

Tiempo y Capital: aceleración y consumo de la experiencia

Alejandro Martínez Rodríguez*

Universidad de Zaragoza

Resumen: 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.

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

Abstract: This article attempts to illustrate the metamorphosis that goes from the political economy to the ontology and his temporal implications, taking the phenomenon of acceleration as the principal subject and as a privileged source for exemplify the temporal logics of capital.

Key words: acceleration, temporality, capitalism, messianism, historicity

1. Poder, espacio y tiempo.

A menudo asociamos el ejercicio del poder a la gestión del espacio. No en vano con frecuencia utilizamos metáforas geométricas (planos, volúmenes...) para referirnos al poder y sus resortes. Sin embargo, es claro y manifiesto que también el orden de la temporalidad constituye un horizonte de expresión para el ejercicio del poder. 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 ele 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 ilustrativos que traducen a la perfección el espíritu del argumento que nos ocupa.

* alexfilo@gmail.com

¹ E. Canetti, *Masa y poder*. Obra Completa I, Barcelona, DeBolsillo, 2005, p. 567. En línea con estas

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 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 Paris, 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.

* * *

consideraciones, véase; P. Osborne, *Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*, Londres, Verso, 1995.

² Sobre el interesante proceso de la *damnatio memoriae* puede verse: H.I., Flowers., *The Art of Fogtetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press, 2006; F. Pina-Polo, “Die nützliche Erinnerung: Geschichtsschreibung, mos maiorum un die römische Identität”, *Historia*, nº 53, heft 2, 2004, pp. 147-172; A. Rodríguez Mayordas., *La memoria de Roma: oralidad, escritura e historia en la República romana*, Oxford – BAR Internacional Series, John and Erica Hedges Ltd., 2007; y U. Walter, *Memoria und res publica. Zur Geschichskultur im republikanischen Rom*, Verlag Antike, Frankfurt am Main, 2004.

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.

2. 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

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

⁴ Sobre la noción de “régimen de historicidad” puede verse: F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003. También de F. Hartog puede verse: «La autoridad del tiempo», en *Historia mexicana*, Vol. 58, nº 4, 2009, pp. 1419-1445.

⁵ Sobre la secularización y sus tensiones, véase R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003 y G. Marramao, *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: R. Koselleck *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007 y *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993.

⁶ Vid. M. Amis, *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

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.

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 Voltaires y Rousseaus 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

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

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

pensamiento británico⁹. Si aquí nos interesa mencionarlás, 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.

3. 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 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, en suma, se consume¹⁰. La lógica interna del capital se traduce entonces en un dispositivo político que afecta nuestras posibilidades de intervenir en el decurso de los acontecimientos.

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. 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 capital¹¹. La aceleración no es otra

⁹ Acerca de la complicidad entre las construcciones jurídicas del derecho natural y la comprensión teleológica de la historia, vid. L. Strauss, *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.

¹⁰ Sería preciso extenderse aquí sobre la lógica temporal implícita en los análisis de Marx sobre la plusvalía y el régimen de producción capitalista. Para ello sería necesario otro artículo completo, cuando menos.

¹¹ Cfr. P. Virilio, *Velocidad y política*, Buenos Aires, La Marca, 2006.

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.

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 tomar el fenómeno del consumo. Lejos de suponer una experiencia transformadora y más auténtica, el consumo reedita la lógica más genuina del capital, esto es, 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 Freud¹², 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 expectativas¹³.

4. Capitalismo y experiencia: consumir el presente.

El siguiente paso en nuestro recorrido radica en constatar qué relación existe entre el

¹² Cfr. S. Freud, “Más allá del principio de placer”, en: *Obras Completas*, t. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1986

¹³ Cfr. G. Bataille, *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus, 1998 y G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*,

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 telos, 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 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 *telos* que está más allá del tiempo, estrictamente un *no-lugar* que es un *no-tiempo*, en suma. Esa u-topia 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, entendida como insuficiente y pobre¹⁴. Frente a esta noción kantiana, que Benjamin concebía como marcadamente positiva, demasiado científica y epistemológica, reclamaba una concepción transformadora de la experiencia¹⁵. 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 no 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.

5. 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 Marramao. Un tiempo kairológico, un tiempo oportuno¹⁶, o mejor dicho, el tiempo de la oportunidad, momento que se abre a nuestra intervención, que desactiva su complicidad con una lógica teleológica expuesta de antemano.

Gerard Bensussan, Pierre Bouretz o Jocelyn Benoist han teorizado la productividad política de la lógica temporal del mesianismo¹⁷. 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

¹⁴ Cfr. W. Benjamin, “Experiencia y pobreza”, en: *Obras completas*, Libro II, Vol. 1, Madrid, Abada, 2007, pp. 219 y ss.

¹⁵ Este asunto puede ampliarse con más detalle y concisión en mi trabajo: A. Martínez, “El joven Benjamín y la experiencia kantiana. Genealogía de la filosofía de la historia benjaminiana a la luz de su correspondencia”, en: L. Paz Rodríguez, y C. Ballestín (eds.), *Discursos subterráneos: pensamiento y epistolaridad*, Zaragoza, Mira, 2009, pp. pp. 23-44.

¹⁶ Cfr. G. Marramao, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008.

¹⁷ Cfr. G. Bensussan, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, París, Vrin, 2001; T. Benoist y F. Merlini (éd.), *Une histoire de l'avenir. Messianité et Révolution*, París, Vrin, 2004; P. Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, París, Gallimard, 2003.

la teología negativa de Benjamin y Rosenzweig¹⁸, y en el judaísmo sin Dios de Kafka¹⁹. Veamos en qué consiste este tiempo mesiánico²⁰.

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 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 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.

Dicho lo anterior, el dispositivo temporal de alcance político propio del tiempo mesiánico consiste en lo que Benjamin caracterizo como *Jetzt-zeit*²¹. Un ahora infinito que escapa a las cadenas de la historicidad. Un presente que lleva 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

¹⁸ Cfr. J.A. Zamora, “Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin”, en: G. Amengual, M. Cabot y J.L. Vermal, *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 83-138.

¹⁹ Cfr. S. Wahnón, *Kakfa y la tragedia judía*, Barcelona, Riopiedras, 2003.

²⁰ Para calibrar el alcance de esta inspiración mesiánica pueden verse los siguientes trabajos: G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Madrid, Trotta, 2007; J. Taubes, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires, Katz, 2008.

²¹ Sobre esta noción véase: A. Lucas, *Tiempo y memoria. Una reflexión sobre la filosofía de la historia W.*

tiempo vacío y homogéneo se transformó en una especie de antesala en la que se podía esperar, con mayor o menor relajamiento, la entrada de la situación revolucionaria. La verdad es 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.

* * *

Breve excursión sobre Benjamin y su concepción del tiempo.

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 vencidas²², 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 restitución²³. La temporalidad benjaminiana elude por igual el progreso y el retorno²⁴.

Benjamin, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1994.

²² Sería el caso de R. Mate, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid, Trotta, 2006.

²³ Sobre la idea de "destrucción" en Benjamin vid. F. Galende, *Walter Benjamin y la destrucción*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2009; y A. Benjamin y P. Osborne, *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.

²⁴ Sobre esta dualidad en tensión vid. L. Strauss, *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós, 2004.