

# Devolver al materialismo histórico su rostro mesiánico: Karl Marx y Walter Benjamin

José A. Zamora<sup>1</sup>

Walter Benjamin no fue lo que se llama un “marxólogo”. Hasta 1935 no había leído *El capital*, según se colige de su comunicación epistolar con Theodor W. Adorno, a quien le hace saber el 10 de junio de ese año que ha empezado a mirarse el primer tomo de esa obra de Marx.<sup>2</sup> Su interés se centra en ese momento en el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía y su secreto (Benjamin, 1981, p. 499). La centralidad de dicho capítulo viene marcada por sus propios intereses en relación con la *Obra de los pasajes* y los estudios sobre Baudelaire, pero también se debe en buena medida a los debates provocados durante los años veinte y comienzos de los treinta del pasado siglo por un conjunto de teóricos que Karl Mannheim reúne bajo la etiqueta de “neomarxismo” (Horkheimer, Adorno, Pollock, Fromm, Löwenthal, Marcuse, etcétera, en la “teoría crítica” temprana, Korsch, Bloch y, sobre todo, Lukács).<sup>3</sup> Al

---

<sup>1</sup> Instituto de Filosofía Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. Esta contribución se inserta en el Proyecto de I+D “Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas” (FFI2015-69733-P), financiado por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

<sup>2</sup>R. Tiedemann hace notar que las primeras referencias a *El capital* se encuentran en las notas para los primeros planteamientos de la *Obra de los pasajes* a finales de los años 1920. Con todo, no resulta posible precisar que trabajo sobre los textos de Marx se esconden tras estas referencias (Benjamin, 1981, p. 24, nota 12). P. Goller (2013) hace un recorrido detallado por las lecturas de las diferentes obras de K. Marx, situándolas en su trayectoria intelectual y apuntando los testimonios de su recepción en notas y trabajos de W. Benjamin.

<sup>3</sup> A finales de la década de los veinte W. Benjamin (1929/1972a, p. 171) escribe una breve recensión del libro de G. Lukács *Historia y conciencia de clase*, centrado en torno a las cuestiones de la “alienación”, el “fetichismo de la mercancía” o la “cosificación”. También había tenido acceso al manuscrito de la biografía de Marx escrita por K. Korsch durante su estancia en Svendborg con B. Brecht, cuya traducción al inglés leerá con entusiasmo a mediados

mismo tiempo, esos debates respondían a los interrogantes provocados por la crisis económica, social y política de las sociedades modernas burguesas a comienzos de siglo, crisis que para estos autores posee un carácter múltiple. En primer lugar, se trata de la crisis económica de finales de los años veinte y los retos que plantea a ciertos teoremas del marxismo “ortodoxo”. En segundo lugar, la crisis del movimiento obrero y el fracaso de la revolución mundial en 1917-1918. Y, en tercer lugar, la crisis del propio marxismo, incapaz de dar una respuesta adecuada a las dos crisis mencionadas, convertido en una ciencia de legitimación del sistema soviético. Esa triple crisis sufriría una agudización adicional con la llegada al poder de Hitler y el régimen nacional-socialista. Sin duda esta constelación centra también la preocupación intelectual y vital de W. Benjamin.

La amplia recepción de sus tesis “Sobre el concepto de historia”<sup>4</sup> ha situado en primer plano una contraposición que aparece condensada en la conocida sentencia sobre la forma divergente de ver las revoluciones, en Marx (1850/1960a) como “locomotoras de la historia” (p. 85) y en Benjamin (1974b) como “un tirar del freno de emergencia del tren en que viaja el género humano” (p. 1232). Progreso e interrupción emergen como dos categorías enfrentadas e irreconciliables de una concepción evolucionista y otra mesiánica de la historia. Lo que sorprende a la luz de esta contraposición es que Benjamin, en su crítica radical al marxismo tradicional, tanto en la versión revisionista socialdemócrata, como en la versión “ortodoxa”, siguiera reclamando para sí hasta el final el calificativo de “materialista histórico”. Su empeño en “devolver” al materialismo histórico su rostro mesiánico exige, pues, una exploración a fondo de la relación Marx-Benjamin, que no será tanto filológica cuanto temática. La convicción que guía esta exploración es que existen tres núcleos temáticos que permiten sacar a la luz la proximidad productiva de Benjamin a Marx y de que en torno a ellos es posible reconocer las líneas de trabajo más relevantes para una actualización de Marx hoy. Una está relacionada con el concepto de fetichismo de la mercancía y su significación a la hora de desentrañar todos los fenómenos de la vida moderna, no sólo los económicos. Otra tiene que ver con el concepto tiempo que subyace al análisis de la modernidad capitalista en ambos autores. Y, por último, la interpretación de proceso histórico y la lógica que lo preside. Se trata

---

de 1939 (Benjamin, 1995-2000, vol. VI, p. 304). W. Benjamin asume, entre otros aspectos, su crítica de la interpretación ortodoxa evolucionista del materialismo histórico en K. Kaustky o G Plechanow. También su teoría de valor-trabajo.

<sup>4</sup> Para un comentario de las tesis, véase entre otros Mate (2006).

de analizar aquellos elementos fundamentales de la aportación teórica de Marx que se encuentran presentes en Walter Benjamin y cómo éste los modifica y replantea de un modo que podríamos calificar de fidelidad creativa (Khatib, 2010).

