

Memoria y (des)esperanza en la política post-histórica.

La furia de los iguales.

Memory and (Un-)Hope in post-historic Politics.

The fury of the equal.

Francisco Naishtat *

Fecha de Recepción: 20 de octubre de 2013

Fecha de Aceptación: 20 de noviembre de 2013

Resumen: *Este texto se inserta en un ensayo de “ontología del presente”, tomando en préstamo la expresión de Michel Foucault (1984), pero ampliando la mirada genealógica a un diagnóstico acerca de “nuestra situación hermenéutica” (Heidegger) si como tal comprendemos no solamente quiénes somos en el presente y cómo estamos condicionados por las estructuras y las gramáticas del régimen de historicidad (Hartog, 2003) sino, más existencialmente, cómo es posible plantearse en el presente la cuestión de la esperanza (Bloch, 1947) en un sentido que enriquezca lo político, sin perder la lucidez pesimista (Benjamin, 1940) y sin recaer en una teología ni en una escatología secularizada.*

Palabras

clave:

post-historia – esperanza – igualdad – política.

Abstract: *I hereby try to develop an “ontology of the present” (Foucault, 1984), but enlarging the genealogical view to a diagnosis about our “hermeneutic situation” (Heidegger, 1922) if we understand by such not only who we are in the frame of the present historical grammar (Hartog, 2003) but, in existential terms, how can it be possible in present times to deal with the question of hope (Bloch, 1947) in a sense that can be fruitful for political meaning, without losing pessimistic lucidity (Benjamin, 1940) and without falling into theology nor into secularized eschatology.*

Keywords: *post-history – hope – equality – politics.*

* Universidad de Buenos Aires (UBA) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Correo electrónico: fnaishtat@gmail.com

I. Post-historia

Asumimos el término “post-historia” en un sentido nominal, sin comprometernos ontológicamente con ninguna de las tesis conocidas acerca del “fin de la historia”². Simplemente queremos marcar con este término que restringimos nuestro análisis de las relaciones entre la memoria y la esperanza al espectro conceptual que se despeja en la historiografía a partir de la crisis y caducidad de la filosofía de la historia que era propia de la alta modernidad. Al hablar aquí de “post-historia” no estamos por ende presuponiendo que lo que nos adviene después de la alta modernidad no sea historia sino, simplemente, que el régimen contemporáneo de historicidad³, es decir, el lenguaje, la sintaxis, la estructura de significaciones y de sentido de la historia, ha experimentado un corte. A defecto aquí de otro nombre, llamamos entonces “post-historia” a la historia asociada a este corte, conscientes de abusar del consabido prefijo “post”, como es frecuente en la literatura contemporánea toda vez que se apunta a marcar un giro en el que lo moderno es lo alterado.

Ahora bien, la cuestión aquí involucrada de la *esperanza* nos interpela tan pronto como empezamos a hablar de “post-historia”, ya que, como lo marca Andreas Huyssens en un texto de la década pasada que ha tenido alto impacto⁴, la historia y la post-historia se demarcan precisamente por la caída de un haz de rasgos propios de la *utopía* moderna o ilustrada y que subyacían en esta condición al núcleo de *esperanzas* propios de su horizonte historiográfico. Este horizonte estaba, como es bien sabido, signado por creencias generales; la lista que damos indicativamente a continuación no pretende ser ni exhaustiva ni sistemática, ya que ni se trata de todas las creencias que dan contenido a la utopía moderna ni ha sido sincrónica o diacrónicamente compartida en su totalidad por los distintos sujetos del arco historiográfico de la Ilustración (*Enlightenment*) desde el s. XVIII en adelante: a) la creencia en una

² Cf. Niethammer, Lutz. “Posthistoire”. *Lexikon Geschichtswissenschaft*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH&Co, 2002: 245-249.

³ Cf. Hartog, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. París : Seuil, 2003.

⁴ Cf. Huyssens, Andreas. *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

historia universal de la humanidad⁵; a) la creencia en la necesidad del progreso en la historia; b) la creencia en que el trabajo, la industria y la productividad sociales son factores determinantes y permanentes de ese progreso; c) la creencia en la solidaridad entre los progresos científico, tecnológico, político y moral de la humanidad; d) la creencia en un sujeto de la historia, en cualquiera de sus diferentes versiones, es decir, la humanidad, el espíritu, la libertad o la clase obrera; e) la creencia en la transparencia racional del conocimiento empírico y en la independencia de la base empírica de las teorías científicas, f) la creencia en un sentido universal de la historia humana y en los avances universales subsiguientes de la libertad, la igualdad y la emancipación de la humanidad como horizonte histórico general. Desde hace ya varias décadas hay entre los filósofos de la historia un consenso acerca de que estas creencias no son verdades universales sino que pertenecen a la *episteme* de la modernidad ilustrada, es decir, de la alta modernidad, que es el arco comprendido *grosso modo* entre el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XX. Aquí no pretendemos discutir este punto, muy bien analizado a través de los conocidos conceptos metahistóricos de Reinhart Koselleck de *Erfahrungsraum* (*Space of experience*) y *Erwartungshorizont* (*Horizon of expectation*)⁶ y de sus análisis de la matriz de utopías del s. XVIII⁷.

Ahora bien, asociado a la caída del horizonte moderno ilustrado de expectativas, se ha forjado otra tesis, aparentemente subsidiaria de la primera, *del fin de la era de las utopías en general*, lo que estaría en afinidad electiva no sólo con la caída de la creencia en el progreso histórico, sino también con el fin de las ideologías, ya avanzado por Daniel Bell desde la mitad del siglo pasado, y con el consabido fin lyotardiano de los metarrelatos, además de su afinidad con otros machacados agotamientos: el de las vanguardias artísticas, el de las vanguardias políticas, el de las revoluciones y, no en último término, el del principio blochiano de esperanza (*Prinzip*

⁵ Cf. Koselleck, Reinhart. *historia/Historia*. Madrid: Trotta, 2004.

⁶ Cf. Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 2003.

⁷ Cf. Koselleck, Reinhart. “Die Verzeitlichung der Utopie”. Vosskamp, Wilhelm (ed.). *Utopieforschung*, vol. 3. Frankfurt am Main: 1985: 1-14.

Hoffnung)⁸, que habría perdido toda vigencia después de las críticas letales de Hans Jonas, a través de su principio de responsabilidad (*Prinzip Verantwortung*)⁹. Este supuesto agotamiento de la era de las utopías se ha afirmado desde dimensiones históricas diferentes, a saber, principalmente, política, cultural, estética y filosófica¹⁰.

