

Solidaridad anamnética versus evolución social

José Antonio Zamora
Instituto de Filosofía – CCHS/CSIC

RESUMEN

Este artículo parte de un análisis de las transformaciones de las estructuras temporales de la modernidad capitalista; presenta una visión crítica de la teoría de la evolución social (J. Habermas) en cuanto uno de los últimos intentos de mantener el vínculo entre modernización capitalista y modernidad cultural y ofrece como alternativa la visión crítica de la dinámica catastrófica del capitalismo (W. Benjamin). La solidaridad anamnética sería el intento de hacerse cargo desde la acción de esa visión crítica.

PALABRAS CLAVE: Modernización; Capitalismo; Progreso; Modernidad; Evolución social; Catástrofe; Solidaridad anamnética; J. Habermas; W. Benjamin.

ABSTRACT

Anamnestic Solidarity versus Social Evolution

This paper begins with an analysis of the transformations of the temporal structures of capitalist modernity; it presents a critical view of the theory of social evolution (J. Habermas) as one of the latest attempts to keep the link between capitalist modernization and cultural modernity, and it offers a critical view of the catastrophic dynamics of capitalism as an alternative (W. Benjamin). The anamnestic solidarity is the attempt to take over this critical stance from the point of view of action.

KEYWORDS: "Modernization; Capitalism; Progress; Modernity; Social evolution; Catastrophe; Anamnestic solidarity; J. Habermas; W. Benjamin.

Dificultades de filosofar contra el progreso

Movilizar la crítica filosófica contra la idea de progreso puede parecer a muchos de los familiarizados con la crítica postmoderna de los "grandes relatos" como disparar sobre un muerto. ¿Tiene sentido volver a cargar contra esa idea después de las catástrofes bélicas, sociales y ecológicas del siglo XX? ¿No se han encargado ya los hechos de vaciar esa idea de cualquier sentido y vali-

dez? ¿Hace falta todavía remachar el clavo de la crítica filosófica sobre el madero de la historia justo en ese punto ciego que constituye el concepto más emblemático de la modernidad? ¿Hay todavía quien esté dispuesto a apostar por una concepción de la historia como la que refleja la idea de progreso? Con el paso a un capitalismo digital descentralizado y reticular dominado por una temporalidad instantánea y deslinealizada, ¿no se ha hundido definitivamente la construcción narrativa que servía de marco

al régimen temporal del capitalismo industrial? Se responde como se responde a estas preguntas, ellas están señalando la pertinencia de afrontar las transformaciones del régimen temporal dentro de la modernidad capitalista, si es que la reflexión crítica sobre el progreso no quiere perder su vínculo con la realidad y volverse un discurso autorreferencial.

Ciertamente el sistema económico capitalista necesita de un aumento constante de la velocidad de producción, distribución y consumo de bienes y servicios bajo la lógica competitiva de la economía del tiempo lineal y orientado a una meta. Dicha aceleración precisa no solo de innovaciones tecnológicas, sino también del aumento de la velocidad de los procesos de organización, administración y control. Esto afecta en primer lugar al funcionamiento de administraciones y burocracias, pero también a la esfera financiera, a la logística y al marketing que acompañan a la producción y al consumo. La economía capitalista solo despliega toda su efectividad cuando los individuos internalizan un uso eficiente de los recursos temporales que determina sus prácticas, percepciones y orientaciones. Las formas de organización social poseen una dimensión temporal evidente, pues ellas son las encargadas de establecer, consolidar y reproducir regímenes temporales por medio de instituciones que organizan el tiempo de modo estricto y así contribuyen al disciplinamiento de los cuerpos y su predisposición para ser sometidos a las nuevas formas de producción y consumo bajo una aceleración creciente.

En este proceso tiene una enorme relevancia la relación entre el régimen temporal, la disciplina en el trabajo y el *capitalismo industrial* (cfr. Thompson, 1967). Las estructuras y los modelos temporales dominantes en las sociedades modernas se establecen de modo universal y vinculante a raíz de la revolución industrial y su régimen institucional específico. Esto supone en primer lugar una autonomía creciente de la producción, la circulación y el consumo frente a los ritmos naturales. Dichos procesos pasan a someterse al régimen de tiempo abstracto y uniforme marcado por los relojes. En segun-

do lugar una separación estricta del ámbito laboral y el ámbito privado, del tiempo de trabajo y el tiempo "libre", con formas organizativas específicas y regímenes institucionales propios. Por último la organización del tiempo de trabajo deja de estar determinada por las exigencias específicas de las tareas o la materia sobre la que se ejerce la actividad, con lo que la duración y el ritmo vienen determinados por cronogramas que fijan con anterioridad el marco de dicha actividad. El resultado es un *vaciado temporal* que permite una sincronización de temporalidades heterogéneas y que coloniza el conjunto de la vida social (cfr. Giddens, 1994, p. 29).

La centralidad de la fábrica para la imposición del nuevo régimen temporal no debe hacer pasar por alto el papel de otras instituciones en las que se entrenan y ejercitan las nuevas prácticas y orientaciones de la acción: hospitales, cárceles, escuelas y cuarteles. La organización del tiempo es el instrumento principal de los procesos de disciplinamiento que se realizan en estas instituciones. Los relojes son empleados para quebrar los ritmos individuales y diferenciados y acompañarlos al dictado externo y uniforme fijado desde las exigencias de la producción y el consumo acelerados. Sobre todo la escuela cumple una función clave en la interiorización del nuevo régimen temporal por parte de los individuos y sirve como dispositivo para la intensificación del aprovechamiento del tiempo (cfr. Richter, 1991, p. 40). El compás lineal y regularizado que domina la institución educativa permite concebir el tiempo como un recurso determinado cuantitativamente, que ofrece a los individuos estimulados a planificar su actividad "racionalmente", quiere decir, según la lógica instrumental de economización de los medios, un marco formal rellenable con los más variados contenidos, dependiendo de las exigencias de los contextos cambiantes. Este disciplinamiento de los cuerpos por medio del sometimiento a un esquema temporal abstracto subordina la satisfacción de determinadas necesidades, exige la represión o contención de los impulsos y la distribución del esfuerzo y el descanso siguiendo un orden prefijado. Estamos ante elementos fundamentales de la subjetivación en la mo-

derinidad industrial capitalista. En este sentido puede entenderse la tesis de Paul Virilio de que la “revolución dromocrática” está en el origen de la modernidad industrial (cfr. Virilio, 1977, pp. 52 y 68).

