

Enzo Traverso

Melancolía de izquierda

Después de las utopías



Galaxia Gutenberg

Serie Actualidad

Dirigida por Josep Ramoneda

Se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad.

MICHEL FOUCAULT

ENZO TRAVERSO

Melancolía de izquierda

Después de las utopías

Prólogo de
Josep Ramoneda

Traducción de
Horacio Pons

Galaxia Gutenberg

También disponible en eBook

Título de la edición original: *Left-Wing Melancholia. Marxism, History and Memory*
Traducción del inglés: Horacio Pons

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Primera edición: abril de 2019

© Columbia University Press, 2016
© del prólogo: Josep Ramoneda, 2019
© de la traducción: Horacio Pons, 2019
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2019

Preimpresión: María García
Impresión y encuadernación: Sagrafic
Depósito legal: B. 508-2019
ISBN: 978-84-17747-40-4

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

PREFACIO

EL OBJETIVO de este libro es investigar la dimensión melancólica de la cultura de izquierda durante el siglo pasado. La izquierda de la que me ocuparé no se define en términos meramente *topológicos* (los partidos situados en el lado izquierdo del espacio político e institucional), de conformidad con el punto de vista convencional de las ciencias políticas, sino más bien en términos *ontológicos*: los movimientos que lucharon por cambiar el mundo con el principio de la igualdad en el centro de su programa. Su cultura es heterogénea y abierta, en cuanto incluye no solo una multitud de corrientes políticas sino también una pluralidad de tendencias intelectuales y estéticas. Por eso he decidido analizar teorías y testimonios (las ideas políticas y filosóficas volcadas en libros, artículos, cartas), sin excluir imágenes (desde carteles de propaganda hasta pinturas y películas). Dedico, claro está, un importante lugar al marxismo, que fue la expresión dominante de la mayoría de los movimientos revolucionarios del siglo XX. En otras palabras, este libro querría abordar la cultura de izquierda como una combinación de teorías y experiencias, ideas y sentimientos, pasiones y utopías. La memoria de la izquierda es un continente enorme y prismático hecho de victorias y derrotas, mientras que la melancolía es un sentimiento, un estado de ánimo y un campo de emociones. Así, el hecho de concentrarse en la melancolía de izquierda implica necesariamente ir más allá de las ideas y los conceptos.

A comienzos de la década de 1980, el crecimiento de la presencia de la memoria en el campo de las humanidades coincidió con la crisis del marxismo, que estuvo ausente del

“momento memorial” característico del viraje del siglo XXI. La visión marxista de la historia implicaba una prescripción memorial: teníamos que inscribir los acontecimientos del pasado en nuestra conciencia histórica a fin de proyectarnos en el futuro. Se trataba de una memoria “estratégica” de las luchas emancipatorias del pasado, una memoria orientada hacia el futuro. En nuestros días, el final del comunismo ha roto esa dialéctica entre pasado y futuro, y el eclipse de las utopías generado por nuestro tiempo “presentista” ha provocado la cuasi extinción de la memoria marxista. La tensión entre pasado y futuro se convierte en una suerte de dialéctica “negativa”, mutilada. En un contexto así, redescubrimos una visión melancólica de la historia como rememoración (*Eingedenken*) de los vencidos —Walter Benjamin fue su intérprete más significativo— que pertenece a una tradición marxista oculta. Este libro procura analizar esa mutación, esa transición de la utopía a la memoria.

Durante más de un siglo, la izquierda radical se inspiró en la famosa tesis XI de Marx sobre Feuerbach: hasta ahora, los filósofos se han limitado a interpretar el mundo, pero la cuestión es cambiarlo. Cuando, luego de 1989, quedamos “espiritualmente a la intemperie” y nos vimos obligados a admitir el fracaso de todos los intentos pasados de transformar el mundo, se pusieron en tela de juicio las ideas mismas con que habíamos tratado de interpretarlo. Y cuando, una década después, comenzó a circular la consigna “otro mundo es posible”, los nuevos movimientos que la proclamaban tuvieron que redefinir sus identidades intelectuales y políticas. Para ser más preciso, tuvieron que reinventarse —reinventar tanto sus teorías como sus prácticas— en un mundo sin un futuro visible, pensable o imaginable. No podían “inventar una tradición” como lo habían hecho antes de ellos otras generaciones de “huérfanos”. Este paso de una era de sangre y fuego que, a pesar de todas sus derrotas, seguía siendo descifrable a un nuevo tiempo de amenazas globales

sin un desenlace previsible cobra un sabor melancólico. Sin embargo, esta melancolía no significa el refugio en un universo cerrado de sufrimiento y remembranza; es más bien una constelación de emociones y sentimientos que envuelven una transición histórica, la única manera en que la búsqueda de nuevas ideas y proyectos puede coexistir con la pena y el duelo por un reino perdido de experiencias revolucionarias. Ni regresiva ni impotente, esa melancolía de izquierda no debería eludir el peso del pasado. Es una crítica melancólica que, a la vez que está abierta a las luchas en el presente, no evita la autocritica respecto de sus propios fracasos pasados; es la crítica melancólica de una izquierda que no se ha resignado al orden mundial esbozado por el neoliberalismo, pero que no puede renovar su arsenal intelectual sin identificarse empáticamente con los vencidos de la historia, una gran multitud a la que, a fines del siglo xx, se une de manera inexorable toda una generación —o sus restos— de izquierdistas derrotados. Para ser fecunda, empero, esa melancolía necesita llegar a ser reconocible tras su desaparición durante las décadas anteriores, cuando la toma del cielo por asalto parecía ser la mejor manera de hacer el duelo por nuestros camaradas perdidos.

