

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA MEMORIA

O POR QUÉ LA IDEA PROFANA DE FELICIDAD
REMITE A LA DE REDENCIÓN

Tesis II

«Una de las peculiaridades más notables del temple humano», dice Lotze, «es, además del mucho egoísmo particular, la generalizada falta de envidia del presente respecto al futuro». Esta reflexión nos lleva a pensar que la imagen de felicidad que tenemos está profundamente teñida por el tiempo en el que ya nos ha colocado el decurso de nuestra existencia. La felicidad que pudiera despertar nuestra envidia sólo existe en el aire que hemos respirado, con las personas con las que hubiéramos podido hablar, gracias a las mujeres que hubiesen podido entregársenos. Dicho con otras palabras, en la idea de felicidad late inexorablemente la de redención. Lo mismo ocurre con la idea que la historia tiene del pasado. El pasado lleva consigo un índice secreto que le remite a la redención. ¿Acaso no flota en el ambiente algo del aire que respiraron quienes nos precedieron? ¿No hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de voces ya acalladas? Y las mujeres que cortejamos ¿no tienen hermanas que ellas nunca conocieron? Si esto es así, entonces existe un misterioso punto de encuentro entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados sobre la tierra. A nosotros, como a cada generación precedente, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos.

1. La edición de los *Gesammelte Schriften* incluye un párrafo —el que va de «Aber...», hasta «... nunca conocieron?»— que no figuraba en las primeras ediciones, por eso no se encuentra tampoco en las primeras traducciones; cf. GS II/1, 693-694.

No se puede despachar esta exigencia a la ligera. Quien profesa el materialismo histórico lo sabe.

«Zu den bemerkenswertesten Eigentümlichkeiten des menschlichen Ge-
müths», sagt Lotze, «gehört... neben so vieler Selbstsucht im Einzelnen die
allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft.» Diese Re-
flexion führt darauf, daß das Bild von Glück, das wir hegen, durch und
durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eignen
Daseins uns nun einmal verwiesen hat. Glück, das Neid in uns erwecken
könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu
denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es
schwingt, mit andern Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräufertlich
die der Erlösung mit. Mit der Vorstellung von Vergangenheit, welche die
Geschichte zu ihrer Sache macht, verhält es sich ebenso. Die Vergangenheit
führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen
wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren
gewesen ist? Ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo
von nun verstummen? haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwes-
tern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann besteht eine
geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unse-
rem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem
Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben,
an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht
abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum.

«Il y a, dit Lotze, parmi les traits les plus remarquables de la nature humaine
une absence générale d'envie de la part des vivants envers leur postérité. Et
cela malgré tant d'égoïsme en chaque être humain.» Cette réflexion remar-
quable fait bien sentir combien l'idée du bonheur que nous portons en nous
est imprégnée par la couleur du temps qui nous est échu pour notre vie à
nous. Un bonheur susceptible d'être l'objet de notre envie n'existera que
dans un air qui aura été respiré par nous; il n'existera qu'en compagnie de
gens qui auraient pu nous adresser la parole à nous; il n'existera enfin que
grâce à des femmes dont les faveurs nous auront pu combler, nous. Qu'est-
ce à dire? L'idée de bonheur enferme celle de salut, inéluctablement. Il en va
de même pour l'idée du «passé». L'image du salut en est la clé. N'est-ce pas
autour de nous-mêmes que plane un peu de l'air respiré jadis par les dé-
funts? n'est-ce pas la voix de nos amis que hante parfois un écho des voix
de ceux qui nous ont précédés sur terre? Et la beauté des femmes d'un
autre âge, est-elle sans ressembler à celle de nos amies? C'est donc à nous
de nous rendre compte que le passé réclame une rédemption dont peut-
être une toute infime partie se trouve être placée en notre pouvoir. Il y a
un rendez-vous mystérieux entre les générations défuntes et celle dont
nous faisons partie nous-mêmes. Nous avons été attendus sur terre. Car
il nous est dévolu à nous comme à chaque équipe humaine qui nous
précéda, une parcelle du pouvoir messianique. Le passé la réclame, a droit

sur elle. Pas moyen d'éluder sa sommation. L'historien matérialiste en sait
quelque chose.

