

CAPITALIZAR LA EXPERIENCIA: MESIANISMO, CAPITAL Y MODERNIDAD.

Alejandro Martínez Rodríguez

Resumen: ¿Es el capitalismo algo más que un específico régimen de producción? ¿Acaso no es también un régimen de experiencia y un régimen de historicidad? En estas páginas nos proponemos ilustrar la metamorfosis que transita desde el lenguaje de la economía política al lenguaje de la ontología y sus imbricaciones temporales, tomando el fenómeno de la aceleración como eje de partida y motivo de ejemplificación privilegiado de las lógicas que articulan la temporalidad del capital. Asimismo, haremos pie en la propuesta de la temporalidad mesiánica como un posible fundamento para ofrecer una vuelta de tuerca alternativa a la lógica temporal del capitalismo.

Palabras clave: aceleración, temporalidad, capitalismo, mesianismo, historicidad, Walter Benjamin.

I. El poder: de la cartografía al calendario.

Sin necesidad de gran esfuerzo argumental se documenta una concepción clásica del poder que ha asociado sus resortes, desde antiguo, con la gestión del espacio, estableciendo un vínculo ancestral entre soberanía y territorio. En este sentido, se certifica el uso frecuente de metáforas geométricas (planos, volúmenes, líneas...) para hacer referencia al poder, a su naturaleza, a su extensión, etc. Sin embargo, es asimismo evidente que el ejercicio del poder se extiende más allá del mero orden espacial o territorial. En este sentido, sin necesidad de analogías o metáforas, parece claro y manifiesto que también el orden de la temporalidad constituye un horizonte de expresión para el ejercicio del poder. El tiempo es de hecho uno de los órdenes básicos a través de cuyo control se traduce el ejercicio del poder. Así, tan importante parece para el poder mantener las fronteras en orden como adueñarse de los calendarios. O en otras palabras, tal y como expusiera Elias Canetti en una sección de *Masa y poder* titulada precisamente “El orden del tiempo”:

“El *orden* es esencial para todas las grandes formaciones políticas. El orden del *tiempo* regula todas las actividades comunes de los hombres. Podría decirse que el orden del tiempo es el atributo fundamental de toda soberanía. Un poder recién constituido que quiera

afianzarse deberá proceder a una reordenación del tiempo. Es como si este comenzara con él; para todo poder nuevo, es más importante incluso que el tiempo no *transcurra*. La idea de grandeza que un poder tiene de sí mismo puede deducirse de sus pretensiones con respecto al tiempo“¹.

De acuerdo con esto, conviene traer a colación dos ejemplos, quizá prosaicos pero elocuentes, que traducen a la perfección el espíritu del argumento que nos ocupa.

1. Por un lado, el procedimiento romano de la *damnatio memoriae*², que suponía la condena del recuerdo oficial de quien se había convertido en enemigo o traidor del Estado romano. Originada en el mundo helenístico, esta práctica se extendió a Roma tras la muerte de Julio Cesar. Aprobada la *damnatio*, ésta implicaba la *abolitio nominis*, esto es, el borrado del nombre del condenado de todas las inscripciones oficiales donde figurase. El procedimiento de la *damnatio memoriae* se oponía asimismo al de la *apoteosis* o deificación del emperador fallecido, que pasaba entonces a recibir culto público.

2. El segundo ejemplo nos lleva a un episodio acaecido en el curso de la Revolución francesa. En un determinado momento, relatan las crónicas, los revolucionarios comenzaron a disparar a los relojes, como deseando detener el tiempo por las armas, frenar el curso de la historia con su intervención. Walter Benjamin, en una de sus tesis *Sobre el concepto de historia*, la XV, relata y reelabora este episodio:

“La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el momento de su acción. La gran Revolución introdujo un calendario nuevo. El día con el que comienza un calendario oficial de compendio histórico acelerado. En el fondo, ese

¹ CANETTI, E., *Masa y poder. Obra Completa I*, Barcelona, DeBolsillo, 2005, p. 567. En línea con estas consideraciones, véase OSBORNE, P., *Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*, Londres, Verso, 1995

² Sobre el interesante proceso de la *damnatio memoriae* puede verse: FLOWER, H. I., *The Art of Foggotting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press, 2006; PINA-POLO, F., “Die nützliche Erinnerung: Geschichtsschreibung, mos maiorum un die römische Identität”, *Historia*, 53, heft 2, 2004, pp. 147-172; RODRÍGUEZ MAYORGAS, A., *La memoria de Roma: oralidad, escritura e historia en la República romana*, Oxford – BAR Internacional Series, John and Erica Hedges Ltd., 2007; y WALTER, U., *Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*,

día es el mismo que vuelve siempre bajo la forma de días festivos, que son días de recordación. Los calendarios no miden el tiempo como los relojes: son monumentos de una conciencia histórica de la que no queda en Europa la menor huella desde hace cien años. En la Revolución de julio se registró un incidente en el que esa conciencia todavía se hizo valer. Al caer la tarde del primer día de lucha sucedió que en varios sitios de París, al mismo tiempo y sin previo acuerdo, se disparó contra los relojes de la torres. Un testigo ocular, que acaso deba su acierto a la rima, escribió entonces:

«¡Quién lo creyera! Se dice que indignados contra la hora
estos nuevos Josué, al pie de cada torre,
disparaban contra los relojes, para detener el tiempo»³.