Además de la significación que posee la imposición de un régimen temporal específico por medio de las disciplinas individuales, las políticas de regulación de las poblaciones también poseen una dimensión temporal. La concepción del tiempo que las acompaña, legítima y sostiene es la *idea de progreso*. La temporalidad que rige el crecimiento, la salud, el perfeccionamiento, etc. de la población es la temporalidad lineal e infinita del progreso. Lo esencial en ella es el esquema temporal evolutivo y la lógica instrumental por la que cualquier negatividad sirve a un fin positivo. Ambos dan soporte a la confianza en que la historia avanza desde lo imperfecto hacia lo mejor, en que no hay mal que por bien no venga. No es que se nieguen los reveses y los retrocesos, para eso habría que estar demasiado ciego o ser demasiado cínico, pero estos no son más que episodios transitorios de un movimiento general de avance imparable o costes necesarios para la consecución de la meta. Lo posterior es visto como superior, lo anterior se convierte en fase previa de lo que ha devenido y alcanzado realización, el pasado es percibido como medio para un fin que lo supera, lo que fue es instrumentalizado al servicio de lo que está por venir. Además el pasado está clausurado y su significado es administrado por el presente con vistas a un futuro mejor de la población en el que todas las posibilidades podrán ser realizadas: *la riqueza de las naciones* (cfr. Deutschmann, 1999).

Siguiendo la distinción propuesta por Castoriadis, podríamos decir que el régimen temporal que imponen las disciplinas individuales se corresponde con el tiempo instituido como *identitario*, es decir, relativo a la medida, que sigue el esquema de irreversibilidad, escasez, movimiento, antes y después, etc. Es el tiempo-referencia de las prácticas cotidianas. Junto a este estaría el tiempo constituido como *imaginario*, es decir, el tiempo de la significación, que confiere sentido y cualidad al tiempo identitario. En el caso de la modernidad el

tiempo imaginario hegemónico es el tiempo del “progreso” (Castoriadis, 1989, pp. 78 y ss.). Como señala J. Barriain, en el «tiempo capitalista [...] la institución explícita del tiempo identitario es un flujo mensurable, homogéneo, totalmente aritmético; y [...] el tiempo imaginario es un tiempo “infinito”, representado como tiempo de progreso indefinido, de crecimiento ilimitado, de acumulación, de racionalización, de conquista de la naturaleza, de aproximación cada vez mayor a un saber exacto total, de realización de un fantasma de omnipotencia» (Berriain, 2003, p. 9).

Si nos preguntamos ahora por el régimen temporal específico de la forma de gobierno neoliberal, es la *revolución digital* la que marca el compás con una aceleración vertiginosa de los flujos de comunicación e información. El imperativo de aceleración no solo se mantiene, sino que aumenta en todos los órdenes, pero gracias a los cambios introducidos por esta revolución asistimos a una desregulación espacial y temporal del trabajo, una erosión progresiva del rígido régimen temporal industrial y una desdiferenciación del ámbito laboral y el privado. Como señala M. Castells, en el capitalismo informacional se está produciendo una transformación profunda, «es la mezcla de tiempos para crear un universo eterno, no autoexpansivo, sino autosostenido, no cíclico sino aleatorio, no recurrente sino incurrente: el tiempo atemporal, utilizando la tecnología para escapar de los contextos de su existencia y apropiarse selectivamente de cualquier valor que cada contexto pueda ofrecer al presente eterno» (Castells, 1997, p. 467). Aunque el cambio de régimen temporal señalado por Castells no pueda ser cuestionado, hay algo que une los dos regímenes temporales: la aparente necesidad eterna de la reproducción y acumulación del valor como forma específica de mediación entre tiempo concreto y el tiempo abstracto, como veremos más adelante.

Si la fábrica era la institución clave de la temporalidad industrial, ahora la institución clave son los mercados financieros, cuya liberalización e informatización de todos los flujos de capital permiten un funcionamiento simultáneo en tiempo real en todo el pla-

neta. La velocidad de las transacciones, que muchas veces responde a programas informáticos que funcionan automáticamente, permite una secuencia constante de compra y venta, lo que termina imponiendo una especie de circularidad temporal o de instantaneísmo inconexo. Esto ha posibilitado un desacoplamiento de las transacciones financieras respecto a la economía "real" y una financiarización de la economía (cfr. Lucarelli, 2009). La realización del valor se vuelca en capturar en el presente de la transacción financiera el tiempo futuro por medio de la comercialización de los riesgos y expectativas de ganancias. Esto ha llevado a un aumento creciente de la masa de capital nominal frente a los depósitos y activos bancarios. Por medio de proyecciones informáticas se apuesta por un dinero futuro y el tiempo pasa a ser creador directo de capital. El capital genera renta a partir del tiempo, de capturarlo y explotarlo. Por otro lado, la flexibilización del tiempo, que ha supuesto la revolución digital, no solo ha permitido una optimización de los trabajos y un movimiento acelerado de todo tipo de recursos, sino que ha impuesto un nuevo régimen de producción y distribución, una gestión no lineal, sino diferenciada y adaptable del tiempo, dependiendo de las circunstancias cada vez más cambiantes del mercado y de la competencia. Superficialmente la flexibilización puede dar la impresión en algunas de sus expresiones de un retorno a formas de producción y de vida preindustriales. Dichas formas parecen regidas por las tareas y los objetos y no tanto por el tiempo vacío, lineal y abstracto de la época industrial. Pero en realidad, si el mundo laboral moderno, industrial y capitalista debía ser protegido de toda injerencia del mundo de vida para poder establecer su régimen temporal y así posibilitar la aceleración dentro de sus límites, hoy nuestras concepciones de buena vida han sido de tal modo adaptadas a esas exigencias y hemos interiorizado dicho régimen temporal y su lógica de tal manera que es posible realizar la colonización contraria: incluso los potenciales de desaceleración y sus oasis en la cotidianidad son crecientemente erosionados por aquella lógica como resultado del debilitamiento de la separación

entre trabajo y vida, cuando no su interpenetración.

