

LA PROVOCACIÓN DE LAS VÍCTIMAS.  
A vueltas con la filosofía de la historia

*José A. Zamora*

La idea de progreso ha tenido tal carácter hegemónico y ha calado tan profundamente en el imaginario de las sociedades modernas, que ha conseguido sobrevivir a las críticas más radicales realizadas desde los presupuestos teóricos más diversos. A pesar de esas críticas el esquema temporal evolutivo y la lógica instrumental por la que cualquier negatividad sirve a un fin positivo han venido celebrando resurrecciones inesperadas y metamorfosis sorprendentes en diferentes niveles discursivos, desde las argumentaciones enraizadas en la vida cotidiana hasta los más sofisticados razonamientos filosóficos pasando por los discursos políticos y mediáticos más variopintos. Nada parece capaz de quebrar 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 éstos no son más que episodios transitorios de un movimiento general de avance imparable, a veces incluso costes necesarios para la consecución de la meta.

La filosofía moderna de la historia es uno de los dispositivos filosóficos que más ha contribuido a concebir la historia como progreso, desde Lessing a Marx pasando por Kant y Hegel. 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. Se puede aprender de él, incluso de los errores y fracasos; puede ofrecer el material en el que han madurado las estructuras y las competencias disponibles en la actualidad, o contribuir a explicar el devenir de la historia. Pero ese pasado nada tiene que esperar del presente. Para hacer valer esta lógica ha sido preciso anular o desactivar la provocación que proviene de las víctimas. Pues nada resulta más irritante y desestabilizador para la lógica evolutiva

e instrumental que aquello que Walter Benjamin llamó el rostro hipocrático de la historia, es decir, «todo lo que desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido»<sup>1</sup>.

Para las víctimas de la historia —con sus sufrimientos individuales e inintercambiables— todo progreso es nulo. Cada víctima es como el negativo de la coacción persistente y, por tanto, la negación de que haya existido realmente progreso. Lo contrario sería integrarlas y superarlas en el movimiento del todo hacia un final feliz, degradándolas a estaciones de la ascensión imparable del espíritu o del género humano, y convertir de ese modo sus sufrimientos en una *quantité négligeable* que inevitablemente hay que pagar como precio de ese ascenso. Esto podrá contribuir a la justificación de una totalidad indiferente a los individuos, pero desde luego no a hacer justicia a las víctimas, pues desde *su* perspectiva *toda* víctima es una víctima de más. Detrás de la afirmación explícita o del supuesto implícito del carácter de excepción o accidente de lo negativo se oculta una relativización inadmisibles del sufrimiento y con ella su legitimación.

Pero aquí queremos afirmar lo contrario: que ninguna víctima queda legitimada como precio anónimo de un presente o futuro supuestamente mejores, ni puede ser olvidada como irrelevante para un presente construido de espaldas a ella<sup>2</sup>. Sólo reconociendo los derechos pendientes de las víctimas es posible escapar a la lógica de dominio, que enmascara ideológicamente su éxito histórico como universalidad lograda, para seguir produciendo víctimas destinadas a caer en el pozo del olvido. Esta reivindicación se explicita a través de un recorrido histórico que, partiendo de la conexión entre teodicea y filosofía de la historia, interroga pensadores clave del proyecto de la modernidad (Hegel, Marx y Habermas) en relación con la provocación de las víctimas de la historia, para terminar con la aportación de quien de manera incomparable se dejó interpelar por esa provocación convirtiéndola en el eje de su reflexión, Walter Benjamin.

### 1. *De la teodicea a la filosofía de la historia: de la defensa de Dios al ateísmo ad maiorem Dei gloriam*

La filosofía moderna de la historia carga, al menos desde Nietzsche, con el estigma de ser heredera de la teología cristiana de la historia y de constituir por ello una especie de topo teológico infiltrado que socava las

1. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Tauerpiels*, en *Gesammelte Schriften*, con la colaboración de Th. W. Adorno y G. Scholem, ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, 7 vols. y supl., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1972-1989, vol. I/2, p. 343. (Las referencias a los escritos de Benjamin se indicarán como GS, volumen y página de esa edición.)

[????]En las obras citadas a lo largo del presente trabajo, el autor remite a las ediciones en su idioma original. El lector podrá dirigirse, si lo desea, a las distintas traducciones castellanas disponibles. *N. del E.*

2. Cf. R. Mate, «El mito de la modernidad y el silencio del logos», en F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid 1993, pp. 198 ss.

pretensiones de autonomía y emancipación que la Modernidad reclama como suyas. Los rasgos que dicha filosofía atribuye a la historia y que sustentan esa identificación serían la linealidad e irreversibilidad del proceso histórico, la unicidad que permite hablar de *una* historia universal, la orientación hacia el futuro, la expectativa de una consumación o final, y, por último, su carácter racional pese a las contingencias y a la negatividad constatable en todos sus momentos. En razón de estos rasgos la filosofía de la historia es identificada como uno de los soportes más consistentes de la tesis de la secularización, es decir, de que la Modernidad niega, pero al mismo tiempo traduce y conserva, los *theologumena* cristianos<sup>3</sup>.