A su vez, implica una transformación de nuestra orientación en el tiempo y de la conexión típica de las dimensiones temporales, ya que significaría una dilatación del presente y un agotamiento de proyectos de transformación del mundo histórico según proyectos históricos conscientes insertados en el mediano y largo plazo. François Hartog ha dado el nombre de “presentismo” a la conciencia histórica resultante de este agotamiento¹¹. Pero otros autores también lo asocian con el boom del memorialismo y de lo que llaman la obsesión contemporánea por la memoria y la consiguiente “musealización” del espacio urbano contemporáneo, a través de la multiplicación exponencial de las performances de aniversarios y de la celebración del patrimonio histórico de las sociedades nacionales y comunidades locales, que estarían en proporción inversa a la tasa de sensibilidad al futuro en estas mismas sociedades¹². En términos políticos, el déficit de utopía se traduce en el recorte de expectativas expresado en frases conocidas del tipo “antes queríamos cambiar el mundo, ahora nos contentaríamos con cambiar el país”¹³ que no es sino la versión políticamente correcta de la menos correcta frase egocéntrica “si no puedes cambiar el mundo, cambia *tu* mundo”, con la que machaca una conocida marca de publicidad. Ahora bien, decretar el fin de las utopías ¿no sería en verdad decretar la muerte de la acción humana, ya que la acción es precisamente ese milagro al alcance de la mano¹⁴ por el que el hombre puede introducir el *novum* en la historia? Si el hombre no pudiera soñar

⁸ Cf. Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1959.

⁹ Cf. Jonas, Hans. *El principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización técnica*. Barcelona: Herder, 1995.

¹⁰ Ver el análisis exhaustivo de estas dimensiones de las críticas contemporáneas al utopismo en el mencionado libro de Huyssens (*op. cit.*: 250-254).

¹¹ Cf. Hartog, F. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. París : Seuil, 2003.

¹² Cf. Huyssens, Andreas, *op. cit.*: 13-39.

¹³ Discurso de la entonces senadora Cristina Kirchner en el Congreso de Filosofía de San Juan, Argentina, otoño de 2007.

¹⁴ Cf. Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Pocket, 1983.

despierto, como señalaba Ernst Bloch, ¿no se vería su acción misma desinvertida de sentido, ya que quedaría relegada a una función adaptativa y reproductiva, y perdería por ende su carácter práxico, extraído de su naturaleza antropológica más determinante?

II. Sueños diurnos (*Tagtraume*)¹⁵ y humor colectivo (*Stimmung*)¹⁶

Se podrá quizá contra-argüir que la utopía se ha desplazado en la postmodernidad del ámbito político a los ámbitos privados, conformando los *Tagtraume*, los “sueños diurnos” de los individuos y de esas “tribus” de las que habla el sociólogo francés Michel Maffesoli, para designar el nomadismo de las nuevas subjetividades sociales, es decir, las comunidades afectivas desvinculadas del horizonte público político. Sin embargo, no es suficiente para rebatir la tesis del fin de la era de las utopías, situarse en un nivel empírico-sociológico y ver desplazarse de lo público a lo privado las *Stimmungen* sociales y culturales. Ya que lo que pretende el rechazo de las utopías no es la afirmación del cambio circunstancial del humor cultural, sino el fin de la utopía como determinante de un régimen de historicidad posible.

Frente a la afirmación sociológica y empírica de las diversas *Stimmungen* afectivas y utópicas, los detractores de la utopía histórica podrán siempre argüir que dichas *Stimmungen* son residuales a nuestro régimen de historicidad y que por ende no afectan el núcleo duro de su tesis, a saber, que las utopías han dejado definitivamente de forjar un horizonte de sentido histórico, es decir, que han dejado de “hacer mundo con la historia y la política”. Por ello, tampoco nos parece suficiente el

¹⁵ La expresión “sueño diurno” (*Tagtraum*), que Bloch alterna asimismo con la expresión “sueño de vigilia” (*Wachtraum*) y con la fórmula de Lenin de “Sueño hacia adelante” (*Traum nach vorwärts*), es la conocida fórmula que adopta Bloch desde el inicio mismo de su *Principio Esperanza* (*Prinzip Hoffnung*) para hablar de lo que llamará enseguida la “utopía concreta” (*konkrete Utopie*), sobre la que volveremos más abajo. Bloch, E., *op. cit.*, vol. 4: 4, 9, 11 y *pássim*.

¹⁶ *Stimmung*, humor, corriente empática, es la conocida expresión de Georg Simmel a la que recurre con frecuencia el sociólogo francés Michel Maffesoli para caracterizar las empatías grupales de nuestra cultura contemporánea, de la mano de lo que éste llama el “reencantamiento del mundo” (*Réenchantement du monde*); cf. Maffesoli, Michel. *Le temps des tribus*. Paris: Editions de La Table Ronde, 2000.

contra-argumento de Andreas Huyssens, quien en el último capítulo de su ya mencionado libro, replica a los anti-utopistas que la utopía se ha desplazado de la imaginación política del futuro a la memoria, a través de un movimiento de contra-afirmación de la identidad de las comunidades, grupos y tradiciones que se manifiesta en la literatura y en la pintura antes de investirse en lo político. En efecto, además del argumento recién expuesto contra la consideración de las *Stimmungen* sociológicas como sustitutos de la utopía política, la memoria no puede sustituirse a la justicia, como el propio Huyssens reconoce en otras partes de su libro¹⁷, del mismo modo en que reconoce que los énfasis identitarios, a través de una memoria muchas veces manipulada de forma presentista, pueden servir a las conocidas políticas regresivas de tinte neofascista que condujeron a las guerras interétnicas en la ex Yugoslavia. Esto hace difícil, si no imposible, alegar que la utopía política pueda desplazarse lisa y llanamente de la imaginación política a la memoria para constituir, desde este lugar, una nueva función de esperanza y de utopización social. La memoria y la verdad son siempre un supuesto de la justicia, y esto es políticamente muy claro y acuciante en las sociedades post-dictatoriales que han lidiado, y que se encuentran lidiando en la actualidad, con el restablecimiento de la memoria, esto es de una memoria que pueda testimoniar de los crímenes de lesa humanidad, del terror de estado, de la desaparición forzada de personas y, de modo general, del intento dictatorial simultáneo de exterminio y de borramiento de huellas de la represión. Sin embargo, la memoria no es suficiente para la justicia, contrariamente a lo que suele alegarse erróneamente a partir de la generalización de algunas experiencias postraumáticas conocidas como “justicia transicional”, y que consisten en sustituir, como se ha hecho en algunos países de África, la confesión de los crímenes a su verdadero juzgamiento. Ahora bien, la utopía y la esperanza en cuanto determinantes capaces de forjar un mundo histórico y de abrir un futuro posible, estuvieron siempre vinculadas a la justicia y son inseparables de ese exceso, a ese plus, que según Jacques Derrida, tiene siempre la justicia en relación al mundo fáctico del derecho constituido¹⁸.