* * *

Ambos ejemplos dan cuenta de que los resortes del poder superan con creces la analogía entre el monopolio de la violencia y la gestión del espacio. Frente a la noción clásica del poder como un ejercicio vertical en un espacio horizontal, casi como un juego de mesa que se extiende en una retícula cartesiana; frente a esta concepción me gustaría mostrar aquí los vínculos entre la temporalidad y el poder, *tomando el caso del capital como ejemplo paradigmático de un régimen de producción que es un régimen político en tanto en cuanto es un régimen de historicidad/temporalidad/experiencia*⁴. Esta es la hipótesis que intentaré ilustrar en las siguientes páginas, para afianzar con ello dos puntos de vista desacostumbrados: por un lado, trasladar la óptica del poder desde el espacio al tiempo; por otro, releer la lógica del capital no ya como un régimen de producción sino como un régimen de historicidad y experiencia.

Verlag Antike, Frankfurt am Main, 2004

³ Se trata de la tesis XV, cfr. BENJAMIN, W., *Obras completas*, Libro II, Vol. 1, Madrid, Abada, 2007

⁴ Sobre la noción de “régimen de historicidad” puede verse HARTOG, F., *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003. También de F. HARTOG puede verse «La autoridad del tiempo»,

II. Secularización, progreso y capitalismo⁵

Asentaremos desde ya nuestra tesis de llegada de este epígrafe (y de buena parte de este ensayo): *la idea de que la temporalidad genuinamente occidental es aquella que se orienta en torno al sacrificio de la experiencia, a la inmolación del presente*. Hablamos, en efecto, de la temporalidad teleológica. A diferencia de los paradigmas del eterno retorno, donde la idea de circularidad articula un movimiento inercial compensatorio, en el que no hay ciertamente un pasado, un presente y un futuro diferenciados, sino un eterno ahora, un instante sin duración; a diferencia de estos paradigmas de la circularidad, decía, la temporalidad teleológica hace suya la metáfora de la flecha, como bien ha mostrado en su libro Martin Amis⁶. *Grosso modo* se diría que la temporalidad teleológica articula sus tres instancias o éxtasis (pasado, presente y futuro) como tres elementos necesariamente vinculados, cada uno de ellos al servicio de un mismo *télos* o finalidad que los integra y supera y que se sitúa fuera de esta temporalidad. Lukacs, en *Historia y consciencia de clase*, teorizó esta sumisión de pasado, presente y futuro a una instancia exterior y omniabarcante bajo la noción de “totalidad” (*Totalität*)⁷. Ese afuera o totalidad consagra de hecho la consabida dialéctica entre temporalidad e infinito, o dicho de otra forma, la relación de necesidad que las teleologías establecen entre el tiempo lineal y su afuera. Aquí se manifiesta la herencia más evidente del compromiso confesional de los paradigmas temporales teleológicos y, en general, de las filosofías de la historia acuñadas durante la modernidad, que no son otra cosa que teodiceas disfrazadas de vanguardia⁸.

en *Historia mexicana*, Vol. 58, Nº. 4, 2009, pp. 1419-1445

⁵ Sobre la secularización y sus tensiones, véase KOSELLECK., R., *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003 y MARRAMAQ, G., *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989. Koselleck dedicó buena parte de su obra a desmenuzar las estructuras temporales implícitas en la sociedad moderna. A este respecto, véase: KOSELLECK, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007 y KOSELLECK, R., *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993

⁶ Vid. AMIS, M., *La flecha del tiempo*, Barcelona, Anagrama, 1993. El libro relata los padecimientos cotidianos de un individuo que participó en los desmanes nazis en los campos de exterminio. Paradójicamente, su única forma de seguir adelante es mirar hacia atrás, dar la vuelta a la flecha del tiempo. La propia técnica narrativa hace suyo el “efecto flecha”, por así llamarlo: la narración comienza por el final y es una espiral de acontecimientos sin sentido en la todas las acciones se relatan exactamente al revés de como ocurren en la realidad. El resultado es la narración de los mecanismos de la temporalidad teleológica traducidos en un absurdo biográfico.