Hay razones para pensar que la denuncia de este nexo al menos pasa por alto un examen riguroso del modelo de referencia, y la indagación de las fuentes bíblicas y filosóficas de la canonizada teología cristiana de la historia. Es lo que ha hecho con una enorme agudeza Hans Blumenberg. La expectativa de un final, la linealidad del tiempo y la idea moderna de progreso que recoge la filosofía de la historia no son, según él, una metamorfosis de la escatología apocalíptica neotestamentaria. La filosofía de la historia moderna afirma que la historia se desarrolla conforme a un plan que le es inherente y camina hacia una meta que constituye la plenitud última. Sin embargo, la escatología apocalíptica afirma un acontecimiento inminente que irrumpe en la historia desde fuera del mundo e interrumpe el curso del tiempo. Ni la idea lineal de historia, ni la categoría de desarrollo o de meta de la historia son conceptos familiares a dicha escatología. La sustitución de la escatología neotestamentaria por una concepción de la historia y del mundo que los presenta como proceso orientado a una meta de plenitud presupone no sólo la conmoción por el retraso de la parusía, sino la reelaboración de dicha conmoción con ayuda de elementos que aportan el estoicismo y la gnosis, es decir, con lo que se conoce como helenización del cristianismo<sup>4</sup>. Cabría decir, que la verdadera fuente de la filosofía moderna de la historia no estaría tanto en Jerusalén, como siempre se ha supuesto, sino en Atenas<sup>5</sup>.

En todo caso, la tesis de la secularización emparenta la filosofía moderna de la historia con la teodicea. Según Kant, esta última se encarga de «la defensa de la sabiduría suprema del creador del mundo contra la acusación que la razón eleva contra ella a partir de lo incongruente en el mundo»<sup>6</sup>. Ciertamente, así entendida, es decir, como un proceso

3. Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953.

4. Cf. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 2.<sup>a</sup> ed. ampliada y reelaborada, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983, p. 46 ss.; J. A. Zamora, «Modernidad, secularización, apocalíptica»: *Crítica: Revista de Filosofía* (Brasil) 13/38 (2008), pp. 117-131.

5. Cf. J. A. Zamora, *Krise – Kritik – Erinnerung*, Lit-Verlag, Münster et al., 1995, pp. 384-391.

6. I. Kant, «Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee», en *Werke in zehn Bänden*, ed. W. Weischedel, ed. espec., WBG, Darmstadt, 1981, vol. 9, A 194.

judicial realizado ante el «tribunal de nuestra razón»<sup>7</sup>, en el que el creador es sentado en el banquillo de los acusados a causa del mal en el mundo y en el que la razón actúa al mismo tiempo como fiscal, defensora y juez, la teodicea es también una empresa específicamente moderna, que, sin embargo, tiene sus precedentes en parecidas estrategias de descargo de Dios provenientes de la Antigüedad o la Edad Media «análogas a la teodicea».

Las distintas concepciones comparten un mismo horizonte. Se trata del horizonte de la ontología occidental entendida como la pretensión de la razón de desentrañar racionalmente la constitución del mundo, de un mundo que está regido por las leyes de esa razón. Este es el marco intelectual originario del «proceso judicial» que pretende llevar a cabo la teodicea. La *justificación de Dios*, es decir, su descargo de la acusación de ser responsable de todo lo que se opone a la idea de una «buena» disposición del mundo, es a la vez *justificación del mundo* a partir de una racionalidad inherente al mismo. Se justifica a Dios disolviendo las disteleologías (sólo aparentes) en la naturaleza y en la historia por medio de la demostración del carácter racional del todo.

Partiendo de esta base, quizás sea la *instrumentalización* la figura específicamente moderna de responder al problema del sufrimiento y del mal en el mundo y la historia. Lo óptimo, en cuanto fin, justifica los males como condición de su posibilidad. El principio básico secreto de esa teodicea es, pues, que «el fin justifica los medios». Existen el mal y los sufrimientos; sin embargo, Dios es bueno, pues no pudo no permitir los males y el sufrimiento, y esto precisamente a causa de una limitación de su omnipotencia. La razón del creador divino tiene que respetar la inexorabilidad de las «composibilidades» por medio de un cálculo de optimización consciente de la utilidad marginal. El resultado no es un mundo perfecto, pero sí el mejor de los posibles. Y una vez mostrado que el mundo es el mejor de los posibles, hay que creer que incluso los sufrimientos y las monstruosidades son parte del orden, que todo pertenece al sistema y que no tenemos razón para suponer que otro mundo sería un mundo mejor.