## El fetichismo de la mercancía y su universalización

### *Marx y las sutilezas metafísicas de la mercancía*

El desplazamiento del interés teórico y práctico de Marx desde la crítica de la religión y de las formas políticas hacia la crítica de la economía política le llevó sorprendentemente a desentrañar la naturaleza de la nueva formación social que llamamos capitalismo como una formación mistificadora. En contraposición a formaciones sociales anteriores, ahora es el modo de producción mismo el que adquiere un carácter “fantasmagórico” y “místico”. Esto es lo que pretende expresar el término “fetichismo” con el que Marx caracteriza los mecanismos fundamentales de funcionamiento de la economía capitalista. Lo que a primera vista parece ser una relación de intercambio basada en la libertad y la elección racional de los individuos que cierran contratos en el mercado bajo garantías jurídicas, resulta ser en realidad una relación mistificada y fetichizada. Pero para comprender el carácter fetichista de la forma de la mercancía, el dinero o el capital, es necesario primero entender el concepto mismo de forma. Marx utiliza este concepto para referirse a una relación social que se autonomiza frente a los actores sociales por medio de la abstracción y adquiere así una cualidad objetual autónoma; es decir, sustraída a la intervención directa de la acción ordinaria, aunque ésta esté determinada por ella. A diferencia de las instituciones creadas de manera consciente, que también influyen y condicionan la acción de los individuos, el concepto de forma en Marx está referido a una praxis realizada de manera inconsciente. No sólo son relaciones humanas coaguladas y cosificadas, sino que al mismo tiempo esa cosificación oculta su génesis y la vuelve opaca para quienes la producen. Este es el punto decisivo. La objetividad social se autonomiza respecto de las acciones humanas que la producen y adquiere poder sobre ellas. El capital es relación social cosificada y autonomizada, y esto quiere decir que en la forma social desaparece el proceso de su constitución y se presenta reificada y con propiedades de sujeto. Y lo más importante: el proceso que ha dado origen a la forma y desaparece en ella; es un proceso en el que los seres humanos se ven envilecidos, humillados, abandonados y despreciados.

Si tenemos en cuenta todo lo anterior, el concepto de forma en Marx (1890/1962) exige en cierta medida una teoría del fetichismo, esta vendría a ser su consecuencia lógica.

No hay aquí nada más que una determinada relación social entre los hombres mismos, que adquiere para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. Para encontrar una analogía hemos de refugiarnos, por tanto, en la nebulosa región del mundo religioso. Ahí los productos de la cabeza humana parecen personajes dotados de vida propia, que se relacionan entre ellos y con los hombres. Lo mismo sucede en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A eso yo lo llamo el fetichismo que adhiere a los productos del trabajo, desde el momento en que son producidos como mercancías, y que es, por tanto, inseparable de la producción de mercancías. Como ha demostrado ya el análisis que precede, ese carácter de fetiche del mundo de la mercancía brota del peculiar carácter social del trabajo que produce mercancías (p. 86s).

En el sistema capitalista, a las cosas que pueden satisfacer necesidades se les atribuye un valor diferente al de su uso, que pasa a ser su auténtico valor, lo que las cosas valen. El intercambio es el que establece la igualdad de los productos de diferentes trabajos, identifica el carácter social de esos trabajos. De manera general esto viene a significar que la intercambiabilidad depende de la forma que adquiere el trabajo dentro de unas relaciones sociales específicas y está mediada por esa forma, aunque no sea reconocida como tal. Precisamente este no reconocimiento se corresponde con el fetichismo de la mercancía. La consideración del valor de cambio, un valor suprasensible, como una propiedad de la cosa es lo que da pie a Marx (1890/1962) para hablar del fetiche “mercancía”.

Lo misterioso de la forma de mercancía consiste, pues, sencillamente en que les presenta a los hombres, como reflejados en un espejo, los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo, o como unas propiedades sociales inherentes a la naturaleza de esas cosas (*gesellschaftliche Natureigenschaften*) (p. 86).

Esa proyección es parte constitutiva de la praxis y la determina. Lo fantasmagórico-metafísico posee un poder físico y una violencia real. El valor actúa como una propiedad de la mercancía porque el hecho de que una cosa sea producida e intercambiada como mercancía es un hecho social objetivo respaldado por un modo de producción específico. Es una apariencia porque no es una propiedad material de la cosa, es real porque esa apariencia es la expresión de unas relaciones sociales reales y de una praxis determinada por ellas. La vinculación entre fetichismo y producción de mercancías pone de manifiesto que Marx no se está refiriendo con el concepto de “fetichismo” sólo a una falsa conciencia, sino a una

realidad invertida que produce ella misma conciencia invertida. Por esa razón el fetichismo puede ser penetrado y desentrañado por la teoría, pero solo puede ser aniquilado por la praxis. La formación de la niebla ideológica en el cerebro humano, a la que se refieren Marx y Engels en *La ideología alemana*, está adherida en cuanto fetichismo a la praxis misma. Hablar de fetichismo no es hablar simplemente de ideología en el sentido de una producción teórica o de mero producto de la conciencia humana.

El fetichismo es la mediación que une el modo de producción e intercambio capitalista con las representaciones y creencias de los individuos que refuerzan su reproducción. En ese sentido, este concepto de fetichismo ha dado un paso más allá de lo que caracteriza al fetichismo religioso como forma primitiva de creencia en el poder sobrenatural de ciertos objetos. Se trata de una ilusión social dada por la continua transposición de riqueza material socialmente producida a riqueza abstracta acumulable privadamente, en la que se realiza la dominación social, puesto que a través de las estructuras de apropiación y propiedad, en la coacción a la acumulación se perpetua el dominio de unos individuos sobre otros. La crítica del fetichismo no busca, pues, negar abstractamente la mediación, ni siquiera la inversión que la convierte en un fin, sino desvelar críticamente su carácter de representación objetiva y de ilusión necesaria dentro de un modo de producción específico, y contribuir a su superación.