⁷ Cfr. LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1987. Sobre esta cuestión véase también RODRÍGUEZ, J. L., “Estética y crítica literaria en G. Lukács (Disensiones en torno a la noción de Totalidad)”, en ARAGÜES, J. M. (coord.), *Presencia de Lukács*, Zaragoza, Mira Editores, 1995, 135-156

⁸ Cfr. LÖWITH, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007

No obstante, aproximándonos a los márgenes de la modernidad puede afirmarse que la lógica temporal teleológica que hemos expuesto es asimismo la lógica del progreso. La lógica que anima esa locomotora febril que Benjamin describiera en sus tesis *Sobre el concepto de historia*. Locomotora febril que no distingue los materiales que animan la combustión de sus calderas, que avanza ciega ante el paisaje, que pretende iguales a vencedores y vencidos, a víctimas y verdugos. Locomotora febril, sobre todo, que no admite motivos suficientes para tirar del freno y renunciar a la meta. El progreso es precisamente esa caldera, ese fuego infinito, sea en sentido literal, sea en sentido figurado, en cuyas brasas arde nuestro presente, y con él, nuestras oportunidades de recusar las coordenadas políticas heredadas.

Pues bien, la temporalidad ilustrada fue cómplice con esta idea del progreso que hemos descrito como íntimamente relacionada con la lógica del capital y que no fue otra cosa que la secularización de las teleologías judeocristianas clásicas. Así, la confianza de Voltaire y Rousseau en el futuro traduce de hecho una reedición secularizada del tiempo lineal cristiano. En estas concepciones el tiempo disponible es infinito; el futuro es siempre razón suficiente para la confianza, para la no intervención, para suspender el compromiso. Esta situación fue también la de las “historias naturales” acuñadas durante el siglo XVIII en el pensamiento británico⁹. Si aquí nos interesa mencionarlas, a unas y a otras, es para manifestar que el corazón del pensamiento ilustrado siguió cargado por los resortes de un régimen de historicidad que supeditaba la experiencia presente al finalismo bienpensante y optimista, bien propio de las utopías, bien propio de las concepciones trascendentes del mundo.

De acuerdo con lo dicho se entiende ya mejor en qué sentido intentamos mostrar aquí que la lógica del capitalismo es algo más que una lógica económica. Y es que supone también, como veremos a continuación, la implantación de una lógica temporal muy precisa, que determina de hecho las posibilidades de nuestra experiencia de mundo.

III. El capital como régimen de historicidad

Retratar la lógica del capital, su régimen de producción, presentándolo como un régimen de historicidad, como un dispositivo temporal muy preciso, nos lleva a resignificar

⁹ Acerca de la complicidad entre las construcciones jurídicas del derecho natural y la comprensión teleológica de

sus lógicas de acumulación. Y es que el capitalismo no es únicamente un sistema de producción. Es asimismo la codificación de las lógicas del progreso, antes citadas; la plasmación estructural, en suma, de una concepción devaluada de nuestra experiencia del mundo. El capitalismo, entendido aquí como mucho más que una lógica económica, determina el desplazamiento del presente hacia el futuro como su única razón de ser. Una lógica de inversión y maximización de beneficios es así, también, una lógica de hipotecas ontológicas. En este marco, el presente se ve descapitalizado a favor de un futuro que lo es todo. Estrictamente, el presente se des-capitaliza quedando como una inversión necesaria y prescindible, al servicio de un producto ulterior que es la única realidad relevante. El presente, diríamos, se consume. De acuerdo con esto, podría apuntarse que la descripción marxiana del fenómeno de la plusvalía, que estira, hasta resignificarla, la noción homónima ya presente en David Ricardo y en Adam Smith, indica de hecho una consideración sobre la lógica temporal inscrita en el corazón mismo del capital. Y es que no se trata ya del tiempo de trabajo acumulado en los procesos productivos. La plusvalía no traduce únicamente ese tiempo de trabajo no remunerado. La plusvalía señala también el secuestro ontológico que el capitalismo opera con la experiencia de la temporalidad: y es que el capital desdeña todo vínculo con el presente, obligando a una tensión productiva siempre orientada al futuro. El presente es el tiempo no remunerado. Y su experiencia es una mediación superflua. No importa el proceso productivo en sí sino el resultado que de él deviene a posteriori. De ahí que pueda decirse que la lógica hipotecaria de las teodiceas modernas anida en el seno mismo del régimen productivo del capital. Y de ahí también que el capitalismo sea el régimen productivo más genuinamente asociado al consumo del presente. Un presente que pierde su estatuto ontológico, todo valor de realidad, para verse reducido en cambio a mera materia prima, susceptible así de consumirse sin merma ontológica alguna.

Sin embargo, lo cierto es que este consumo del presente abona la fantasmagoría típicamente moderna y capitalista, que hace del futuro un horizonte de expectativa plagado de promesas y signos redentores. Con ello el capitalismo renuncia a transformar la realidad, a afrontar su experiencia de forma directa, cara a cara, optando más bien por sublimar esa tarea bajo el relato complaciente de un futuro que lo es todo... y al mismo tiempo es nada. La lógica del capital encubre por tanto esa promesa vacía, ese frustrante augurio, que traduce en realidad una experiencia sustraída, un secuestro ontológico que vuelve inane nuestra relación

la historia, vid. STRAUSS, L., *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000

con el presente.

