

**El pensador materialista de la historia:  
una aproximación a la filosofía de la historia de Walter Benjamin**

Felipe Valdés Sepúlveda<sup>1</sup>  
(felipeivaldess@gmail.com)

Recibido: 16/11/2021  
Aceptado: 18/11/2021  
DOI: 10.5281/zenodo.5812343

**Resumen:**

En 1913, Walter Benjamín, escribirá un ensayo titulado *Metafísica de la Juventud*. En él se expresarán los inicios de una reflexión filosófica sobre la historia, que acompañarán a este pensador durante toda su vida y cuya cristalización más elaborada corresponde a su texto *Tesis sobre el concepto de Historia*. El objetivo de este escrito es plantear una constelación de ideas que permita dar cuenta de algunos momentos claves en el desarrollo de la filosofía de la historia de este pensador hasta llegar a la formulación de su materialismo mesiánico, deteniéndonos particularmente en algunas ideas sobre la mística judía y el marxismo. Para ello, la exposición se apoyará, entre otros materiales, en el intercambio epistolar que Benjamin mantiene a lo largo de toda su producción teórica con su íntimo amigo Gershom Scholem, intercambio que muestra, de una manera especialmente ilustrativa, como le van apareciendo los problemas filosóficos a este pensador.

**Palabras clave:** Walter Benjamin - Historia - Judaísmo - Marxismo

**Abstract:**

In 1913, Walter Benjamin will write an essay entitled *Metaphysics of Youth*. It will express the beginnings of a philosophical reflection about history, which will accompany to this thinker during all his life and whose most elaborate crystallization corresponds to his text *Thesis on the concept of History*. The objective of this writing is to propose a constellation of ideas that allows to account of some key moments in the development of the philosophy of the history of this thinker until reaching the formulation of his messianic materialism, paying particular attention to some ideas about Jewish mysticism and Marxism. To do this, the exhibition will be supported, among other materials, on the exchange of letters that Benjamin maintains throughout his theoretical production with his close friend Gershom Scholem, an exchange that shows, in a particularly illustrative way, how philosophical problems appear to this thinker.

**Keywords:** Walter Benjamin - History - Judaism - Marxism

---

<sup>1</sup> Licenciado en Educación. Profesor de Religión y Filosofía, Universidad del Maule.

## 1. La mística judía y la historia: el diálogo filosófico con Gershom Scholem.

“No he tenido en absoluto conocimiento del judaísmo viviente bajo otra forma que la que en ti he encontrado. La cuestión de mi actitud ante el tema no puede ser sino la cuestión de cómo me conduzco, no en relación contigo [...], sino respecto de las fuerzas que tú has removido en mí.”<sup>2</sup> (Scholem 2014, 247)

Desde muy joven, Walter Benjamin, tendrá consciencia de su judaísmo<sup>3</sup>. Su amistad con Gershom Scholem tendrá a la base este hecho, íntimamente ligado a la decisión de ambos de asumir una actitud crítica frente al ambiente de la asimilación que la burguesía judeo-alemana realizaba del mundo moderno<sup>4</sup>. En 1915 confesaba estar “enormemente interesado por la esencia del proceso histórico” y confiaba “haber estado reflexionando acerca de los problemas de la filosofía de la historia.” (Scholem 2014, 35). A nuestro juicio, en sus inicios, el intento de Benjamin está orientado a trasladar al ámbito de la reflexión filosófica diversas categorías del pensamiento judío que le permitirán sentar las bases de un nuevo concepto de historia.

Su ensayo *Metafísica de la juventud* (1913) representa la primera expresión de esta preocupación<sup>5</sup>. Con el judaísmo como supuesto de sus reflexiones, se trata de pensar la relación que la subjetividad establece con la tradición. Para Benjamin, es evidente que el sujeto posee una historicidad<sup>6</sup> que es fundamento de la relación entre el presente, el pasado

---

<sup>2</sup> Extracto de una carta enviada en 1930 por Walter Benjamin a Gershom Scholem.

<sup>3</sup> “Tuve con Benjamin un trato muy estrecho entre los años 1915 y 1923, período en el que, en retiro casi absoluto, se entregaba por completo a sus estudios y daba los primeros pasos de una extraordinaria carrera intelectual; gran parte de este tiempo principalmente de 1918 a 1919, lo pasamos juntos en Suiza. El judaísmo y la discusión sobre su significado ocupaban una posición central en nuestra relación.” (Scholem 1998, 10).

<sup>4</sup> “Para el joven romántico, rebelde y vagamente anarquista [...] está búsqueda del judaísmo era una manera de marcar su alejamiento del estilo de vida y de los valores de la burguesía judía salida de la emancipación (los judíos advenedizos, según la definición de Hannah Arendt, cuidadosos de afirmar su condición de “ciudadanos alemanes de fe mosaica”).” (Traverso 2003, 216).

<sup>5</sup> “El genio metafísico de Benjamin dominó sus escritos desde el ensayo inédito “Metafísica de la Juventud”, que escribió en 1913, cuando tenía 21 años, hasta las “Tesis de filosofía de la historia” de 1940, que constituye su última producción conservada. Este genio metafísico se manifiesta ante todo en dos direcciones que se entrecruzan de modo creciente en su trabajo: la filosofía del lenguaje y la filosofía de la historia.” (Scholem 1998, 17).

<sup>6</sup> “La temporalidad significa la conciencia de no existir en un presente “cerrado”, sino necesariamente “abierto” a un pasado que la funda y un futuro que, expectante, le llama. Pero la historicidad es algo más; es el hecho de una conciencia que descubre en ese pasado ciertos hechos históricos (concretos, singulares, aconteci-

y el futuro. Desde su perspectiva, este pasado no ha quedado “atrás” sino que sigue “vivo” y se encuentra contenido en *un* presente del cual el sujeto siempre es parte<sup>7</sup>. El presente es la única experiencia que tenemos, pero, secretamente, todo un pasado se encuentra velado en él. Lo que el mundo moderno ha eliminado de esta experiencia del presente anulando la tradición y/o el pasado que la determina, será confrontada con esta afirmación que constituye el punto de partida de su pensamiento: “[c]otidianamente servimos a fuerzas inconmensurables como el dormir. Lo que hacemos y pensamos se encuentra lleno del ser del padre y de los antepasados.” (Benjamin 1993, 99).