Más allá de la organización del trabajo, la integración electrónica de los sistemas digitales confiere al tiempo dos características fundamentales: simultaneidad y atemporalidad. La primera ha convertido cualquier acontecimiento o hecho que se produce en cualquier parte en un hecho inmediato, casi co-presente en tiempo real. La segunda ha producido una mezcla caleidoscópica de tiempos diversos, un montaje en el que dichos tiempos se yuxtaponen sin conexión propiamente temporal. El tiempo es tan efímero como eterno o, por paradójico que parezca, se da una coincidencia entre lo efímero y lo eterno. «La eliminación de la secuenciación crea un tiempo indiferenciado, que es equivalente a la eternidad» (Castells, 1997, p. 542).

La mezcla caleidoscópica de tiempos diversos e inconexos, que imprime al tiempo dentro del capitalismo neoliberal un carácter de instante efímero y al mismo tiempo eterno, carece de una construcción significativa de un macro-orden temporal semejante a la *idea de progreso* vinculada a la política liberal (cfr. Marramao, 1989, p. 121). Con el acopio de diagnósticos sobre esta pérdida postmoderna solo compete la escasez de análisis sobre cuál es la construcción que cubre el hueco dejado por ella. Quizás nos encontremos por primera vez con la ausencia de un tiempo imaginario que pueda servir de marco al tiempo identitario que rige las prácticas cotidianas. Como constata Baudrillard, «la historia no llega a ocurrir... la historia se hunde en su efecto inmediato, se agota en sus efectos especiales, implosiona en actualidad» (Baudrillard, 1993, p. 13). Tras la muerte de los "grandes relatos", también de las grandes narraciones de la historia, la industria cultural mimetiza y reproduce la lógica temporal que culmina en el instante eterno que se confunde con un eterno retorno de lo mismo o, para emplear una imagen usada por P. Virilio, con un remolino que no se mueve del sitio (Virilio, 1999). La vida no puede vivirse ya como un proyecto dirigido a una determinada meta y por tanto tampoco puede dotarse de sentido por medio de un relato bajo la idea de evolución y progre-

so. Más bien se agita a gran velocidad pero sin moverse del sitio.

Pero si admitimos que las transformaciones que se han producido en el régimen temporal del capitalismo financiarizado, informacional y postfordista escasamente encuentran un imaginario compartido que les de cobijo como hizo la *idea de progreso* en el capitalismo industrial liberal y, posteriormente, fordista, ¿significa esto que esa idea ha perdido completamente cualquier vigencia y funcionalidad? Si fuera así, ¿por qué se sigue apostando masivamente hoy, también, bajo el nuevo modo de regulación y con los medios de la revolución digital, por el crecimiento económico, por las innovaciones científico-técnicas y por la dinamización de las relaciones sociales y políticas? La lógica del aumento, del avance y del mejoramiento sigue renaciendo de sus propias cenizas porque responde a la dinámica del capital y a la dimensión temporal del valor en la que se despliega la dialéctica entre trabajo abstracto y trabajo concreto, entre valor y riqueza material, entre tiempo abstracto y tiempo concreto (cfr. Postone, 2006). 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 determinante en la vida económica capitalista en todas sus fases y etapas.

Sin embargo, lo característico de la dinámica competitiva del capital es el efecto de nivelación en la *ratio* temporal que da origen a los beneficios y 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 de los beneficios a corto plazo que tiende a desaparecer con la generalización del nivel de productividad, de lo que se deriva una dinámica objetiva e independiente de la voluntad de los sujetos que intervienen en su mantenimiento, una especie de espiral de aceleración potencialmente infinita. El marco temporal abstracto en el que se producen los cambios de productividad

permanece estático, mientras que el movimiento de evolución y transformación permanente de las formas de trabajo y de vida, de las relaciones sociales, de las estructuras políticas y jurídicas, de la producción y transmisión del conocimiento, de los medios de comunicación y transporte, de las formas de subjetividad e interacción y de los valores sociales acompaña la continua y necesaria reconstrucción de dicho marco. Es en relación a todo esto donde observamos las transformaciones del régimen temporal, aunque siempre bajo el mismo imperativo de aceleración que impone la dinámica del capital (cfr. Rosa, 2005).

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

«En el análisis de Marx la estructura básica de las formas sociales del capitalismo es tal que la acumulación de tiempo histórico no socava, en y por sí misma, la necesidad representada por el valor, esto es, la necesidad del presente. Más bien transforma la condición concreta de posibilidad de ese presente, reconstituyendo por ello de nuevo su necesidad. La necesidad presente no es "automáticamente" negada sino paradójicamente reforzada. Es impulsada hacia delante en el tiempo como un presente perenne, como aparente necesidad eterna» (Postone, 2006, p. 389).

Sin embargo, la innovación tecnológica y la elevación del nivel de productividad no imponen por sí mismas una aceleración del ritmo de vida, es más bien su vinculación con el crecimiento exigido por el mantenimiento del nivel de beneficio lo que produce la celeridad. Lo que impide convertir dicha innovación en más tiempo disponible, es decir, en posibilidad de desaceleración del ritmo vital y aumento del "reino de la libertad", es la dialéctica entre tiempo concreto y tiempo abstracto, el hecho de que cada vez sea necesario producir más riqueza material por unidad de tiempo para obtener

el mismo beneficio, así como la exigencia de hacer circular y consumir lo producido a una mayor velocidad para darle salida y recomponer la demanda. Así pues, la aceleración de la producción por medio del crecimiento de la productividad obliga a un incremento de la cantidad de producción, es decir, al “crecimiento económico”, si se quiere mantener el desempleo en niveles que no estrangulen la capacidad de consumo ni hagan peligrar el sistema. Un elemento fundamental del sistema económico para sostener ese objetivo es el crédito. Y este es esencialmente un *fenómeno temporal*. El capital es una suma de dinero que después de un segmento de tiempo retorna *incrementado*. Cuanto *más corto* es el lapso, tanto más rápidamente puede reinvertirse y producir nuevos intereses. El resultado universal del sometimiento de todos los ámbitos de vida al dominio del dinero, del mercado y de la aspiración a multiplicar el capital es, pues, una continua *aceleración* (Reheis, 1998, pp. 181 y ss.).