De tal modo, la ambición de este libro es repensar la historia del socialismo y el marxismo a través del prisma de la melancolía. Al explorar un pasado a la vez familiar y “desconocido” (por haber sido objeto de una represión), trataré de conectar los debates intelectuales con las formas culturales. Las huellas de la melancolía de izquierda pueden reconocerse y aprehenderse con mucha más facilidad en las múltiples expresiones de la imaginación socialista que en las producciones doctrinales y las controversias teóricas; además, estas últimas revelan nuevos significados cuando se las reconsidera a través de la imaginación colectiva que las acompañaba. En consecuencia, el libro pasa una y otra vez de los conceptos a las imágenes y de estas a aquellos sin

establecer ninguna jerarquía entre ellos, puesto que los supone igualmente importantes en la formación y la expresión de la cultura de la izquierda. Desea conectarlos y captar sus resonancias, mostrando lo que muchas obras clásicas marxistas comparten con pinturas, fotografías y películas. En síntesis, trabajaré con una diversidad de fuentes que analizaré como “imágenes que piensan” (*Denkbilder*), según el concepto de Benjamin. No me guía la intención de construir un monumento ni escribir un epitafio, sino la de explorar un paisaje de la memoria multiforme y a veces contradictorio. A diferencia del humanitarismo hoy dominante, que sacraliza la memoria de las *víctimas* y en su mayor parte pasa por alto o rechaza sus compromisos, la melancolía de izquierda siempre se concentró en los *vencidos*. Percibe las tragedias y las batallas perdidas del pasado como un peso y una deuda, que también son una promesa de redención.

Los siete capítulos que componen el libro exploran esta constelación melancólica desde diferentes perspectivas: mediante el esbozo de los rasgos de una cultura izquierdista de la derrota (capítulo I); la descripción de una concepción marxista de la memoria (capítulo II); la construcción de una visión del duelo a partir de pinturas y películas (capítulo III), y la investigación de la tensión entre el éxtasis y la pena que da forma a la historia de la bohemia revolucionaria (capítulo IV). Algunos capítulos se concentran en figuras específicas que resumen diferentes formas de melancolía de izquierda. De Marx a Benjamin, pasando por Gustave Courbet y el joven Trotski exiliado en Viena, el intento de “conquistar para la revolución las energías de la embriaguez” —así Benjamin sobre el surrealismo— se fusionó en una singular ósmosis con la desesperación de la derrota y la existencia paria de marginales estéticos y políticos. Los últimos tres capítulos se ocupan de encuentros productivos, conflictivos, tardíos o malogrados entre pensadores marxistas, y revelan los caminos a través de los cuales cobró forma la melanco-

lía de izquierda. Por un lado, la melancolía de Benjamin trató de enunciar una nueva visión de la historia como catástrofe con una reinterpretación mesiánica del marxismo como agencia política y posible redención; por otro, la pena de Adorno —“ciencia melancólica”, según sus propias palabras— adoptó simplemente una postura contemplativa de crítica dialéctica resignada al advenimiento de la reificación universal (capítulo v). En ruptura con una visión eurocéntrica, hegeliana y marxista de Occidente como destino del mundo, C. L. R. James estuvo atento a las señales de una revuelta creciente contra el colonialismo, mientras Adorno contemplaba estoicamente las ruinas producidas por la “autodestrucción de la razón” (capítulo vi). Para terminar, este libro sigue las huellas del incandescente encuentro intelectual entre el filósofo francés Daniel Bensaïd y Walter Benjamin, una fructífera y creativa “reunión” que revela una resonancia entre dos cruciales puntos de inflexión del siglo xx —1940 y 1990—, a través de una visión de la historia basada en la idea de rememoración (capítulo vii). Tras la caída del Muro de Berlín, los rebeldes que quedaban de los años sesenta y setenta dieron con una visión de la historia engendrada por las derrotas de los años treinta, un encuentro que tuvo lugar bajo el signo de la melancolía política.

París e Ithaca (Nueva York), diciembre de 2015

INTRODUCCIÓN. INQUIETANTES PASADOS SIN UTOPIÁS

En la carrera del siglo entre socialismo y barbarie esta ha tomado varios cuerpos de ventaja. Ingresamos al siglo XXI con menos esperanza de la que tenían nuestros abuelos en los umbrales del siglo XX.

DANIEL BENSAÏD, *Jeanne de guerre lasse* (1991)

VIRAJE HISTÓRICO

En 1967, al reconstruir la extensa trayectoria de los usos de *historia magistra vitae*, la frase de Cicerón, Reinhart Koselleck destacaba su agotamiento a fines del siglo XVIII, cuando el nacimiento de la idea moderna de progreso reemplazó a la vieja visión cíclica de la historia. El pasado dejaba de aparecer como un inmenso reservorio de experiencias de las que los seres humanos podían extraer lecciones morales y políticas. A partir de la Revolución Francesa, el futuro tuvo que inventarse y no deducirse de acontecimientos pasados. La mente humana, señalaba Koselleck citando a Tocqueville, “deambulaba en la oscuridad” y las lecciones de la historia se tornaban misteriosas o inútiles.¹ Sin embargo, el final del