Si es cierto que a partir de la mitad del siglo XVIII la teodicea entrará en crisis —Voltaire se mofa de ella en su novela *Cándido o el optimismo* y Hume en sus *Diálogos en torno a la religión natural*; Kant la rechaza como una arrogancia de la razón en su artículo *Sobre el fracaso de todo intento filosófico en la teodicea*—, también lo es que recuperará en el idealismo su lugar central y se convertirá para Hegel en la tarea por antonomasia de la filosofía, para alcanzar su plenitud y quizás también su final en la filosofía tardía de Schelling. En la filosofía postidealista perderá su rango de problema central y sucumbirá en gran parte a la crítica de la religión. Pero este fracaso de la teodicea en su forma clásico-moderna

7. G. W. Leibniz, *Teodicea*, § 49, en *Obras de Leibniz* V, ed. de P. Azcárate, Medina, Madrid, 1878, p. 86.

no debe impedir que atendamos a su transformación en filosofía de la historia, en la que perviven figuras argumentativas específicas más allá de los límites del idealismo.

Es verdad que la continuidad entre teodicea y filosofía de la historia no es un asunto libre de controversia. Hans Blumenberg ve en la afirmación del mundo existente como «el mejor de los mundos posibles» una exclusión de toda concepción de la historia como progreso. La teodicea de Leibniz conduciría más bien a una estática optimista de la insuperabilidad, que eliminaría la significación del hombre de cara a la realización de un mundo «mejor»<sup>8</sup>. Odo Marquard, sin embargo, ha interpretado la continuidad entre la filosofía moderna de la historia y la teodicea no desde el punto de vista del contenido sino desde el punto de vista *funcional*, y así mantiene el teorema de la continuidad, pero transformándolo. La función de la filosofía de la historia es exonerar a Dios de la incongruencia del mundo cargándola sobre los hombros del ser humano. La filosofía de la historia conduciría en última instancia, según él, «a un ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*»<sup>9</sup>, lo que sería congruente con considerarla una respuesta a la crisis de credibilidad de la «teodicea optimista» leibniziana y en cierto sentido su heredera.

## 2 *La historia como marcha victoriosa (Hegel) o cómo curar las heridas del Espíritu sin dejar cicatrices*

Para Hegel la historia universal es la justificación más acabada de Dios: su auténtica teodicea<sup>10</sup>. Al servicio de esta justificación pone la «filosofía de la historia universal», cuya determinación fundamental se encuentra en una idea enfática de razón, esto es, en la idea de «que la razón domina el mundo, que, por tanto, lo sucedido en la historia universal posee carácter racional» (VG, 28). La historia universal suministra la prueba empírica a la idea de que la razón domina el mundo y que esa historia es «la imagen y la acción de la razón» (VG, 36), aunque para ello es necesario el conocimiento de la totalidad, de la unidad de ser y conocimiento, y de lo verdadero y lo bueno, pues sólo ese conocimiento posibilita una contemplación adecuada de la historia y de la forma en que están mediados lo universal y lo particular.

La idea de razón que Hegel presupone aquí ha sido *probada* por el saber especulativo en la *Ciencia de la lógica*<sup>11</sup>. Lo mismo puede decirse

8. Cf. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, cit., p. 66.

9. Cf. O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, p. 70.

10. Cf. G. W. Fr. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* [cit.: VG], ed. de J. Hoffmeister, F. Mainer, Hamburg, 1955, p. 48.

11. «Que tal idea es ahora lo verdadero, eterno y poderoso por antonomasia, que se manifiesta en el mundo y nada se manifiesta en él más que ella, su gloria y honor, esto es lo que, como hemos dicho, ha sido demostrado en la filosofía y aquí es *presupuesto* como demostrado» (VG, 29).

de la «mediación» de lo universal y lo particular (VG, 87)<sup>12</sup>, en la que se expresa la reflexión de la totalidad concebida como resultado<sup>13</sup>. Desde esta perspectiva la reflexión de la conciencia *finita* sólo es realización subjetiva de la estructura lógica de lo Absoluto. La prioridad la tiene lo Absoluto en cuanto totalidad. La negatividad y la diferencia quedan remitidas al concepto que unifica en sí la totalidad de las determinaciones reflexivas, y, por tanto, las subsume y las trasciende. Aquello que aparece a la conciencia natural como escisión y discordia es, para el pensamiento especulativo, una unidad todavía no consciente de sí misma, porque en la esfera del Espíritu absoluto la identidad siempre está realizada. De ello resulta una figura del Espíritu, «que se constituye sin trabas a través de lo que obstaculiza y que, al mismo tiempo, lo atraviesa, lo supera y lo pasa de largo»<sup>14</sup>.