En este sentido, el tan popular adagio según el cual “tiempo es dinero” esconde sin embargo una máxima trascendental, de resonancias ontológicas: la lógica del capital es una lógica temporal. El capital no sólo remite su instancia a la naturaleza de las mercancías, a sus procesos de producción e intercambio, sino asimismo, y singularmente, a la experiencia de la temporalidad que se condensa en esos procesos. De ahí que entre los desmanes del capital pueda contarse el establecimiento de un régimen sumamente restrictivo de la experiencia del presente. Es en el presente, como instancia temporal privilegiada, mesiánica y política, donde se juega de hecho el ser de las cosas. Y es justamente ese presente lo que realmente está en juego cuando consideramos el capitalismo. Y es que la lógica interna del capital se traduce entonces en un dispositivo político que afecta nuestras posibilidades de intervenir en el curso de los acontecimientos. El capitalismo arruina nuestra relación con el presente, hallándonos así, simultáneamente, deudores de un pasado que no pasa e hipotecados de antemano por un futuro que lo es todo. La lógica del capital consume el ser. Para el capitalismo no hay otra cosa que la fantasmagoría, típicamente moderna, de un prometedo porvenir. Y el presente no es otra cosa que el combustible fútil y prescindible

Esta suerte de metamorfosis, que transita desde el lenguaje de la economía política al lenguaje de la ontología y sus imbricaciones temporales, se encarna con rasgos paradigmáticos en el fenómeno de la aceleración, genuinamente moderno y contemporáneo. De acuerdo con P. Virilio, uno de sus mejores retratistas, la aceleración es la manifestación última de esta capitalización del futuro, de esa citada complicidad entre modernidad, progreso y capital¹⁰. La aceleración no es otra cosa que la experiencia de un presente que se instala en el futuro, de un presente que se deslocaliza, que carece de experiencia genuina. La aceleración traduce, en su manifestación más cotidiana, la inercia implícita en las concepciones teleológicas del tiempo. Un tiempo que pasa así a ser poco más que un gigantesco instante acelerado que se consume a sí mismo en su inercia.

Dicho esto, podría parecer que la aceleración, lejos de ser un cortocircuito de la experiencia, fuera más bien una intensificación de la misma, un paso adelante hacia una experiencia más intensa cuanto más acelerada. Para deshacer esta posible confusión podemos considerar el fenómeno del consumo. Y es que, lejos de suponer una experiencia transformadora y más auténtica, el consumo reedita la lógica más genuina del capital, esto es,

¹⁰ Cfr. VIRILIO, P., *Velocidad y política*, Buenos Aires, La Marca, 2006

su dispositivo de compensación, desviando hacia el futuro el interés real de quien consume. El consumo mantiene viva la fantasmagoría del capitalismo: la sensación ilusoria, propia de sonámbulos, de que se vive un presente más auténtico, cuando en realidad se vive ya en un futuro que no tiene entidad, abandonando con ello toda posibilidad de hacer nuestro el ahora. El consumo, como la aceleración, no nos ponen en un contacto más estrecho, directo y auténtico con la realidad: desvían la atención hacia el futuro, fían al porvenir lo que no pueden ofrecer en el instante presente. El presentismo paradójico y a veces patético de las sociedades postindustriales no es el síntoma de una vivencia más comprometida de nuestro tiempo, sino el efecto placebo de una aceleración en la que los sujetos se disuelven y pierden la oportunidad de intervenir en su historia.

En resumidas cuentas, por tanto, podría decirse que la lógica de la aceleración, como la del consumo, reedita la dinámica de los principios de placer y de realidad descrita por Freud¹¹, o bien la teoría que Bataille expusiera en su *Teoría de la religión* según la cual el tiempo comienza con la renuncia al goce. Bataille sugiere, en consecuencia, que la soberanía radica en la entrega a una vida sin previsión, a un presente festivo que se ofrece como donación infinita, como oportunidad siempre disponible y sin expectativas¹².

IV. Consumir el presente: capitalismo y experiencia.

El siguiente paso en nuestro recorrido radica en constatar qué relación existe entre el régimen de historicidad de la modernidad y la lógica del capital. *Grosso modo*, sucede que con la secularización del progreso teleológico confesional, es el capital el nuevo ídolo, el nuevo *télos*, el elemento cuya lógica se asimila con la complicidad entre los tres éxtasis temporales ya sabidos (pasado, presente y futuro). Desde este punto de vista, el progreso se dibuja como la lógica temporal propia del capital. Con ello se revela otra complicidad clave de la relación entre modernidad y teleología. En esta encrucijada lo más relevante es el modo en que la ontología se ve “capitalizada”. Esto es: de qué manera nuestra experiencia del mundo queda hipotecada a las exigencias de una lógica de maximización de logros, de

¹¹ Cfr. FREUD, S., *Más allá del principio de placer*, en *Obras Completas*, t. XVIII, Buenos Aires/, Amorrortu, 1986

¹² Cfr. BATAILLE, G., *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus, 1998 y BATAILLE, G., *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós, 1996

realización de fines, etc. La idea fundamental es que el presente se ve descapitalizado a favor de un futuro que lo es todo. Como antes se dijo, desde este punto de vista, el presente se descapitaliza quedando como una inversión necesaria y prescindible, al servicio de un producto ulterior que es la única realidad relevante. El presente, en suma, se consume. He ahí la lógica última de la complicidad entre el progreso propio de las temporalidades teleológicas y la lógica interna del capital.