¹ Reinhart Koselleck, “*Historia magistra vitae: The Dissolution of the topos into the Perspective of a Modernized Historical Process*” [1967], en *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, ed. de Keith Tribe, Nueva York, Columbia University Press, 2004, pp. 26-42 [trad. esp.: “*Historia magistra vitae: sobre la disolución del topos en el horizonte de la agitada vida*”

siglo xx pareció rehabilitar la fórmula retórica de Cicerón. La democracia liberal asumió la forma de una teodicea secular que, en el epílogo de una centuria de violencia, incorporaba las lecciones del totalitarismo. Por un lado, los historiadores señalaban los innumerables cambios que se habían producido en una época turbulenta y, por otro, los filósofos anunciaban el “fin de la historia”. El hegelianismo optimista de Fukuyama ha sido criticado,² pero el mundo surgido del final de la Guerra Fría y el derrumbe del comunismo era desesperadamente uniforme. El neoliberalismo invadió el escenario; nunca, desde la Reforma, una única ideología había establecido una hegemonía global tan generalizada.³

El año 1989 marca una ruptura, un *momentum* que cierra una época e inaugura otra. El éxito internacional de la *Historia del siglo xx* de Eric Hobsbawm (1994) obedece, ante todo, a su capacidad de inscribir en una perspectiva histórica más amplia la percepción, largamente compartida, del final de un ciclo, de una época y, en definitiva, de un siglo.⁴ Por su carácter inesperado y disruptivo, la caída del Muro

moderna”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 41-66].

² Francis Fukuyama, “The End of History?”, en *National Interest*, verano de 1989, pp. 3-18 [trad. esp.: “¿El fin de la historia?”, en *Claves de Razón Práctica*, Madrid, núm. 243, 2015, pp. 28-59], y *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 1992 [trad. esp.: *El fin de la Historia y el último hombre*, trad. de P. Elías, Barcelona, Planeta, 1992]; sobre este debate, véanse Perry Anderson, “The Ends of History”, en *A Zone of Engagement*, Londres, Verso, 1992, pp. 279-375 [trad. esp.: *Los fines de la historia*, trad. de Erna von der Walde, Barcelona, Anagrama, 2002], y Josep Fontana, *La historia después del fin de la historia. Reflexiones acerca de la situación actual de la ciencia histórica*, Barcelona, Crítica, 1992.

³ Perry Anderson, “Renewals”, en *New Left Review*, núm. 1, enero-febrero de 2000, p. 13 [trad. esp.: “Renovaciones”, en *New Left Review* (ed. esp.), núm. 2: “Socializar el bienestar, socializar la economía”, 2000, pp. 5-20].

⁴ Eric Hobsbawm, *Age of Extremes. A History of the World, 1914-1991*, Nueva York, Vintage, 1995 [trad. esp.: *Historia del siglo xx*, trad. de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Barcelona, Crítica, 1997].

de Berlín cobró de inmediato la dimensión de un *acontecimiento*, un viraje epocal que excedía sus causas, abría nuevos escenarios y proyectaba de improviso al mundo en una impredecible constelación. Como todos los grandes acontecimientos políticos, modificó la percepción del pasado y generó una nueva imaginación histórica. El derrumbe del socialismo de Estado despertó una oleada de entusiasmo y, durante breve tiempo, grandes expectativas en relación con la posibilidad de un socialismo democrático. Sin embargo, la gente comprendió con mucha rapidez que lo que había caído hecho pedazos era toda una representación del siglo xx. Una ominosa sensación invadió a las personas de izquierda, integrantes de una multitud de corrientes, incluidas muchas tendencias antiestalinistas. Christa Wolf, la más famosa escritora disidente de la ex-República Democrática Alemana, describió ese extraño sentimiento en *La ciudad de los ángeles*, su relato autobiográfico: había quedado espiritualmente sin techo, exiliada de un país que ya no existía.⁵ Junto a la oficial y ya desacreditada “historia monumental” del comunismo, había un relato histórico diferente, creado por la Revolución de Octubre, en el cual se habían inscripto muchos otros acontecimientos epocales, desde la Guerra Civil española hasta la Revolución Cubana y Mayo del 68. Según este enfoque, el siglo xx había experimentado un lazo simbiótico entre la barbarie y la revolución. Tras la conmoción de noviembre de 1989, sin embargo, ese relato se desvaneció, enterrado bajo los restos del Muro de Berlín. La dialéctica del siglo xx estaba rota. En vez de liberar nuevas energías revolucionarias, el derrumbe del socialismo de Estado parecía haber agotado la trayectoria histórica del propio socialismo. La historia entera del

⁵ Christa Wolf, *City of Angels or The Overcoat of Dr. Freud*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2013 [trad. esp.: *La ciudad de los ángeles, o El abrigo del doctor Freud*, trad. de Carmen Gauger, Madrid, Alianza, 2014].

comunismo quedaba reducida a su dimensión totalitaria, que aparecía como una memoria colectiva transmisible. Este relato, desde luego, no se inventó en 1989; existía desde 1917, pero ahora se convertía en una conciencia histórica compartida, una representación dominante e indiscutida del pasado. Tras haber ingresado al siglo xx como una promesa de liberación, el comunismo salió de él como un símbolo de alienación y opresión. Las imágenes de la demolición del Muro de Berlín aparecen, a posteriori, como un reverso de *Octubre*, de Eisenstein: el filme de la revolución se había “rebobinado” definitivamente. De hecho, cuando el socialismo de Estado se hundió, la esperanza comunista ya estaba agotada. En 1989, su superposición engendró un relato transmisible de ambos, donde la revolución quedaba subsumida en el relato del totalitarismo.