La tarea de Benjamin consiste en recuperar otra experiencia del presente en el proyecto de la elaboración de una nueva filosofía de la historia. Para ello, en *La vida de los estudiantes* (1915), concentrará toda su atención en desarrollar una comprensión distinta del tiempo histórico, intento que aparecerá, solo con algunas distinciones en 1940 y con una importancia fundamental, en sus *Tesis sobre el concepto de Historia*. La diferencia en esta etapa de su pensamiento es que aún no ha tenido contacto con las tesis del marxismo, cuestión que permite mostrar claramente su distinción judía, y con ello, las fuentes de su reflexión:

“Hay una concepción de la historia que, partiendo de la base de un tiempo considerado infinito, distingue el *tempo* de hombres y épocas en función de la mayor o menor rapidez con que transcurren por el camino del progreso. De ahí la carencia de conexión, la falta de precisión y de rigor de dicha concepción con respecto al presente. La reflexión que viene a continuación, por el contrario, señala una situación en la que la historia parece hallarse concentrada en un núcleo tal y como antiguamente aparecía en las concepciones de los pensadores utópicos. Los elementos del estado final no se manifiestan como una tendencia progresiva aún sin configurar, sino que se encuentran incrustados en el presente en forma de obras y pensamientos absolutamente amenazados, precarios y hasta burlados.” (Benjamin 1993, 117)

---

mientos individuales) que son la fuente de significación de la existencia actual, y no solo de significación, sino fuente de la misma existencia.” (Dussel 1969, 89). Para profundizar en este concepto indicamos la lectura de Dussel, Enrique. 1969. *El humanismo semita*: Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas. Buenos Aires: Eudeba.

<sup>7</sup> “El hablante se encuentra constantemente poseído por el presente. Por eso está condenado a no poder expresar jamás el pasado del que, sin embargo, está hablando.” (Benjamin 1993, 102).

La indicación de los pensadores utópicos alude a la experiencia de los místicos judíos. Y el místico judío no se relaciona con la historia con el paradigma de la ciencia histórica moderna. Este tiene una consciencia histórica en un nivel existencial<sup>8</sup> por la que descubre en el pasado ciertos acontecimientos históricos y/o simbólicos que constituyen la fuente de su existencia y significación en el presente. Historia es una categoría existencial por medio de la cual se comprende este pasado como si fuese el presente, y el presente del sujeto aparece como un futuro ya realizado, explicado o causado, pues, en el ahora del presente como “concentrada en un núcleo” aparece simultáneamente la tradición y su tensión escatológica. En efecto, la doctrina de la creación judía exige una doctrina del acabamiento de la historia, doctrina por medio de la cual se comprende que “el futuro es la plenitud absoluta de la acción presente, histórica, que se está realizando en “tensión-hacia”.” (Dussel 1969, 97), el fin de este ámbito de la realidad. Ya se encuentra, en la filosofía temprana de Benjamin, la valoración positiva de este momento crítico del fin de los tiempos que luego retomará en sus últimas producciones teóricas<sup>9</sup> en relación con el marxismo.

Para el misticismo judío el sujeto es el responsable de la historia a través de la acción que ejecuta para la maduración del fin de los tiempos. Como contenido material de la historia, el ser humano por medio de su libertad es protagonista a través de sus obras de la alianza con dios que vive en el presente. Pero, además, como sujeto del conocimiento histórico, cuenta con la posibilidad de descubrir el sentido de este proceso temporal, pudiendo incluso orientarlo en una íntima coherencia con los acontecimientos de la tradición. En este concepto de tiempo, que Benjamin señala como mesiánico<sup>10</sup>, entendido como un tiempo pleno, subyace la comprensión de una existencia que vive en un único

---

<sup>8</sup> “Israel, ciertamente, no posee la exactitud de la ciencia histórica de nuestros días, que se sumerge en el pasado como pasado. El judío tenía una consciencia histórica, pero en un nivel existencial, como actividad total de un hombre o un pueblo histórico.” (Dussel 1969, 97).

<sup>9</sup> En la tesis VIII de sus *Tesis sobre el concepto de Historia* nos dice: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en que vivimos es la regla. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Entonces tendremos bien claro que nuestra tarea es provocar el verdadero estado de excepción; con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.” (Benjamin 2018, 311).

<sup>10</sup> “[...] hay que decir que la fuerza constituyente de la forma temporal de la historia no puede ser agotada por ningún acontecer empírico ni puede concentrarse en ninguno. Un acontecimiento perfecto en el sentido histórico es, desde todo punto de vista, empíricamente indeterminable, o sea, constituye una idea. Esta idea del tiempo pleno (*erfüllten Zeit*) viene a manifestarse en la Biblia como una idea predominantemente histórica: se trata del tiempo mesiánico.” (Benjamin 1993, 180).

momento presente a través del cual experimenta la simultaneidad existencial del pasado, el presente y el futuro; todo concentrado en un ahora que es la expresión, para el judío, de la permanente creación y revelación de dios.

Este concepto de tiempo mesiánico está integrado en un modelo de inteligibilidad histórica cuyas raíces se hunden en la mística judía, y que supone, de manera paralela en el pensamiento de Benjamin, todo un diálogo con la filosofía del lenguaje de la Cábala judía a partir de los estudios de Scholem. En el contexto de este diálogo, es que podríamos comprender el intento por justificar una teoría del conocimiento y una ontología no *del* presente sino de *los* presentes, que le preocupará hasta la parte final de su obra. Es decir, la preocupación por justificar la idea de que en la realidad no existe solo un *único* presente, sino que coexisten *diversos* presentes que se encuentran en pugna (el presente de los vencedores, el presente de los vencidos, el presente de los intelectuales, el presente de las mujeres, el presente de los pueblos originarios, etc.) y desde los cuales se deducen diferentes interpretaciones del pasado y el futuro. En la última parte de su texto sobre la historia, recuerda al materialista histórico, en su tesis XVI, la importancia que tiene la comprensión sobre este hecho “porque dicho concepto define precisamente *el* presente en el que este escribe historia” (Benjamin 2018, 316), comprensión que le permite romper con la imagen eterna y supuestamente objetiva del pasado que tiene el historiador de la ciencia histórica moderna a partir del reconocimiento de aquellos presentes que, por *el* presente de los vencedores, están “absolutamente amenazados, precarios y hasta burlados”.