El objetivo de la multiplicación del dinero es un objetivo infinito, lo que contrasta con la finitud de los medios que definen el horizonte de escasez que determina la actividad económica. Por esa razón, la contradicción entre el objetivo infinito de la multiplicación del dinero y la finitud de los medios para alcanzar ese objetivo se despliega de manera *temporal*, como proceso de *una permanente revolución* de los medios. Esto supone un sometimiento creciente de la acción humana en cada vez más ámbitos a ese objetivo infinito. La infinitud de la lógica de la acumulación del capital, de la multiplicación del dinero, no se detiene ante límite natural o humano alguno. Solo 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 K. Marx, el capital no posee ningún límite interno, no existe un punto de equilibrio y descanso: «Para el valor, multiplicar coincide con conservar y solo 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, 1974, p. 936).

Desarrollo capitalista y evolución social

¿Es posible enfrentarse a estos procesos desde lo que se conoce como el “discurso de la modernidad”? Lo que define dicho discurso, y por esa razón lo recuperamos aquí, es el intento de mantener la vinculación entre la dinámica estructural de transformación y aceleración que impone el régimen de producción capitalista y la evolución social (diferenciación y racionalización) bajo la idea de progreso, idea que abarcaría a ambas. Esto no quiere decir que la modernización capitalista y el proceso de racionalización moderna sean simplemente coincidentes. Existen tensiones entre ellas e incluso se produce de hecho una “colonización” de la segunda por la primera, a la que es preciso poner freno. Pero, en cualquier caso, ambas son constitutivas de lo que conocemos como modernidad. Los impulsos normativos específicos de la modernidad europea contienen una promesa de emancipación política, ética y cultural en cuya base se encuentra la búsqueda de la verdad y la justicia, búsqueda que apunta a una meta futura sobre cuyo contenido y realización han de ponerse de acuerdo los miembros de la sociedad y en la que se pueden distinguir grados de realización y, por tanto, de progreso. Dado que no es posible pensar una modernidad sin modernización capitalista, esto es, sin un proceso de crecimiento, aceleración e innovación de carácter económico y científico-técnico regido por la lógica de la acumulación, de lo que se trata es de determinar en qué medida ese proceso hunde sus raíces en la racionalización moderna, hasta qué punto se ha autonomizado de dicha racionalización y de sus fundamentos comunicativos y si es posible que se desprenda completamente de dichas exigencias y de sus institucionalizaciones sociales, políticas y culturales.

Este es el planteamiento de Jürgen Habermas, quien pretende con ello ofrecer un concepto no unilateral de progreso, que, sin ser ciego a las regresiones, no desconozca las evoluciones que se producen no solo en el ámbito económico, sino también en el del derecho o la moral. Frente a una concepción revolucionaria de la praxis, Habermas de-

fiende una política reformista y meliorista, que, sin embargo, no quiere perder la capacidad de diferenciar entre una reproducción mejorada de la vida y una vida plena. Por otro lado, frente a una idea totalizadora de felicidad y reconciliación prefiere acompañar su modesta visión de progreso con una apelación a conservar las energías semánticas que impidan un posible vaciamiento de contenido de las estructuras administrativas de decisión (en un consenso banal) y motiven a los seres humanos a la búsqueda de una felicidad individual.

La reconstrucción del proceso de hominización realizada por Habermas en su teoría de la evolución social sirve para fundamentar la universalidad de las condiciones de racionalidad y, al mismo tiempo, para explicar el proceso de constitución de la diferenciación de las esferas socio-culturales y su respectiva racionalización, proceso que caracteriza las sociedades modernas. De este modo, la teoría de la evolución social se presenta como una alternativa a la filosofía de la historia apoyada en la *idea de progreso* en buena parte de las propuestas filosóficas de la modernidad ilustrada, pero también como una defensa de esa modernidad contra una crítica de esa idea que involucre al proceso mismo de racionalización moderna (Habermas, 1988a, p. 562). La primera piedra de esta teoría es la distinción entre *trabajo y lenguaje*, entendidos como dos estructuras universales y profundas desde el punto de vista antropológico, distinción que debería hacer superfluo el concepto de una evolución unilineal, necesaria, ininterrumpida y ascendente de un macrosujeto, pero que ayuda a mantener un concepto de evolución social en el sentido de progresos en las dos dimensiones mencionadas. Para justificar la separación característica del capitalismo entre mundo de la vida -integración social- y sistema económico-administrativo -integración sistémica-, así como para documentar la prioridad de la integración social, se sirve de otra distinción entre las relaciones de producción y el núcleo institucional en cuanto forma de integración social: «las reglas de la acción comunicativa se desarrollan ciertamente en reacción a las transformaciones en el ámbito de la acción estraté-

gica e instrumental, pero siguen en ello una *lógica propia*» (Habermas, 1976, p. 147).

Habermas pretende caracterizar a través del concepto de núcleo institucional los principios de organización social que determinan, desde la perspectiva de la lógica evolutiva, el nivel de aprendizaje de una sociedad. Para ello se sirve de una analogía heurística con la ontogénesis del yo siguiendo el modelo de fases de Piaget. Cada fase está asociada a la adquisición de competencias y, por lo tanto, a la capacidad de solucionar problemas. La reconstrucción de la ontogénesis de la subjetividad fija las etapas de un proceso de aprendizaje cuya estructura lógica está establecida de manera universal y sirve de modelo al proceso filogenético (*op. cit.*, p. 172). Los problemas sistémicos representan retos a los que hay que responder, pero no son el soporte de la evolución. Tanto la mejora y el crecimiento de las fuerzas productivas como la ampliación de la complejidad sistémica están propiciados por la consecución de un nuevo nivel de integración social. Y en la evolución social «los procesos de aprendizaje en el ámbito de la conciencia político-moral tiene una función de marcapasos» (*op. cit.*, p. 176). Esto permite imaginar una espiral evolutiva de adquisición de competencias, solución de problemas, conciencia de nuevos problemas, y así de manera indefinida. «El despliegue de las fuerzas productivas en conexión con la madurez de las formas de la integración social significa progresos de la capacidad de aprendizaje en ambas dimensiones, progresos en el conocimiento objetivador y en la visión práctico-moral» (*op. cit.*, p. 196).