Reinhart Koselleck definió como un *Sattelzeit* —un “tiempo encabalgado”, un tiempo de paso— el período transcurrido entre la crisis del Antiguo Régimen y la Restauración. En esa era de transición, llena de cataclismos, surgió una nueva forma de soberanía basada en la idea de la nación, que durante un breve tiempo borró los regímenes dinásticos europeos, cuando una sociedad de individuos reemplazó a una sociedad de órdenes. Las palabras cambiaron de significado y finalmente apareció una nueva concepción de la historia como un “colectivo singular” que incluía tanto un “complejo de acontecimientos” cuanto un relato significativo (una especie de “ciencia histórica”).⁶ ¿El concepto de

⁶ Reinhart Koselleck, “Einleitung”, en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (comps.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 1, Stuttgart, Klett-Kotta, 1972, p. xv. Véase también Gabriel Motzkin, “On the Notion of Historical (Dis)continuity. Reinhart Koselleck’s Construction of the *Sattelzeit*”, en *Contributions to the History of Concepts*, vol. 1, núm. 2, octubre de 2005, pp. 145-158. Sobre el surgimiento de un nuevo concepto de historia, véase Reinhart Koselleck, “Geschichte, Historie”, en Otto Brunner, Werner Conze

Sattelzeit nos ayuda a comprender las transformaciones del mundo contemporáneo? Cabe sugerir que, *toutes proportions gardées*, los años transcurridos entre fines de la década de 1970 y el 11 de septiembre de 2001 fueron testigos de una transición cuyo resultado fue un cambio radical de nuestros puntos de referencia generales y nuestro paisaje político e intelectual. En otras palabras, la caída del Muro de Berlín simboliza una transición en la cual se fusionan unas con otras formas viejas y nuevas. No fue un mero renacimiento de la vieja retórica anticomunista. Durante esos veinticinco años, mercado y competencia —las piedras angulares del léxico neoliberal— se convirtieron en los fundamentos “naturales” de las sociedades posttotalitarias. Colonizaron nuestra imaginación y dieron forma a un nuevo *habitus* antropológico, como los valores dominantes de una nueva “conducción de la vida” (*Lebensführung*) frente a la cual el viejo ascetismo protestante de una clase burguesa guiada por la ética —conforme al clásico retrato de Max Weber— parece un vestigio arqueológico.⁷ Los puntos extremos de ese *Sattelzeit* son la utopía y la memoria. Ese es el marco político y epistémico del nuevo siglo abierto por el final de la Guerra Fría.

En 1989 las “revoluciones de terciopelo” parecieron remontarse a 1789, pasando por encima de dos siglos de lucha por el socialismo. La libertad y la representación política se mostraban como su único horizonte, de conformidad con un modelo de liberalismo clásico: 1789 opuesto tanto a 1793 como a 1917, e incluso 1776 opuesto a 1789 (libertad

y Reinhart Koselleck (comps.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, *op. cit.*, vol. 2, 1975, pp. 593-717 [trad. esp.: *Historia/historia*, trad. de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2004].

⁷ Para la descripción analítica de este cambio histórico, véase Pierre Dardot y Christian Laval, *The New Way of the World. On Neoliberal Society*, Londres, Verso, 2014 [trad. esp.: *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, trad. de Alfonso Díez, Barcelona, Gedisa, 2013].

contra igualdad).⁸ Históricamente, las revoluciones han sido fábricas de utopías; han forjado nuevos imaginarios y nuevas ideas y despertado expectativas y esperanzas. Pero no fue eso lo que sucedió en el caso de las llamadas revoluciones de terciopelo. Al contrario, estas frustraron cualquier sueño anterior y paralizaron la producción cultural. Un brillante ensayista y dramaturgo como Václav Havel se convirtió en la pálida y triste copia de un estadista occidental una vez elegido presidente de la República Checa. Los escritores de Alemania Oriental eran extraordinariamente fructíferos e imaginativos cuando, sometidos al control sofocante de la Stasi, creaban novelas alegóricas que estimulaban el arte de leer entre líneas. Nada comparable apareció luego del *Wende*.^{*} En Polonia, el viraje de 1989 provocó una ola nacionalista, y las muertes de Jacek Kuron y Krzysztof Kieslowski sellaron el final de un período de cultura crítica. En vez de proyectarse en el futuro, estas revoluciones crearon sociedades obsesionadas por el pasado. En todos los países de Europa Central aparecieron de manera simultánea museos e instituciones patrimoniales consagrados a recuperar el pasado nacional secuestrado por el comunismo soviético.

En tiempos más recientes, las revoluciones árabes de 2011 llegaron con rapidez a un punto muerto similar. Antes de que sangrientas guerras civiles en Libia y Siria las detuvieran, destruyeron dos odiadas dictaduras en Túnez y Egipto, pero no supieron cómo remplazarlas. Su memoria estaba he-

⁸ Sobre este debate, inaugurado por François Furet, *Interpreting the French Revolution*, Cambridge (Inglaterra), Nueva York y París, Cambridge University Press y Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981 [trad. esp.: *Pensar la Revolución Francesa*, trad. de Arturo R. Firpo, Barcelona, Petrel, 1980], véase Steven Kaplan, *Farewell, Revolution. The Historians' Feud, France, 1789-1989*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

^{*} *Die Wende*: denominación del proceso que, aproximadamente entre mayo de 1989 y marzo de 1990, permitió a Alemania Oriental pasar del régimen socialista de partido único a la democracia parlamentaria y la economía de mercado ya vigentes en Alemania Occidental. [N. del T.]

cha de derrotas: socialismo, panarabismo, tercermundismo y también fundamentalismo islámico (que no inspiró a la juventud revolucionaria). Admirablemente autoorganizadas, estas revoluciones mostraron una pasmosa falta de liderazgo y una desorientación estratégica, pero sus límites no estaban en sus dirigentes o sus fuerzas sociales: son los límites de nuestra época. Esos levantamientos y movimientos de masas cargan con las derrotas de las revoluciones del siglo xx, cuyo peso abrumador paraliza la imaginación utópica.