Pues bien, el producto más genuino de esta temporalidad teleológica es el pensamiento utópico. La lógica de la utopía, entendida como promesa vana, como esperanza vacía y no ya como compromiso transformador, arranca precisamente de este dispositivo temporal que somete toda relación con el presente a la relación fantasmagórica con un *télos* que está más allá del tiempo, estrictamente un *no-lugar* que es un *no-tiempo*, en suma. Esa u-topía es la encarnación de esa exterioridad que acompaña necesariamente a la concepción teleológica de la historia. De igual manera, la idea del fin de la historia, sobre todo en la lectura que Fukuyama hizo esta noción hegeliana, traduce la posibilidad de una instalación definitiva en ese afuera del tiempo, en ese infinito ahora que será el presente del capitalismo tardío.

Lo dicho hasta aquí traduce una comprensión del capitalismo como un régimen de (in)experiencia que dinamita toda posibilidad transformadora. Para el capitalismo, ser consiste en proyectarse, en invertirse. La existencia se acomoda así a la lógica de la plusvalía y se ve reducida al cálculo de un beneficio por llegar; todo lo demás es un mero medio, no una experiencia auténtica. Es lo que Benjamin subrayó con su recusación de la noción kantiana de experiencia, que valoraba como insuficiente y pobre¹³. Frente a esta noción kantiana, que Benjamin concebía como marcadamente positiva, demasiado científica y epistemológica, reclamaba una concepción transformadora de la experiencia¹⁴. Podría decirse que frente a la noción kantiana de experiencia, una suerte de “lo que me pasa”, Benjamin reivindica una noción más activa, “lo que hago”. Sea como fuere, esta reivindicación de otra noción de la experiencia nos sirve sino como preámbulo a la rehabilitación benjaminiana de los resortes de la temporalidad mesiánica, frente a las concepciones teleológicas occidentales y todas sus hipotecas. Pasamos a verlo.

¹³ Cfr. BENJAMIN, W., “Experiencia y pobreza”, en BENJAMIN, W., *Obras completas*, Libro II, Vol. 1, Madrid, Abada, 2007, pp. 219 y ss.

¹⁴ Este asunto puede ampliarse con más detalle y concisión en mi trabajo: MARTÍNEZ, A., “El joven Benjamín y la experiencia kantiana. Genealogía de la filosofía de la historia benjaminiana a la luz de su correspondencia”, en PAZ RODRÍGUEZ, L. y BALLESTÍN, C. (eds.), *Discursos subterráneos: pensamiento y epistolaridad*, Zaragoza, Mira, 2009, pp. pp. 23-44

V. El mesianismo político: el poder del tiempo o el tiempo como poder.

Frente a lo dicho hasta aquí, existe una forma alternativa de comprender la temporalidad. Una alternativa que arranca de las fuentes del judaísmo y que consiste en asumir la lógica temporal del pensamiento mesiánico. Pensamiento mesiánico que rompe, como veremos, con la linealidad de las concepciones teleológicas y que nos permite pensar el instante presente como un tiempo político, como una apertura incesante, a disponibilidad de nuestra experiencia. Es la idea de un “tiempo oportuno”, en palabras de Giacomo Marramao¹⁵. Un tiempo kairológico, un tiempo oportuno o mejor dicho, el tiempo de la oportunidad, momento que está siempre abierto a nuestra intervención, desactivando su complicidad con una lógica teleológica expuesta de antemano.

Diversos autores (Giorgio Agamben, Gerard Bensussan, Pierre Bouretz, Jocelyn Benoist, etc.) han teorizado la productividad política de la lógica temporal del mesianismo¹⁶. Todos ellos concuerdan en subrayar la actualidad de una suerte de tiempo mesiánico secularizado. Más concretamente, la actualidad del dispositivo político que anida en el corazón de la temporalidad mesiánica, pero asumido al tiempo que nos desentendemos de sus compromisos trascendentales. Es la idea que anida en la teología negativa de Benjamin y Rosenzweig¹⁷, y en el judaísmo sin Dios de Kafka¹⁸. Veamos en qué consiste este tiempo mesiánico¹⁹.