Un momento crucial de esta evolución es el desacoplamiento del sistema y el mundo de la vida, pues a partir de ahí es posible un aumento de la complejidad de las estructuras sistémicas y una racionalización de las estructuras del mundo de la vida. Si tomamos como punto de partida las sociedades tribales, en las que la integración sistémica y la social están imbricadas y en las que existe una congruencia en la relación entre instituciones, cosmovisión y persona, las sociedades van evolucionando gracias a un proceso de racionalización del mundo de la vida por medio de una “verbalización de lo

sagrado”, es decir, de la conversión progresiva de la racionalización comunicativa y la acción orientada al entendimiento en la base de la integración, que, finalmente, en las sociedades modernas se convierte en una estructura de interacción fundada racionalmente, sustituyendo al poder integrador de lo religioso. Así pues, hemos de imaginarnos ese proceso de racionalización como un progresivo descentramiento, apertura, autonomización, formalización, universalización, etc., cuyo efecto es el desencantamiento del mundo (Habermas, 1988b, pp.118 y ss.). Tanto la constitución de un sistema de acción neutralizado desde el punto de vista moral -la economía capitalista-, como de la sociedad de clases, están precedidos por un nivel más elevado de racionalización del mundo de la vida, cuya expresión se produce en el derecho y la moral (*op. cit.*, pp. 258 y ss.).

La generalización de los motivos y los valores en el ámbito de la integración social es lo que permite que se vaya creando el campo para la aparición de subsistemas de acción instrumental: economía y administración. El proceso de racionalización posibilita un crecimiento de la diferenciación y la complejidad da la interacción social, lo que a su vez conduce a una red mucho más densa de interacciones y a una creciente dificultad para afrontar la coordinación de la acción mediante una acción orientada al entendimiento. Habermas presenta la aparición de subsistemas desvinculados de los contextos del mundo de la vida y regidos por medios abstractos y moralmente neutrales -dinero y poder-, esto es, de subsistemas que no necesitan el entendimiento mutuo ni se apoyan en él, como exigida por el propio proceso de racionalización y como una forma de descargar la integración social, trasladando el peso de la coordinación de las acciones instrumentales, dentro de esos subsistemas, a “medios de gobierno” abstractos y autonomizados. En realidad lo que Habermas pretende con esto es garantizar que al menos una dimensión de la evolución social, la de la racionalización del mundo de la vida, pueda ser interpretada como *progreso* de la racionalidad crítica, es decir, como aumento continuo de la universalización, del

descentramiento, de la formalización, de la autonomía individual, etc. y blindar de esta manera el proyecto de la modernidad contra una crítica total. Pero, de este modo, la dinámica propia de la acumulación capitalista de valor ya no parece ser decisiva para la interpretación de la historia.

La paradoja a la que se enfrenta este intento es que la descarga que supuestamente están llamados a realizar los subsistemas económico y administrativo va acompañada de una “inesperada” cosificación del mundo de la vida que amenaza con destruir las condiciones del ejercicio de la interacción comunicativa que es propia de ese mundo. Este sería, según Habermas, el suelo del que se nutre lo que él llama patologías de la modernidad. Decimos “inesperada” porque ni el aumento de la complejidad sistémica ni la racionalización del mundo de la vida tendrían por qué producir esa cosificación, que, según Habermas, procede de la «irrupción de formas de racionalidad económica y administrativa en ámbitos de acción que se resisten a una reacomodación a los medios dinero y poder, dado que esos ámbitos están especializados en la transmisión cultural, la integración social y la educación y siguen remitidos al entendimiento mutuo como mecanismo de coordinación de la acción» (Habermas 1988b, p. 488).

El sometimiento de las estructuras simbólicas del mundo de la vida a los imperativos de la economía y el Estado produce una colonización interior debido a que el sistema capitalista solo es capaz de resolver los desequilibrios críticos de la reproducción material «al precio de una interferencia de la reproducción simbólica del mundo de la vida» (*op. cit.*, p. 452). Si la complejidad sistémica y la racionalización no son responsables, no deben serlo, de la colonización y las patologías sociales, sino que es el nuevo modo de producción capitalista, todavía queda por explicar por qué un sistema como el capitalista, que también ha sido posibilitado por la evolución social produce esa colonización. Habermas se refiere aquí a la monetarización y burocratización del mundo de la vida, especialmente de ámbitos que son extremadamente sensibles a esos mecanismos. Estamos ante una extrali-

mitación propia del sistema capitalista, pero esa extralimitación debe ser explicada sin recurrir a la teoría del valor (Marx) o a la crítica de la totalización de la razón instrumental (Adorno/Horkheimer), porque ambos aportes teóricos, aunque permitan mediar y conectar sistema y acción, no hacen justicia, según Habermas, a la capacidad del sistema capitalista para gobernar el aumento de complejidad económica y administrativa, capacidad que no se agota ni desaparece en la mera dominación de clase (*op. cit.*, pp. 492 y ss.). Así pues, habría que distinguir entre la diferenciación sistémica y las formas específicas de su institucionalización dentro de una dominación de clase. También sería necesario evitar que el estrechamiento del concepto de acción bajo el modelo de acción instrumental ocultase el enraizamiento, a pesar de todo, de la integración sistémica en los contextos del mundo de la vida, algo que se expresa en las ficciones del ciudadano soberano o del consumidor autónomo y que habrían encontrado realización en el intervencionismo del Estado, la democracia de masas y los Estados sociales de derecho.