¹⁷ Cf. Huyssens, A, *op. cit.*

¹⁸ Derrida, Jacques. *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*. Paris : Galilée, 1994.

III. La utopía como telescopio para mirar el planeta tierra¹⁹

La “utopía concreta” (*konkrete Utopie*) no es para Bloch un ideal asintóticamente aproximable como la *Ciudad de Dios* de San Agustín o como todavía podría serlo en Kant la *paz cosmopolita* tal como emerge de su tratado de 1784. No se trata de un *telos* infinito que nos sirva como guía para la acción del modo en que en Kant la idea de “plan secreto de la naturaleza” permite acomodar regulativamente la diversidad del material histórico que según Kant, sería solamente “sonido y furia” sin semejante *telos* regulativo. Es bastante claro que los juicios teleológicos en el sentido del *telos* asintótico quedan afectados por la mordaz crítica contemporánea de que vienen a legitimar la violencia y el mal en la historia. Tampoco es la “utopía concreta” un universal determinante al estilo de una teoría bien ajustada de la justicia que funcionaría aquí como un juicio teórico de alcance universal que permitiría subsumir cada una de las situaciones particulares dispares, del mismo modo en que un concepto científico de alcance general se aplica a sus casos. No se trata en este sentido de una teoría normativa como puede serlo la teoría rawlsiana de la justicia o la teoría habermasiana de la democracia deliberativa o de la situación ideal de habla. Estos juicios universales normativos podrán ser construcciones conceptuales perfectas pero no hacen ningún honor al hecho de que el juicio práctico opera ya desde siempre en una situación particular que lo encuadra pudiendo generar situaciones normativas diametralmente nuevas. En verdad la idea de “utopía concreta” nos parece funcionar en Bloch de un modo que podemos aproximar con el juicio estético, tal como lo comprende Kant en su tercera Crítica. Cuando proferimos un juicio de belleza para juzgar una obra de arte, no comprendemos según Kant la belleza ni como una teoría

¹⁹ Escribe Bloch: “Gerade weil utopisches Gewissen sich mit Schlecht – Vorhandenem nicht abspeisen lässt, gerade weil das weitest reichende Fernrohr notwendig ist, um den wirklichen Stern Erde zu sehen, und das Fernrohr heisst Konkrete Utopie: gerade deshalb intendiert Utopie nicht einen ewigen Abstand von dem Objekt, mit dem sie vielmehr zusammenzufallen wünscht, als mit einem dem Subjekt nicht mehr fremden”, (“Precisamente porque la conciencia utópica no se deja alimentar con lo malo existente, precisamente porque es necesario el telescopio de mayores distancias para ver la estrella real tierra, y porque el telescopio se llama utopía concreta: por eso precisamente la utopía no pretende una distancia eterna al objeto, sino que desea, más bien coincidir con él como un objeto que ya no es ajeno al sujeto”): Bloch, Ernst. *Prinzip Hoffnung*, op. cit.: 366-367, traducción al español en: Bloch, Ernst. *Principio Esperanza*. Madrid: Trotta: 368.

universal al estilo de las teorías científicas (juicio determinante) ni como un *telos* asintótico al estilo de una meta infinita (juicio teleológico), sino que simplemente juzgamos la obra de arte particular a partir de una idea “reflexionante”, es decir, una idea que lidia creativamente con la singularísima situación de dicha obra de arte solamente a partir de lo que Kant llamaba en su tercera Crítica el *sensus communis*, es decir, un saber hermenéutico que es de carácter a la vez abierto e interpretativo.

Desde este punto de vista la belleza concreta implicada por el juicio estético no produce una idea de contenido necesario ni determinante aunque pretende una cierta universalidad *situada*, a saber, que el juicio sea compartido por los otros. Es este juicio estético y no una teoría de la belleza lo que hace posible siempre según Kant la crítica de arte.

Ahora bien, si trasladamos como hace Arendt el juicio estético a la política concreta, quizá podamos alcanzar una idea más cabal de lo que Bloch comprende por una utopía que funcionaría en relación a nuestra situación de planeta tierra como un telescopio, es decir, como una arma para crítica la situación concreta. No se trata ni de una utopía negativa, como la idea de destrucción planetaria o de peligro apocalíptico, que activaría la crítica como responsabilidad (en el fondo lo que hace Hans Jonas) ni de un ideal positivo asintótico como la escatología agustiniana del reino de Dios o de la salvación en el Juicio final. Desde este punto de vista, la “utopía concreta” es un elemento que es estructuralmente solidario de la crítica pero en el sentido de una intervención incisiva y singular desde la concreción de caso.

IV. Capitalismo y desesperanza

Si bien toda esperanza es una cierta visión del futuro, la esperanza profana es un *existencial*, si se nos permite tomar en préstamo esta palabra a Heidegger²⁰, una

²⁰ En *Ser y Tiempo* (1927) Heidegger emplea el término *Existenzial* para indicar la trama ontológica de nuestra existencia finita, es decir, de la estructura analítica del *Dasein*; los “existenciales” componen dicha trama como disposiciones afectivas de nuestro estar en el mundo: el miedo, la curiosidad, la angustia, la habladuría, el cuidado son analizados por Heidegger dentro de la estructura de esta trama, según un interés ontológico, no meramente psicológico o antropológico. Mientras que Gaos tradujo con el término “existenciario” la palabra alemana *Existenzial*, la traducción más reciente de Rivera da simplemente “Existencial” (Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2006: 69-70).

modalidad afectiva de nuestra existencia finita, una disposición de nuestro estar en el mundo. La esperanza profana—en su sentido de horizonte de la acción—conjuga la dialéctica entre la muerte orgánica, como destino biológico de la temporalidad natural del individuo, y lo que con Arendt podemos llamar *vida activa*²¹, es decir la dimensión de sentido de nuestra vida finita como praxis histórica y política. La esperanza profana es de este modo también un afecto²², contrapuesto al miedo o a la indiferencia que son propios de un futuro privado de sentido, declinado como mito y destino, juguete de los dioses, de la naturaleza o de la muerte.

