

## 2. Apertura de la historia

En la historia de las ideas del siglo XX, las "Tesis" de Benjamin parecen un desvío, un atajo a un costado de las grandes autopistas del pensamiento. Pero mientras que éstas se hallan bien marcadas y visiblemente señalizadas y conducen a etapas debidamente indicadas, el pequeño sendero benjaminiano lleva a un destino desconocido. Las tesis de 1940 constituyen una especie de manifiesto filosófico —en forma de alegorías e imágenes dialécticas y no de silogismos abstractos— por la *apertura de la historia*. Es decir, por una concepción del proceso histórico que se abra a un vertiginoso campo de posibilidades, una vasta arborescencia de alternativas, sin caer pese a ello en la ilusión de una libertad absoluta: las condiciones "objetivas" son también condiciones de posibilidad.

Esta concepción se sitúa explícitamente en el terreno de la tradición marxista, el "materialismo histórico", que Benjamin quiere arrancar al conformismo burocrático que lo amenaza tanto como el enemigo, si no más. Como hemos visto, su relación con la herencia marxista es sumamente selectiva y pasa por el abandono —más que por la crítica explícita o un "ajuste de cuentas" directo— de todos los momentos de la obra de Marx y Engels que sirvieron de referencia a las lecturas positivistas y evolucionistas del marxismo: progreso irresistible, "leyes de la historia", "fatalidad natural". La lectura benjaminiana es directamente contradictoria con esta idea que, desde el *Manifiesto*

comunista, recorre algunos textos de Marx y Engels: "La burguesía produce ante todo sus propios sepultureros. Su declinación y la victoria del proletariado son igualmente inevitables". Nada está más lejos de su actitud que la creencia, sugerida por ciertos pasajes de *El capital*, en una necesidad histórica de tipo "natural" (*Naturnotwendigkeit*).<sup>1</sup>

Sin duda, la obra de Marx y Engels está atravesada por tensiones irresueltas entre cierta fascinación por el modelo científico natural y un método dialéctico crítico, entre la fe en la maduración orgánica y casi natural del proceso social y la visión estratégica de la acción revolucionaria que capta un momento excepcional. Esas tensiones explican la diversidad de los marxismos que se disputarán la herencia tras la muerte de los fundadores.<sup>2</sup> En las tesis de 1940, Benjamin ignora el primer polo del espectro marxista y se inspira en el segundo.

¿Por qué prefiere acometer contra los epígonos socialdemócratas en vez de cuestionar ciertos textos de los propios Marx y Engels que permitieron esas interpretaciones? Podemos suponer varios motivos, no necesariamente contradictorios, de esta actitud: 1) la convicción de que el verdadero Marx está en otra

<sup>1</sup> K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, París, UGE, col. 10/18, 1963, p. 35 [trad. cast.: *Manifiesto comunista*, Buenos Aires, Claridad, 1975], y K. Marx, *Le Capital*, París, Flammarion, 1969, p. 567 [trad. cast.: *El Capital*, tres volúmenes, México, Fondo de Cultura Económica, 1946]: "La producción capitalista engendra su propia negación con la misma fatalidad que preside las metamorfosis de la naturaleza" (Cf. K. Marx, *Das Kapital*, en *Werke*, vol. 23, Berlín, Dietz, 1968, p. 791: "Die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation"). En el prefacio a *El capital*, Marx define la meta de su obra como el descubrimiento de la "ley natural" que gobierna el "movimiento de la sociedad moderna" y determina "las fases de su desarrollo natural" (*Ibid.*, p. 37).

<sup>2</sup> Remito a los análisis de Daniel Bensaid en *Marx l'intempêtif: Grands et misères d'une aventure critique*, París, Fayard, 1995, pp. 10 y 44.

parte y que los momentos positivistas son secundarios; 2) la opción política de oponer al propio Marx a los epígonos que, de todas maneras, deslucieron o traicionaron su mensaje; y 3) el deseo, de acuerdo con el ejemplo de sus maestros Lukács y Korsch, de enunciar su lectura del materialismo histórico de un modo positivo, en vez de examinar críticamente los escritos de los fundadores.