¿Qué ocurre cuando trasladamos a la historia esta idea de razón y esta forma de interpretar la mediación entre lo universal y lo particular? Pues que la idea de libertad, es decir, aquello que fue elevado a conciencia en el cristianismo, alcanzó realización religiosa en la Reforma protestante y se institucionalizó jurídicamente en el Estado moderno, revela la esencia del proceso de la historia universal: «La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad —un progreso que hemos de conocer en su necesidad» (VG, 63)<sup>15</sup>. En el movimiento del único Espíritu se van sucediendo las diferentes figuras históricas en un proceso que es «de manera esencial un progresar» (VG, 70)<sup>16</sup>. La historia universal aparece como un «proceso escalonado» (VG, 155) por el que el Espíritu universal, a través de sus diferentes momentos, alcanza autoconciencia, logra su verdad. El individuo puede sentir que el proceso histórico es injusto. Pero la historia universal no tiene compasión con los individuos, que a ella sólo le «sirven como medios para su progresar» (VG, 76). La contemplación del altar sacrificial de la historia, de las ruinas y las víctimas que se acumulan en ese proceso, tan sólo hace más aguda y necesaria la pregunta por el *objetivo final* al que han sido sacrificadas. El *resultado* de la historia universal convierte todas ellas en *medio* de la autorrealización del Espíritu (cf. VG, 80). El «deber ser» de la autoconciencia histórica tiene por objeto lo negativo, el mal y el sufrimiento, y nadie como Hegel ha mirado

12. Cf. también D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 41987, pp. 97 ss. «La tarea de la Ciencia de la Lógica es hacer que se pueda pensar la conexión entre la universalidad indiferenciada y la concreción en contraposiciones como expresión de una y misma autorrelación» (*ibid.*, p. 98).

13. Cf. W. Marx, *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der Wissenschaft der Logik*, Frommann/Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1972.

14. H. Schweppenhäuser, «Spekulative und negative Dialektik», en *Vergegenwärtigungen zur Unzeit? Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, zu Klampen, Lüneburg, 1986, p. 172.

15. Cf. L. Oeing-Hanhoff, «Zur Geschichte und Herkunft des Begriffs 'Fortschritt'», en R. Löw y otros, *Fortschritt ohne Maß?*, Piper, München, 1981, pp. 48-67, aquí 57-59.

16. G. W. Fr. Hegel, «En la naturaleza la especie no realiza progresos, en el Espíritu cada transformación es progreso» (VG, 153).

la realidad sin contemplaciones, pero éstos no encuentran salvación en el sentido de ser cuestionados o revocados. Son *racionales* tal como son. Puede ser que la racionalidad del proceso permanezca oculta a la mirada parcial del observador individual, pero no al saber absoluto, que bajo la azarosidad superficial reconoce un orden racional. En el juego confuso de las pasiones y los intereses particulares termina imponiéndose en última instancia lo universal, porque «la astucia de la razón [...] pone a actuar para sí a las pasiones» (VG, 105).

Pero, ¿qué supone para las víctimas y para la diferencia entre vencedores y vencidos, entre dominadores y oprimidos, esa superación reconocible por el saber absoluto? Podría pensarse que desde el punto de vista de la realización del Espíritu Absoluto todo lo singular y particular tiene significación por su participación en la consecución del objetivo final de la historia. Sin embargo, Hegel no atribuye a todo lo particular esa significación: la «reconciliación [con el mal del mundo] sólo puede ser alcanzada por el conocimiento de lo afirmativo, en lo que aquello negativo *desaparece* convirtiéndose en algo subordinado y superado» (VG, 48, la cursiva es nuestra). Puede decirse que la particularidad negativa es «devorada» por el Espíritu de la historia y para ella la superación se convierte en mera negación y olvido. La decisión por la racionalidad del todo es en realidad una decisión a favor de lo que se impone en última instancia, de lo que triunfa, de los vencedores. El resultado se identifica realmente con las victorias y los vencedores, porque es su singularidad la que puede referirse sin contradicción a la finalidad divina de la historia. En realidad lo que pretende Hegel es «curar las heridas del Espíritu sin dejar cicatrices»<sup>17</sup>. La negatividad es lo que mueve la historia, es lo que permite avanzar y progresar, porque es aquello que debe ser *superado*, pero en el resultado ya sólo se reconoce lo que salió victorioso. Las víctimas están condenadas realmente a desaparecer, al olvido. La historia universal es el juicio final. Las víctimas son transfiguradas en una necesidad ineludible consistente en ser puro medio. Pero a diferencia de las grandes personalidades, los verdaderos «agentes» del Espíritu, ellas no tienen más alternativa que carecer de significación como existencias contingentes o resultar necesarias como carne de cañón de la historia.

### 3. *La historia bajo la lógica del capital (K. Marx): la astucia de la razón económica y la lucha contra el pasado*

La confrontación de Karl Marx con la filosofía de Hegel se realiza en sus escritos tempranos bajo el signo de la crítica de las ideologías. En principio dicha crítica se entiende a sí misma como crítica immanente, es decir, parte de que la filosofía está embebida de contenidos históricos a los que la crítica puede referirse de manera dialéctica para reclamar la realización de la «verdad filosófica» invertida y proyectada en el cielo de

17. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (TWA, 3, 492).

las ideas. Es una crítica unida a la movilización práctica de la verdad de la idea por el sujeto que puede y quiere realizarla de manera auténticamente universal, esto es, por el proletariado<sup>18</sup>. La emancipación del proletariado necesita, por tanto, de la idea, de la expresión de los intereses universales en la filosofía<sup>19</sup>.