Desde este punto de vista, la esperanza profana, antes que mera expectativa pasiva, es sobre todo una cierta comprensión de nuestro estar en el mundo como sujetos de acción limitados por la condición temporal. Es una apertura activa al sentido de la acción a través de la cuestión básica y existencial por el quién mismo de la praxis finita. No se trata de una especulación pasiva, de una casuística acerca las expectativas de probabilidad empírica sobre los eventos del futuro ni sobre el destino escatológico después del fin del tiempo ni sobre las consecuencias terrenales o ultra terrenas del camino elegido. La esperanza profana es más bien acción y comprensión en un mismo envión, movimiento activo siempre dentro de una constelación de sentido que haga concretos para nosotros no solamente el presente sino el futuro como posibilidad al alcance de lo real²³ y el pasado olvidado como posibilidad incumplida y redimida en la acción misma²⁴. La esperanza profana es así portadora de la *utopía activa y concreta* que nace del presente y de los sueños incumplidos que nos vienen del pasado; la posibilidad que abre el presente, por una parte, y la revivificación del deseo del pasado no llegado a ser - contrapuestos a la utopía abstracta que queda fuera del alcance de la acción²⁵. La esperanza profana es por ende nuestra posición en la circunstancia activa y finita de la existencia histórica, del aquí y ahora como del allí y

²¹ Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2002: caps. V y VI.

²² Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Trotta, 2004.

²³ *Ibid.*

²⁴ Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Arcis, 1995.

²⁵ Bloch, Ernst. *El principio esperanza, op. cit.*: 41.

del mañana, del presente como del pasado y el futuro. Hacer inteligible, comprender, abrir una dialéctica entre el pasado y el presente que interpele al futuro, no quiere decir que se reduzca racionalmente la singularidad ni que en términos de pauta óptica o de ley universal histórica de progreso se subsuma y reifique la contingencia, sino más bien que esta última pueda *dialectizarse* en las dimensiones temporales y reflexivas de una praxis histórica. La circularidad hermenéutica que resulta permite auto-comprendemos como vida activa y apertura de sentido, es decir, elaborar la comprensión de nuestra praxis a través de los otros, del entorno *intermundano* e *intratemporal*: entre los contemporáneos, mediante la polifonía del diálogo, y entre los antepasados y las generaciones venideras, mediante la trama narrativa que nos permite reactivar la carga de responsabilidad histórica a través de la sedimentación de una tradición²⁶.

Lo contrario de esta figura de sentido es el *extrañamiento*, la *enajenación*, figura que describe, por una parte, cómo el mundo contemporáneo se nos vuelve opaco y cerrado a pesar de su (hiper)visibilidad y de las oportunidades marginales de acción individual y, por otra parte, cómo la parte incumplida del pasado, es decir, de los proyectos no alcanzados de la humanidad, ingresan en un halo de olvido, haciéndonos extraños sus sueños y utopías, de modo que el tiempo histórico queda envuelto en la fatalidad a través del relato de lo efectivamente consagrado como destino único y mitológico²⁷. Esto nos aparta del horizonte de la comprensión, volviéndonos extraños los unos a los otros, deshaciendo la solidaridad histórica con los antepasados y las generaciones futuras, arrojándonos en la temporalidad como en un medio ininteligible, semejante a una *fantasmagoría* - tomo aquí en préstamo el

²⁶ Respecto de la circularidad hermenéutica como circularidad virtuosa, véase Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, op. cit.: 30-31; Gadamer, Hans. *Verdad y método* I. Salamanca: Sígueme, 1977; Gadamer, Hans *Verdad y método* II. Salamanca: Sígueme, 2002. Respecto de la narratividad como estructura de identidad histórica de los sujetos, cf. Ricoeur, Paul. *Temps et récit III. Le temps raconté*. París: Seuil, 1985; Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. París: Seuil, 1990; Carr, David. *Time, Narrative and History*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1985. Respecto de la idea de tradición como “tradición de los oprimidos”, ver Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso...*, op. cit.

²⁷ El tema del retorno de la modernidad al mito está ampliamente desarrollado por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración (Dialektik der Aufklärung)* de 1947, (Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 2005).

término a Benjamin²⁸-, que nos aísla de los demás, incluso allí donde más densamente dependemos los unos de los otros y aceleramos la actividad como fuga hacia adelante, enajenada en la serialidad de las cosas.

Hace ya tiempo que la circunstancia presente del capitalismo, intensiva y extensivamente globalizado, se caracteriza por dos pautas que contradicen el horizonte de esperanza profana planteado en los términos existenciales supradichos. Por una parte, el capitalismo global ha exacerbado los mecanismos de fetichización de la mercancía descritos por Marx en el capítulo 1 del *Capital*²⁹ y elaborados por Lukács³⁰, Benjamin³¹ y la tradición de la escuela Crítica³². La fetichización hace de la mercancía un objeto tan adorado como evanescente, que tan pronto poseído queda despreciado, y el amor por él desplazado al siguiente de la moda, en una serie que no se agota nunca y que se asemeja a un suplicio de Tántalo, a la piedra de Sísifo o al tonel de las Danaides: el trabajo enajenado, vano y cruel del Averno de la mitología, que no conforma sentido sino la permanente fuga serial sin unidad actual, de donde toda esperanza profana queda excluida. La posesión capitalista no puede conformar sentido porque su propia estructura es la de la fuga serial en el mecanismo que es propio del hechizo, del deseo siempre insatisfecho y sometido al capricho de la moda inagotable y de la novedad fulgurante del mercado. Este mecanismo no se reduce a la vida económica sino que abarca, como lo muestra muy bien Benjamin en su *Libro de los Pasajes (Passagen-Werk)*, el conjunto de la forma moderna de vida, pensada no tanto como efecto de la infraestructura económica en términos de un determinismo causal, sino como *expresión* de esta última: nuestra vida moderna, en su conjunto, dentro de las condiciones del capitalismo, *expresa* la realidad del fetichismo como hechizo de la mercancía, de la misma manera en que un sueño *expresa* una pulsión o un deseo inconsciente³³. Desde este punto de vista, la forma de vida en las

²⁸ Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005: 37 y ss.

²⁹ Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

³⁰ Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo, 1969.

³¹ Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes, op. cit.*

³² Honneth, Axel. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007.

³³ Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes, op. cit.*: sección K.

condiciones del capitalismo intensivo atomiza y fragmenta la solidaridad colectiva e inhibe la conformación de sujetos de sentido al interior de las estructuras profanas y secularizadas.

La segunda circunstancia de nuestra condición contemporánea es que la contracara dialéctica del capitalismo moderno, es decir, la esperanza profana de contenido revolucionario característica de los siglos XIX y de la primera mitad del XX, con todas sus facetas utópicas y fracasos históricos, ha ingresado en una franja de olvido e incompreensión que la hace cada vez más distante e ininteligible para las jóvenes generaciones, a pesar de la intermitencia de los rituales y del hábito melancólico de los festejos y aniversarios. Las utopías profanas han quedado sepultadas junto a las ideologías del progreso, es decir, la creencia de que el progreso de la economía e industria capitalistas engendra, revolución mediante, un progreso social y político de iguales o mayores proporciones. También las catástrofes históricas del s. XX y el desprestigio y patético fracaso final del “socialismo real” a finales del siglo anterior, han terminado de hundir en el sótano de la memoria histórica el sentimiento utópico y las esperanzas revolucionarias de las generaciones precedentes.