Si bien en las tesis mismas no encontramos críticas directas a Marx o Engels, éstas aparecen aquí y allá en las notas anexas. Por ejemplo, en la nota sobre la revolución como locomotora de la historia, que cuestiona, a través de esa imagen, toda la visión del progreso como proceso lineal e irrisistible. Más importante es la observación sobre las fuerzas productivas como principal criterio del progreso: se trata, en efecto, de un punto crucial, que ocupa un lugar decisivo en la obra de los padres del socialismo moderno y nutrió en abundancia las interpretaciones economicistas de la Segunda Internacional y el productivismo estalinista. Pero la cuestión no se aparta del plano de una proposición programática y Benjamin no la profundiza.

La "refundación" del materialismo histórico en las tesis pasa también, claro está, por una reapropiación selectiva —y heterodoxa— de los temas marxistas que le parecen esenciales a su tentativa: el Estado como dominación de clase, la lucha de clases, la revolución social, la utopía de una sociedad sin clases. El propio materialismo, revisado y corregido por la teología, se incorpora a su dispositivo teórico. Benjamin se inspira en textos como los *Manuscritos de 1844*, los escritos históricos sobre la revolución de 1848-1850 o la Comuna de París, el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía de *El capital* e incluso la *Crítica del programa de Gotha*, todos citados y comentados en abundancia en *Das Passagenwerk*.

El resultado de ese trabajo es una reelaboración, una reformulación crítica del marxismo, que incorpora al corpus del materialismo histórico "astillas" mesiánicas, románticas, blanquistas, libertarias y fourieristas. O, mejor, la fabricación, a partir de la fusión de todos esos materiales, de un nuevo marxismo, herético y radicalmente distinto de todas las variantes — ortodoxas o disidentes— de su tiempo. Un "marxismo mesiánico" que no podía sino suscitar —como lo había previsto el mismo Benjamin— perplejidad e incompreensión. Pero también y ante todo un *marxismo de la imprevisibilidad*: si la historia está abierta, si lo "nuevo" es posible, es porque el futuro no se conoce de antemano; el futuro no es el resultado ineluctable de una evolución histórica dada, el producto necesario y previsible de las leyes "naturales" de la transformación social, el fruto inevitable del progreso económico, técnico o científico o, peor aún, la prolongación, con formas cada vez más perfeccionadas, de lo mismo, de lo que ya existe, de la modernidad realmente existente, de las estructuras económicas y sociales actuales.<sup>3</sup>

¿Qué significa hoy, en la aurora del siglo XXI y más de sesenta años después de la muerte de Benjamin, esa apertura de la historia?

Ante todo, en el plano cognitivo, ilumina un nuevo horizonte de reflexión: la búsqueda de una racionalidad dialéctica

<sup>3</sup> Esto es lo que escribía al respecto un gran revolucionario del siglo XIX admirado por W. Benjamin: "¡No! Nadie conoce ni posee el secreto del porvenir. Aun para el más clarividente, apenas son posibles presentimientos, vislumbres, visiones fugaces y vagas. Sólo la revolución, al despejar el terreno, aclarará el horizonte, levantará poco a poco los velos, abrirá las rutas o, mejor, los numerosos senderos que conducen al nuevo orden. Quiénes presumen de tener en su bolsillo el plano completo de ese territorio desconocido son unos insensatos". Se trata de Auguste Blanqui, *Critique sociale*, II, París, F. Alcan, 1885, pp. 115-116, citado por Benjamin en: *PW*, 2, p. 894.

que, quebrando el espejo liso de la temporalidad uniforme, rechaza las trampas de la "previsión científica" de tipo positivista y tome en cuenta el *clinamen* rico de novedades, el *kairos* preñado de oportunidades estratégicas.<sup>4</sup>

La imprevisibilidad, sin duda, sólo es relativa: me parece innegable que en el siglo XX se hayan cumplido, en grandes líneas, una serie de previsiones. No por ello deja de haber, en el curso de los acontecimientos históricos, un núcleo irreductible de elementos inesperados que escapan a los "cálculos de probabilidad" más rigurosos. Esto no obedece sólo a las limitaciones propias de los métodos de conocimiento en ciencias sociales, sino a la naturaleza misma de la *praxis* humana. Al contrario de los eclipses de luna o del próximo paso del cometa Halley, el resultado de la acción histórica de los individuos y los grupos sociales sigue siendo extremadamente imprevisible.