En efecto, para superar la concepción tradicional que en ese momento existe sobre la historia, es necesario desmontar los supuestos ontológicos sobre los que descansa esta concepción que, según Pablo Oyarzún, se basa en “la coincidencia – falsamente feliz – de ser y tiempo, el instante en que el “es” coincide puntualmente consigo mismo, signando su propia identidad.” (Benjamin 2009, 26). Esta coincidencia que está supuesta en la filosofía de la historia del progreso impone la dominación *del* presente que no puede ser sino siempre el mismo que se reconoce en el pasado. La concepción de Benjamin se basa precisamente en la descoincidencia ontológica entre ser y tiempo (pasado) que abre la posibilidad de concebir *otros presentes*. En este sentido, el historiador materialista, ha de saber hacer explícito *el* presente a partir del cual él se relaciona con el pasado, presente desde el cual

narra y construye la historia haciendo posible el surgimiento de *un* presente capaz de recuperar las ruinas del pasado y actualizar otros futuros en el terreno de la historia.

En la escuela cabalística de Safed del siglo XVI, ya se planteaba que cada judío tiene *un* camino de acceso para comprender la Torá. La verdad que en ella está contenida, no se expresa solo como una exposición de un conjunto único de pensamientos filosóficos referidos a lo real e igual para todos, sino como el mismo proceso oculto de la vida divina en todas sus creaciones y manifestaciones, que aparece de manera distinta para cada subjetividad que tiene la pretensión de conocerla. La infinita multiplicidad de las interpretaciones y el valor que a ellas se les da se corresponde con la ilimitada complejidad de la realidad que no puede ser reducida solo a un único significado. Para el judío, la Torá expresa esta verdad en cada una de sus letras y sus palabras, que, según la mística judía, están dotadas de setenta rostros<sup>11</sup>, cada uno de los cuales corresponde a un modo de interpretación y/o acceso distinto según sea la subjetividad.

En este sentido, podríamos afirmar que el método del conocimiento del misticismo judío no es únicamente cognitivo y/o teórico, sino que es, fundamentalmente, existencial. Con esto nos interesa indicar que, para el judío, a la verdad no se accede solo a partir del seguimiento de un conjunto de reglas que dan un resultado determinado, sino que, a la base, se encuentra un compromiso existencial con la verdad determinado por las experiencias de cada sujeto y que se traduce en la búsqueda interminable del conocimiento que nunca es revelado en su totalidad:

“En efecto, la Torá deja salir una palabra de su cofre, y esta aparece por un momento y se oculta enseguida. Y en cualquier momento y lugar en que salga de su cofre y se vuelva a esconder con rapidez, lo hace tan solo para aquellos que la conocen y están habituados a ella. Porque la Torá es como una amada hermosa y bien proporcionada que se oculta en un recóndito aposento de su palacio. [...] desvela por un instante su rostro al amado e inmediatamente lo oculta otra vez. Todos los que quizás pudieran estar junto al amado nada verían ni percibirían. [...] Solo se revela a quien la ama.” (Scholem 2012, 60)

---

<sup>11</sup> “No se puede pasar por alto la importancia que corresponde a otra tesis, según la cual toda palabra – e incluso toda letra – está dotada de setenta aspectos o, al pie de la letra, «rostros».” (Scholem 2012, 68).

Las palabras de la Torá salen y se escabullen rápidamente como una imagen en el ahora que relampaguea<sup>12</sup> para ser atrapadas luego en el texto, tal y como se manifiesta el trueno que después retumba. Pero esta verdad aparece solo allí donde existe este compromiso existencial que implica arribar una y otra vez al objeto de la consideración teórica que aparece solo por un instante para luego ocultarse. No se trata de que la verdad no aparezca frente a todos, sino que no todos pueden inteligir esta verdad, deviniendo el problema del conocimiento en un problema subjetivo. Es decir que, en el momento de la aparición de las condiciones de posibilidad de este conocimiento, no todos tienen el marco de categorías pertinentes para acceder a esta verdad que relampaguea. No tan solo el sujeto, sino que también la verdad posee una temporalidad de la cual el sujeto debe ser consciente. Así también, la política, como una dimensión de la realidad, posee una temporalidad distinta a la temporalidad de la historia, de la cual el materialista histórico debe estar al tanto si quiere “hacer saltar por los aires el continuo de la historia.” (Benjamin 2018, 316).

El problema del conocimiento en la mística judía es aún más complejo. En el *Zóhar*, texto fundamental para la Cábala judía y para Benjamin<sup>13</sup>, es posible encontrar la tesis sobre la existencia de distintos planos ontológicos al interior de la Torá, idea que se extiende de la misma manera a todos los ámbitos y aspectos de la realidad<sup>14</sup>. En la mística judía existe el acuerdo sobre la distinción de al menos cuatro planos de sentido que posee la Torá: el literal, el aggádico, el filosoficoalegórico y el misterio teosófico. En este último nivel se encontraría la comprensión de la Torá y/o la realidad tal como se revela al “«secreto de la fe»” (Scholem 2012, 59), y representa, para el místico, la revelación misma de dios en el ahora de la historia.

En esta línea podríamos afirmar que la verdad histórica no es lo que inmediatamente aparece, sino que la verdad está contenida en un aparecer compuesto de diversos planos de

---

<sup>12</sup> La tesis V de las *Tesis sobre el concepto de Historia* nos dice: “La verdadera imagen del pasado se escabulle con *presteza*. Al pasado solo puede retenérselo como imagen que relampaguea, para no ser vista nunca más, en el instante mismo en que se vuelve cognoscible.” (Benjamin 2018, 309).

<sup>13</sup> “Teológicos eran su estilo de pensamiento y la estructura de sus trabajos literarios, como lo señalo en 1931 (cuando ya era marxista) en una carta al editor suizo Max Rychner. Escribió: “Nunca he podido buscar ni pensar de otra manera que en un sentido, si me atrevo a hablar así, teológico, es decir, conforme a la doctrina talmúdica de los cuarenta y nueve grados de significación de cada pasaje de la *Toráh*.” (Traverso 2003, 220).