### *Fantasmagoría y empatización con la mercancía en Walter Benjamin*

Benjamin se inspira en estos análisis del capítulo de la mercancía de *El capital*, pero quiere llevar la reflexión de Marx más lejos. Las notas sobre teoría del conocimiento que encontramos en los materiales acumulados para la *Obra de los pasajes* nos informan sobre lo que Benjamin (1981, p. 573s) 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 profenómeno ilustrativo del que surgen todas las manifestaciones vitales de los pasajes (y en ellas del siglo XIX).

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 (1981,

p. 675s) 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 traperero, la prostituta, etcétera– 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.

Para Benjamin (1981), 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” (p. 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 (recordemos que Marx se refiere a la mercancía con el término “jeroglífico”). Benjamin (1930/1972b) parte, igual que el psicoanálisis, de la existencia de una “represión ocultadora” como contexto generador de la fantasmagoría: 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, etcétera.

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 fantasmagoría (Benjamin, 1981, p. 822).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Esta explicación se inspira en el texto de Adorno sobre R. Wagner, cuyo manuscrito había recibido Benjamin (1981) 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

Este carácter fantasmagórico de toda la cultura en el capitalismo 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 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 (1981, p. 558) al carácter estupefaciente de la relación del dandi con la masa. La empatización del dandi con el alma de la mercancía, tal como se refleja en los versos y también en la persona de Baudelaire, 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 deseo (John, 1992). 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. Quizá 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 de 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 cierta crítica de las ideologías sospechaba que se escondían las cosas

---

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 apropia el trabajo contenido en él” (p. 822).

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.

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 la gente, ni tampoco son en principio distintas de ella. 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 destrucción. 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. El colapso de la experiencia es compensado con la multiplicación de las sensaciones. Si la experiencia es “producto del trabajo”, la sensación es “la fantasmagoría del paseante ocioso” (Benjamin, 1981, p. 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 a perder su más 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 trasfondo gris del que se diferencian los colores chillones de la sensación (Benjamin, 1981, p. 488).

La empatización con la mercancía hace desaparecer y sustrae a la experiencia el “tiempo del capital”.

## El tiempo del capital y su carácter mítico

### *El tiempo del capital en Marx*

El tiempo juega un papel crucial en la teoría del valor de Marx. El capital es una relación social de producción históricamente específica. Lo que define esa relación es el movimiento de autovaloración del valor abstracto, valor que a su vez no consiste en otra cosa más que en trabajo abstracto coagulado. La actividad humana concreta y los valores de uso pasan a ser menos portadores de la objetualidad de valor (*Wertgegenständlichkeit*).<sup>6</sup> Mientras que el trabajo concreto se realiza en el tiempo, que podríamos decir sigue un discurrir cronológico, el trabajo abstracto no puede ser medido por ese tiempo que llamamos concreto, sino por un tiempo relativo que dependen del nivel de productividad; es decir, lo que Marx llama el “el tiempo socialmente necesario” y que resulta de poner en relación todos los trabajos de la sociedad. El tiempo coagulado en el valor está desprovisto, como el valor mismo, de toda cualidad específica, no es un tiempo medido en horas, días y semanas. Naturalmente existe una interdependencia que es preciso analizar, pero en todo caso no conviene pensar el tiempo del capital en términos de un discurrir cronológico, puesto que esta manera de ver el tiempo es la razón de que el marxismo vulgar terminara integrando la sociedad sin clases en un devenir uniforme con el tiempo del capital. La intuición de Benjamin es que dicha integración contamina al materialismo histórico con la ideología de los vencedores. Dicha ideología está imbricada de lógica real del tiempo del capital.

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. Sólo un tiempo abstracto, estandarizado y descompuesto en fracciones iguales puede ser empleado como medida en los procesos de intercambio, como parámetro neutral en el cálculo de la eficiencia y los beneficios. El 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,

---

<sup>6</sup> El concepto casi intraducible de *Wertgegenständlichkeit* es ciertamente un oxímoron. Nada en la materialidad de la mercancía apunta a un valor abstracto. Este tiene que ver con la relación social en la que se produce y se intercambia. Su objetividad no es de carácter material, sino social. Sin embargo, esa relación nunca aparece “como tal”, sino sólo en los objetos (Marx, 1890/1962, p. 62). Por eso habla Marx de algo “sensible-suprasensible” (p. 85).

estableciéndolo como fenómeno universal, abstracto, vacío y neutral, pero el que impone esta relación de subsunción del tiempo concreto bajo el tiempo abstracto es el modo social del capital. El tiempo del capital impone una forma de temporalidad específica, sin que él mismo sea a su vez describible en términos de esa temporalidad. La relación entre tiempo abstracto del valor y el tiempo concreto del trabajo como actividad concreta viene impuesta por un modo de organización social que se expresa en el movimiento autonomizado de autovalorización del capital. Dicho movimiento es el que impone nuevos estándares de productividad, impone una aceleración del tiempo cronológico, pero está sustraído a ella.

El trabajo concreto sucede en el tiempo cronométrico y el tiempo del capital consiste en generar en su movimiento una dinámica infinita que impone al mismo tiempo una aceleración constante (histórica) –mayor productividad y más rapidez en la circulación– para reproducir una estructura circular repetitiva, la estructura circular de la valorización del valor. El crecimiento de la productividad es un atributo del valor de uso del trabajo, pero la magnitud del valor 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. La cantidad de valor de cambio por unidad abstracta de tiempo depende de dicho aumento y se iguala a la baja con la generalización del nivel de 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 en el 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 mismo –el tiempo del capital– en el que se producen los cambios de productividad se mantiene 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 marco. Como señala Postone (2006):

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 eterna (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 y, al mismo tiempo, la reconstrucción del rígido marco del dominio del valor abstracto. El tiempo del capital está caracterizado por la paradoja de una circularidad dirigida hacia el futuro. Pero ese futuro no es más el de futuros círculos de acumulación. Debord (1967, tesis 148s) lo define como un movimiento seudocíclico que carece de apertura histórica. La pérdida de cualidades del tiempo cronológico reducido a intervalos de tiempo intercambiables permite su acumulación infinita en el valor que se tasa a sí mismo en una especie de infinitud vacía y repetitiva. El tiempo del capital no conoce una ruptura temporal, constituye un ciclo autorreferencial (Khatib, 2012-2013).