1. EXPLICITACIÓN

Para reforzar su punto de vista, Benjamin recurre a un autor, hoy
perfectamente olvidado, Hermann Lotze (1817-1881), que había
escrito un libro, titulado *Mikrokosmos*, sobre filosofía de la historia.
A Benjamin le había llamado la atención la sensibilidad de este des-
conocido por el destino de las injusticias pasadas, algo inhabitual en
la época. La frase citada le sirve para fijar nada más y nada menos
que el sentido político de sus Tesis: aquí lo que importa es el presen-
te, comprender y transformar el presente. Eso es lo que manda en los
tiempos que corren y a Benjamin no le parece mal. La felicidad es la
respuesta aquí y ahora a los deseos o necesidades del hombre. Eso
significa que si pensamos en felicidad no hay que mirar al futuro. De
un plumazo, más insinuado que subrayado, Benjamin toma distancia
de todas esas construcciones morales, religiosas o políticas que condi-
cionan la felicidad de las generaciones presentes a un futuro que puede
ser maravilloso pero que ellas no verán. Propio del temple humano es
no envidiar o ambicionar una felicidad que sólo sea futuro.

Importa pues el presente, pero ¿qué presente? Benjamin no da
respuesta a la tarea del pensar. Precisa el presente hablando de un pasado
que pudo haber sido y que se malogró, es decir, habla de un pasado que
lo único que tiene de presente es que fue un posible que de haberse
logrado hubiera convertido al presente que nos ha tocado en impen-
sable. Pensemos en nuestras propias vidas: ese presente posible se
refiere al «aire que hemos respirado» y que ya no está, a «las personas
con las que hubiéramos podido hablar» y con las que no hablamos,
«a las mujeres que hubiesen podido entregársenos» y nos dieron de
lado. El presente es un pasado que no está amortizado, como el
presente fáctico que es hijo del pasado que ha tenido lugar, sino que
está presente como posible. Ese pasado posible sólo podría ser pre-
sente si fuera redimido de su fracaso, por eso dice Benjamin que «en
la idea de felicidad late inexorablemente la de redención». El deseo
frustrado sólo se convierte en momento de felicidad si es redimido
de su frustración.

Este mecanismo de la psicología individual Benjamin lo extiende
a la historia. La historia se realiza en tanto en cuanto el presente
actúa como redención del pasado. Hay una extraña complicidad
entre el presente y el pasado: cuando prestamos oídos a la voz de un

amigo, si nos fijáramos bien oíríamos en esas voces ecos de otras voces amigas que enmudecieron tiempo ha. Los que nos han precedido han dejado su huella cargando el aire que respiramos con su propia respiración. «¿Acaso», se pregunta Benjamin en su traducción francesa, «no tiene que ver la belleza de las mujeres de otro tiempo con la de nuestras amigas?»

Esta presencia de los ausentes permite decir a Benjamin que «hemos sido esperados sobre la tierra». Claro, cuando uno es esperado en un lugar por otro, se entiende que ese otro ha llegado antes. Lo paradójico, sin embargo, de esta espera es que los que nos esperan se fueron, ya no están ahí, pero nos esperan. La generación de los abuelos cuenta con la de los nietos para que sus derechos no queden en el olvido. Es más: la generación siguiente tiene sobre la anterior un poder mesiánico que será débil pero es redentor, es decir, no está claro de momento si los nietos podrán sacar adelante las causas perdidas de y por los abuelos, pero algo sí pueden hacer siempre. Benjamin quiere dar a entender que estamos tocando un punto sensible de su argumentación, por eso avisa al historiador del que ha hablado en la primera tesis que esta exigencia del pasado «no se puede despachar a la ligera».

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

Este discreto ser, llamado Walter Benjamin, se negó a exiliarse cuando lo hicieron sus amigos porque quería acumular experiencias únicas que luego le sirvieran de material para sus trabajos teóricos. Cuando él respondía a su amigo Adorno en 1938, inquieto por su suerte en París, que había aún «posiciones que defender en Europa»? se estaba refiriendo a las batallas políticas. Se sentía un luchador antifascista. Esta segunda tesis deja bien claro que él no es un historiador del pasado, ni un filósofo hermenéutico convencional que tiene que recurrir al pasado para entender su presente. Quiere pensar y activar el presente.

A la vista del presente que le tocó en suerte, el fascismo, no resulta difícil pensar que esa voluntad fuera la de su generación. A favor o en contra, todos estaban atrapados por el fenómeno nazi y no había manera de desviar la atención. Lo paradójico del asunto es que las filosofías no coincidían con las mentalidades. La filosofía tendía a huir del presente o, si se detenía en él, era sólo para remitir

2. Th. W. Adorno, «Interimbescheid», en *Id., Gesammelte Schriften* 20/1, 186.

el sentido de toda aquella barbarie a un futuro que nadie conocía o a un todo en el que nadie se reconocía.