Se ha advertido repetidamente que Marx, en su intento de poner «sobre los pies a Hegel», presupone y asume su misma lógica histórica. Esto se refleja sobre todo en su concepción de la historia universal como autoproducción del hombre por medio del trabajo que conduce *de manera necesaria* a través de la alienación a la emancipación y a la recuperación de sí<sup>20</sup>. La emancipación revolucionaria que ha de realizar el proletariado no es pensada sólo como una necesidad *práctica* —es decir, como una emancipación cuyas condiciones de posibilidad históricas y cuya captación teórica han sido originadas y maduradas por la historia—, sino como una necesidad *teórica*:

La historia traerá [la acción comunista] y ese movimiento, que conocemos ya en *pensamientos* como un movimiento de autosuperación, tendrá que soportar en la realidad un proceso muy áspero y dilatado. Pero hemos de considerar que se trata de un verdadero progreso el que hayamos adquirido desde el comienzo una conciencia tanto de la limitación como de la meta del movimiento histórico, así como una conciencia que lo supera (MEW 40, 553)<sup>21</sup>.

El fundamento de esta visión de la historia de Karl Marx aparece con toda claridad en su *Crítica de la dialéctica hegeliana* en los *Manuscritos*

18. Marx contempla la posibilidad de una emancipación universal en «la formación de una clase con *cadena radical*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de una esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales [...] de una esfera, por fin, que no se puede emancipar sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, con ello, de emancipar a todas las demás esferas de la sociedad» (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, en K. Marx y Fr. Engels, *Werke*, Dietz, Berlin, 1956ss. [cit.: MEW] t. 1, p. 390).

19. «Del mismo modo como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, así el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *intelectuales*» (MEW 1, 391).

20. Cf. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en MEW 40, 546. P. Furth ha descrito esta visión como una «teoría de la alienación con automatismo de superación incorporado» (P. Furth, *Phänomenologie der Enttäuschungen. Ideologiekritik nachtotalitär*, Fischer, Frankfurt a. M., 1991, p. 45).

21. Tal como ha mostrado A. Wellmer, Marx pretende «convertir al proletariado en ejecutor ciego de una necesidad histórica sólo conocida por el filósofo» (A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969, p. 58). En la *Ideología alemana* Marx admite «que tanto para la producción masiva de esa conciencia comunista como para la ejecución de la cosa misma es necesaria una transformación masiva de los hombres, que sólo puede realizarse en un movimiento práctico, en una *revolución*» (MEW 3, 70). La necesidad histórica necesita de un proceso de formación de la conciencia revolucionaria para tener cumplimiento. Pero a pesar de esto, en la confianza de Marx en el éxito forzoso de la revolución anida «un resto de objetivismo histórico-especulativo» de cuño hegeliano (A. Wellmer, *op. cit.*, p. 60).

*de París*<sup>22</sup>. La grandeza de la fenomenología de Hegel se encuentra para Marx en que él ha «concebido la autoproducción del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como exteriorización y superación de esa exteriorización; en que él ha captado la esencia del *trabajo* y ha concebido al hombre objetivado, porque es el hombre real, como resultado de su *propio trabajo*» (MEW 40, 574). Sin embargo, mientras que Hegel interpreta la esencia humana como autoconciencia y la objetualidad como autoconciencia extrañada, de modo que la superación del extrañamiento a través del movimiento del Espíritu termina equivaliendo a la cancelación de la objetivación, Marx parte del hombre «real, corporal, que se encuentra en el firme globo terráqueo, inhalando y espirando todas las fuerzas naturales» (MEW 40, 577), es decir, parte del ser natural objetivado. Por eso la recuperación de sí sólo puede realizarse por medio de la apropiación de su esencia objetivada a través de la superación de su alienación real. El idealismo de Hegel, que subsume la realidad en la autoconciencia, es responsable de la ceguera ante las contradicciones reales no superadas, pero una vez quebrada la identidad entre realidad y razón, la realidad existente muestra su irracionalidad, la división de la sociedad en opresores y oprimidos, explotadores y explotados, división que no puede ser superada ni reconciliada en el ámbito de la conciencia o el pensamiento.

Lo que Marx critica de la superación hegeliana (*Aufhebung*) es que ésta no es en realidad la negación de la esencia perdida en la exteriorización, es decir, la negación de la esencia ilusoria para recuperar la esencia verdadera, sino la confirmación de esa esencia ilusoria, dado que se trata de la negación de la esencia objetivada por medio de su transformación *superadora* en subjetividad<sup>23</sup>. Sin embargo, Marx cree poder apropiarse los «elementos positivos de la dialéctica hegeliana» bajo una nueva perspectiva sustituyendo la concepción formal y abstracta del movimiento de extrañamiento y recuperación por una concepción concreta y real del movimiento de la historia como «auténtica historia natural del hombre» (MEW 40, 579). En realidad lo que hace Marx es equipar la historia natural del hombre con la lógica irresistible del Espíritu absoluto, que es la que le permite pensar una *necesidad teórica* de la emancipación como superación práctico-política de la alienación real en el sistema capitalista<sup>24</sup>. En los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 la carga de la

22. Cf. el análisis de las categorías marxistas de «trabajo», «exteriorización», «cosificación» y «alienación» en relación con la filosofía de Hegel realizado por E. M. Lange, *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der »Kritik der Politischen Ökonomie« von Karl Marx*, Ullstein, Frankfurt a. M. et al., 1980, pp. 9 ss.