La teoría de la evolución social pretende derivar filogenéticamente la constitución de un poder legítimo a partir de un proceso de aprendizaje moral y a partir de la constitución de un poder legítimo la diferenciación de posiciones de dominación. Pero «en ninguna parte se hace tan evidente la distorsión analítica a causa del adelanto normativo de la acción comunicativa, como en el hecho de que la formación de las sociedades organizadas bajo un sistema de dominación se describa como una operación que tiene lugar en las cabezas de los dominados en forma de un proceso de aprendizaje moral y solo después (j) se traslada a la forma de organización política real de la dominación» (Dux, 1988, p. 139). Por ese motivo, la teoría de la evolución social amenaza con convertir la dominación instrumental de la naturaleza y las relaciones estratégicas de dominación en “condiciones marco” de la evolución social que, por un lado, originan determinadas situaciones problemáticas y, por otro lado, actúan de manera selectivo-negativa frente a las posibilidades cognitivas, jurídico-morales y expresivas maduras en el mundo

de la vida. En la separación estricta entre trabajo e interacción, así como en su transformación en estructuras antropológicas profundas, se reproduce la apariencia de la separación entre producción y circulación. Esta antropologización es el fundamento de una interpretación evolucionista de la historia como proceso de aprendizaje en el que se atribuye un primado a las competencias cognitivas y morales de los individuos que es insostenible desde el punto de vista empírico. Ese primado de las estructuras de conciencia marca la distancia de Habermas respecto al materialismo histórico y su proximidad a la filosofía de la historia burguesa, de la que pretendía distanciarse. De modo que no puede extrañar que recurra a la psicología evolutiva y que convierta el isomorfismo entre la ontogénesis y la filogénesis, así como la lógica evolutiva de los modelos sociales de significación y acción (imagen del mundo, moral y derecho), en claves interpretativas de una historia entendida como sucesión de etapas irreversible.

No puede dejar de sorprender que el capitalismo aparezca como el resultado del grado de evolución más elevado de la historia universal y, al mismo tiempo, la mayor amenaza de las competencias morales y políticas alcanzadas en esa evolución. Por qué el potencial universalista de las imágenes del mundo (moral y derecho), que han alcanzado cada vez mayor validez en el proceso de racionalización, ha generado el modo de producción capitalista en cuya propia lógica de rentabilización está inscrita de manera objetiva la desigualdad social, es algo que, sin embargo, no es posible explicar a partir de la lógica supuestamente propia de la racionalización de las imágenes del mundo. La crítica de la colonización de los ámbitos comunicativos del mundo de la vida no alcanza a la lógica expansiva de la acumulación capitalista, que no solo *tiene* efectos sobre ese mundo, sino que *es* la forma de organización funcional históricamente determinada del mundo de la vida en las sociedades capitalistas.

Por otro lado, la diferenciación entre la lógica y la dinámica evolutivas degrada lo históricamente concreto a material de un proceso de aprendizaje y hace perder a las

experiencias históricas de sufrimiento toda significación para una teoría de la historia. Habermas admite ciertamente que monetarización y burocratización en cuanto procesos de alivio y descarga de la coordinación de la acción estratégica e instrumental «vistas desde el punto de vista histórico no han tenido lugar “sin dolor”» (Habermas 1988b, p. 474). Pero una vez que se han superado esos “dolores”, la reproducción material puede ser entregada “sin dolor” a los sistemas de acción regulados medialmente (*op. cit.*, p. 549). La bagatelización de las contradicciones del sistema y de sus consecuencias bajo el concepto de “patologías sociales” se hace manifiesta si se intenta comprender por medio de él fenómenos como el antisemitismo y la exterminación masiva bajo el poder nacionalsocialista, o la injusta situación de los millones de empobrecidos que pueblan el planeta. Habermas no ve en ellos un motivo para cuestionar el esquema evolutivo, sino solamente para admitir la existencia de ciertos “retrocesos históricos”: «No son *irreversibles* los procesos evolutivos, sino las secuencias estructurales por las que ha de pasar una sociedad *si y en la medida* en que se encuentre evolucionando» (Habermas, 1976, p. 155).

La teoría de la evolución social de Habermas incluso podría ser vista como una “ratio-dicea” *formal*, que intenta demostrar *contrafácticamente* un progreso estructural de las capacidades de aprendizaje del género humano a través de todas las vicisitudes históricas. Esto no queda tan lejos como parece a primera vista de la idea hegeliana de historia como progreso *en la conciencia* de la libertad. Ciertamente que Habermas tiene más cuidado en distinguir la conciencia de libertad de la libertad real, pero el tenor fundamental es común a los dos: contemplar el curso real de la historia como material sobre el que se han formado las estructuras de la racionalidad moderna. El sufrimiento corre peligro de convertirse en un fenómeno marginal, cuyo recuerdo no es recuperable en procesos de aprendizaje determinados formalmente.

No deja de ser digno de consideración que Habermas se manifieste en los debates públicos en torno al nacionalsocialismo

a favor del «recuerdo de los asesinados a manos de los alemanes» (Habermas, 1987, p. 141), pero ello no hace sino agudizar la pregunta por el valor que el recuerdo de los sufrimientos pasados tiene en su teoría de la historia como evolución social. Habermas no es insensible a esta cuestión:

«¿Cómo podemos satisfacer el principio de la ética discursiva que exige el consentimiento de todos, si no estamos en condiciones de reparar la injusticia y el dolor que las generaciones pasadas han sufrido por nosotros -o al menos dejar entrever un equivalente de la fuerza salvadora del Juicio Final? ¿No resulta obsceno que los beneficiarios de generaciones posteriores esperen póstumamente de los masacrados y humillados un consentimiento contrafáctico a normas que puedan parecer justificadas a la luz del futuro que esperan?» (Habermas, 1985, p. 1052).

Incluso llega a aceptar que la compasión y la solidaridad anamnética deben ser introducidas en los postulados de la ética discursiva (Habermas, 1984, p. 517). Pero Habermas considera que en este tipo de experiencias y en su formulación lo que se manifiesta no es otra cosa que los límites de la ética discursiva y las destierra al ámbito prediscursivo del mundo de vida o a la esfera estético-expresiva.

Por eso, aunque Habermas no tenga dificultad en reconocer que «los fenómenos de la violencia y la barbarie son los signos distintivos de nuestra época» (Habermas, 1988c, p. 74), incluso en admitir el carácter moderno del genocidio, sigue pensando que quizás a las visiones negativistas de la modernidad «se les ha escapado el reverso de esas catástrofes» (*ibíd.*). Ninguna quiebra histórica parece, pues, capaz de quebrantar su confianza en la capacidad de aprender, también de los errores del pasado. La clave de esta confianza está en la idea de historia como *magistra vitae*, que no solo es aplicable a los acontecimientos positivos, sino también a las frustraciones y fracasos. No solo se aprende de los logros y los éxitos, sino asimismo de los caminos que no hay que transitar (Habermas, 1995, p. 17). Esto significa inscribir el trabajo histórico en un contexto de utilidad para el presente al servicio de los esfuerzos para que no se repitan los errores.