Este cambio histórico afectó de manera inevitable al feminismo. El feminismo revolucionario había puesto profundamente en duda muchos supuestos del socialismo clásico —muy en particular su identificación implícita del universalismo con la visión y la agencia masculinas—, pero compartía con él una idea de emancipación proyectada en el futuro. Hacía hincapié en una concepción de la revolución como liberación global que trascendía la explotación de clase para encaminarse hacia una reconfiguración total de las relaciones de género y las formas de la vida humana. Redefinía el comunismo como una sociedad de iguales en la cual se abolían las jerarquías no solo de clase sino también de género, y donde la igualdad implicaba el reconocimiento de las diferencias. Su imaginario utópico anunciaba un mundo en que el parentesco, la división sexual del trabajo y la relación entre lo público y lo privado se reconfigurarían por completo. En la estela del feminismo, revolución socialista también significaba *revolución sexual*, el fin de la alienación corporal y la realización de los deseos reprimidos. El socialismo no se limitaba a designar un cambio radical de las estructuras sociales; también designaba la creación de nuevas formas de vida. Las luchas feministas solían vivirse como prácticas emancipatorias que anticipaban el futuro y prefiguraban una comunidad liberada. En la sociedad capitalista reclamaban el reconocimiento del género y la igualdad de derechos; dentro de la izquierda, criticaban

el paradigma de la virilidad que daba forma a una concepción militarizada de la revolución, heredada del socialismo decimonónico y fortalecida por el bolchevismo durante la guerra civil rusa, y entre las mujeres creaban una nueva conciencia subjetiva. Es este conjunto de experiencias y prácticas lo que se lloró tras el fin del feminismo revolucionario. El derrumbe del comunismo fue acompañado —o, mejor, precedido— por el agotamiento de las luchas y utopías feministas, que generaron sus formas peculiares de melancolía. Como la izquierda (y dentro de ella), el feminismo lloró su propia pérdida, una pérdida que combinaba el desvanecimiento del sueño de un futuro liberado y el final de las experiencias de transformación práctica. En la era posterior a la Guerra Fría, la democracia liberal y las sociedades de mercado proclamaron la victoria del feminismo con la consumación de la igualdad jurídica y la autodeterminación individual (la saga de la mujer empresaria). La caída de las utopías feministas dio origen a una diversidad de “políticas identitarias” regresivas y, en el mundo académico, al crecimiento de los estudios femeninos. A pesar de sus significativos logros académicos, estos últimos dejaron de considerar el sexo y la raza como marcadores de opresión histórica (contra los cuales luchaba el feminismo) y los transformaron en categorías inalterables e hipostasiadas —Rosi Braidotti las calificó de “metafísicas”—,⁹ adaptadas a un reconocimiento mercantilizado de la otredad de género. Según Wendy Brown, eso significó considerar el género “como algo que puede doblarse, proliferar, perturbarse, resignificarse, mutar, teatralizarse, parodiarse, desplegarse, resistirse, imitarse, regularse... pero no emanciparse”.¹⁰

⁹ Cit. en Anna Bravo, *A colpi di cuore. Storie del sessantotto*, Roma y Bari, Laterza, 2008, p. 220.

¹⁰ Wendy Brown, “Women’s Studies Unbound. Revolution, Mourning, Politics”, en *Parallax*, vol. 9, núm. 2: “Mourning Revolution”, 2003, p. 13.

FIN DE LAS UTOPIAS

Así, el siglo XXI nació como un tiempo marcado por un eclipse general de las utopías. Esta es una gran diferencia que lo distingue de los dos siglos anteriores. Al inaugurar el siglo XIX, la Revolución Francesa definió el horizonte de una nueva era en la cual la política, la cultura y la sociedad iban a sufrir una profunda transformación. El año 1789 creó un nuevo concepto de revolución —ya no una rotación, según su significado astronómico original, sino una ruptura y una innovación radical—¹¹ y sentó las bases para el nacimiento del socialismo, que se desarrollaría con el crecimiento de la sociedad industrial. Al demoler el orden dinástico europeo —la “persistencia” del Antiguo Régimen—, la Gran Guerra dio a luz al siglo XX, pero este cataclismo también engendró la Revolución Rusa. Octubre de 1917 apareció de inmediato como un acontecimiento grandioso y al mismo tiempo trágico que, durante una sangrienta guerra civil, dio origen a una dictadura autoritaria transformada con rapidez en una forma de totalitarismo. En simultáneo, la Revolución Rusa despertó una esperanza de emancipación que movilizó a millones de hombres y mujeres en el mundo entero. La trayectoria del comunismo soviético —su ascenso, su apogeo a fines de la Segunda Guerra Mundial y luego su declinación— modeló profundamente la historia del siglo XX. El siglo XXI, al contrario, se abre con el derrumbe de esta utopía.¹²

François Furet sacó esta conclusión al final de *El pasado de una ilusión*, con una “resignación” al capitalismo que muchos reseñadores se deleitaron en destacar: “La idea

¹¹ Reinhart Koselleck, “Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution” [1969], en *Futures Past*, *op. cit.*, pp. 43-57 [trad. esp.: “Criterios históricos del concepto moderno de revolución”, en *Futuro pasado*, *op. cit.*, pp. 67-85].