23. «En la realidad el derecho privado, la moral, la familia, la sociedad burguesa, el Estado, se mantienen, sólo que se han convertido en *momentos*, [...] en *momentos del movimiento*» (*ibid.*, p. 582).

24. «No se trata de lo que este o aquel proletario o incluso todo el proletariado se *imagina* entretanto como meta. Se trata de *aquello* que es y de aquello que según ese *ser* será obligado a realizar históricamente. Su meta y su acción histórica son visibles y trazadas

prueba tanto de la superación práctica del sistema capitalista como de su expresión ideológica es atribuida a esa lógica sustentada por una filosofía especulativa de la historia, por mucho que ambas estén mediadas en Marx por la constitución de un sujeto revolucionario. Ciertamente esto se modificará con *La ideología alemana* y con la *Introducción a la crítica de la economía política*. Sin embargo, nunca desaparece una construcción teórica de la historia, de la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, como representación «científica» de un proceso que discurre con una necesidad casi natural, por más que esa necesidad sea la de la lógica del capital, es decir, una lógica llamada a autocancelarse<sup>25</sup>. El progreso técnico y su lógica immanente serían la fuerza impulsora que quita de en medio las estructuras sociales que se comportan de manera disfuncional respecto a ese progreso y elimina sus legitimaciones ideológicas. Aquello que garantiza la consecución de la meta emancipadora, el reino de la libertad, sería la misma lógica del sistema de producción capitalista<sup>26</sup>. En el prólogo de *Para una crítica de la economía política* está recogido este planteamiento de manera inequívoca (MEW 13, 8-9).

Si nos preguntamos por el papel que Marx atribuye al pasado y las víctimas en esta forma de interpretar la historia, nos encontramos que su significado se agota en haber posibilitado el presente, pues «toda la historia es una historia de preparación y evolución» (MEW 40, 544), cuyos avatares positivos y negativos se legitiman por el resultado, la emancipación lograda en la sociedad comunista. La crítica a la idealización practicada por Hegel no alcanza a la lógica que preside dicha idealización. Se rechaza la concepción de la historia como proceso evolutivo *de la conciencia*, pero no la lógica evolutiva. Las víctimas son identificadas con una negatividad convertida en motor del movimiento y momento de paso que queda superado en la totalidad reconciliada, por más que esa reconciliación no sea ya meramente especulativa. La pretensión de la sociedad burguesa de convertirse en final de la historia es desenmascarada como ideológica desde el señalamiento de las contradicciones realmente existentes y sus efectos devastadores sobre los oprimidos y explotados. Pero estos quedan identificados con la fuerza que realiza la negación definitiva de las contradicciones, es decir, con el último momento de un movimiento de superación que deja atrás todo lo negativo que ha movido la historia vista bajo el prisma evolutivo sólo interesado por el futuro. El pasado no tiene cuentas pendientes, porque sus cuentas quedan saldadas

de modo irreversible tanto en su propia situación vital como en toda la organización de la sociedad burguesa actual» (*Die Heilige Familie* [MEW 2, 38]).

25. «[...] la producción capitalista produce con la necesidad de un proceso natural su propia negación» (*Das Kapital* [MEW 23, 791]).

26. «El comunismo no es para nosotros una *situación* que debe ser producida, un *ideal* hacia el que ha de orientarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento *real* que supera la situación actual. Las condiciones de ese movimiento resultan de las condiciones de posibilidad actualmente existentes» (MEW 3, 35).

en la reconciliación resultante. La lógica evolutiva impide, pues, pensar el carácter abierto del pasado, los futuros frustrados en el pasado como posibilidades rescatables en el presente. De ese modo, el destino fáctico de las víctimas queda sancionado y justificado. El modelo teleológico convierte cada etapa, también la sociedad burguesa y sus «resultados», en paso necesario y condición de posibilidad de la revolución que terminará con la dominación y la opresión.

Mirar al pasado es negarse al avance, es querer dar marcha atrás y por tanto reforzar las cadenas que las viejas estructuras intentan poner a la evolución de las fuerzas productivas: «La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y estos siguen siendo acosados por las reminiscencias de ese pasado»<sup>27</sup>. La rememoración del pasado es el signo inequívoco de las revoluciones pasadas, especialmente la burguesa, el signo de su negativa a alcanzar la meta, su deseo de establecerse como insuperables. Es la anestesia que cierra el camino al futuro:

La revolución social del siglo XIX no puede obtener su poesía del pasado, sino sólo del futuro. No puede empezar consigo misma antes de eliminar todas las supersticiones relativas al pasado. Las anteriores revoluciones necesitaron de las rememoraciones de la historia universal para anestesiarse sobre su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para poder alcanzar su propio contenido<sup>28</sup>.