El objetivo infinito de la multiplicación del dinero 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 infinitud 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 Karl Marx, el capital no reconoce ningún límite, ningún equilibrio o descanso.<sup>7</sup> 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.

---

<sup>7</sup> “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” (Marx, 1857-1858/1983, p. 196).

*El perpetuum mobile del capital y la eterna reproducción de la deuda/culpa*

Entre los muchos fragmentos bejaminianos que no llegaron a alcanzar forma acabada y sólo han sido editados póstumamente destaca uno que lleva por título “Capitalismo como religión” (1921).<sup>8</sup> Como ha señalado Michael Löwy (2006) esta expresión procede probablemente de la lectura del Thomas Münzer de Ernst Bloch y el contenido se inspira en la lectura de Max Weber y Ernst Troeltsch. Inmediatamente pensamos en la conocida tesis del primero, según la cual las actitudes y el comportamiento que adquieren 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 ética protestante. 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” (Benjamin, 1985, p. 100). La igualdad funcional que sustenta esta afirmación es que ambos, religión y capitalismo, dan respuesta “a las mismas preocupaciones, suplicios e intranquilidades”.

Benjamin es consciente de que estableciendo esta igualdad funcional está queriendo una evidencia culturalmente consolidada en la percepción social de la religión como una esfera separada, como algo específico relacionado con una realidad trascendente. Para justificarlo se remonta al paganismo; es decir, a una etapa en la que la diferenciación de esferas propia de la modernidad todavía no ha tenido lugar, en la que por lo tanto la religión forma parte del desempeño real de vida social y material. En un temprano ensayo “Sobre el programa de una filosofía futura”, Benjamin (1918/1977a) había definido la religión como “la totalidad concreta de la experiencia” (p. 170). Es quizás en este sentido en el que se puede hablar del capitalismo como religión; es decir, como lo que abarca y determina toda posible experiencia. En cuanto realidad que todo lo engloba y determina posee un carácter religioso, tenga o no dogmas, rituales o iglesias.

Pero, ¿qué tipo de religión es el capitalismo? 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 tregua. Todos los días son festivos, el ciclo de producción y consumo no tiene interrupción ni conoce descanso. En tercer

---

<sup>8</sup> 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, véanse Thiesen (1994), Bolz (1993, 1994), Steiner (1998), Hamacher (2002), Baecker (2003) y Schöttker (2005).

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 (1985) 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 “constituir su propio mito” (p. 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. 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. Por primera vez las preocupaciones de la vida pueden ser afrontadas desde la pura inmanencia. Pero, por otro lado, esa inmanencia clausurada sobre sí adquiere un carácter mítico, 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 desbocado que abandonado a sí mismo pone en peligro la propia supervivencia.

En cierto sentido reconocemos aquí un eje central de la crítica de Marx al capitalismo. La forma de reproducción del capital es verdaderamente un mundo invertido en el sentido de que, a través de las acciones que aseguran su reproducción y en ellas, se independiza respecto de los individuos que las ejercen; desarrolla una dinámica propia conforme a leyes que funcionan, por así decirlo, a sus espaldas. El sistema se constituye y mantiene gracias a las acciones de los individuos, es su resultado, su “naturalidad” es “seudonaturalidad” (*Naturwüchsigkeit*), pero como tal aparece enfrentado a ellos siguiendo una dinámica que les arroya y les convierte en meros ejecutores y apéndices de la objetividad que han producido. La ideología neoliberal simplemente eleva a norma esta cosificación independizada exigiendo un sometimiento a las “leyes” del mercado, ya de por sí coactivamente impuesto por la propia dinámica económica. Lo que Benjamin señala es el carácter mítico de esta lógica económica. El capital actúa como los ídolos religiosos. Se trata de artefactos hechos por manos humanas que adquieren poder sobre sus hacedores.

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. En el régimen temporal del capitalismo no hay ningún instante que no sea intercambiable con otro, que no retorne en cada otro instante o sea el retorno de cualquier otro. Cada instante está en deuda con otro y en deuda al siguiente. Se trata de un tiempo sincronizado que no permite 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 autoproducción no conoce 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 del plusvalor y el plustrabajo. Un tiempo sin final que convierte la historia en una eternidad muerta.

Este ceremonial sin respiro del invertir y obtener más ganancias no puede ser detenido. No hay otra manera de saldar las deudas que por medio de nuevas inversiones y obteniendo ganancias que exigen un 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 obtener expiación, debe ser visto como una operación que lleva irremediamente a reproducir y aumentar 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 constantemente la deuda.

La instancia más elevada de esta religión, el capital/dios, que debería expiar la culpa, está pues sometido a ella: él mismo es deuda acumulada. 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, un sistema gigantesco que hipoteca la existencia no sólo de la generación presente, sino de generaciones futuras. De las crisis sólo hay "salida" con un nuevo salto de endeudamiento. 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.

El capitalismo no conoce pues ni expiación ni novedad radical. Nada escapa a la coacción de la repetición ampliada.