<sup>14</sup> Para profundizar en este tema indicamos la lectura de Scholem, Gershom. 2012. *La cábala y su simbolismo*. México: Siglo XXI.

sentido que el sujeto puede, hasta cierto punto, desvelar. Este ejercicio crítico y dialéctico, es el ejercicio que Benjamin tiene a la base a partir del ejemplo de uno de los místicos judíos más importantes para la historia de la Cábala. Cuenta Scholem de su artículo “Kabbala” que a Benjamin “le agradaron, sobre todo, las partes consagradas a la dialéctica de Isaak Luria, uno de los más grandes maestros de la Cábala.” (Scholem 2014, 290). Luria hace uso de una dialéctica que toma como punto de partida esta distinción, mucho más compleja que la distinción dialéctica de infraestructura y superestructura con la que habitualmente se ha tendido a vincular la dialéctica de Benjamin. Método que también funciona como clave de lectura de sus trabajos sobre la filosofía del lenguaje y la filosofía de la historia y que contienen una lógica análoga a la lógica dialéctica del mismo Karl Marx.

## **2.Karl Marx y la crítica a la dialéctica hegeliana: el viraje político revolucionario.**

“¡Desde Luria hacia Lenin!”<sup>15</sup>

Sin duda, el encuentro en 1924 con Asja Lacis<sup>16</sup> en Capri, es fundamental en la vida de este pensador. Lejos aún del conocimiento teórico del marxismo, una revolucionaria rusa de Riga será el medio a través del cual se le aparecerá, “bajo una luz diferente a la de antes”, la postura comprometida de la praxis política del comunismo, una actitud, que según le confiesa a Scholem, lo dejará perplejo<sup>17</sup>. A partir de este acontecimiento, se abrirá

---

<sup>15</sup> Dedicatoria escrita a mano por Walter Benjamin para Gershom Scholem en el ejemplar de su libro *Infancia en Berlín*. Ver en Scholem, Gershom. 2014. *Walter Benjamin: historia de una amistad*. Barcelona: Debolsillo, 290.

<sup>16</sup> “Asja Lacis, actriz y directora latvia, que había participado en Moscú en el proceso de proletarización de las artes durante los primeros años leninistas, se adjudicaba el crédito por este viraje de Benjamin, y fue ella quién le presentó a Bertolt Brecht. Conoció a Benjamin en 1924, y pasaron tiempo juntos en Capri y Positano. Benjamin estaba estudiando hebreo y considerando la posibilidad de reunirse con Scholem en Palestina, pero Lacis en cambio argüía que el camino de un hombre de progreso conducía a Moscú.” (Buck-Morss 1981, 63-64).

<sup>17</sup> “Sus cartas de Capri se hallaban atravesadas por crípticas alusiones a Asja Lacis, que no era jamás llamada por su nombre, sino que me la describía como «una revolucionaria rusa de Riga, una de las mujeres más excepcionales que he conocido» [...]. En sus cartas no decía que se hubiese enamorado de ella, pero me parecía claro como el agua. Estas primeras revelaciones sobre la «praxis política del comunismo», que ahora, «en tanto que postura comprometida», se le aparecía «bajo una luz diferente a la de antes» [...]” (Scholem 2014, 192).

una etapa que, al menos por cinco o seis años, mantendrán a Benjamin en un íntimo contacto con la teoría del materialismo histórico a través de figuras como Georg Luckács y posteriormente Bertolt Brecht, que influirán profundamente en diversos aspectos de su pensamiento.

Desde este momento en su filosofía subsistirá “una suerte de yuxtaposición o una interna imbricación de ambas formas de pensar, la teológica-metafísica y la materialista” (Scholem 2014, 194), cuestión que lo llevará a abordar, con las categorías y el método del pensamiento judío, textos de una significación completamente diferente<sup>18</sup>. En la teoría bolchevique radical reconocía Benjamin la posibilidad de renovar su propio pensamiento y fue también, de esta manera, como leyó a Trotsky y el capítulo sobre el carácter fetichista de la mercancía del primer volumen de *El Capital*<sup>19</sup>. Su materialismo dialéctico responde más bien a un principio heurístico que a una justificación filosófica de ciertos dogmas del materialismo histórico, que, para ese momento, se encontraba aún en ciernes, coincidiendo más bien directamente con las ideas de Karl Marx.

Benjamin toma distancia del materialismo histórico que ha devenido de la tradición marxista. En 1934, escribía: “El materialismo, aun en su forma más vulgar, está muy por encima de las cuestiones que el estudio de la literatura actual suscita” (Benjamin y Scholem 2011, 115). En efecto, este materialismo devenido de la tradición, basado en el texto de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, ha centrado su reflexión fundamentalmente en los conceptos de infraestructura y superestructura que allí expone Marx, concibiéndolos como dos ámbitos separados en donde la superestructura está determinada por la base. Pero para este momento, Marx aún no tiene resuelto el problema metodológico y va a abandonar esta reflexión para retomarla, años más tarde, en la elaboración de *El Capital* en donde

---

<sup>18</sup> “En el contexto de nuestras charlas y discusiones de los seis años precedentes, esta observación se refiere inequívocamente a los textos hebraicos de la literatura judía, cuyo comentario representaba para él una suerte de punto de fuga de carácter utópico. Entretanto, opinaba, sus reflexiones en el plano político, aquí netamente diferenciado del plano teológico, habían producido en su propia posición intelectual, esto es, en su pensamiento no materialista, el inesperado efecto de haber «renovado en distintos puntos el contacto con una teoría bolchevique radical» [Briefe, I, p. 368].” (Scholem 2014, 195).

<sup>19</sup> “Entretanto había leído *Historia y conciencia de clase* de Lukács; todavía bajo la fuerte impresión que le había ocasionado este libro, leyó asimismo el capítulo sobre el carácter fetichista de la mercancía, de la primera parte del *Capital*, un capítulo de lectura obligatoria para todo intelectual de coloración marxista, así como algunos análisis comunistas de la actualidad política, como el *¿Adónde va Inglaterra?*, de Trotsky.” (Scholem 2014, 199).

aparece de un modo completamente diferente y maduro. En este último texto, Marx deja de hablar de la relación entre infra y superestructura para pasar a plantear su teoría del fetichismo<sup>20</sup>, teoría filosófica que es resultado de la crítica a la filosofía de G.W.F. Hegel y que contiene una dialéctica más compleja que la que generalmente se le ha atribuido a Marx.