El tiempo abstracto y vacío del progreso de las fuerzas productivas, verdadero marcapasos de la historia, no deja espacio para una significación revolucionaria de la rememoración del pasado. Y, sin embargo, sólo haciéndose cargo de las quiebras y grietas invisibilizadas por la historia de los vencedores es posible establecer una constelación desenmascaradora entre la dominación actual y las cuentas pendientes del pasado y sus víctimas.

#### 4. *Teoría de la evolución social (J. Habermas): la historia como proceso de racionalización*

Una de las aportaciones importantes de la teoría de la sociedad de Jürgen Habermas es su teoría de la evolución social. Por medio de ella pretende, por un lado, fundamentar la universalidad de las condiciones de la racionalidad formuladas en la pragmática universal y, por otro, explicar el proceso de diferenciación de las esferas culturales y de su racionalización en las sociedades modernas. De esta manera se podrían sustituir los fundamentos de filosofía de la historia en que, según él, se apoyaba la

27. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (MEW 1, 381).

28. K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (MEW 8, 117).

«vieja» Teoría Crítica y «liberar al materialismo histórico de su lastre de filosofía de la historia»<sup>29</sup>.

Habermas establece un doble principio en el punto de partida de la evolución: trabajo y lenguaje. Se trata de estructuras universales de hondo carácter antropológico, que han de posibilitar a la teoría de la sociedad prescindir del concepto de evolución lineal, necesaria y ascendente de un macrosujeto, sin que por otra parte sea necesario renunciar a un concepto de evolución social en el sentido de una pluralidad de progresos en las dos dimensiones nombradas. La teoría de la evolución social de Habermas constituye un intento de establecer dos formas de integración originarias —trabajo e interacción—, que se desarrollan siguiendo cada una su propia lógica evolutiva. Desde ahí pretende describir el proceso de racionalización en el ámbito de la interacción —desde las imágenes míticas del mundo y los modelos convencionales de acción hasta la racionalidad moderna y la acción comunicativa fundamentada postconvencionalmente— como un proceso de aprendizaje del género humano. La constitución de un nuevo nivel evolutivo de aprendizaje depende siempre del desarrollo de las estructuras de interacción, que obedece a una *lógica propia*. La relación entre integración estratégico-instrumental e interactiva es en cierto modo exógena. El despliegue espontáneo de las fuerzas productivas puede crear a lo más una situación problemática necesitada de solución, pero la capacidad para solucionar los problemas la suministra la evolución de las competencias interactivas, si no haya sido ella misma la que ha generado el nuevo saber técnico-organizativo.

El primado habermasiano de racionalidad comunicativa transforma el dominio instrumental de la naturaleza y la relaciones estratégicas de dominación casi en «fenómenos marginales» de la evolución social, que unas veces generan situaciones problemáticas y otras actúan de modo negativo-selectivo frente a las posibilidades cognitivas, jurídico-morales y expresivas maduradas en el mundo de vida (cf. *ThkH* I, 277). La razón de esta transformación habría que verla en la separación de trabajo y lenguaje, así como en la tesis de la prioridad de la acción social frente a las estructuras del trabajo en sociedad en la evolución del animal al ser humano, ambas cosas sumamente cuestionables desde el punto de vista etnológico. Pero precisamente esa antropologización es el fundamento de su interpretación de la historia como *proceso de aprendizaje*, en el que se atribuye a las competencias cognitivas y morales de los individuos un primado empíricamente insostenible.

Ese primado de la estructuras de la conciencia marca la distancia de Habermas respecto al materialismo histórico y su cercanía a la filosofía burguesa de la historia. No puede extrañar que recurra en ello a la psicología evolutiva y haga del isomorfismo entre ontogénesis y filogénesis, así como de la lógica evolutiva de los modelos sociales de interpretación y de

29. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 tomos (cit. *ThkH*), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 41988, p. 562.

acción, la clave interpretativa de la historia entendida como una serie irreversible de etapas. Pero desde esta perspectiva el capitalismo es el resultado del grado más alto de la evolución histórico-universal de las estructuras de la conciencia y la acción y, al mismo tiempo, la amenaza más grande de las competencias morales así alcanzadas. Habermas se limita a calificar esta contradicción de *paradójica* (cf. *ThkH* II, 277, 486, etc.). Resulta imposible explicar a partir de la supuesta *lógica propia* de la racionalización de las imágenes del mundo, por qué motivo el potencial universalista de dichas imágenes (moral y religión), que por medio de su racionalización gana en relevancia y significación, da origen a la forma de producción capitalista en cuya lógica de explotación del capital está inscrita la desigualdad social.

Además, 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 «vistos desde el punto de vista histórico» no han tenido lugar «sin dolor» (*ThkH* II, 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 (*ThkH* II, 549). La bagatelización de las contradicciones del sistema y de sus consecuencias bajo el concepto de «patologías sociales» se hace manifiesto 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» (*RHM*, 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»<sup>30</sup>. 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.