Para empezar procede indicar una distinción fundamental. Existe un mesianismo activo y un mesianismo pasivo. El mesianismo pasivo no nos interesa. Su lógica es la lógica

¹⁵ Cfr. MARRAMAIO, G., *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008

¹⁶ Cfr. AGAMBEN, G., *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001; BENSUSSAN, G., *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, París, Vrin, 2001; BENOIST, J. y MERLINI, F. (éd.), *Une histoire de l'avenir. Messianité et Révolution*, París, Vrin, 2004; BOURETZ, P., *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, París, Gallimard, 2003. También puede verse GALINDO, A., *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005

¹⁷ Cfr. ZAMORA, J. A., “Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin”, en AMENGUAL, G. CABOT, M. y VERMIL, J. L., *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 83-138

¹⁸ Vid. WAHNÓN, S., *Kafka y la tragedia judía*, Barcelona, Riopiedras, 2003

¹⁹ Para calibrar el alcance de esta inspiración mesiánica pueden verse los siguientes trabajos: AGAMBEN, G., *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Madrid, Trotta, 2007; TAUBES, J., *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires, Katz, 2008; AGAMBEN, G., *El tiempo*

de la espera, una lógica que confía sus expectativas al acaecimiento de un evento ulterior que cierre el tiempo. La venida del Mesías se piensa en este caso como una clausura que sólo cabe esperar, pero en modo alguno promover o favorecer. A cambio, el mesianismo activo, que es el que nos interesa, consiste precisamente en pensar la venida del Mesías como un acontecimiento que está en nuestras manos. No depende ya, por tanto, de los designios de una exterioridad, sino de nuestras peripecias terrenales, de nuestra acción en el mundo. El mesianismo activo es un dispositivo político, no ya una mera contemplación poética.

Dicho lo anterior, el dispositivo temporal de alcance político propio del tiempo mesiánico consiste en lo que Benjamin caracterizo como “Jetzt-zeit”²⁰, un ahora infinito que escapa a las cadenas de la historicidad. O dicho de otro modo: un presente que leva anclas de su dependencia respecto al pasado y al futuro. Esa es la temporalidad propia del mesianismo activo. Éste considera que la venida del Mesías puede producirse en cualquier instante. No hay un instante más propicio que otro. Cada momento puede ser “el” momento. La oportunidad es infinita. De ahí que el esfuerzo deba ser constante y el empeño deba ser siempre máximo. La historia carece ya de afuera: todo está en nuestras manos. Todo tiempo es un tiempo político. No es ya el futuro utópico lo que nos interesa. No es ya la voluntad divina lo que nos orienta. No dependemos de otra cosa que de nuestra experiencia. Es nuestra relación con el presente lo que transmuta en posible lo imposible, aquí y ahora. Todo momento puede ser un buen momento. Esa es precisamente la idea que inunda la tesis XVIIa de Walter Benjamin en el escrito *Sobre el concepto de historia*:

Marx ha secularizado la idea del tiempo mesiánico en la de sociedad sin clases. Y ha hecho bien. La desgracia comenzó cuando la socialdemocracia elevó esa idea a «ideal». La doctrina neokantiana definió el ideal como una «tarea infinita». Y esa doctrina fue la filosofía escolástica de partido socialdemócrata – de Schmidt y Stadler hasta Natorp y Vorländer –. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo se transformó en una especie de antesala en la que se podía esperar, con mayor o menor relaja-miento, la entrada de la situación revolucionaria. La verdad es

que resta. *Comentario a la carta a los romanos*, Madrid, Trotta, 2007

²⁰ Sobre esta noción vid. LUCAS, A., *Tiempo y memoria. Una reflexión sobre la filosofía de la historia en W. Benjamin*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1994

que no hay un solo instante que no lleve consigo su oportunidad revolucionaria. Sólo exige que se la entienda como una oportunidad específica, es decir, como la oportunidad de dar una solución nueva a desafíos totalmente inéditos. Para el pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria propia de cada momento tiene su banco de pruebas en la situación política existente. Pero la verificación no es menor si se efectúa valorando la capacidad de apertura de que dispone cada instante para abrir determinadas estancias del pasado hasta ahora clausuradas. La entrada en esa estancia coincide de lleno con la acción política; y es a través de esa entrada que la acción política puede ser reconocida como mesiánica, por muy destructora que sea.

IV. Apéndice: experiencia y presente en Walter Benjamin.

En las páginas anteriores juega un papel determinante la inspiración generada por la obra de Walter Benjamin. En concreto, su programa de recusación de los nexos entre experiencia y temporalidad, tal y como se habían consolidado en el proyecto moderno, en complicidad con la lógica del capital, como ya expusimos. Benjamin ofrece, como alternativa, una topografía del presente como espacio (mesiánico) para la transformación política de la experiencia. Dicho de otro modo: Benjamin intenta fundar una experiencia que escape de las hipotecas impuestas de antemano por las lógicas de la historicidad. En este sentido, el materialismo de Benjamin no es tanto una propuesta de subversión social sino un proyecto de subversión epistemológica con efectos ontológicos. No nos propone socavar el orden social del capital sino las estructuras epistemológicas que median nuestra relación con el mundo, tal y como el capitalismo las había cristalizado. No se trata ya de cambiar el mundo sino de crear las condiciones y el espacio teórico para que dicha transformación sea posible. El trabajo de Benjamin se asemeja así al de un escapista que intenta deshacerse de las ataduras que lastran su experiencia.