La política aparece desde entonces en el mundo global como una función de administración y gobernanza de la economía capitalista. Hace ya tiempo que tanto los gobiernos como las oposiciones de las democracias del planeta han dejado de distinguirse sustancialmente, y que ambas partes asumen, como lo expresó Foucault, las mismas premisas de gubernamentalidad capitalista y mercantil de la sociedad, aceptada como axioma de la modernidad. Los políticos se desviven por proponer mejores condiciones de adaptación a la estructura intensiva global del capitalismo, las izquierdas intentando paliar los efectos marginales y las externalidades escandalosas del sistema, y las derechas buscando acelerar con éxito el ritmo de intensificación capitalista, asumido cínicamente, en la semántica de la derecha, como locomotora revolucionaria de la historia, como si lo que nos viene impuesto con la apariencia del destino y la necesidad, pudiera revestir a su vez el carácter de lo revolucionario: paradójicamente, pero significativamente, la derecha se apropia con cinismo del

léxico de la revolución y deja a la izquierda en el lugar conservador de lo pasado de moda³⁴.

En tales condiciones pareciera que a la esperanza no le cabe otro destino sino recluirse más allá de lo profano, de la mano de las religiones de salvación. Los fenómenos bien conocidos del integrista religioso, bien se trate del islamismo o de las sectas fundamentalistas de cualquier credo tienen en común su mesianismo teocrático, es decir, la remisión del sentido del mundo al reino de los cielos. La salvación teocrática es una utopía que no procede del proceso de la praxis. Tampoco arroja una comprensión de nuestro estar en el mundo en la condición del *zôon politikon*, del animal político. Y tan pronto como intenta encarnarse en la política, el mesianismo teocrático se torna violento y autoritario, lo contrario de la comprensión y el sentido. Desde este punto de vista, la forma política que reviste la estructura del mesianismo teocrático sólo puede producir una *esperanza tutelada*, violenta y abstracta, ya que ni procede de la praxis ni admite la pluralidad dialógica que es propia de la comprensión profana y de un sentido político que hunde sus raíces en la historia secular. Para una época “que ha comido del árbol de la ciencia”, como señala Weber³⁵, debemos comprender que al sentido lo ponemos nosotros mismos. Cuando la religión intenta elevarse a algo más que una particularidad cultural y trasponer el pórtico de la política, es decir, volverse una pauta común para lo público, sólo puede hacerlo al precio de la violencia y la negación de la política, en el sentido de la polifonía del discurso. Solo el autoritarismo y la violencia pueden investir la esfera pública del carácter de lo religioso y anular de este modo sus potencialidades políticas³⁶.

³⁴ La idea de la política como *management* se encuentra ya en el centro de la crítica de Arendt a la sociedad occidental moderna (Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997). Muy recientemente Giorgio Agamben parte de la diferencia entre la democracia surgida del modelo administrativo de la “oikonomia” y la democracia antigua, para dirimir las raíces teológicas de la introyección de la economía como sustancia del gobierno; véase Agamben, Giorgio. Seminario *Oikonomia* en el Collège International de Philosophie, París, enero de 2008.

³⁵ Weber, Max. *Ensayos Metodológicos*. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.

³⁶ Señala Walter Benjamin en su célebre “Fragmento teológico-Político”: “(...) nada histórico puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico. Por eso el reino de Dios no es el *telos* de la *dynamis* histórica; no puede ser puesto como meta. Históricamente visto, no es meta, sino fin. Por eso el orden de lo profano no puede construirse sobre el pensamiento del reino de Dios, por eso la teocracia no tiene

Desde luego, no hemos dado estas pinceladas grises para proponer *in fine* una renuncia lisa y llana al discurso de la esperanza. Renunciar a la misma sería como renunciar al sentido y por ende resignar la política en la dimensión de la *gubernamentalidad*, una política que “no hace ni abre mundo” sino que vuelve al mundo cada vez más opaco y cerrado. Toda política con sentido debe tener una visión y una proyección y no puede por ende renunciar a la cuestión de la esperanza. Pero tampoco puede instrumentalizarla ni tutelarla retóricamente a partir de cláusulas vacías y dogmáticas.

En tales circunstancias complejas, ¿cómo se plantea la cuestión de la esperanza desde un punto de vista político? ¿Cómo reactivar un discurso de la esperanza sin recaer en las múltiples trampas que acechan su red conceptual (fetichismo, progresismo historicista, mesianismo teocrático, sujeto metafísico de la historia)? A continuación intentaremos abordar esta pregunta.

V. Futuro anterior

Permítaseme partir de la idea de mundo. Es notorio el contraste entre las ideas de *historia mundial* o *historia universal mundial* (*Weltgeschichte*), que es característica de la filosofía idealista de la historia, y la idea de *mundo globalizado* de nuestros días. Tenemos allí dos grandes relatos acerca del mundo, pero uno aparece más homologable al tiempo y la historia, mientras que el otro aparece como propio de una sincronización espacial intensiva sin horizonte histórico³⁷. Es cierto que la idea de historia mundial no es ajena a la conquista europea del espacio geográfico desde el s. XV, como lo analiza perfectamente Koselleck³⁸ y es cierto, por otra parte, que la globalización misma no es ajena, como bien lo muestran Braudel³⁹ y Wallerstein⁴⁰, a

sentido político, sino únicamente un sentido religioso. Haber negado la significación política de la teocracia con toda intensidad es el mayor mérito del “Espíritu de la Utopía” (*Geist der Utopie*) de Bloch.” (Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso*, op. cit.: 181).

³⁷ Esposito, Roberto y Nancy, Jean-Luc. “Dialogo sulla filosofia a venire”. Nancy, Jean-Luc. *Essere singolare-plurale*. Torino: Einaudi, 2001.

³⁸ Koselleck, Reinhart. *historia/Historia*, op. cit.

³⁹ Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Collin, 1949.

⁴⁰ Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System*. New York: Academic Press, 1979.

una historia de las economías-mundo, desechando el carácter aparentemente inédito, novedoso y ahistórico de la globalización. Sin embargo, las formas que reviste el mundo en el caso de la historia mundial y en el caso de la globalización poseen claramente esa asimetría en relación al tiempo y el espacio: mientras la historia mundial procede de una visión historizada del mundo, que es pensado como una progresiva humanización de la naturaleza- desde luego con su contracara oculta, que es el dominio instrumental de esta naturaleza y la conquista eurocéntrica que ha sido característica de la colonización- la globalización se presenta en futuro anterior como algo que ya ha sido cumplido, no como *progreso* o aventura sino como *proceso*, y por ende sin la contingencia de los posibles, en donde la temporalidad ya ha sido consumada y es el hombre quien debe adaptarse a un mundo pensado en adelante en futuro anterior, aunque con su velo de opacidad y riesgo, como partes de la *complejidad del mundo*, no de la *historia*. Si el relato de la historia mundial aparecía entonces como historia de una conquista heroica por el hombre, el relato de la globalización, en cambio, aparece más bien como propio de una adaptación. Entre ambos relatos, desde luego hay una serie de entrecruzamientos que no viene al caso analizar aquí, donde además de resumir estamos estilizando el juego de oposiciones⁴¹.