¹² Martin Malia, *History's Locomotives. Revolutions and the Making of the Modern World*, New Haven, Yale University Press, 2006.

de otra sociedad se ha vuelto algo imposible de pensar y, por lo demás, nadie ofrece sobre este tema, en el mundo de hoy, ni siquiera el esbozo de un concepto nuevo. De modo que hemos aquí, condenados a vivir en el mundo en que vivimos”.¹³ Sin compartir la satisfacción del historiador francés, el filósofo marxista Fredric Jameson formuló un diagnóstico similar, al señalar que hoy es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo.¹⁴ La utopía de un modelo nuevo y diferente de sociedad aparece como un deseo peligroso y potencialmente totalitario. En síntesis, los comienzos del siglo XXI coincidieron con la transición del “principio esperanza” al “principio de responsabilidad”.¹⁵ El “principio esperanza” inspiró las batallas del siglo pasado, de Petrogrado en 1917 a Managua en 1979, pasando por Barcelona en 1936 y París y Praga en 1968. Recorrió también sus más terribles momentos y alentó movimientos de resistencia en la Europa nazi. El “principio de responsabilidad” apareció cuando el futuro se ensombreció, cuando descubrimos que las revoluciones habían engendrado monstruos totalitarios, cuando la ecología nos hizo conscientes de los peligros que amenazan al planeta y comenzamos a pensar en el tipo de mundo que daremos a las futuras gene-

¹³ François Furet, *The Passing of an Illusion. The Idea of Communism in the Twentieth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 502 [trad. esp.: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, trad. de Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 571, las cursivas pertenecen al original].

¹⁴ Fredric Jameson, “Future City”, en *New Left Review*, núm. 21, mayo-junio de 2003, p. 76 [trad. esp.: “La ciudad futura”, en *New Left Review* (ed. esp.), núm. 21, julio-agosto de 2003, pp. 91-106].

¹⁵ Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, 3 vols., Cambridge (MA), MIT Press, 1986 [trad. esp.: *El principio esperanza*, 3 vols., trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2004-2007], y Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago, University of Chicago Press, 1985 [trad. esp.: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Herder, 1994].

raciones. Utilizando el famoso par conceptual elaborado por Reinhart Koselleck, podríamos formular este diagnóstico de la siguiente manera: el comunismo ya no es un punto de intersección entre un “espacio de experiencia” y un “horizonte de expectativa”.¹⁶ La expectativa ha desaparecido; la experiencia, por su parte, ha adoptado la forma de un campo de ruinas.

El filósofo alemán Ernst Bloch distinguía entre los sueños quiméricos y prometeicos que asediaban la imaginación de una sociedad históricamente incapaz de realizarlos (las utopías abstractas y compensatorias, como las aeronaves imaginadas en las sociedades tecnológicamente primitivas surgidas de la Edad Media) y las esperanzas anticipatorias que inspiraban una transformación revolucionaria del presente (las utopías concretas, como el socialismo en el siglo xx).¹⁷ Hoy podríamos observar el desvanecimiento de los primeros y la metamorfosis de las segundas. Por un lado, a través de variadas formas, de la ciencia ficción a los estudios ecológicos, las distopías de una pesadilla futura hecha de catástrofes ambientales remplazaron el sueño de una humanidad liberada —un sueño peligroso en la era del totalitarismo— y confinaron la imaginación social en los estrechos límites del presente. Por otro, las utopías concretas de la emancipación colectiva se convirtieron en pulsiones individualizadas de consumo inagotable de mercancías. Desechando la “corriente cálida” de la emancipación colectiva, el neoliberalismo introdujo la “corriente fría” de la razón económica. Y de ese modo se produce la destruc-

¹⁶ Reinhart Koselleck, “‘Space of Experience’ and ‘Horizon of Expectation’: Two Historical Categories”, en *Futures Past*, *op. cit.*, pp. 258 y 259 [trad. esp.: “Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’, dos categorías históricas”, en *Futuro pasado*, *op. cit.*, pp. 333-357].

¹⁷ Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, *op. cit.* Véase también Ruth Levitas, “Educated Hope. Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia”, en *Utopian Studies*, vol. 1, núm. 2, 1990, pp. 13-26.

ción de las utopías debido a su *privatización* en un mundo reificado.¹⁸

Según Koselleck, el presente da su significado al pasado. Al mismo tiempo, este último ofrece a los actores de la historia una serie de experiencias sobre cuya base ellos pueden formular sus propias expectativas. En otras palabras, el pasado y el futuro interactúan, vinculados por un lazo simbiótico. En vez de ser dos continentes rigurosamente separados, están conectados por una relación creativa y dinámica. Sin embargo, en los comienzos del siglo XXI esta dialéctica del tiempo histórico parece agotada. Las utopías del siglo pasado han desaparecido y han dejado un presente cargado de memoria pero incapaz de proyectarse en el futuro. No hay a la vista ningún “horizonte de expectativa”. La utopía parece una categoría del pasado —el futuro imaginado por un tiempo superado— porque ya no pertenece al presente de nuestras sociedades. La historia misma se muestra como un paisaje de ruinas, un legado viviente de dolor.