No hay nada de místico o "irracional" en esta constatación: se deduce de la propia índole de lo político como actividad humana colectiva y plural, condicionada, desde luego, por las estructuras sociales y económicas existentes pero capaz de superarlas, transformarlas y trastocarlas por la creación de lo nuevo. Ya sea que se designe esa dimensión irreductible como "factor subjetivo", "voluntarismo", "libertad del sujeto", "autonomía de los actores sociales" o "proyecto humano", lo cierto es que la acción política escapa a todo intento de ser analizada como simple función de las estructuras o, peor aún, como resultado de las "leyes científicas" de la historia, la economía o la sociedad.<sup>5</sup> Si nadie previó en junio de 1789 la caída de la Bastilla, y

<sup>4</sup> Hago mía una formulación de D. Bensaïd en *Marx l'intempestif...*, ob. cit., p. 305.

<sup>5</sup> "El hombre se define por su proyecto. Este ser material supera perpetuamente la condición que se le plantea; devela y determina su situación trascendiéndola para objetivarse, por el trabajo, la acción o el gesto. [...]"

menos aún la ejecución del rey y la proclamación de la República, no fue porque los contemporáneos carceraran de instrumentos de conocimiento científico suficientes—como podría pretenderlo un positivismo particularmente dogmático—sino porque esos acontecimientos eran, en cuanto actos históricos innovadores, esencialmente imprevisibles.<sup>6</sup>

Si tomamos en serio el momento trágico en la visión de la historia de Benjamin, ese poder de la acción política innovadora no invita por fuerza al optimismo: puede conducir perfectamente, como lo muestra hasta la saciedad la historia del siglo XX, a resultados aterradores.<sup>7</sup>

Como ese impulso hacia la objetivación adopta formas diversas, según los individuos, y nos proyecta a través de un campo de posibilidades de las que realizamos algunas con exclusión de otras, también lo denominamos elección o libertad. [...] Lo que llamamos libertad es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural". Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode* (1960), París, Gallimard, 1986, pp. 136-138 [trad. cast.: *Cuestiones de método*, Buenos Aires, Losada, 1979]. Sartre no conoció los escritos de Benjamin, pero sería interesante comparar sus respectivas concepciones—muy diferentes, en verdad—de la "historia abierta". No hace falta decir que el existencialismo de Sartre está a mil leguas de distancia del mesianismo juídico de Benjamin.

<sup>6</sup> Como escribe Hannah Arendt en un ensayo de título benjaminiano, "El concepto de historia": "La imprevisibilidad no es la falta de previsión [*foresight*] y ninguna administración de ingeniería de los asuntos humanos podrá jamás eliminarla. [...] Sólo un condicionamiento total, es decir, la abolición de la acción, podría tener la esperanza de acabar con la imprevisibilidad". H. Arendt, "The concept of history: ancient and modern", en *Between past and future* (1953), Nueva York, Penguin Books, 1993, p. 60 [trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996].

<sup>7</sup> Otro pasaje del mismo texto de H. Arendt: "No hay duda de que la capacidad de actuar es la más peligrosa de las aptitudes y posibilidades, y también es indudable que los riesgos autogenerados que la humanidad enfrenta en nuestros días jamás se enfrentaron antes" (*ibíd.*, p. 63). La in-

Desde el punto de vista político, la historia abierta significa, por lo tanto, la consideración de la posibilidad—no la inevitabilidad—de las *catástrofes*, por un lado, y de grandes movimientos *emancipatorios*, por otro. Esto dista de ser evidente: ¿no vivimos en una época pacificada, a mil leguas de distancia de los años de guerra y revolución de la primera mitad del siglo pasado?