30. Cf. R. Eickelpasch, «Mit der Axt der Vernunft. Mythos und Vernunftkritik in der Kritischen Theorie», en *Id.* (ed.), *Unübersichtliche Moderne? Zur Diagnose und Kritik der Gegenwartsgesellschaft*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1991, p. 69.

No deja de ser digno de admiración que Habermas se manifieste en los debates públicos en torno al nacional-socialismo a favor del «recuerdo de los asesinados a manos de los alemanes»<sup>31</sup>, 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?<sup>32</sup>.

Incluso llega a aceptar que la compasión y la solidaridad anamnética deben ser introducidas en los postulados de la ética discursiva<sup>33</sup>. 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»<sup>34</sup>, 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»<sup>35</sup>. 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 sólo es aplicable a los acontecimientos positivos, sino también a las frustraciones y fracasos. No sólo se aprende de los logros y los éxitos, sino asimismo de los caminos que no hay que transitar<sup>36</sup>. 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

31. J. Habermas, «Eine Art Schadenabwicklung», en *Kleine Politische Schriften* VI, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1987, p. 141.

32. J. Habermas, «Moralität und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik»: *Merkur* 39 (1985), p. 1052.

33. Cf. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984, p. 517.

34. J. Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, p. 74.

35. *Ibid.*

36. Cf. J. Habermas, «Die Normalität einer Berliner Republik», en *Kleine Politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1995, p. 17.

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 histórica 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 sólo en cuanto negación de la racionalidad discursivo-comunicativa y, por tanto, como regresiones fácticas en relación con los potenciales madurados evolutivamente. Auschwitz representa, sí, una quiebra en el proceso histórico, pero reparable.

5. *Cepillar la historia a contrapelo (Benjamin):  
responder a la provocación de las víctimas*

«Todo sigue su curso»: éste 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 traperero 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 pre-

cisamente 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<sup>37</sup>. 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<sup>38</sup>. 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 sólo eliminaría de esas ruinas su provocación. Como un traperero, 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 la novedad. En la fetichización modernista de lo nuevo la sociedad burguesa se oculta a sí misma el hecho de que sólo 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

37. «Traperero o poeta — a ambos le atañen los residuos; ambos ejercen su oficio en soledad, a horas en que el ciudadano se entrega a su sueño; incluso el gesto es el mismo en ambos» (GS I, 583). Pero también el historiador materialista viene a hacerles compañía, ya que en su proceder tampoco se diferencia de ellos. Cf. I. Wohlfahrt, «Et cetera? Der Historiker als Lumpensammler», en N. Bolz y B. Witte, *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, Fink, München, 1984, pp. 70-95, esp. 80 ss.

38. «Así pues, construir las grandes construcciones a partir de los elementos más pequeños, confeccionados con precisión y de modo cortante. Incluso en el análisis de los pequeños factores concretos descubrir el cristal del acontecer total. [...] Desechos de la historia» (GS V, 575).

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» (GS V, 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» (GS V, 1036). Se trata, sin embargo, de una carrera en la que los triunfos duran poco tiempo. La novedad sólo se mantiene mientras no aparece algo más reciente que le arrebatara el puesto. Por eso Benjamin describe la moda como el «eterno retorno de lo nuevo» (GS I, 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» (GS I, 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. Ésta no es lo que está por ocurrir, sino lo dado en cada caso» (GS I, 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 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 sólo 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 inadmisibles 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 sólo 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» (GS V, 576 ss.). En la imagen dialéctica anida el tiempo, por mucho que represente una negación del curso temporal del mundo tal como éste 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 sólo 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 ésta sólo 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» (GS II, 468). Busca ciertamente una imagen del pasado que ha de descubrir cada presente y en la que éste 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» (GS V, 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<sup>39</sup>.

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. Sólo 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 sólo 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<sup>40</sup>. Sin embargo, bajo las ruinas del pasado, bajo las cenizas

39. La fuerza explosiva de las imágenes dialécticas de la que se habla aquí no se genera anticipando oníricamente un futuro victorioso. Como ha mostrado O. John, la percepción en imágenes dialécticas más bien sale al paso de la impermeabilización creciente frente al sufrimiento y la opresión producidos socialmente «al captar las impresiones que conmocionan tanto como lo hacen las imágenes que se encienden súbitamente en tanto que imágenes de una catástrofe y como los relámpagos destructores». Sólo de esta manera se puede hacer consciente la necesidad de liberación y detener el debilitamiento de la percepción de la negatividad amenazadora por parte de las víctimas de la opresión. Cf. O. John, «... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört». *Die bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz* (Diss.), Münster, 1982, p. 330.

40. Cf. W. Kraushaar, «Auschwitz ante. Walter Benjamins Vernunftkritik als eine Subtheorie der Erfahrung», en D. Diner (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Fischer, Frankfurt a. M., 1988, pp. 240 ss.

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.