### **Progreso y catástrofe: devolver al materialismo histórico su rostro mesiánico**

*Karl Marx: la astucia de la razón económica y la lucha contra el pasado*

Se ha advertido repetidamente que Marx, en su intento de poner “sobre los pies a Hegel”, presupone y asume su misma lógica histórica. Esto se refleja sobre todo en su concepción de la historia universal como autoproducción del hombre por medio del trabajo que conduce de manera necesaria a través de la alienación a la emancipación y a la recuperación de sí (Marx, 1844/1968, p. 546). La emancipación revolucionaria que ha de realizar el proletariado no es pensada sólo como una necesidad práctica –es decir, como una emancipación cuyas condiciones de posibilidad históricas y cuya captación teórica han sido originadas y maduras por la historia–, sino como una necesidad teórica:

La historia traerá [la acción comunista] y ese movimiento, que conocemos ya en pensamientos como un movimiento de autosuperación, tendrá que soportar en la realidad un proceso muy áspero y dilatado. Pero hemos de considerar que se trata de un verdadero progreso el que hayamos adquirido desde el comienzo una conciencia tanto de la limitación como de la meta del movimiento histórico, así como una conciencia que lo supera (Marx, 1844/1968, p. 553).<sup>9</sup>

El fundamento de esta visión de la historia de Karl Marx aparece con toda claridad en su *Crítica de la dialéctica hegeliana* en los *Manuscritos* de París.<sup>10</sup> La grandeza de la fenomenología de Hegel se encuentra para Marx (1844/1968) en que él ha:

---

<sup>9</sup> Este planteamiento se traduce en el marxismo vulgar en una construcción de la historia, que se malinterpreta a sí misma como ciencia, en la que el proletariado aparece como el ejecutor de una necesidad histórica conocida de antemano. En la *Ideología alemana* Marx admite “que tanto para la producción masiva de esa conciencia comunista como para la ejecución de la cosa misma es necesaria una transformación masiva de los hombres, que sólo puede realizarse en un movimiento práctico, en una *revolución*” (Marx y Engels, 1932/1978, p. 70). La necesidad histórica necesita de un proceso de formación de la conciencia revolucionaria para tener cumplimiento. Pero a pesar de esto, en la confianza de Marx en el éxito forzoso de la revolución anida un resto de objetivismo histórico especulativo.

<sup>10</sup> Véase el análisis de las categorías marxistas de “trabajo”, “exteriorización”, “cosifica-

concebido la autoproducción del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como exteriorización y superación de esa exteriorización; proceso en el que él ha captado la esencia del *trabajo* y ha concebido al hombre objetivado, porque es el hombre real, como resultado de su *propio trabajo* (p. 574).

Sin embargo, mientras que Hegel interpreta la esencia humana como autoconciencia y la objetualidad como autoconciencia extrañada, de modo que la superación del extrañamiento a través del movimiento del Espíritu termina equivaliendo a la cancelación de la objetivación, Marx (1844/1968) parte del hombre “real, corporal, que se encuentra en el firme globo terráqueo, inhalando y espirando todas las fuerzas naturales” (p. 577); es decir, parte del ser natural objetivado. Por eso la recuperación de sí sólo puede realizarse por medio de la apropiación de su esencia objetivada a través de la superación de su alienación real. El idealismo de Hegel, que subsume la realidad en la autoconciencia, es responsable de la ceguera ante las contradicciones reales no superadas, pero una vez quebrada la identidad entre realidad y razón, la realidad existente muestra su irracionalidad: la división de la sociedad en opresores y oprimidos, explotadores y explotados, división que no puede ser superada ni reconciliada en el ámbito de la conciencia o el pensamiento.

Lo que Marx critica de la superación hegeliana (*Aufhebung*) es que ésta no es en realidad la negación de la esencia perdida en la exteriorización; es decir, la negación de la esencia ilusoria para recuperar la esencia verdadera, sino la confirmación de esa esencia ilusoria, dado que se trata de la negación de la esencia objetivada por medio de su transformación superadora en subjetividad. Sin embargo, Marx (1844/1968) cree poder apropiarse los “elementos positivos de la dialéctica hegeliana” bajo una nueva perspectiva sustituyendo la concepción formal y abstracta del movimiento de extrañamiento y recuperación por una concepción concreta y real del movimiento de la historia como “auténtica historia natural del hombre” (p. 579). En realidad, lo que hace Marx es equipar la historia natural del hombre con la lógica irresistible del Espíritu absoluto, que es la que le permite pensar una necesidad teórica de la emancipación como superación práctico-política de la alienación real en el sistema capitalista.<sup>11</sup> En los *Manuscritos económico-filosóficos de*

---

ción” y “alienación” en relación con la filosofía de Hegel realizado por E. M. Lange (1980, p. 9ss).

<sup>11</sup> “No se trata de lo que este o aquel proletario o incluso todo el proletariado se *imagina* entretanto como meta. Se trata de *aquello* que *es* y de aquello que según ese *ser* será obligado a realizar históricamente. Su meta y su acción histórica son visibles y trazadas de modo

1844 la carga de la prueba tanto de la superación práctica del sistema capitalista como de su expresión ideológica es atribuida a esa lógica sustentada por una filosofía especulativa de la historia, por mucho que ambas estén mediadas en Marx por la constitución de un sujeto revolucionario. Ciertamente esto se modificará con *La ideología alemana* y con la *Introducción a la crítica de la economía política*. Sin embargo, nunca desaparece una construcción teórica de la historia, de la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, como representación “científica” de un proceso que discurre con una necesidad casi natural, por más que esa necesidad sea la de la lógica del capital; es decir, una lógica llamada a autocancelarse.<sup>12</sup> El progreso técnico y su lógica inmanente serían la fuerza impulsora que quita de en medio las estructuras sociales que se comportan de manera disfuncional respecto de ese progreso y elimina sus legitimaciones ideológicas.