Algunos historiadores —François Hartog, entre ellos— caracterizan el régimen de historicidad surgido en la década de 1990 como *presentismo*: un presente diluido y expandido que absorbe y disuelve en sí mismo tanto el pasado como el futuro.¹⁹ El “presentismo” tiene una doble dimensión. Por un lado, es el pasado reificado por una industria de la cultura que destruye todas las experiencias transmitidas; por otro, es el futuro abolido por el tiempo del neoliberalismo: no la “tiranía de los relojes” descrita por Norbert Elias,

¹⁸ Peter Thompson, “Introduction. The Privatization of Hope and the Crisis of Negation”, en Peter Thompson y Slavoj Žižek (comps.), *The Privatization of Hope. Ernst Bloch and the Future of Utopia*, Durham, Duke University Press, 2013, pp. 1-20.

¹⁹ François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003, pp. 119-127 [trad. esp.: *Los regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, trad. de Norma Durán, México, Universidad Iberoamericana, 2007].

sino la dictadura de la bolsa, un tiempo de aceleración permanente que —para utilizar las palabras de Koselleck— carece de una “estructura prognóstica”.²⁰ Veinticinco años atrás, la caída del socialismo real paralizó y prohibió la imaginación utópica, lo que generó durante un tiempo nuevas visiones escatológicas del capitalismo como el “horizonte insuperable” de las sociedades humanas. Este tiempo ha terminado, pero aún no han aparecido nuevas utopías. Con ello, el “presentismo” se convierte en un tiempo suspendido entre un pasado indomeñable y un futuro negado, entre un “pasado que no pasa”²¹ y un futuro que no puede inventarse ni predecirse (salvo en términos de catástrofe).

En tiempos recientes, el “presentismo”, lejos de ser un diagnóstico histórico, se ha convertido en una suerte de manifiesto para algunos intelectuales de izquierda. Uno de ellos es el historiador del arte Timothy J. Clark, antiguo situacionista que, al reivindicar una especie de reformismo desencantado de cuño nietzscheano, sugiere una política realista que renuncie a toda utopía.

No habrá futuro —juzga—, solo un presente en el cual la izquierda (siempre acosada y marginada, siempre —con orgullo— una cosa del pasado) lucha por acopiar el “material para una sociedad” que Nietzsche creía desaparecido de la tierra. Y esto no es quietismo, sino una receta para la política: una receta para una izquierda que pueda mirar el mundo a la cara.²²

²⁰ Reinhart Koselleck, “History, Histories, and Formal Time Structures”, en *Futures Past*, op. cit., p. 95 [trad. esp.: “Historia, historias y estructuras formales del tiempo”, en *Futuro pasado*, op. cit., pp. 127-140].

²¹ Según la famosa fórmula acuñada por Ernst Nolte durante la *Historikerstreit* alemana de la década de 1980.

²² Timothy J. Clark, “For a Left with No Future”, en *New Left Review*, núm. 74, marzo-abril de 2012, p. 75 [trad. esp.: “Para una izquierda sin futuro”, en *New Left Review* (ed. esp.), núm. 74, mayo-junio de 2012, pp. 57-67], seguido por la convincente crítica de Susan Watkins, “Presentism? A Reply to T. J. Clark”, en *New Left Review*, núm. 74, op. cit., pp. 77-102 [trad. esp.: “¿Presen-

En un juicio de ese tipo, el límite entre el reconocimiento de la situación objetiva y la resignación a la derrota como un destino ineluctable de la izquierda poco menos que desaparece.

El siglo XXI generó un nuevo tipo de desilusión. Tras el “desencantamiento del mundo” anunciado por Max Weber hace cien años, cuando definió la modernidad como la era deshumanizada de la racionalidad instrumental, hemos experimentado un segundo desencantamiento, traído por el fracaso de sus alternativas. Este callejón sin salida histórico es el resultado de una dialéctica paralizada: en vez de una negación de la negación —la trascendencia socialista del capitalismo de conformidad con la idea hegeliana (y marxiana) de *Aufhebung*—, observamos el fortalecimiento y la ampliación del capitalismo por obra de la demolición de sus enemigos. La esperanza blochiana del devenir humano —el “aún no” (*noch nicht*)— se abandona en beneficio de un eterno presente.²³ El fracaso del socialismo real no es, desde luego, el único origen de este cambio histórico. La utopía socialista estaba profundamente ligada a una memoria de los trabajadores que desapareció durante las últimas y cruciales décadas. La caída del comunismo coincidió con el fin del fordismo, esto es, el modelo de capitalismo industrial que había dominado el siglo XX. La introducción del trabajo flexible, móvil y precario, así como la penetración de modelos individualistas de competencia entre asalariados, erosionaron las formas tradicionales de sociabilidad y solidaridad. La aparición de nuevas formas de producción y el trastrocamiento del viejo sistema de grandes fábricas con una enorme concentración de fuerza laboral tuvieron muchas consecuencias: por una parte, afectaron profundamente a la iz-

tismo? Respuesta a T. J. Clark”, en *New Left Review* (ed. esp.), núm. 74, *op. cit.*, pp. 69-92].

²³ Peter Thompson, “Introduction: The Privatization of Hope...”, *op. cit.*, p. 15.

quierda tradicional, que vio puesta en entredicho su identidad social y política, y por otra, desarticularon los marcos sociales de la memoria de la izquierda, cuya continuidad quedó irremediablemente fracturada. El movimiento obrero europeo perdió tanto su base social como su cultura.

