos, parece que hubiera pasado un milenio desde que pasáramos, con optimismo ingenuo y aun inconsciente, las puertas del segundo milenio de la era cristiana (vistas por detrás, desde el posmodernismo finisecular, forradas de marfil, ocultando así arteramente el hierro de su maciza opacidad). ¿De la era cristiana? Quizá fuera mejor mentar este tiempo con toda la asepsia de que hacen gala hoy tantas personas de bien, *políticamente correctas*: el segundo milenio de *nuestra* era. «Nuestra» quiere decir, faltaría más: la era del Hombre, o sea la época que, al cabo, ha tomado al humanismo (y hasta al humanismo cristiano!) como bandera general tras la que esconder los intereses conjuntados de la economía liberal, de la llamada «democracia representativa» de la sociedad de masas, y de la tecnociencia extendida planetariamente y cada vez más volcada a la comunicación de noticias y la industria del espectáculo. Ante este espectáculo, dos fantasmas parecen cubrir con su sombra —tan antagónica como complementaria— este mundo tan *divertido* (en el sentido agustiniano de la *concupiscentia occulorum*, claro): el *nihilismo* y lo *sagrado*. Ambos, contra lo que pudiera creerse, ausentes de las conciencias de las gentes de esta global Ciudad (o mejor, No-Ciudad: Mépolis) alegre y confiada. Ausentes: para eso son fantasmas. Pero *brillando por su ausencia*: para eso son *revenants*, como llaman los franceses al espectro.

Testigos de esa doble sombra fantasmal que *se echa en falta* son los banales sucedáneos actuales: el auge del ocultismo, la proliferación de sectas religiosas, la supuesta entrada en la *New Age*, presidida por la constelación de Acuario y, *last but not least*, el estuero de los «eruditos», de los *científicos de la religión* (más sociólogos que teólogos, obviamente), desesos de encontrar «objetivamente» (que para eso son científicos dirque *sociales*) una esencia unitaria de los distintos fenómenos religiosos que pueda unir a los hombres del planeta en una esperanza común. Ahora bien, si a todo ello añadimos el hastío provocado por tanta «ciencia de las religiones»