Asumimos la opinión crítica desarrollada por el filósofo boliviano Juan Bautista Segales en relación con la tradición marxista y su reflexión metodológica:

“el marxismo del siglo XX no entendió del todo a Marx, no sólo porque hizo una lectura economicista de *El Capital*, sino porque no comprendió la especificidad de la dialéctica hegeliana. Al no entender la dialéctica de Hegel, mal pudo entender el modo como Marx le hace la inversión a la dialéctica hegeliana y mucho menos pudo entender a cabalidad cómo Marx supera a Hegel.” (Bautista 2014, 221)

Para Bautista, se trata de comprender, en el terreno de la dialéctica, el pasaje que va más allá de la Doctrina del Ser, a la Doctrina de la Esencia hasta la Doctrina del Concepto en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Para nosotros, el objetivo no es tan solo comprender la crítica que de Hegel realiza Marx, sino que, fundamentalmente, comprender la lectura que de Marx ha hecho Benjamin.

En efecto, en la lógica de Hegel es necesario distinguir entre el “análisis”, la “reflexión” y el “pensar”, distinción que se mantiene durante la última etapa del pensamiento de Marx hasta llegar a la redacción de la segunda edición del tomo I del *El Capital* en 1873. Brevemente, diremos que el análisis, corresponde al ámbito de la consciencia del sujeto donde este siempre se enfrenta a objetos. El sujeto es aquí diferente del objeto, por ello, lo propio de este ámbito será el análisis y la descripción que supone la relación sujeto-objeto, relación en donde el sujeto percibe estar separado de la realidad. Pero, en el ámbito de la autoconsciencia, el sujeto descubre, a través de la reflexión, que, detrás de los objetos, existen relaciones intersubjetivas, es decir, subjetividades relacionadas que por su acción son capaces de poner objetividades en la realidad. En este

---

<sup>20</sup> Para profundizar en esta teoría del fetichismo como teoría crítica indicamos la lectura de Bautista, Juan José. 2014. *¿Qué significa pensar desde América Latina?: Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Akal.

ámbito, el sujeto, se eleva desde una relación sujeto-objeto a una relación sujeto-sujeto por medio de la cual se percata que, como sujeto cognoscente, él no se encuentra fuera del problema, sino que, por el contrario, es parte de aquello que quiere reflexionar y/o pensar.

Ahora, en el ámbito de la razón, el sujeto descubre no tan solo que detrás de todo lo que aparece están contenidas subjetividades, sino que, aún detrás de estas subjetividades, se encuentra todo un ámbito de ideologías, mitos, utopías, es decir, de modelos ideales, que pueden ser descubiertos por el pensar y que determinan todo un horizonte de cognoscibilidad y con ello una forma de relacionarse con la realidad. Solo desde este ámbito todos los objetos particulares adquieren sentido, pues

“[s]ólo cuando descubre esto la conciencia está en condiciones de arribar a lo que se llama ciencia (*Wissenschaft*), porque sólo entonces está en condiciones de comprender el sentido de los actos y las acciones singulares, grupales, populares, de clase o nacionales.” (Bautista 2014, 206)

Para Hegel, el fundamento y contenido de todo este proceso desarrollado en la Doctrina del Concepto es dios, realidad última que permite que todo lo que aparece en la historia tenga un sentido en la realidad.

Marx va a arribar desde la Doctrina de la Esencia a la Doctrina del Concepto para invertir la dialéctica hegeliana. La inversión de Marx consiste en afirmar que, detrás de todo este proceso, no se encuentra dios, sino que se encuentran sujetos vivos que, en su lucha, crean nuevos mitos o utopías que le permiten comprender, con otro modelo de inteligibilidad, su propia realidad. De esta manera, Marx va a transformar el contenido de la Doctrina del Concepto de Hegel poniendo en el centro de su exposición al sujeto histórico oprimido que lucha, y mostrando, con ello, el doble encubrimiento de la realidad que se desarrolla por parte de la modernidad: el encubrimiento del nivel de la esencia y el encubrimiento del nivel del concepto. En efecto, cuando aceptamos que lo que aparece frente a nosotros, es decir, la relación sujeto-objeto, es la única realidad posible, se produce la doble inversión concreta de lo real, según Marx.

En este sentido, la teoría del fetichismo en Marx nos permite descubrir, principalmente, el orden de lo “no visto”, de lo encubierto por la modernidad. Este ámbito de lo no visto no aparece, no porque no esté frente al sujeto, sino por el hecho de que el

modelo de inteligibilidad con el que el sujeto se enfrenta a la realidad no solo no le permite concebir, sino que ni siquiera imaginar, otro orden posible. El problema del conocimiento, al igual que en la mística judía, deviene entonces subjetivo, se trata de que esta dimensión utópica solo es posible de ser concebida a condición de tener otro marco de categorías y/o conceptos que permitan ver de otro modo el orden de la realidad. Solo de esta manera es posible descubrir aquello que está presente, pero como ausencia, en nuestra realidad. Para Marx, solo desde esta perspectiva epistemológica puede realizarse la crítica filosófica que permita hacer aparecer no tan solo las relaciones humanas, sino también los mitos o utopías (es decir, los *otros* presentes), por tanto tiempo encubiertos y/o negados por el capitalismo y la modernidad.