En simultáneo, la década de 1990 estuvo marcada por la crisis del “modelo de partidos” tradicional. Los partidos políticos de masas —que habían sido la forma dominante de la vida política luego de la Segunda Guerra Mundial, y cuyo paradigma eran los partidos de izquierda (tanto comunistas como socialdemócratas)— desaparecieron o declinaron. Con centenares de miles y a veces millones de afiliados, y profundamente arraigados en la sociedad civil, habían sido un gran vector de formación y transmisión de una memoria política colectiva. Los nuevos partidos “atrapado” que los remplazaron son aparatos electorales sin una identidad política fuerte. Socialmente descompuesta, la memoria de clase se desvaneció en un contexto donde los trabajadores y las trabajadoras habían perdido toda visibilidad pública; se convirtió en una especie de memoria “marrrana”, es decir, una memoria oculta (tal como lo fue la del Holocausto apenas terminada la guerra), y la izquierda europea perdió tanto sus bases sociales como su cultura. El fracaso del socialismo real fue seguido por una ofensiva ideológica del conservadurismo, no por un balance estratégico de la izquierda.

La obsesión por el pasado que da forma a nuestro tiempo es la resultante de ese eclipse de las utopías: un mundo sin utopías mira inevitablemente hacia atrás. La aparición de la memoria en el espacio público de las sociedades occidentales es una consecuencia de ese cambio. Entramos al siglo XXI sin revoluciones, sin Bastillas ni ataques al Palacio de Invierno, pero tuvimos un sucedáneo estremecedor y horroroso el 11 de septiembre de 2001 con los ataques a las Torres Gemelas y el Pentágono, que difundieron terror en vez de

esperanza. Despojado de su horizonte de expectativa, el siglo xx se muestra a nuestra mirada retrospectiva como una era de guerras y genocidios. Una figura antes discreta y modesta irrumpe en el centro de la escena: la *víctima*.²⁴ En su mayor parte anónimas y silenciosas, las víctimas invaden el estrado y dominan nuestra visión de la historia. Gracias a la calidad y la influencia de sus obras literarias, los testigos de los campos nazis y los gulags de Stalin se convirtieron en los íconos de esa centuria de víctimas. Tony Judt, que registra este *Zeitgeist*, termina su fresco de la Europa de posguerra con un capítulo dedicado a la memoria del continente, que lleva este emblemático título: “Desde la casa de los muertos”.²⁵

Esta empatía por las víctimas ilumina el siglo xx con una nueva luz, al introducir en la historia una figura que, a despecho de su omnipresencia, se había mantenido siempre en la sombra. En lo sucesivo, el pasado parece el paisaje contemplado por el Ángel de la Historia de Benjamin: un campo de ruinas que crece en forma incesante hacia el cielo. Sin embargo, el nuevo *Zeitgeist* está exactamente en las antípodas del mesianismo del filósofo judeoalemán: no hay ningún “tiempo del ahora” (*Jetztzeit*) que resuene con el pasado para realizar las esperanzas de los vencidos y garantizar su redención.²⁶ La memoria del gulag borró la de la revolución, la memoria del Holocausto reemplazó la del an-

²⁴ Véase Annette Wieviorka, *The Era of the Witness*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

²⁵ Tony Judt, “From the House of the Dead”, en *Postwar. A History of Europe since 1945*, Londres, Penguin, 2005, pp. 802-833 [trad. esp.: “Epílogo. Desde la casa de los muertos”, en *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, trad. de Jesús Cuéllar y Victoria E. Gordo del Rey, Madrid, Taurus, 2006, pp. 1145-1183].

²⁶ Walter Benjamin, “On the Concept of History” [1940], en *Selected Writings*, ed. de Howard Eiland y Michael W. Jennings, vol. 4, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2006, pp. 392, 393 y 395 [trad. esp.: “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, libro 1, vol. 2, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318].

tifascismo y la memoria de la esclavitud eclipsó la del anti-colonialismo: la rememoración de las víctimas parece incapaz de coexistir con el recuerdo de sus esperanzas, sus luchas, sus victorias y sus derrotas. Ya en 1990 varios observadores escribieron que, otra vez, era “medianoche en el siglo”. Según el historiador mexicano Adolfo Gilly, la ofensiva neoliberal trató de “borrar la idea misma de socialismo de las mentes y los sueños de los seres humanos”.²⁷

El viraje de 1989 produjo un choque entre la historia y la memoria, al fusionar dos conceptos que, desde Maurice Halbwachs hasta Paul Ricœur y Aleida Assmann, los estudiosos habían separado rigurosamente a lo largo de todo el siglo xx. La “memoria histórica” existe: es la memoria de un pasado que aparece como definitivamente cerrado y ha entrado en la historia. En otras palabras, es el producto de la colisión entre memoria e historia que da forma a nuestro tiempo, una encrucijada entre diferentes temporalidades, el espejo de un pasado a la vez aún vivo en nuestra mente y archivado. La escritura de la historia del siglo xx es un acto de equilibrio entre ambas temporalidades. Por un lado, sus actores alcanzaron —como testigos— un estatus de fuente para los historiadores y, por otro, los estudiosos trabajan sobre una materia que interroga constantemente su experiencia vivida y desestabiliza su propio estatus. Libros como *Historia del siglo xx*, del marxista Eric Hobsbawm, y *El pasado de una ilusión*, del conservador François Furet, están en muchos aspectos en las antípodas, pero sus interpretaciones del siglo xx persisten en un recuerdo de sus acontecimientos que a menudo asume una forma autobiográfica similar.

²⁷ Adolfo Gilly, “Mil novecientos ochenta y nueve” [1990], en *El siglo del relámpago. Siete ensayos sobre el siglo xx*, México, La Jornada, 2002, p. 118. Gilly se refiere implícitamente a la novela de Victor Serge, *Midnight in the Century*, Londres, Writers and Readers, 1982 [trad. esp.: *Medianoche en el siglo*, trad. de Ramón García, Madrid, Alianza, 2016].