En este sentido, frente a lecturas de la propuesta de Benjamin que acentúan su compromiso con el pasado, con la tradición, siempre bajo el aliento de un compromiso

redentor con causas vencidas²¹, considero necesario reelaborar aquellos trazos de la filosofía benjaminiana que se oponen por completo a toda historicidad, sea esta teleológica o redentora. Con Benjamin no se trata simplemente de invertir la flecha del tiempo, para que deje de apuntar a un futuro que no llega y se ocupe ahora de un pasado que no pasa. Su comprensión dialéctica de las instancias temporales revoluciona toda lógica lineal y escapa asimismo a cualquier analogía circular. El pasado compadece siempre, en ese salto de tigre al que aludía Benjamin, como un aliento destructor, no como un testimonio que clama por su restitución²². La temporalidad benjaminiana elude por igual el progreso y el retorno²³.

En coherencia con esto, se diría que Benjamin devuelve la redención a la tierra. La descuelga, podríamos decir, de los entramados teleológicos para depositarla sobre el empedrado de las realidades presentes. La redención benjaminiana traduce así un mesianismo político que abandona el orden celestial y las lógicas trascendentales para asentarse más bien sobre el espacio político del ahora. Se trata con ello de pensar el tiempo sin hipotecas teleológicas, sin asumir de antemano compromiso alguno con la teodicea y sus lógicas.

Lejos de ser un lastre, el pasado nos sale al encuentro, entendía Benjamin, como una “constelación”, como algo fugaz y que comparece hecho trizas, como rendido. No es tanto un archivo que nos compete restaurar como una “imagen dialéctica” que nos convoca. Por suerte de un efecto especular, el pasado nos devuelve la imagen de una historia que no fue, de un camino por andar. El pasado nos señala el resquicio mesiánico en virtud del cual el presente dejará de ser un instante más entre otros, sumido en la cadena infinita de una temporalidad homogénea y vacía: “la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el tiempo-ahora, que es lleno”²⁴. El pasado que Benjamin concibe ejerce pues la función de un *shock* que disloca nuestra sumisión en el curso de la historia, abriendo las entrañas de una experiencia política hasta entonces mecanizada y muda. De ahí que Benjamin componga como inseparables el argumento revolucionario y la

²¹ Sería el caso de MATE, R., *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta, 2006

²² Sobre la idea de “destrucción” en Benjamin vid. GALENDE, F., *Walter Benjamin y la destrucción*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2009; y BENJAMIN, A. y OSBORNE, P., *Walter Benjamin’s Philosophy. Destruction and Experience*, Manchester, Clinamen Press, 2000 (sobre todo los textos de Howard Caygill, Alexander García Düttmann, Peter Osborne, Irving Wohlfart y Andrew Benjamin).

²³ Sobre esta dualidad en tensión vid. STRAUSS, L., *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós, 2004

²⁴ Tesis XIV *Sobre el concepto de historia*. De aquí en adelante citaré las tesis haciendo referencia únicamente a su número. La edición por la que son citadas corresponde a MATE, R., *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta, 2006

fuerza del pasado: ambos confluyen en la idea de una interrupción, en la metáfora del freno que detiene súbitamente el tren de la historia: “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren”²⁵.

Por otro lado, en coherencia con su desapego de los planteamientos del historicismo, Benjamin no entendió nuestra relación con el pasado bajo el prisma de un realismo por cumplir. No se trataba, a su juicio, de restaurar o de reconstruir el pasado componiendo una imagen lo más fiel posible de su acontecer: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo como verdaderamente ha sido”²⁶. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro”²⁷. El pasado era más bien, a sus ojos, la imagen de una posibilidad incumplida, abierta, todavía disponible. Frente a la idea de una historia teleológica que prosigue incesante, clausurando a cada paso la posibilidad de detenerla, Benjamin nos ofrece la idea de una historia que comparece como apertura. Nuestra relación con el pasado es entonces la de un historiador que se enfrenta a un palimpsesto y se afana por desentrañar las historias encubiertas, aquellas viejas tramas que yacen ocultas bajo nuevas caligrafías. La tarea por cumplir, sin embargo, no es la de un restaurador minucioso que recompone los hilos del pasado con suma precisión. El pasado se nos ofrece como un combustible, como algo en lo que no permanecer, con lo que no quedarse: hay que asaltar el pasado y destruirlo en cierto sentido para refundar las condiciones de posibilidad de una experiencia presente. La imagen del *Angelus Novus* que inspira la novena tesis de *Sobre el concepto de historia* nos da la medida de esa singular relación con el pasado que nos propone Benjamin. Para él se trata de hacer las veces de un “profeta vuelto hacia atrás”.

De acuerdo con lo dicho, ya que no hay en Benjamin una vocación utópica ni tampoco un compromiso nostálgico, es preciso esclarecer qué alternativa nos ofrece para pensar nuestra experiencia del tiempo, más allá del puro progreso o del mero retorno. A este respecto, se refería Benjamin al “salto de tigre al pasado”²⁸, esto es, una suerte de “salto dialéctico”²⁹ que disolvería la lógica interna de las temporalidades teleológicas, tan implicadas en el proyecto moderno y en las propuestas de la ilustración. Mediante ese “salto

²⁵ Tesis XIV.