En esta línea, adquiere pleno sentido la especial atención que puso Benjamin en el capítulo sobre el carácter fetichista de la mercancía de *El Capital*, capítulo que se refiere al “carácter místico de la mercancía” (Marx 2015, 87) que tantos problemas (por su lenguaje teológico) le planteó al marxismo de la tradición. Cuando se habla de la influencia que Marx ejerce en Benjamin, debe pensarse entonces en esta reflexión metodológica y no en la mecánica reflexión que se ha heredado de la tradición marxista a partir de los conceptos de infra y superestructura que no permiten dar cuenta de la complejidad del materialismo de Benjamin. No es casualidad entonces que su último texto aluda precisamente a el “concepto de historia”, pues ahora podemos comprender que aquí el intento es el de justificar filosóficamente un nuevo modelo de inteligibilidad (mito, utopía, modelo ideal) que permita descubrir aquellos aspectos de la realidad que sistemáticamente han sido ocultados y/o negados por la modernidad, para efectos de su propio desarrollo. Desde una perspectiva como esta, es posible romper con la ilusión del “fin de la historia” para relanzar el proceso histórico hacia nuevos horizontes de inteligibilidad y con ello abrir las condiciones de posibilidad para otras prácticas políticas en el presente que se desarrolla.

Más allá del análisis y la descripción de las prácticas políticas (primer momento), se encuentran las relaciones económico-materiales que co-determinan como contenido la política (segundo momento). Pero, no basta con la crítica de la economía, sino que de lo que se trata en Benjamin es de avanzar hacia aquellos modelos ideales, hacia aquellos mitos o utopías (tercer momento), que justifican y le dan sentido último a las acciones económicas y políticas en la realidad. Solo de esta manera se entiende cuando Marx

advertía que “la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica. [...] La crítica del cielo de transforma así en crítica de la tierra, [...] *la crítica de la teología en crítica de la política.*” (Marx 2012, 11-12). A nuestro juicio, es en esta línea como debería entenderse la tesis I del texto sobre el concepto de historia de Benjamin que nos propone la compleja vinculación entre teología y marxismo.

Para el filósofo la historia sería aquel ámbito de lo objetivo reconocible en el tiempo<sup>21</sup>, un ámbito de las correspondencias. Es decir, en este ámbito de lo objetivo, de la relación sujeto-objeto, de lo que aparece, sería posible reconocer la subjetividad contenida que se corresponde con los acontecimientos, subjetividad que ha puesto una determinada objetividad en la realidad. Pero aún sería posible avanzar hasta aquellos mitos, modelos ideales o utopías que se corresponden, le dan sentido y explican la acción en el mundo de aquellas subjetividades. De lo que se trata es de comprender que la actividad concreta del ser humano que lucha por sus objetivos está ya determinada por estos modelos ideales que dan un marco de sentido e inteligibilidad a determinadas acciones éticas y políticas en la realidad. Esta misma idea será expresada, a propósito del método y/o procedimiento del materialista histórico en su texto de 1940, en que Benjamin plantea que “[e]l alcance de su procedimiento consiste en que, *en la obra*, está conservada y suspendida la obra de toda una vida, *en la obra de toda una vida*, la época, y *en la época*, el decurso completo de la historia.” (Benjamin 2018, 317).

---

<sup>21</sup> Hacemos uso de una intuición de juventud de Benjamin recordada por Gershom Scholem: “Benjamin concedía que no era posible establecer leyes en la historia, pero se atenía no obstante a su propia definición, según la cual la historia sería el ámbito de «lo objetivo en el tiempo, un elemento objetivo *reconocible*». (Scholem 2014, 45).

### 3.La filosofía de la historia materialista y el tiempo mesiánico.

“Imaginémonos finalmente, [...] una asociación de hombres libres...” (Marx 2015, 96)

Lejos del rótulo de pensador fragmentario<sup>22</sup>, la filosofía de Benjamin encuentra su “unidad secreta” (Mosès 1997, 81) en la elaboración de un nuevo modelo de inteligibilidad histórica: el materialismo mesiánico<sup>23</sup>. Sus *Tesis sobre el concepto de Historia* no son sino el resultado y la síntesis de un largo proceso de reflexiones filosóficas que llevaría a cabo desde sus primeros trabajos de juventud hasta el final de su vida, y su obra incompleta de *Los pasajes* representa el intento de sistematización de este pensamiento y el desarrollo de sus más profundas intuiciones. El proyecto filosófico de Benjamin consiste en la construcción de una nueva comprensión de la historia que tenga como resultado una actitud ética comprometida frente a los acontecimientos políticos de la realidad. Y en esta actitud, aunque no evidentemente, coinciden tanto la mística judía como el marxismo, redención y liberación, coincidencia que da como resultado la formulación de su materialismo mesiánico. Según Stéphane Mosès:

“A esta pregunta, que es de la elección de un paradigma (en el sentido de modelo de inteligibilidad), Benjamin aporta, a medida que va evolucionando, tres respuestas muy diferenciadas. En una primera fase [...] proponen un *paradigma teológico* de la historia. Un poco más tarde, [...] desarrolla, a propósito de la historia, un *paradigma estético*. En fin, a partir de los años 1925-1926, que marcan el giro marxista de Benjamin desarrolla poco a poco un *paradigma político* de la historia, cuya formulación más clara se

---

<sup>22</sup> Con esta afirmación nos queremos alejar de las interpretaciones que los comentaristas habitualmente hacen del pensamiento de Walter Benjamin. En el prólogo a una recopilación de sus textos titulados *Estética y Política*, Ralph Buchenhorst plantea: “Los trabajos de Benjamin no plantean en ningún momento un desarrollo continuo de argumentos. En ninguna parte cuajan una trama convencional con la presentación de una tesis que se desarrolle a lo largo de toda investigación...” (Benjamin 2009, 15); Jordi Ibañez en el prólogo de *Iluminaciones* plantea: “... deja para la posteridad una obra dispersa...” (Benjamin 2018, 9). Jesús Aguirre en el prólogo de *Iluminaciones II* en 1972, escribirá: “Su obra está fragmentada hasta en su apariencia.” (Benjamin 2018, 331).