La frustración del potencial desarrollo evolutivo de la humanidad hacia la justicia, que pone de manifiesto la catástrofe de Auschwitz, exige un aprendizaje práctico siempre posible. Dicha posibilidad ha sido madurada en el proceso histórico que ha conducido a la modernidad, aunque su realización siempre depende de constelaciones históricas concretas e impredecibles. Si bien los fracasos históricos ensombrecen el progreso moral, sin embargo no pueden impedir su resurgir, siempre que aprendamos de la historia e impidamos que se pierda el potencial comunicativo irreversiblemente alcanzado. Se trata de potenciar la reflexión crítica sobre la propia identidad y romper las ilusiones de continuidades esencialistas, pero evitando caer en la desesperanza. Nada puede resultar a los ojos de Habermas más fatal. La brutalidad del exterminio judío no hace sino aumentar la exigencia del compromiso con el proyecto de la modernidad, la necesidad de reforzar el impulso ético hacia la justicia frente a la unilateralidad de la razón instrumental. Porque el triunfo de las condiciones inscritas en la racionalidad comunicativa supondría hacer imposible una repetición de Auschwitz.

Como puede verse, la incondicionalidad de las reglas lingüísticas de comunicación inmuniza su contenido utópico frente a cualquier negación fáctica, ya que poseen un potencial inextinguible una vez alcanzado el estadio evolutivo que las asegura. El sufrimiento y la injusticia sufrida adquieren valor solo en cuanto negación de la racionalidad discursivo-comunicativa y, por tanto, como regresiones fácticas en relación a los potenciales madurados evolutivamente. Auschwitz representa, sí, una quiebra en el proceso histórico, pero reparable.

Capitalismo, temporalidad catastrófica y solidaridad anamnética

“Todo sigue su curso”: este es el veredicto de la historia sobre las víctimas. Su marcha no puede ser interrumpida aunque camine sobre cadáveres. Y se trata de una marcha en la que está inscrito el olvido como mecanismo que sanciona y sella la

injusticia cometida o sufrida. Este vínculo entre *injusticia* y *olvido* sostiene el empeño teórico de Walter Benjamin de repensar críticamente la lógica temporal y la dinámica social que presiden la modernidad capitalista. Aquí encontramos el fundamento de su crítica de la idea de progreso, que se basa en una visión lineal y continua del tiempo histórico. También aquí tiene su origen la necesidad de repensar la acción política y el compromiso revolucionario desvinculándolo de esta visión de la historia. Lo radicalmente nuevo no puede ser “resultado” de la marcha que ha avanzado gracias a la producción de incontables víctimas destinadas a ser su pedestal y soporte. La mirada que debemos arrojar sobre la historia no puede limitarse a mimetizar los procesos históricos en su evolución. Es preciso inmovilizarlos y detenerse en sus grietas, percibir sus descomposiciones y recoger como haría un trapero los desechos, reorganizando los fragmentos y rearticulando los materiales hasta identificar en esas articulaciones los elementos utópicos evocados en forma de imágenes, descifrando el momento utópico precisamente en todo lo que, en el pasado, ha venido a cuestionar el orden establecido o ha sido aniquilado por él.

En el pensamiento de Benjamin los fragmentos y las ruinas poseen un carácter clave para el conocimiento histórico. No son un invento del historiador, como si se tratara del resultado de una clasificación y ordenamiento subjetivos del material histórico, sino que se trata de los fragmentos y ruinas producidos realmente por el proceso histórico (Benjamin, 1972 ss., I, p. 583). Los fragmentos dispersos y no la autocomprensión totalizadora de una época son los que permiten acceder a la realidad histórica sin quedar totalmente sometidos a su propia obnubilación. Esto significa asumir el principio del montaje en la historia (*op. cit.*, V, p. 575). Pero para que el historiador pueda dirigir su mirada a los desechos de la historia, es preciso que se distancie críticamente de la filosofía idealista de la historia, que centra su atención en los “protagonistas”, en aquellos que marchan con el espíritu de la época en la cresta de la ola histórica. Lo que mejor informa sobre la verdad de la historia no

son las grandes construcciones que la idealizan, sino los desechos que produce, es decir, aquello que no queda *subsumido y superado* en la tendencia dominante. Como el ángel de la historia de Paul Klee, tampoco el historiador mira hacia el futuro para escudriñar signos que confirmen la visión global, que permitan anticipar especulativamente el futuro triunfal, sino que mira al “montón de ruinas” que se van acumulando a espaldas de la historia y señala atónito hacia ellas. Su tarea no es la interpretación, que solo eliminaría de esas ruinas su provocación. Como un trapero, que guarda los fragmentos desechados, el historiador se convierte con su tarea en heraldo de la revolución todavía pendiente, aquella que haría justicia por fin a las víctimas: lo verdaderamente nuevo continuamente sabotado.

Paradójicamente ese sabotaje es realizado en la modernidad capitalista bajo la permanente apoteosis de la novedad. En la fetichización modernista de lo nuevo la sociedad burguesa se oculta a sí misma el hecho de que solo sucede lo “siempre igual”: la revalorización del valor de cambio. Convertida en ideología, la idea de progreso no pone el acento en la definición cualitativa de lo nuevo, sino que convierte el proceso histórico en un movimiento automático que confiere a lo nuevo una significación meramente temporal. Lo más reciente es lo mejor, independientemente de cualquier análisis cualitativo. Pero la concepción del progreso como secuencia lineal y continua de cambios de un tiempo que transcurre de forma completamente homogénea produce paradójicamente la impresión de un «completo vacío del curso del tiempo» (*op. cit.*, V, p. 444). Con la aureola de la novedad las mercancías quedan envueltas con un misticismo que sugiere, más allá de toda diferencia cualitativa, un progreso o una mejora. En la moda, la pura novedad temporal se convierte en valor (de cambio), en un fin en sí mismo, en «una especie de competición por la primera plaza en la creación social» (*op. cit.*, V, p. 1036). Se trata, sin embargo, de una carrera en la que los triunfos duran poco tiempo. La novedad solo se mantiene mientras no aparece algo más reciente que le arrebatara el puesto. Por eso Benjamin des-

cribe la moda como el «eterno retorno de lo nuevo» (*op. cit.*, I, p. 677). Todas las novedades nacen con fecha de caducidad, y el plazo que ésta señala es cada vez más corto. Cuanto más rápida debe ser la circulación del dinero, tanto más acelerado es el ritmo con que deben sucederse las novedades.