Aquello que garantiza la consecución de la meta emancipadora, el reino de la libertad, sería la misma lógica del sistema de producción capitalista.<sup>13</sup> En el prólogo de *Para una crítica de la economía política* está recogido este planteamiento de manera inequívoca (Marx, 1850/1960a, p. 8s). La “ley económica del movimiento” (Marx, 1890/1962, p. 15), el proceso de acumulación, el girar sobre sí mismo del movimiento de valorización, que bajo el análisis de Marx revela su dinámica infinita y, al mismo tiempo, su carácter circular, está entretelado con una filosofía de la historia que lo carga de sentido teleológico de avance y de significado normativo propio de la idea de progreso. Esta idea transfigura paradójicamente un movimiento que se produce a espaldas de los actores y bajo el signo de la dominación en evolución hacia la emancipación.

Si nos preguntamos por el papel que Marx (1844/1968) atribuye al pasado y las víctimas en esta forma de interpretar la historia, nos encontramos que su significado se agota en haber posibilitado el presente, pues “toda la historia es una historia de preparación y evolución” (p. 544), cuyos avatares positivos y negativos se legitiman por el resultado, la emancipación lograda en la sociedad comunista. La crítica a la idealización practicada por Hegel no alcanza a la lógica que preside

---

irreversible tanto en su propia situación vital como en toda la organización de la sociedad burguesa actual” (Marx y Engels, 1845/1962, p. 38).

<sup>12</sup> “[...] la producción capitalista produce con la necesidad de un proceso natural su propia negación” (Marx, 1890/1962, p. 791).

<sup>13</sup> “El comunismo no es para nosotros una *situación* que debe ser producida, un *ideal* hacia el que ha de orientarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento *real* que supera la situación actual. Las condiciones de ese movimiento resultan de las condiciones de posibilidad actualmente existentes” (Marx, 1890/1962, p. 35).

dicha idealización. Se rechaza la concepción de la historia como proceso evolutivo de la conciencia, pero no la lógica evolutiva. Las víctimas son identificadas con una negatividad convertida en motor del movimiento y momento de paso que queda superado en la totalidad reconciliada, por más que esa reconciliación no sea ya meramente especulativa. La pretensión de la sociedad burguesa de convertirse en final de la historia es desenmascarada como ideológica desde el señalamiento de las contradicciones realmente existentes y sus efectos devastadores sobre los oprimidos y explotados. Pero estos quedan identificados con la fuerza que realiza la negación definitiva de las contradicciones; es decir, con el último momento de un movimiento de superación que deja atrás todo lo negativo que ha movido la historia vista bajo el prisma evolutivo sólo interesado por el futuro. El pasado no tiene cuentas pendientes, porque sus cuentas quedan saldadas en la reconciliación resultante. La lógica evolutiva impide, pues, pensar el carácter abierto del pasado y los futuros frustrados en el pasado como posibilidades rescatables en el presente. De ese modo, el destino fáctico de las víctimas queda sancionado y justificado. El modelo teleológico convierte cada etapa, también la sociedad burguesa y sus “logros”, en paso necesario y condición de posibilidad de la revolución que terminará con la dominación y la opresión.

Mirar al pasado es negarse al avance, es querer dar marcha atrás y por tanto reforzar las cadenas que las viejas estructuras intentan poner a la evolución de las fuerzas productivas: “La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y estos siguen siendo acosados por las reminiscencias de ese pasado” (Marx, 1844/1968, p. 381). La rememoración del pasado es el signo inequívoco de las revoluciones pasadas, especialmente la burguesa, el signo de su negativa a alcanzar la meta, su deseo de establecerse como insuperables. Es la anestesia que cierra el camino al futuro:

La revolución social del siglo XIX no puede obtener su poesía del pasado, sino sólo del futuro. No puede empezar consigo misma antes de eliminar todas las supersticiones relativas al pasado. Las anteriores revoluciones necesitaron de las rememoraciones de la historia universal para anesthesiarse sobre su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para poder alcanzar su propio contenido (Marx, 1852/1960b, p. 117).

El tiempo abstracto y vacío del progreso de las fuerzas productivas, verdadero marcapasos de la historia, no deja espacio para una significación revolucionaria de la rememoración del pasado. Y, sin embargo, sólo haciéndose cargo de las quiebras y grietas invisibilizadas por la historia de los vencedores es posible establecer una

constelación desenmascaradora entre la dominación actual y las cuentas pendientes del pasado y sus víctimas. Como vamos a ver, Benjamin, en su crítica de la idea de progreso, que no deja fuera las corrientes marxistas, aportará un concepto de historia que se hace cargo de la crítica del tiempo del capital en Marx que hemos reconstruido.

*Walter Benjamin:*

*interrumpir el curso catastrófico de la historia y recordar el pasado*

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 irreversibilidad, 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 antesala 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 vencedores, 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” (Benjamin, 1942/1974a, p. 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. Ésta no es lo que está por ocurrir, sino lo dado en cada caso” (Benjamin, 1974c, p. 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 imparable. 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 Josué 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 mediante la técnica. Y el poder de la dominación tecnológica llega tan lejos que ha podido introducir nuevas relaciones temporales capaces de generar un comportamiento y una forma de experiencia completamente diferentes en los seres humanos. El tiempo abstracto, 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 cuasi 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 coseidad 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 quiebras catastróficas que hacen saltar por los aires el continuo de la lisa superficie del progreso con el cual 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 estructural: todo cuanto de fracaso, regresión y barbarie es inherente al proceso civilizador. Pues la historia no sólo transcurre 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.

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.

La constelación entre presente y pasado que busca Benjamin 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” (Benjamin, 1981, p. 576s). En el modo como Benjamin concibe la imagen dialéctica, ésta se hace accesible al conocimiento de la historia como determinación cualitativa del instante histórico. Sin embargo, que no esté sometida al continuo histórico no quiere decir que carezca de determinación temporal.