Así planteadas las cosas, el historicismo tiene su modelo en el humanismo y el romanticismo, que se intersectan en las filosofías idealistas de la historia del s. XIX. ¿Pero cuál es el modelo de la idea misma de la adaptación que detectamos en la matriz del relato de la globalización? Es bastante claro que dicho modelo es la biología, y que en Darwin, por ejemplo, tenemos un ancestro ilustre de este tipo de naturalismo, donde- herida narcisista mediante- la adaptación y la supervivencia pueden aparecer no como cosa deleznable e insignificante, sino como la verdadera fuerza de una evolución natural sin cuestión de privilegio para la humanidad. Es claro,

⁴¹ Véase para una discusión de esta problemática, (Naishtat, 2005), donde además se discute, de la mano de Koselleck, cómo la esperanza profana se abre paso, al promediar el fin de la Edad Media, y desplaza la esperanza milenarista. Las categorías de *horizonte de expectativa* y *espacio de experiencia*, pergeñadas por Koselleck (Koselleck, 1993) permiten un tratamiento genealógico de la esperanza profana que no podemos desarrollar aquí.

por otra parte, que el auge y la fuerza que ha cobrado el modelo de la *biopolítica*, con su primer boceto en Foucault⁴² y un amplio despliegue en la literatura filosófica italiana⁴³, es tributario de la crisis de la historia como marco de comprensión del presente: la biología, en síntesis, es la contracara de la historia (su uso, no su realidad como disciplina científica), como modelo para comprender el mundo global.

Dejemos ahora las cosas en este punto: el relato de la historia, por una parte, y el relato de la naturalización y adaptación biopolítica por la otra. Es claro que el progreso a la manera de Hegel y de Marx, es decir, como una necesaria reapropiación de la naturaleza por la libertad, se ha desmoronado. ¿Pero es entonces inevitable caer en la lógica de la adaptación y la supervivencia? ¿No quedaría abierta la pregunta por un remanente humanista de esperanza profana a la manera de Ernst Bloch: es decir, no del *progreso necesario*, sino del *progreso posible*, como un horizonte que pueda oponerse al futuro anterior de la biopolítica?

VI. La furia de los iguales

Deseo referirme aquí a los movimientos sociales y las acciones colectivas en nuestro marco globalizado, analizando cómo el final del relato historicista ha impactado en los modos de subjetivación de los colectivos y en el modo de sus conceptualizaciones, pero intentando extraer de estas acciones y movimientos alguna inherencia sobre la esperanza profana. En estos movimientos se observa, en efecto, una secuencia que va de la idea de *sujeto de la historia* a la *dualidad estructura-actor*, para desembocar finalmente en la noción de *posiciones de sujeto*⁴⁴, en las que los sujetos colectivos, a diferencia de las dos modalidades anteriores, aparecen relacionados con la contingencia y la pluralidad de manera irreductible. Sin embargo, se puede establecer que este análisis, en clave de fragmentación y contingencia, que corresponde a puerta de entrada a la globalización, es decir, al inmediato pos sesenta y

⁴² Foucault, Michel. *Securité, territoire, population*. París: Gallimard, 2004; Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique*. París: Gallimard, 2004.

⁴³ Agamben, Giorgio. *Homo sacer, el poder soberano y la vida nuda*. Valencia: Pre-textos, 1998; Agamben, Giorgio y Peticari, Paolo. *Biopolítica minori*. Roma: Manifesto libri, 2003.

⁴⁴ Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek Slavoj. *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

ocho, ve ahora añadirse, con la fase madura de la globalización, una nueva forma de protesta que ya no pasa simplemente por las luchas y la autoconstitución de las minorías, de las identidades plurales y del reconocimiento, sino por el retorno de una añeja forma de lo colectivo, si se me permite la expresión, que es la lucha de los “sin”: los “sin trabajo”, los “sin tierra”, los “sin papeles”, los “sin techo”, etc., de una manera que no deja de evocar, de manera remota por cierto, a las revueltas campesinas y de los pobres que precedieron a los estados burgueses, como la de Müntzer en Alemania, las de los cavadores y niveladores ingleses en el s. XVII, etc. Permítaseme en este punto reproducir un pasaje de Tugendhat muy ilustrativo:

“Aquí nos vemos confrontados con la distinción cualitativa más importante que existe entre los individuos en la modernidad. Me refiero a la distinción entre ricos y pobres, entre los que tienen recursos y los que no los tienen. Aunque se trata de una diferencia gradual, podemos prescindir de este aspecto, porque es suficiente, al hablar aquí de pobres, referirnos a los que están en lo que se suele llamar la pobreza absoluta, los que no tienen trabajo ni recursos”⁴⁵.

También en lo metateórico se pueden trazar algunas correspondencias: la mirada de los colectivos en clave de lucha de las minorías, posiciones de sujeto, identidades plurales, puede asociarse con el énfasis de las perspectivas vanguardistas y esteticistas posmodernas en la diferencia, la pluralidad de los juegos de lenguaje y formas de vida, el fin de los metarrelatos y la exaltación de unas formas fragmentadas y no totalizables de la identidad social, la autenticidad y el reconocimiento de las minorías. Sin embargo, los movimientos “sin...” (“sin tierra”, “sin trabajo”, “indocumentados”, etc.) ya no cuadrarán enteramente en este tipo de conceptualizaciones basadas en la contingencia y en lo microscópico, ya que ponen de manifiesto dimensiones más generales de injusticia social y exclusión política, de

⁴⁵ Tugendhat, Ernesto. *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 2001: 30.

humillante desigualdad en gran escala. No es sorprendente, entonces, percibir, desde finales de los noventa, y al interior mismo de las tradiciones marxista y pos-marxista de la filosofía política, que había acompañado los movimientos de las minorías con sus reflexiones en torno a la diferencia y la subjetivación, un giro en favor de un nuevo vocabulario, como la noción de los *sin parte* en Jacques Rancière⁴⁶, la noción de *Homo Sacer* en Agamben⁴⁷ o la noción de *Multitud* en Virno⁴⁸ y en Negri⁴⁹. En cualquiera de estos casos, es perceptible un retorno a la idea de *reclamo de justicia*, no como clave de desenvolvimiento teleológico, sino como registro de huellas y tradiciones de estas formas políticas y de sus modos de subjetivación vinculadas a la exclusión y la injusticia en gran escala, y que ahora son reencontradas en la modernidad tardía. Es conocida la filiación que Rancière traza entre los proletarios romanos y los “*sin parte*”, o entre las luchas del plethos o multitud del demos griego y la reconfiguración democrática de la polis ateniense; también es sensible la matriz romana del *homo sacer* en Agamben, o la matriz renacentista y spinozista de la noción de *multitud* en Paolo Virno, como una alternativa a la noción hobbesiana de *pueblo*.