La idea de progreso reproduce esta experiencia característica de la modernidad capitalista. 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 la representación de 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. Pero 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» (*op. cit.*, I, 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. Esta no es lo que está por ocurrir, sino lo dado en cada caso» (*op. cit.*, I, p. 683). 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

sas 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 tiempo abstracto inscrito en la idea de progreso, constituido en naturaleza segunda, no solo 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.

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

Con esto se está preconizando una constelación entre presente y pasado que no responde a una continuidad ininterrumpida del curso histórico, a un nexo causal entre lo anterior y lo siguiente, sino una constelación que se presenta como un relámpago en

forma de una imagen que es "dialéctica detenida" (*op. cit.*, V, pp. 576 y ss.). En la imagen dialéctica anida el tiempo, por mucho que represente una negación del curso temporal del mundo tal como este transcurre. Esto es lo que viene a expresar el concepto de "dialéctica detenida" (*Dialektik im Stillstand*). Se trata de romper con los esquemas habituales de percepción e interpretación del tiempo, es decir, con el esquema evolutivo presente en el historicismo, en la socialdemocracia, en el revisionismo marxista, etc. Es el esquema temporal dominante en la modernidad. Y, como hemos visto, este esquema degrada tanto a las personas como a las cosas a meros elementos de un proceso objetivo que no es más que la manifestación del sistema de dominación que en cada caso somete y oprime lo singular. Este enmascaramiento que se celebra a sí mismo como evolución solo puede ser combatido rompiendo el hechizo que supone la representación del avance. Para ello es necesario concebir la historia como una constelación de peligros que es preciso percibir, entre ellos el no menos fatal de imaginarse marchando con los vencedores a la cabeza del devenir histórico.

La percepción del pasado en el momento de su existir no está en condiciones de reconocer lo que la constelación con el presente revela: las posibilidades no realizadas, sus vínculos con un futuro no esperado, las similitudes con otros momentos históricos, etc. Lo descompuesto históricamente posee una vida más allá del pasado y de su transmisión en la historia. Pero esta solo puede ser despertada cuando se reconoce una dimensión política de proximidad que chispea 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.

Los rasgos de la praxis política que se haga cargo de esas posibilidades y esas esperanzas tienen que ver con la manera en que dicha praxis se inserta en el devenir

histórico y con la rememoración del pasado (*Eingedenken*). El materialismo «se dirige a la conciencia del presente que hace saltar en pedazos el continuo de la historia» (*op. cit.*, II, p. 468). Busca ciertamente una imagen del pasado que ha de descubrir cada presente y en la que este 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» (*op. cit.*, V, 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.

El recuerdo en el momento del peligro, memoria de un futuro ya pretérito, de un futuro no acontecido, del futuro sustraído a la 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. Solo 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 solo 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 aproximaba -y a la que el propio Benjamin habría de sucumbir. Sin embargo, bajo las ruinas del pasado, bajo las cenizas del recuerdo casi extinguido, el tiempo de la espera y del deseo buscan 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 está llamada a liberar lo olvidado y su fuerza revolucionaria. La imagen que destella en el trance del peligro es el modelo con ayuda del cual puede hablarse de suspensión de la historia. La rememoración supone una concepción del *kairos* revolucionario como suspensión de su marcha catastrófica. Es una forma específica de espera del Mesías que no silencia la provocación de las víctimas ni traiciona su sufrimiento injusto.

REFERENCIAS

- BAUDRILLARD, J. (1993). *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama.
- BENJAMIN, W. (1972). *Gesammelte Schriften* (con la colab. de Th.W. Adorno y G. Scholem). (7 Tomos y supl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp V.
- BERIAIN, J. (2003). El imaginario social moderno: politeísmo y modernidades múltiples. *Textos Libres* (Universidad de Navarra). <http://www.unavarra.es/puresoc/pdfs/c_lectiones/0-Beriaain-imaginario.pdf>. (Consultado el 7 de mayo de 2014).
- CASTELLS, M. (1997). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 1: *La sociedad red*. Madrid: Alianza.
- CASTORIADIS, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. II: *El imaginario social y la institución*. Barcelona: Tusquets.
- DEUTSCHMANN, Ch. (1999). *Die Verheißung des absoluten Reichthums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus*. Frankfurt am Main. New York: Campus.
- DUX, G. (1988). Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnung in egalitär und herrschaftlich organisierter Gesellschaft. En A. Honneth, A. / Joas, H. (eds.). *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp V., pp.110-143.
- GIDDENS, A. (1990). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- HABERMAS, J. (1976). *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp V.
- HABERMAS, J. (1984). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp V.
- HABERMAS, J. (1985). *Moralität und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik*. *Merkur*, 39.
- HABERMAS, J. (1987). *Kleine Politische Schriften VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp V.
- HABERMAS, J. (1988a). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp V.
- HABERMAS, J. (1988b). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp V.

- HABERMAS, J. (1988c). *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp V.
- HABERMAS, J. (1995). *Kleine Politische Schriften VIII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp V.
- LUCARELLI, St. (2009). La financiarización como forma de biopoder. En Fumagalli, A. et al. *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 125-148.
- MARRAMAO, G. (1989). *Poder y secularización*. Barcelona: Península.
- MARX, K. (1962). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. En Marx, K. / Engels, F. (1956ff.). *Werke*. Berlin: Dietz, pp. 23-25.
- MARX, K. (1974). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlín: Dietz.
- POSTONE, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- REHEIS, F. (1998). *Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*. Darmstadt: Primus.
- RICHTER, G. (1991). *Die Lineare Zeit. Eine Untersuchung zum Zusammenhang von Zeitform und Entfremdung*. Hamburg: Argument.
- ROSA, H. (2005). *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp V.
- THOMPSON, E. P. (1967). Time, Work-discipline, and Industrial Capitalism. *Past and Present*, 36, 52-97.
- VIRILIO, P. (1977). *Vitesse et politique. Essai de dromologie*. Paris: Galilée.
- VIRILIO, P. (1999). *Inercia polar*. Madrid: Trama.