<sup>23</sup> Ocupamos aquí un concepto formulado por Enzo Traverso en *Los marxistas y la cuestión judía*, pero con algunas distinciones. Aunque coincidimos con el autor en que: “El materialismo mesiánico de Benjamin era único e inclasificable. Radicalmente ajeno al materialismo positivista de la Segunda Internacional, Benjamin criticaba cierto determinismo económico en Marx [...]. Pero se mantenía firmemente ligado al materialismo histórico en su visión del proletariado como la fuerza social capaz de comprender y transformar la realidad: “El sujeto del saber histórico – escribí – es la clase combatiente, la clase oprimida misma.” (Traverso 2003, 232).

encuentra en *La obra de los pasajes* y en *Tesis de filosofía de la historia*, de 1940.” (Mosès 1997, 85)

La centralidad al interior de esta filosofía de la historia la ocupará la categoría de tiempo. La tarea consiste en recuperar las intuiciones que, sobre esta categoría, había desarrollado en sus textos de juventud desde las fuentes del judaísmo, pero ahora, con la intención de incorporarlas al sistema de las categorías filosóficas del marxismo en cuyo interior subsistía aún la categoría de tiempo en un sentido moderno. La incorporación de esta categoría de tiempo mesiánico al marxismo es, a nuestro parecer, una de las mayores originalidades de la filosofía de Benjamin pues permitirá la fundamentación filosófica de una comprensión más compleja de la historia, una visión a “contrapelo”, que permitirá recuperar lo oculto y/o negado en *el* presente de la realidad.

La visión de la historia en Benjamin es, al mismo tiempo, diacrónica y sincrónica. Es decir, por un lado, se trata de la comprensión del desarrollo de la historia en sus diferentes etapas históricas como una sucesión de acontecimientos. Pero, por otro, se trata de las correspondencias que subsisten simultáneamente -en el ámbito de la razón (en sentido hegeliano)- al interior de una época y entre una época y otra. Las correspondencias se dan entre la subjetividad y el mito que la funda o entre modelos ideales de una época determinada y otra. En este sentido, la pregunta marxista de Benjamin es la pregunta por el mito, modelo ideal o utopía que se encuentra supuesto y que es capaz de movilizar el presente de los vencidos en una época histórica determinada<sup>24</sup>.

Por ello, el tiempo histórico de esta filosofía no es tan solo el tiempo de la continuidad medible que separa las épocas progresivamente en función de ciertos hechos, sino, fundamentalmente, el tiempo de la discontinuidad, de la interrupción, de la cesura o del detenimiento. Cuando la continuidad normal de los acontecimientos políticos estalla en las crisis sociales es cuando se abren las condiciones de posibilidad de fundamentar otra visión del tiempo y del presente histórico basado en las correspondencias. En las crisis toda

---

<sup>24</sup> En su texto de juventud *La vida de los estudiantes* (1914) nos plantea: “La tarea de la historia no es otra, en consecuencia, que representar el estado inmanente de la perfección como algo absoluto, y hacerlo visible y actuante en el presente. Ahora bien, este estado no debe definirse mediante una descripción pragmática de particularidades (instituciones, costumbres, etc.), pues se encuentra muy lejos de todo eso, sino que ha de captarse en su estructura metafísica, como, por ejemplo, el reino del Mesías o la idea de la Revolución Francesa.” (Benjamin 1993, 117).

la historia parece reducida a un único instante, en el que otras visiones del presente, extemporáneas, se hacen visibles. Lo que aparecen son las visiones ocultas y/o negadas por *el* presente dominante que pierde su centralidad en el encuentro con las otras visiones del mundo que aparecen *ahora* irrumpiendo con fuerza y que contienen, en potencia, otros pasados y futuros que pueden ser actualizados.

Para Benjamin, este ámbito de los mitos, utopías o modelos ideales que fundan una época histórica son aprehensibles por el conocimiento histórico solo como imágenes. La imagen es propuesta como la mediación estética que permite que la subjetividad se vincule históricamente con los acontecimientos. La idea de fondo es que la realidad política es como un texto, cuya lectura crítica de sus imágenes, es decir, la interpretación que permite liberar al futuro de las falsas imágenes con las que se reconoce en el presente<sup>25</sup>, es posible gracias a la irrupción de los momentos de crisis en donde se revelan las visiones del mundo ocultas de la realidad. Desde un punto de vista epistémico se trata de tomar esta contradicción y/o disconformidad con respecto a las circunstancias *del* presente (dominante) como el punto de partida del pensamiento histórico-crítico. En este sentido, concordamos con Hugo Zemelman en eso de que “[e]l pensar histórico deviene en una forma de pensar, que busca reconocer los espacios en los que se puede distinguir la presencia de lo históricamente necesario” (Zemelman 2012, 17) que siempre está siendo negado y/o velado por el presente dominante que utiliza este mecanismo de encubrimiento para su propia producción y/o reproducción.

En esta línea, y en una abierta disputa con las esencias de la fenomenología, Benjamin plantea que las imágenes que aparecen en el tiempo de la discontinuidad histórica nos sirven para reconocer las semejanzas existentes entre distintas coyunturas políticas y sociales que se desarrollan en acontecimientos históricos -no necesariamente sucesivos-determinados, en donde una verdad es revelada. Pero la complejidad de su comprensión reside en el hecho de que las imágenes, por su naturaleza, solo en un momento histórico determinado son inteligibles. Y esta es su característica fundamental, a saber, su índice histórico:

---

<sup>25</sup> “Puesto que aquí prescindimos de cualquier condicionamiento, el futuro se libera de las formas falsas en las que se reconoce el presente. Para eso precisamente está la crítica.” (Benjamin 1993, 118).

“Pues el índice histórico de las imágenes no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que solo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad. Y ciertamente, este “alcanzar legibilidad” constituye un punto crítico determinado del movimiento en su interior. Todo presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad.” (Benjamin 2005, 465)

El problema del conocimiento histórico deviene, nuevamente, en una cuestión subjetiva. El historiador no accede a *el* pasado, sino que, en todo caso, a *un* pasado, contenido en el ahora (político, económico, social) de su propio presente, que está condicionado por aquellas imágenes que su subjetividad está preparada para comprender. Por ello, la vinculación con el ahora de la cognoscibilidad histórica no es puramente teórico, sino que es existencial en la medida en que está determinado por las experiencias que la subjetividad cognoscente es capaz de inteligir. En este sentido, nos parece esclarecedor el ejemplo al que Scholem se refiere en 1933 respecto a la crisis histórica que está produciendo el nazismo en Alemania, del cual tanto él como Benjamin vivían sus más terribles consecuencias:

“Lo tremendo del asunto, si uno puede siquiera atreverse a decirlo, es que para el aspecto humano del pueblo judío, en Alemania solo puede ser provechoso el que, en lugar del frío pogromo que se intentará llevar a cabo, entrará en vigor uno auténtico. Es casi la única posibilidad de que surja algo positivo de tal explosión. Pues, si bien es cierto la catástrofe ha adquirido una importancia históricamente universal [...] ahora vamos a poder comprender los acontecimientos de 1492.” (Benjamin y Scholem 2011, 46)

Cuando Scholem se refiere a la comprensión de los acontecimientos de 1492 está pensando en el año en que ocurre la expulsión de los judíos de España, que representa uno de los acontecimientos más importante de la historia judía en la Edad Media. El planteamiento del autor señala que, si hay un aspecto que puede ser considerado positivo en este acontecimiento es que solo a partir de la catástrofe del nazismo se abren las condiciones de posibilidad (en *su* presente) para comprender el acontecimiento histórico que ha ocurrido en 1492. La imagen de la expulsión judía no solo nos dice a qué momento histórico corresponde este acontecimiento, sino que también exige, por su misma naturaleza, un determinado espacio epistémico para ser comprendido en todas sus

complejidades. Su verdad es revelada solo en la medida en que la discontinuidad del tiempo histórico estalla (en este caso, con el nazismo), ubicando al sujeto en una situación epistémica y existencial que, por sus semejanzas históricas, políticas y sociales, está ligada a aquella experiencia de crisis pasada.

La verdad histórica tiene su propia temporalidad y aparece como una imagen que relampaguea en el ámbito político cuando ocurren las crisis, de menor o mayor intensidad. Su fugacidad es fruto de los momentos de cesura del curso normal de los acontecimientos, de aquellos momentos críticos en donde se abre la posibilidad de la aparición de esta verdad para ser inteligida. Pero el papel de la subjetividad es fundamental, toda vez que el sujeto del conocimiento histórico debe estar alerta y preparado (en el sentido de poseer un marco de categorías) para captar el curso de los acontecimientos que se le enfrentan en el presente. El materialista mesiánico prepara permanentemente su subjetividad para buscar en el *aquí y ahora* de la interrupción, del momento inédito e inesperado, aquel contenido histórico que permita movilizar a los vencidos *del* presente de los dominadores hacia otro presente posible y necesario. Este contenido siempre se encuentra en potencia, pero el pensar histórico permite el reconocimiento de este contenido para actualizar y llevar más allá de los límites de *un* presente determinado, la situación dada.

El pasado se constituye en el marco referencial para lo que conocemos e imaginamos y, por lo tanto, hacemos en el presente. Pero la creencia en *el* pasado tiene a la base un modelo de inteligibilidad histórica que muestra al pasado como único y objetivo, y que, por lo tanto, solo permite la reproducción de uno y el mismo presente. *Otro* pasado es posible, solo en la medida en que se transforme el modelo de inteligibilidad histórica hacia uno que nos permita vincularnos con la experiencia del presente de otro modo, descubriendo en el pasado no solo hechos cerrados, objetivos y verificables sino acontecimientos históricos y simbólicos permanentemente abiertos a la interpretación para reafirmar el compromiso ético y existencial porque lo nuevo surja en la historia. Este modelo nos permite descubrir la originalidad y la potencialidad que se encuentra contenida en la actualización de las otras visiones del pasado, presentes en el *aquí y ahora* de la cognoscibilidad histórica. En este sentido, pensamos que Benjamin utilizó al marxismo y a la teología, a saber, como instrumentos de cognoscibilidad histórica que permitieran activar y movilizar la lucha de los vencidos en el presente.

La necesidad de otro modelo de inteligibilidad histórica radica entonces en esto: es necesario un nuevo marco de categorías filosóficas e históricas que nos permita vincularnos con la experiencia del presente de otro modo. Un marco de categorías que, a diferencia de las categorías de la filosofía de la historia del progreso, no oculte las visiones del mundo distintas que existen de la realidad, sino que, en todo caso, permita reconocerlas, de modo que se supere el modo de hablar *del* presente para transitar a hablar de *los* presentes en el campo de la historia. Este modelo de inteligibilidad histórica nos permitiría reconocer otras opciones civilizatorias ante el incierto futuro al que nos ha sumido el desarrollo técnico y tecnológico en la modernidad. Si en algo contribuye la filosofía de la historia de Walter Benjamin es en volver a plantear la urgencia de este problema, a saber, el de un pensar histórico que coloque al sujeto como el protagonista en la acción y el conocimiento de las cuestiones que son necesarias para construir un mundo distinto, capaz de superar los problemas histórico-culturales impuestos por nuestro tiempo.

## Referencias bibliográficas

- Bautista, Juan José. 2014. *¿Qué significa pensar desde América Latina?: Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter. 2018. *Iluminaciones*. Trad. Jesús Aguirre y Roberto Blatt; prólogo de Jordi Ibáñez. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter. 1993. *La metafísica de la juventud*. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, Walter. 2009. *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia*. Trad., introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún. Santiago de Chile: LOM.
- Benjamin, Walter. 2006. *Libro de los pasajes*. Edición de Rolf Tiedemann. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter. 2009. *Estética y política*. Trad. Julián Fava y Tomás Bartoletti; prólogo de Ralph Buchenhorst. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Benjamin, Walter y Scholem, Gershom. 2011. *Correspondencia 1933 – 1940*. Madrid: Trotta.
- Buck-Morss, Susan. 1981. *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. 1969. *El humanismo semita: Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Eudeba.
- Marx, Karl. 2015. *El Capital: El proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Marx, Karl. 2012. *Textos selectos*. Madrid: Gredos.
- Mosès, Stéphane. 1997. *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid: Cátedra.
- Scholem, Gershom. 2012. *La cábala y su simbolismo*. México: Siglo XXI.
- Scholem, Gershom. 2014. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: Debolsillo.
- Scholem, Gershom. 1998. *Walter Benjamin y su ángel: catorce ensayos y artículos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Traverso, Enzo. 2003. *Los marxistas y la cuestión judía: historia de un debate*. Buenos Aires: Al Margen.
- Zemelman, Hugo. 2012. *Pensar y poder. Razonar y gramática del pensar histórico*. México: Siglo XXI.