Muchos trabajos sobre Walter Benjamin publicados en los últimos años afirman o sugieren que este autor fascinante pertenece a una coyuntura histórica trágica, ya superada. Las problemáticas filosóficas correspondientes a la realidad social e histórica actual serían, antes bien, las de la solución de los conflictos mediante los procedimientos democráticos y racionales de la acción comunicativa (Habermas) o el relativismo posmoderno de los juegos de lenguaje (Lyotard). Deberíamos elegir entre el perfeccionamiento de la modernidad por la racionalidad discursiva o su superación posmoderna gracias al fin de los Grandes Relatos.

Ahora bien, aunque sea obvio que la historia no se repite y que nuestra época se parece muy poco a la década de 1930, me parece difícil creer, a la luz de la experiencia de fines del siglo XX, que las guerras, los conflictos étnicos y las masacres correspondan únicamente a un pasado remoto. O que el racismo, la xenofobia y aun el fascismo ya no representen un peligro para la democracia. A esas amenazas de catástrofe, que no dejan de recordar las del pasado, habría que agregar otras, más nuevas: por ejemplo, la posibilidad de un gran desastre ecológico que ponga en peligro la supervivencia misma de la especie huma-

fluencia de las tesis de Benjamin—que ella cita en ocasiones—es evidente en Arendt, aunque su actitud filosófica general y sus conclusiones políticas no coinciden en modo alguno con las de su amigo del exilio parisino.



na, una forma de destrucción provocada por la "tempestad que llamamos progreso" que Benjamin, pese a su reflexión crítica sobre la dominación y explotación de la naturaleza, no podía prever. E incluso la posibilidad de nuevas formas de barbarie, imprevisibles, que no repitan las del pasado y puedan surgir a lo largo del siglo XXI, si las sociedades modernas siguen sometidas a relaciones de desigualdad y exclusión.

Contrariamente a lo que pretende el discurso tranquilizador de la *doxa* actual, el aviso de incendio de Benjamin conserva una asombrosa actualidad: la catástrofe es posible —si no probable— a menos que... Formuladas a la manera de las profecías bíblicas, las previsiones pesimistas de Benjamin son condicionales: esto es lo que amenaza con suceder si...

Esto quiere decir: lo peor no es inevitable, la historia sigue abierta, implica otras posibilidades, revolucionarias, emancipatorias o utópicas. Benjamin nos ayuda a devolver a la utopía su fuerza negativa, gracias a la ruptura con todo determinismo teleológico y todo modelo ideal de sociedad que alimente la ilusión de un fin de los conflictos y, por lo tanto, de la historia. La concepción de utopía sugerida por las tesis de 1940 tiene sobre todo la ventaja de formularse en negativo: una sociedad sin clases y sin dominación, en el sentido fuerte de la *Herrschaft*, un poder heterónimo que impone sus reglas y es capaz a cualquier control democrático. Esta aspiración revolucionaria no apunta sólo al ejercicio autoritario del poder, por la astucia y la violencia de las clases, oligarquías o elites gobernantes, sino también a la dominación impersonal, abstracta y reificada ("fetichista") del capital, la mercancia y los aparatos burocráticos.

Benjamin se refiere sobre todo a la emancipación de las clases oprimidas, pero su crítica general de la opresión y su llamado a concebir la historia desde el punto de vista de las víctimas

—todas las víctimas— dan a su proyecto un alcance más universal. Del mismo modo, sus críticas contra la explotación de la naturaleza —pese a su carácter alusivo e inacabado— rompen nítidamente con la cultura positivista, cientificista y productivista de las corrientes hegemónicas de la izquierda, y encuentran una actualidad sorprendente en las aspiraciones de algunos de los nuevos movimientos internacionalistas contra la globalización neoliberal y en el proyecto de la ecología social de reconstrucción de un equilibrio armonioso entre las sociedades humanas y la naturaleza, apuestas eminentemente universales, puesto que conciernen a la humanidad en su conjunto.