Se alternan así en el marco de la globalización, casi sin solución de continuidad, dos formas de acción colectiva post-revolucionaria: Las luchas de las minorías por su identidad y las luchas de los excluidos por la justicia. Ahora bien, en verdad ambas formas pueden reencuadrarse nuevamente en el marco del reclamo de justicia, como una lucha por derechos no reconocidos. Tal es la idea de Rancière a través de su modelo de “los sin parte”. En verdad la idea de justicia contiene un *exceso* respecto de lo dado, para emplear una expresión de Derrida, que permite verla no ya como un sistema reificado de derechos, sino como la irrupción disruptora de la política y de la praxis en el seno de un ordenamiento social sedimentado. La idea de justicia, en este sentido, es siempre una apertura política, y desarregla el juego de la gubernamentalidad en el sentido de la adaptación bajo el modelo biopolítico o

⁴⁶ Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.

⁴⁷ Agamben, Giorgio. *Homo sacer...*, *op. cit.*

⁴⁸ Virno, Paolo. *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Colihue, 2003.

⁴⁹ Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Multitude: guerre et démocratie à l'époque de l'empire*. Paris : La Découverte, 2004.

bioeconómico. En este sentido la justicia es portadora siempre de lo que se excede al mito; para Benjamin, es la apertura al mundo de la política contra el mundo de lo mitológico, es decir, el mundo de Antígona contra el mundo del panteón pagano o contra el mundo de la gubernamentalidad hierática en Creón. Desde esta perspectiva, podemos sospechar que la justicia, como reclamo, viene a clavar una cuña entre la metafísica idealista de la historia y la biología, al hacer plausible una dimensión de la esperanza que no queda absorbida por una metafísica del progreso automático ni de la mano invisible. El reclamo de justicia contiene la idea de un progreso posible y relativo, pero real y activo, dependiente enteramente de la praxis política. En consecuencia, la justicia excede enteramente al derecho positivo, como mundo reificado, y abre a una utopía concreta.

VII. Una esperanza: “Organizar el pesimismo”

La idea de Lyotard del fin de los metarrelatos viene a significar que las grandes narraciones prometeicas inherentes a una idea inmanente de progreso no tendrían ya cabida en la fase actual: precisamente “posmodernidad” designa para el pensador francés este umbral, en el que los grandes relatos de la modernidad pierden todo asidero. Desde este punto de vista, no habría ningún abuso en decir que estaríamos ante el desencantamiento del desencantamiento ilustrado de la razón (*die Entzauberung der Entzauberung*), en el que el fin de los metarrelatos dejaría piedra libre a una miríada de microrrelatos fragmentarios y reencantadores, pero sin ningún viso de unidad general ni de reanclaje histórico en una línea de progreso. Lyotard toma en préstamo a Wittgenstein la idea de juego de lenguaje (*Sprachspiel*) para expresar esta multiplicación de posibilidades pragmático-hermenéuticas inherentes a la conformación del sentido colectivo. Por consiguiente, si con la Ilustración se había evaporado la esperanza en la salvación en el más allá, con este tránsito tardío a la posmodernidad vendría a desvanecerse inclusive la esperanza residual en la salvación en el más acá. Foucault, sin adherir al término “posmodernidad” expresa sin embargo una idea semejante en términos de “la muerte del hombre”, es decir, de un hombre- pura fabricación del humanismo del s. XIX- considerado tácitamente como

un sucedáneo (*ersatz*) del dios, sujeto de una historia hecha a su medida y centrada en su señorío⁵⁰. Y nuevamente, para Foucault, este fin del hombre no es un fin de las luchas ni de la acción, entendidas en adelante como microrresistencias a las dominaciones, en una fugacidad y precariedad del tiempo, es decir, en una *ontología del presente*, en la que la estética mundana de Baudelaire concurre para subrayar la propia evanescencia del sujeto⁵¹.

Ahora bien, es posible que algunas premisas de Lyotard y Foucault sean incuestionables y que, no obstante, sea impropio la conclusión de una obsolescencia de la categoría de esperanza como horizonte general de la política. Es bien cierto, en efecto, que las ideas de un fin inmanente de la historia, de una estructura teleológica de esta última y de un progreso moral general de la humanidad a través de la historia leída como escalonamiento de la razón parecen a todas luces parasitarias de una carga metafísica que ya no es posible disimular ni tampoco asumir. Desde este punto de vista, hoy no es procedente resucitar sin más una noción de progreso histórico automático ni una teleología general del acontecer humano, *a fortiori* cuando los acontecimientos mismos se encargan de desmentir este *metarrelato*. Sin embargo, cabe la siguiente pregunta: ¿acaso el fin de la mano invisible es el fin de toda intervención humana en la historia? ¿Acaso el fin de la idea de la *necesidad* de la emancipación y la justicia es el fin de la idea de la *posibilidad* de la emancipación y la justicia?

Ernst Bloch cifraba las esperanzas históricas en la *posibilidad* del progreso, no en su necesidad. Desde este punto de vista, las luchas por la justicia son portadoras de esperanzas históricas en nuestra capacidad transformadora, y permiten inferir, consiguientemente, no sólo la oportunidad, sino la urgencia de una intervención humana en una praxis histórica. En verdad, una simple mirada al fenómeno de la

⁵⁰ Escribe Lyotard: “El gran relato ha perdido su credibilidad, cualquiera que sea el modo de unificación que le sea asignado: relato especulativo, relato emancipatorio” (Lyotard, J. F. *La condición postmoderna*. Buenos Aires: R.E.I., 1987). Asimismo sobre el tema de la muerte del hombre (véase Foucault, M. *Les mots et les choses*. París: Gallimard, 1966). Sugerente es en este sentido lo observado por M. Cruz en relación a la reconsideración “a la baja” del sujeto (cf. Cruz, M. *Filosofía de la historia*. Barcelona: Paidós, 1995: 165 y ss).