Por mucho que represente una negación del curso temporal del mundo tal como éste transcurre, en la imagen dialéctica anida el tiempo. Esto es lo que viene a expresar el concepto de “dialéctica detenida” (*Dialektik im Stillstand*). Este concepto trata de romper con los esquemas habituales de percepción e interpretación del tiempo, que Benjamin reconoce en el mismo esquema evolutivo del historicismo, la socialdemocracia, el revisionismo marxista, etcétera, dominante en la modernidad. Y, como hemos visto, este esquema degrada tanto a las personas como a las cosas en mero material 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 enmascaramiento 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.

La constelación entre pasado y presente se produce en un instante que puede pasar inadvertido, 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” (Benjamin, 1981, p. 1038). En cada instante es reconocible una imagen determinada. Pasado ese instante son otras las constelaciones que se establecen y son otras las imágenes que pueden ser reconocibles. 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 (Benjamin, 1981, p. 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, etcétera. 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.

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 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” (Benjamin, 1937/1977b, p. 468). Busca ciertamente 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” (Benjamin, 1981, p. 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 presente.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> La fuerza explosiva de las imágenes dialécticas de la que se habla aquí no se genera anticipando oníricamente un futuro victorioso. Como ha mostrado John (1982), 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 conmocionan tanto como las imágenes que se encienden súbitamente en tanto que imágenes de una catástrofe y como los relámpagos destructores” (p. 330). 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.

La posibilidad de concretar ese “kairos”, apremia Benjamin (1974c), 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” (p. 687).<sup>15</sup> 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 particulares.<sup>16</sup> 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” (Benjamin, 1942/1974a, p. 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 pretérito, 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 pretérito 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 autoengaño optimista sobre la catástrofe que se aproxima y a la que el propio Benjamin habría de sucumbir (Kraushaar, 1988, p. 240s). 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 (Benjamin, 1974b, p. 1231).

---

<sup>15</sup> Al respecto véanse Benjamin (1981, p. 495) y John (1991).

<sup>16</sup> “Para que un fragmento del pasado sea afectado por la actualidad no debe existir entre ellos ninguna continuidad” (Benjamin, 1981, p. 587).

Solo a través del recuerdo se convierte el presente en verdadera actualidad, esto es, renovar 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 plenificado 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 inconmensurable, carece de cualidad. También para el historicismo el pasado está clausurado y posee definitividad, por eso 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 (Benjamin, 1981, p. 587). El olvido que hace posible la aparición de lo falsamente nuevo es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de una renovación 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 constelaciones 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 (1942/1974a) deja claro que los momentos reprimidos por la historiografía dominante necesitan de un nuevo sujeto epistemológico: “la clase oprimida y luchadora” (p. 700). Ella es la encargada de interrumpir el continuo histórico de la dominación (Wizisla, 2000, p. 676ss). 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” (Benjamin, 1942/1974a, p. 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” (Benjamin, 1974b, p. 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 ol-

vidar 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” (Benjamin, 1974b, p. 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” (p. 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 un 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.

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 unen la voluntad de una restitución y sanación de lo aniquilado y la fuerza del Mesías para realizarlo en la interrupción mesiánica de la historia. Tan solo “una débil fuerza mesiánica” (Benjamin, 1942/1974a, p. 694).

## Bibliografía

Baecker, D. (Ed.). (2003). *Kapitalismus als Religion*. Berlín, Alemania: Kadmos.

- Benjamin, W. (1972a). *Bücher, die lebendig geblieben sind. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen III; pp. 169-171). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1929).
- Benjamin, W. (1972b). *Ein Aussenseiter macht sich bemerkbar. Zu S. Kracauer, "Die Angestellten"*. *Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen III; pp. 219-225). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1930).
- Benjamin, W. (1972-1989). *Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; 7 tomos y suplemento). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1974a). *Über den Begriff der Geschichte. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen I; pp. 691-704). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1942).
- Benjamin, W. (1974b). *Notizen und Vorarbeiten zu den Thesen Über den Begriff der Geschichte. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen I; pp. 1223-1266). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1974c). *Zentralpark. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen I; pp. 655-690). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1977a). *Über das Programm der kommenden Philosophie. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen II; pp. 157-171). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1918).
- Benjamin, W. (1977b). *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen II; pp. 465-505). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1937).
- Benjamin, W. (1981). *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen V). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1985). *Kapitalismus als Religion. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen VI). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1995-2000). *Gesammelte Briefe* (Editado por C. Gödde y H. Lonitz). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.

- Bolz, N. (1993). Kapitalistische Religion—Die Antike in Walter Benjamins Moderne. En W. Müller-Funk (Ed.), *Die berechnende Vernunft. Über das Ökonomische in allen Lebenslagen* (pp. 253-269). Viena, Austria: Picus.
- Bolz, N. (1994). Der bucklichte Zwerg. En R. Buchholz y J. A. Kruse (Eds.), *„Magnetisches Hingezogensein oder schaudernde Abwehr“*. Walter Benjamin 1892-1940 (pp. 42-58). Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Debord, G. (1967). *La société du spectacle*. Paris, Francia: Buchet-Chastel.
- Goller, P. (2013). Walter Benjamins Marx-Engels-Studium. *Mitteilungen der Alfred Klahr Gesellschaft, 1*, 12-22.
- Hamacher, W. (2002). Schuldgeschichte—Zu Benjamins Skizze “Kapitalismus als Religion”. En A. Noor y J. Wohlmuth (Eds.), *„Jüdische“ und „christliche“ Sprachfiguren im 20. Jahrhundert* (pp. 215-242). Paderborn, Alemania: Schöningh.
- John, O. (1982). ...und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört. *Die bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz*. (Diss.). Alemania: Universität Münster.
- John, O. (1991). Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr. En E. Ares, O. John y P. Rottländer (Eds.), *Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische theologie* (pp. 13-80). Düsseldorf, Alemania: Patmos.
- John, O. (1992). “Einfühlung in die Ware”—Eine zentrale Kategorie Benjamins zur Bestimmung der Moderne. *Concordia, 21*, 20-40.
- Khatib, S. (2010). Walter Benjamin und Karl Marx. Der “Begriff der Geschichte” und die “Zeit des Kapitals”. En H. Lethen, B. Löschenkohl y F. Schmieder (Eds.), *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx* (pp. 227-244). München, Alemania: Fink.
- Khatib, S. (2012-2013). The time of Capital and the messianicity of time: Marx with Benjamin. *Studies in Social and Political Thought, 20*, 46-69.
- Kraushaar, W. (1988). Auschwitz ante. Walter Benjamins Vernunftkritik als eine Subtheorie der Erfahrung. En D. Diner (Ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz* (pp. 201-241). Frankfurt, Alemania: Fischer.
- Lange, E. M. (1980). Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der ›Kritik der Politischen Ökonomie‹ von Karl Marx, Ullstein, Frankfurt a. M.
- Löwy, M. (2006). Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber. *Raisons politiques 23*, 203-219.
- Mate, R. (2006). *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Madrid, España: Trotta.
- Marx, K. (1960a). *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850. Marx-Engels-Werke* (Volumen 7; pp. 9-107). Berlin, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1850).