Walter Benjamin distaba de ser un pensador "utopista". En contraste con su amigo Ernst Bloch, estaba menos preocupado por el "principio esperanza" que por la necesidad urgente de *organizar el pesimismo*; menos interesado en los "mañanas que cantan" que en los peligros inminentes que acechan a la humanidad. No estaba lejos de una visión trágica del mundo, tal como la encontramos en los ensayos de juventud de Lukács o en la obra de Pascal, según el análisis lukacsiano que de ella hizo Lucien Goldmann: el sentimiento profundo del abismo infranqueable entre los valores auténticos en los cuales creemos y la realidad empírica.<sup>8</sup>

Sin embargo, como hemos visto en las páginas precedentes, en su obra está presente una dimensión utópica frágil, por estar recorrida de un extremo a otro por una melancolía romántica y un sentimiento trágico de la derrota. A contrapelo de la tendencia dominante en la izquierda histórica, que a menudo redujo el socialismo a objetivos económicos de interés para la clase obrera industrial —reducida, por su parte, a su fracción

<sup>8</sup> Remito a mi artículo "Goldmann et Lukács: la vision du monde tragique", en: *Le structuralisme génétique: Goldmann, Paris, Denoël/Gonthier, 1977.*

masculina, blanca, "nacional" y con un empleo estable—, la reflexión de Benjamin nos permite pensar un proyecto revolucionario de vocación emancipatoria general.

Ésa es la condición para poder hacer frente a las exigencias éticas y políticas de nuestro tiempo y reanimar la ambición, sin duda desmesurada —pero ¿qué interés podría tener para la acción humana una utopía mesurada, moderada, mediocre?—, de acabar con la dominación de una clase sobre otra, de un sexo sobre otro, de una nación sobre otra, de los seres humanos sobre la naturaleza. Se trata de un objetivo universal, inspirado en la promesa incumplida de 1789: libertad, igualdad, fraternidad o, mejor, solidaridad, porque incluye tanto a los hermanos como a las hermanas. Son valores revolucionarios que contienen, como lo destacaba Ernst Bloch, un excedente utópico superador de los límites estrechos y mezquinos de la sociedad burguesa. La universalidad utópica —de vocación subversiva (*umwältzende*), en la definición que da Karl Mannheim del concepto de utopía— se opone, término a término, a la pseudouniversalidad ideológica que considera el *statu quo* actual como el universal humano consumado.<sup>9</sup>

Desde el punto de vista de un porvenir diferente, el discurso dominante actual traduce una concepción categóricamente cerrada de la historia. Según ese discurso, desde la caída del "socialismo realmente existente" y el triunfo del sistema atlántico occidental, puede afirmarse, de una vez y para siempre, el

<sup>9</sup> Como señala con justa razón Miguel Abensour, la utopía no es generadora de totalitarismo; al contrario, una sociedad sin utopía corre el riesgo de convertirse en una sociedad totalitaria, atrapada en la peligrosa ilusión de la consumación. Cf. M. Abensour, *L'Utopie, de Thomas More à Walter Benjamin*, París, Sens & Tonka, 2000, p. 19. Según este autor, el odio a la utopía es un "síntoma repetitivo que, de generación en generación, afecta a los defensores del orden existente, víctimas del miedo a la alteridad".

fin de las utopías, el fin de toda posibilidad de cambio de paradigma civilizacional. Nuestra época es la primera, desde hace mucho tiempo —¿principios del siglo XIX?—, que se ha atrevido a proclamar lisa y llanamente "el fin de la historia": el célebre ensayo de Francis Fukuyama no hace sino vestir con un lenguaje pseudohegelianista la creencia profundamente anclada de las élites dominantes en la perennidad de su sistema económico y social, considerado no sólo infinitamente superior a todos los demás sino el único posible, el horizonte insuperable de la historia, la etapa última y definitiva de la larga marcha de la humanidad. Esto no quiere decir que, para el discurso hegemónico actual, el progreso —científico, técnico, económico, social, cultural— no continúe: al contrario, experimentará, se nos dice, enormes avances, pero en el marco, fijado de una vez por todas, de la economía capitalista e industrial y del sistema llamado "liberal democrático" existente. En una palabra, *el progreso en el orden*, como tan bien lo "previó" Auguste Comte.