⁵¹ Foucault, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”. *Dits et Ecrits*. París: Gallimard, 2004.

globalización nos muestra no solamente que podríamos estar mejor, sino que en una serie de rubros estamos realmente *peor* que nuestros antepasados. Las desigualdades sociales se han incrementado en casi todos los países del planeta, al mismo tiempo que se ha incrementado la desigualdad entre países ricos y países pobres y se ha intensificado el ritmo del trabajo a pesar de la sofisticación del aparato tecnológico, que no ha aliviado la carga humana en el empleo. Otro rubro que ha empeorado sus guarismos en las últimas décadas es el del desempleo y el del subempleo: lo que hace apenas un siglo era denostado como *lumpenproletariat* o “ejército industrial de reserva”, hoy podría ser la población entera de un país mediano, y esta cifra no ha parado de aumentar en los países más pobres, a la vez que no decrece en los países ricos. Al mismo tiempo, estos sectores de la población se organizan y encuentran una identidad que no se cifra solamente en una clasificación social negativa, sino que se constituye en sujetos colectivos con un nivel de presencia política y social que adquiere cada vez mayor relevancia pública.

Es cierto, sin embargo, que la lucha contra la explotación ha desaparecido de la jerga política y ha sido reemplazada predominantemente por la demanda de inclusión. Es también cierto que esta forma del planteo puede llevar a concluir que en el mejor de los casos, al cabo de estas luchas, se vuelve a un *statu quo* ya conocido, y no a lo nuevo, en el sentido de la vanguardia. Sin embargo, si se comprende la justicia como un exceso respecto de lo dado, el reclamo de justicia, solo puede desarreglar el orden y producir nuevas articulaciones de lo social. Que estemos peor, que luchemos contra un peligro, no quiere decir que la lucha es una rueda que nos traerá al punto anterior, porque precisamente es dicho punto anterior es el que generó la situación de peligro o de injusticia contra la que luchamos. Por ende, los complejos *retrocesos* históricos en las formas de la vida socioeconómica de las poblaciones son paradójicamente una prueba minimalista, y por contraposición, de la posibilidad de una praxis política que traiga lo nuevo: la acción es acción contra el peligro y por la justicia, de donde extrae todo su sentido el eslogan de Benjamin que da título a este apartado: “organizar el pesimismo”. Ahora bien, en la medida en que se la elabora en su sentido la organización del pesimismo no puede ser una acción para regresar a lo

viejo que ya es portador del peligro y la injusticia actuales. La acción contra el peligro y la injusticia es por ende una acción que necesariamente, si tiene y encuentra un sentido, reactiva la utopía concreta y la esperanza profana, llevando adelante una desconstrucción del pasado.

En consecuencia, esto nos permite encontrar una dimensión de re-apertura histórica del horizonte de esperanza: la desmistificación del presente y del pasado, al mostrar que el presente, precisamente, no contiene ninguna necesidad, y que alberga por el contrario las posibilidades de situaciones que nos vienen del pasado no cumplido y que mejoran la posición humana. Pero a diferencia de las concepciones finalistas de la historia, aquellas que se basan simplemente en la posibilidad del progreso no quedan interpretadas en los términos de unas intervenciones que vienen a acortar los plazos de algo que de otro modo es ineluctable. Ya no se trata de un *quiliasm* orientado a acelerar la venida del Mesías, aun de aquel Mesías secularizado que recibe el nombre de fin de la historia. La noción consiguiente de progreso es relativa, pero la misma es suficiente para re-temporalizar la acción, es decir, para concebirla asociada a la estructura de tradiciones históricas. En un segundo nivel, cabe preguntarse si estas tradiciones, orientadas a producir un sentido que modifique nuestra situación, están condenadas a producirse fragmentadamente y en una miríada de movilizaciones paralelas e incluso concurrentes y contradictorias.

Para responder a esta pregunta es necesario considerar el carácter de los problemas que deben resolver los sujetos colectivos que intervienen con sus proyectos. Como señala David Carr⁵², cada sujeto colectivo se configura narrativamente en el tiempo y traza su tradición, que anuda las tres dimensiones temporales. Los sujetos no son por ende tabulas rasas que se inscriben atemporalmente en el presente, sino que emergen desde un cierto *despertar*, de una figura coextensiva a la hondura y gravedad del peligro, de unos segmentos temporales más o menos vastos, desde donde se autocomprenden y se dan a comprender. Por consiguiente, cada intervención lleva la marca de un *despertar* constitutivo que echa

⁵² Carr, David. *Time, Narrative and History*, *op. cit.*

sus raíces de manera más o menos lejana en el pasado y se proyecta de manera más o menos lejana en el futuro. “Nosotros”, desde este punto de vista, pertenece a una multiplicidad de posibles sujetos colectivos (es decir de posibles “nosotros”), según se constituyen en las tradiciones más puntuales o más vastas en la línea del tiempo. Todo despertar define un horizonte de disputa agonística que deconstruye el pasado y permite ingresar en un campo práctico-político en donde la supuesta inconmensurabilidad o fragmentación queda negada por la misma existencia del campo. En resumen, el índice de multiplicación y de fragmentación de los colectivos es simplemente un índice de la manera en que estos colectivos tejen su trama activa en el tiempo y en el espacio.

Por un lado, entonces, la idea de novedad y utopía histórica subsiste en la *posibilidad* de la lucha, y no en su necesidad ni en su automatismo; por otra parte, la manera en que nos inscribimos en la lucha por mejorar la situación depende de la manera en que nos conformamos activamente al abarcar un margen más o menos amplio de deconstrucción del pasado histórico, para hacer saltar aquel pasado incumplido y cuyo incumplimiento es culpable del peligro. Si esto es así, la idea de gran relato, e incluso de utopía, puede perfectamente seguir cumpliendo un papel determinante en la manera de temporalizarnos históricamente, aun cuando no creamos en una teleología de la historia. El horizonte agonístico y polifónico será ciertamente muy diferente de cualquier lectura unidireccional de la historia, pero no deja de ser, sin embargo, un campo de sentido histórico, contra toda idea en escala micro, o en escala fragmentaria, de la sociabilidad política y de la inscripción histórica. Desde esta perspectiva, puede entonces recobrar sentido hablar de un *mundo histórico* (*Weltgeschichte*), como una forma de constituirnos colectivamente en un nosotros, de conformarnos en el presente y de proyectarnos en un futuro, bregando por una utopía de justicia que creemos posible, y por ende, obligatoria en un sentido ético-político. Pero esta forma de ser del mundo nada tiene que ver ya con la idea de un *globus* meramente acaecido y sustraído a las posibilidades históricas de los sujetos.

Bibliografía de consulta

- Foucault, Michel. “El sujeto y el poder”. *Revista mexicana de sociología*, N°3 (1988).

- Naishtat, Francisco. “La globalización y la noción filosófica de «historia mundial» (Weltgeschichte)”. Cruz, Manuel y Brauer, Daniel. *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*. Barcelona: Herder, 2005.