²⁶ Tesis VI.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Tesis XIV.

²⁹ *Ibid.*

dialéctico” el pasado y el futuro transfiguran su naturaleza: la mirada al pasado no restaura sino que funda; y el horizonte por venir no es el del compromiso utópico sino el de la intervención mesiánica. El presente resulta entonces el momento decisivo: en él eclosiona ese salto dialéctico al pasado, fundando la posibilidad mesiánica de una experiencia transformadora. De ahí que en Benjamin se pueda hablar de una concepción mesiánica de la experiencia, que sobrepasa con creces la herencia del criticismo de matriz kantiana y los planteamientos del historicismo decimonónico. La experiencia benjaminiana, entonces, es la experiencia de una posibilidad por realizar, la apropiación de una apertura, y no ya la impresión pasiva de un contenido subsumido bajo las categorías del entendimiento.

Benjamin llega a este planteamiento fundiendo dos tradiciones muy diferentes e incluso divergentes: el materialismo histórico y el mesianismo. A su juicio el materialismo histórico impide que el mesianismo degenera en utopía y misticismo; y a su vez el mesianismo impide que el materialismo se deje ir en manos del progreso³⁰. Sin embargo, en el caso de Benjamin no asistimos a una complicidad total con el mesianismo. Y es que no hay escatología alguna en su planteamiento. Más que el compromiso trascendental del mesianismo lo que Benjamin asume de éste es su lógica revolucionaria. No es el suyo un mesianismo pasivo, que espera paciente la venida del Mesías. Eso supondría reeditar la lógica de las teodiceas. Lo que Benjamin asume es el resorte lógico que opera en el mesianismo activo, un planteamiento que concibe cada instante como una nueva posibilidad, como quizá la posibilidad determinante. Es una concepción revolucionaria del tiempo, lejos de la linealidad homogénea y vacía y de la circularidad irrefrenable. El mesianismo activo plantea la posibilidad, nunca clausurada, de detener el tiempo. Esta idea aparece en muchos escritos, pero resuena con singular fuerza en la decimoquinta tesis del escrito *Sobre el concepto de historia*, con el ya citado pasaje relativo a la incidencia de las revoluciones sobre los calendarios.

El último elemento que nos permite valorar con precisión la propuesta benjaminiana

³⁰ Se trata de la consabida imagen del autómatas que Benjamin describía en la primera tesis *Sobre el concepto de historia*: “Sabido es que debe de haber existido un autómatas construido de tal suerte que era capaz de replicar a cada movimiento de un ajedrecista con una jugada contraria que le daba el triunfo en la partida. Un muñeco, trajeado a la turca y con una pipa de narguile en la boca, se sentaba ante el tablero, colocado sobre una mesa espaciosa. Gracias a un sistema de espejos se creaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos los costados. La verdad era que dentro se escondía, sentado, un enano jorobado que era un maestro del ajedrez y que guiaba con unos hilos la mano del muñeco. Una réplica de este artilugio cabe imaginarse en filosofía. Tendrá que ganar siempre el muñeco que llamamos materialismo histórico. Puede desafiar sin problemas a cualquiera siempre y cuando tome a su servicio a la teología que, como hoy sabemos, es enana y fea, y no está, por lo demás, como para dejarse ver por nadie” (Tesis I, *op. cit.*).

de una teoría mesiánica de la experiencia radica en el peculiar rol que la teología desempeña en su argumento³¹. Con una conocida alegoría, Benjamin lo explicaba así: “Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente impregnado de la misma; pero si dependiera del papel secante, no quedaría estrictamente nada de lo que está escrito”³². Se trata pues de un aliento, de una inspiración, pero sin los lastres de un convencimiento y un compromiso ciegos. De ahí que se hable, para el caso de Benjamin, de un mesianismo sin Mesías. No se trata de rendirse de nuevo a los pies de una trascendencia comprometida de antemano. Como hemos visto se trata, en suma, de pensar cada instante como un acontecimiento absoluto. Si el tiempo corre en nuestra contra, diría Benjamin, es porque perdemos, a cada instante, la ocasión de detenerlo y apropiarnos su potencia. Esa sería, en suma, la relación genuinamente benjaminiana entre presente y experiencia: una relación mesiánica que concibe cada momento como el tiempo oportuno.

Es por todo lo dicho en este apéndice por lo que Benjamin opera como el principio que anima nuestra propuesta de revisión de las relaciones entre experiencia y temporalidad en el seno del capitalismo. Su teoría mesiánica de la experiencia es el fundamento idóneo para una revisión del régimen de historicidad impuesto por el capital.

³¹ Cfr. ZAMORA, J., A., “Dialéctica mesiánica. Tiempo e interrupción en Walter Benjamin” en ZAMORA, J. A., en AMENGUAL, G. CABOT, M. y VERMAL, J. L., *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008,

³² BENJAMIN, W., “Apuntes y materiales”, en *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 473