Esta problemática encuentra una expresión llamativa en un bello texto publicado hace algunos años por Agnes Heller, ex discípula de Georg Lukács. Durante varios siglos, señala la autora, la búsqueda utópica de la humanidad adoptó la forma del viaje marítimo, el barco que parte en busca de la isla de la felicidad. A partir del siglo XIX predominó la imagen del tren, la metáfora de la locomotora que avanza, a creciente velocidad, hacia el porvenir radiante y la estación "Utopía", bariendo todos los obstáculos puestos en su camino. De hecho, afirma la filósofa húngara, es preciso hacer el duelo de una utopía situada en un lugar o un futuro imaginario: el viaje hacia la Tierra Prometida es una ilusión. En realidad, ya hemos llegado al final de nuestro recorrido, que es la modernidad en la cual vivimos. La metáfora correspondiente a esta realidad histórica es la de una magnífica y espaciosa estación ferroviaria donde estamos instalados y de la

cial no saldremos: debemos abandonar el peligroso mito de la existencia de *otra parte* y, sobre todo, de *otro modo*.<sup>10</sup>

Como hemos visto, Walter Benjamin también utiliza la alegoría del tren, pero para invertirla dialécticamente: el tren de la historia rueda hacia el abismo y la revolución es la interrupción de ese viaje hacia la catástrofe. En su concepción abierta de la historia hay diferentes salidas posibles; entre ellas, la acción revolucionaria, que aparece más como un intento deseperado de impedir lo peor que como el fruto de la "maduración de las condiciones objetivas".<sup>11</sup>

Benjamin se refiere con frecuencia a las clases oprimidas como sujeto de la *praxis* emancipatoria. Ahora bien, en la nota sobre el tren se habla de la humanidad entera que "aplica los frenos de emergencia". Este enfoque universalista —opuesto sin duda al corporativismo particularista de cierta ideología política sindical, pero no obligatoriamente al papel decisivo de las

<sup>10</sup> A. Heller, "Der Bahnhof als Metapher. Eine Betrachtung über die beschleunigte Zeit und die Endstationen der Utopie", en *Frankfurter Rundschau*, 26 de octubre de 1991.

<sup>11</sup> En una época como la nuestra, en la que la lógica burkeana hace del progreso y la maduración la coartada de un conservadurismo sin imaginación, las tesis de Benjamin reactivan esa tradición heterodoxa ya expresada por Mary Wollstonecraft en su *Vindicación de los derechos de los hombres*, para quien el progreso es una interrupción de la continuidad histórica, una *posibilidad* que no surge de la evolución de los usos y las instituciones, sino de la capacidad del ser humano de *arrancarse a la autoridad del uso* para abrirse a un nuevo comienzo. Lejos de funcionar como "postes indicadores que muestran el camino recto", la "experiencia heredada" actúa "más bien a la manera de los faros que nos desvían de los penascos peligrosos y los escollos". En: Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men. A Letter to the Right Honourable Edmund Burke* (1790), reeditado por J. Todd y M. Butler, *The Works of Mary Wollstonecraft*, Londres, W. Pickering, 1989, p. 41. Cf. también Françoise Colin, Éveline Pisier y Eleni Varikas, *Les Femmes, de Platon à Derrida*, París, Plon, 2000, p. 410.

clases sociales— permite repensar la emancipación social y la supresión de la dominación desde el punto de vista de la multiplicidad de los sujetos colectivos o individuales.

Para una concepción abierta de la historia, la acción emancipadora revolucionaria representa, en última instancia, una especie de *apuesta*. La palabra no figura en Benjamin pero se ajusta muy bien al espíritu de las tesis de 1940. Según Lucien Goldmann —que no parece haber conocido los escritos benjaminianos—, la utopía marxista de una comunidad humana auténtica corresponde a una apuesta pascaliana: el compromiso de los individuos —o de los grupos sociales— en una acción que entraña el riesgo, el peligro de fracaso y la esperanza de éxito, pero en la cual uno se juega la vida. Toda apuesta de este tipo está motivada por valores transindividuales, ya sean immanentes y profanos, como sucede en la apuesta marxista sobre la realización de la comunidad socialista, o trascendental y sagrados, como en la apuesta de Pascal sobre la existencia de Dios, y no puede ser objeto de una prueba científica o una demostración fáctica.<sup>12</sup>