- Marx, K. (1960b). *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. *Marx-Engels-Werke* (Volumen 8; pp. 111-207). Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1852).
- Marx, K. (1961). *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. *Marx-Engels-Werke* (Volumen 13; pp. 3-160). Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1859).
- Marx, K. (1962). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Vol. I*. *Marx-Engels-Werke* (Volumen 23). Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1890).
- Marx, K. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. *Marx-Engels-Werke* (Volumen 40; pp. 465-588). Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1844).
- Marx, K. (1981). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. *Marx-Engels-Werke* (Volumen 1; pp. 378-391). Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1844).
- Marx, K. (1983). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. *Marx-Engels-Werke* (Volumen 42; pp. 47-768). Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1857-1858).
- Marx, K. y Engels, F. (1956-1990). *Marx-Engels-Werke*. Berlín, Alemania: Dietz.
- Marx, K. y Engels, F. (1962). *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik Gegen Bruno Bauer und Konsorten*. *Marx-Engels-Werke* (Volumen 2; pp. 3-223). Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1845).
- Marx, K. y Engels, F. (1978). *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. *Marx-Engels-Werke* (Volumen 3; pp. 9-530). Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1932).
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx* (Traducción por M. Serrano). Madrid, España: Marcial Pons.
- Schöttker, D. (2005). Kapitalismus als Religion und seine Folgen. Benjamins Deutung der kapitalistischen Moderne zwischen Weber, Nietzsche und Blanqui. En B. Witte y M. Ponzi (Eds.), *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne* (pp. 70-81). Berlín, Alemania: E. Schmitt.
- Steiner, U. (1998). Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins. *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 72, 147-171.
- Thiessen, R. (1994). Kapitalismus als Religion. *PROKLA*, 24 (3), 400-418.
- Wizisla, E. (2000). Revolution. En M. Opitz y E. Wizisla (Eds.), *Benjamins Begriffe* (Tomo II, pp. 665-694). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.

# 200 años con Marx

Francisco Salinas Paz  
*Coordinador*



# 200 años con Marx

Francisco Salinas Paz

*Coordinador*

Universidad de Guadalajara

2018

Este libro fue financiado con el fondo federal  
Proinpep: Programa de Incorporación y  
Permanencia de los Posgrados en el PNPC del  
Conacyt, 2018.

La obra fue dictaminada a doble ciego por  
investigadores pertenecientes al Sistema Nacional  
de Investigadores del Conacyt.

Participan: Maestría en Estudios Filosóficos y  
Departamento de Filosofía de la Universidad de  
Guadalajara. Así como también Universidad de  
Guanajuato, Instituto de Filosofía-CSIC. Madrid y  
*El Paso Community College*

Primera edición, 2018

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario  
de Ciencias Sociales y Humanidades

Coordinación Editorial

Juan Manuel 130

Zona Centro

Guadalajara, Jalisco, México

ISBN E Book 978-607-547-370-3

Editado y hecho en México

*Edited and made in Mexico*

# Índice

Prólogo	
<i>Francisco Salinas Paz</i>	9
Marx-Benjamin, crítica al derecho: legitimación y violencia	
<i>Francisco Salinas Paz</i>	11
Filosofía y poder: la obra de Marx interpretada entre la vida y el espectro	
<i>Abraham Godínez Aldrete y Rogelio Villarreal</i>	25
Elogio de la transgresión: el discurso crítico de Marx	
<i>Aureliano Ortega Esquivel</i>	45
Karl Marx. Generación de conocimiento, producción cultural y trabajo	
<i>Javier Corona Fernández</i>	77
Algunas reflexiones de Karl Marx sobre la relación entre teoría y praxis, y su recepción en la teoría crítica de Theodor W. Adorno. Encuentros y desencuentros	
<i>Dinora Hernández López</i>	107

Marx y el capitalismo actual <i>Rodolfo Cortés del Moral</i>	131
Devolver al materialismo histórico su rostro mesiánico: Karl Marx y Walter Benjamin <i>José A. Zamora</i>	167
Marx y el cristianismo primitivo. El papa Francisco y su discurso político anticapitalista <i>Ana Silvia Solorio Rojas y Juan Diego Ortiz Acosta</i>	197
The immaterial social and material social: Finding Marx's social ontology in the early modern <i>Aaron Álvarez</i>	221
Ante la pobreza intelectual, pensar con y contra Marx <i>Rocío Salcido Serrano y Gonzalo Andrade Rojas</i>	231