Es cierto: los actores sociales e históricos emancipadores que actúan en el régimen de la apuesta toman en cuenta todas las contradicciones objetivas y orientan su *praxis* en función de las contradicciones reales de la sociedad; pero saben que no hay

<sup>12</sup> Como Benjamin, Goldmann no vacilaba en reformular el materialismo histórico por medio de conceptos de origen teológico: "La fe marxista es una fe en el *porvenir histórico* que testimonian los hombres mismos o, más exactamente, que *nosotros* debemos testimoniar por nuestra actividad, una 'apuesta' sobre el éxito de nuestras acciones; la trascendencia que constituye el objeto de esta fe ya no es sobrenatural ni transhistórica sino supraindividual, nada más ni nada menos". Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, París, Gallimard, 1955, pp. 99, 104 [trad. cast.: *El hombre absoluto: el dios oculto*, Barcelona, Península, 1985]. Remito a mi artículo "Le pari communautaire de Lucien Goldmann", en *Recherche sociale*, núm. 135, 1995.



garantía alguna de éxito para su combate. La inspiración de éste es un imperativo ético, un imperativo categórico que el joven Marx había formulado así: luchar para “derribar todas las condiciones sociales en las cuales el hombre es un ser degradado, sojuzgado, abandonado, despreciado”.<sup>13</sup> Esta exigencia moral —combatir por la supresión de los sistemas sociales injustos e inhumanos— motiva su compromiso, con prescindencia de las posibilidades de victoria y sean cuales fueren las previsiones “científicas” del futuro.<sup>14</sup> Esta incertidumbre, lejos de inducir a la pasividad o a la resignación, es una poderosa motivación para una mayor actividad, una mayor iniciativa, porque, en los límites dados por las condiciones objetivas, el futuro será lo que hagamos de él.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> K. Marx, “Critique de la philosophie du droit de Hegel” (1844), en *Œuvres philosophiques*, París, Costes, 1952, p. 97 [trad. cast.: *Critica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968]: “Alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist” (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*, en *Werke*, vol. 1, ob. cit., p. 385).

<sup>14</sup> “Los marxistas no combaten la explotación, la opresión, la violencia masiva contra los seres humanos y la injusticia en gran escala por la mera razón de que esa lucha promueve el desarrollo de las fuerzas productivas o de un progreso histórico restringidamente definido. [...] Y menos aún combaten esos fenómenos sólo en la medida en que está científicamente demostrado que la lucha terminará con la victoria del socialismo. Combaten la explotación, la opresión, la injusticia y la alienación en cuanto condiciones inhumanas, indignas. Ésos son un fundamento y una razón suficientes.” Ernest Mandel, “Die zukünftige Funktion des Marxismus”, en H. Spatzengerger (comp.), *Das verspielte “Kapital”? Die marxistische Ideologie nach dem Scheitern des Realen Sozialismus*, Salzburgo, Verlag Anton Pustet, 1991, p. 173.

<sup>15</sup> Hago mía una proposición de Daniel Singer en su reciente libro *Whose Millennium? Theirs or Ours?*, Nueva York, Monthly Review Press, 2000, pp. 272-273.

En la interpretación benjaminiana del materialismo histórico no sólo están abiertos el futuro y el presente, sino también el pasado, lo cual quiere decir, en primer lugar, que la variante histórica que ha triunfado no era la única posible. Contra la historia de los vencedores, la celebración del hecho consumado, los caminos históricos de dirección única, la inevitabilidad de la victoria de quienes triunfaron, es preciso volver a esta constatación esencial: cada presente se abre a una multiplicidad de futuros posibles.<sup>16</sup> En cada coyuntura histórica existían alternativas que no estaban destinadas *a priori* al fracaso: la exclusión de las mujeres de la ciudadanía durante la Revolución Francesa no era ineluctable; el ascenso al poder de un Stalin o un Hitler no era irresistible, como el del Arturo Ui de Brecht; la decisión de lanzar la bomba atómica sobre Hiroshima no tenía nada de inevitable. Podríamos multiplicar los ejemplos.

La apertura del pasado significa también que los llamados “juicios de la historia” no son en absoluto definitivos ni inmutables. El porvenir puede reabrir expedientes históricos “cerrados”, “rehabilitar” a víctimas calumniadas, reactualizar esperanzas y aspiraciones vencidas, redescubrir combates olvidados o juzgados “utópicos”, “anacrónicos” y “a contrapelo del progreso”. En este caso de figura, la apertura del pasado y la apertura del futuro están íntimamente asociadas.

<sup>16</sup> Como señala Eleni Varikas: “El hecho de que estemos situados en la incertidumbre del presente, esto es, una posición en la cual no se pueden prever las consecuencias que tendrán nuestras acciones y decisiones sobre el futuro, nos permite concebir cada momento histórico como un presente que se abre a varios futuros. Vale decir, abordar el pasado como un campo de posibilidades, tratando de localizar los factores que permitieron a algunos de ellos realizarse con exclusión de todos los otros”. Cf. E. Varikas, *Me diaforeitiko prosopo. Filo, Diafora ke Oekumenikotita* (“Con un rostro diferente. Género, diferencia y universalidad”), Arenas, Katari, 2000, p. 32.



No faltan ejemplos de esa asociación. Basta pensar en el descubrimiento luego de 1968 del pensamiento herético de la feminista saintsimoniana Claire Demar, cuya obra magníficamente subversiva, *Ma loi d'avenir* (1834), había sido casi totalmente olvidada durante un siglo y medio. Digo "casi" porque ese escrito no había escapado a la mirada atenta de Walter Benjamin, que en *Das Passagenwerk* manifiesta una cálida simpatía por el "materialismo antropológico" de Demar y por sus críticas del patriarcado y asume su defensa contra los ataques "mezquinos" de los representantes de la "reacción burguesa".<sup>17</sup>

La obra del historiador E. P. Thompson sobre la formación de la clase obrera inglesa es otra manifestación sorprendente de "reapertura del pasado". Ya en el prefacio, el autor pone las cartas sobre la mesa, en una frase que servirá de enseña y signo de reconocimiento para una nueva corriente de la historia social: "Procuró salvar de la inmensa condescendencia de la positividad al pobre tramador frente al telar, al tundidor de paños, al tejedor 'obsoleto' que aún trabaja con un telar manual, al artesano 'utopista' e incluso al discípulo equivocado de Joanna Southcott". Las comillas irónicas de "utopista" y "obsoleto" son todo un programa, que pone implícitamente en cuestión las categorías de la historiografía dominante, impregnadas de un extremo a otro por la ideología del progreso lineal, benéfico e inevitable.<sup>18</sup> Sin "idealizar" a esas figuras del pasado de manera

<sup>17</sup> W. Benjamin, *GS*, v, 2, pp. 973-975.

<sup>18</sup> "Es muy posible que sus oficios y tradiciones hayan estado moribundos; que su hostilidad a la industrialización naciente haya sido alimentada por un punto de vista pasatista; que sus ideales comunitarios hayan sido sueños; que sus conspiraciones insurreccionales hayan sido temerarias... Pero [...] algunas causas perdidas de la Revolución Industrial pueden ilustrarnos sobre las heridas sociales aún abiertas hoy en día." Cf. E. P. Thompson, *La Formación de la clase ouvrierè anglaise*, París, Gallimard,

acrítica, el énfasis en la significación humana y social de su combate pone de relieve los límites de las visiones "progresistas" y "modernizadoras" de la historia que identifican lo que se impuso con lo posible y terminan por adherir, quiéranlo o no, al Gran Relato de los vencedores de la Revolución Industrial.

Ya se trate del pasado o del futuro, en Walter Benjamin la apertura de la historia es inseparable de una opción ética, social y política por las víctimas de la opresión y por quienes la combaten. El porvenir de ese combate incierto y las formas que adoptará serán sin duda inspirados o marcados por los intentos del pasado: no por ello dejarán de ser novedosos, y perfectamente imprevisibles.

1980, p. 16. Traducción revisada de *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Penguin, 1981, p. 12 [trad. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989].