Por eso este «trápero», empeñado en buscar joyas entre la basura, se detiene cumplidamente —no hay más que ver la atención que le presta en el *Libro de los Pasajes*³— en el *Mikrokosmos* de Hermann Lotze, que gira en torno a un par de ideas con las que se siente perfectamente expresado: que la felicidad tiene que ver con el aquí y ahora; y que ese aquí y ahora es la segunda oportunidad de un pasado malogrado por la violencia del hombre y por circunstancias ajenas a su voluntad. Aunque este autor había muerto sesenta años antes, expresaba bien a su generación.

Esa manera de ver las cosas suponía un severo ajuste de cuentas con las filosofías modernas de la historia, tan obsesionadas con el porvenir o el bien general, que convertían al futuro o al todo en principios legitimadores de las mayores desgracias presentes. El futuro o el todo era, como Dios, la explicación misteriosa de todo lo que a los ojos de los humanos resultaba absurdo o injusto. La suma final de este tipo de reflexiones es que todo lo que ocurre tiene un sentido, y a qué cambiarlo entonces. Ahora bien, cuando lo ocurrido es una barbaridad, reconocer que tiene sentido porque eso acabará redundando en beneficio de generaciones futuras o porque lo exige el equilibrio del cosmos, equivale a condenar a quien ha padecido el dabo a la esquizofrenia⁴. Por ese tipo de razonamiento ha pasado casi todo el mundo menos este tal Lotze que denuncia la injusticia que supone convertir la vida de uno en trampolín para que otros vivan mejor⁵.

Como el futuro tiene el inconveniente de no existir, es difícil hacerse una idea de él, a no ser que lo concebamos como una prolongación del presente, que es lo habitual. El futuro, hay que reconocerlo, no se da en historias que lo narran o que lo elaboran (para eso tendría que existir ya), sino que lo preparan. El que no separamos nada

3. GS V/1, 599-600. El libro de H. Lotze tiene por título *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, Leipzig, 1880.

4. O a tomar a la historia por teodicea. Sic Hegel: «La reconciliación entre el espíritu y la historia mundial o la realidad sólo es posible si aceptamos el punto de vista de que lo que ocurre, lo que sucede cada día no es que ocurra a espaldas de Dios sino que es obra divina» (G. W. F. Hegel, «Vorlesung über die Philosophie der Geschichte», en Hegel, 1970, XII, 540).

5. Otra cosa es que Lotze consiga escapar al embudo de Hegel. Al final el hombre se entreda en una especie de «comunidad atemporal» compuesta de unos que producen los bienes y otros que los disfrutan, con lo que volveríamos a las andadas (Lotze, 1880, 50).

del futuro no significa que no tengamos futuro cuando decimos que no lo conocemos. La batalla por el futuro se decide en un presente que no sabe aún nada del porvenir.

Pero ¿qué estamos diciendo cuando hablamos de presente? Si entendemos el presente como el aquí y ahora; si tomamos lo presente como lo que ha ocurrido y se nos hace presente, entonces toda la lucha política consistiría en mantenerlo y que dure. Evidentemente, esa no era la intención de Benjamin, sino todo lo contrario: acabar o al menos cambiar ese presente dado. De ahí la pertinencia de la pregunta ¿qué entendemos por presente? Él utiliza tres expresiones distintas⁶ cargadas de dinamita o —dicho en su lenguaje— de mesianismo. Veámoslas.

El presente tiene dos manifestaciones aparentemente opuestas. Presente es, por un lado, lo dado, lo que ha llegado a ser y tenemos delante; por otro, lo que quiso ser y se malogró. Si el primer presente es historia real, el segundo es sólo presente como posibilidad. Pensemos, por ejemplo, en un proyecto como el de Salvador Allende. Aquel experimento político puesto en marcha con tantas ilusiones y posibilidades quedó violentamente truncado. Lo que se frustró no es objeto lógicamente de la historia, pero forma parte de nuestra actualidad, aunque no sea más que porque lo que ha llegado hasta nosotros y nos conforma es la reacción a ese experimento.

Lo que tienen en común la historia, el presente dado y la posibilidad, el presente ausente, es la felicidad que en un caso está *in actu* y en el otro sólo *in potentia*. Pero si llamamos a la posibilidad *presente* es porque reconocemos a esa historia frustrada un derecho a ser, a lograrse, a la felicidad, es decir, a ser redimida. El desmesurado término de redención no es más que el reconocimiento de un derecho a la felicidad de lo frustrado⁷. Un teólogo que sabía de qué hablaba decía que el espiritualismo es el materialismo de los pobres.

6. *Augenblick* («golpe de ojo»), *Gegenwart* («presente») y *Jetztzeit* («tiempo ahora»).

7. Dice el dominico francés M.-D. Chenu: «Es en el materialismo en donde los pobres han puesto la esperanza de su dignidad, mientras que el espiritualismo era el intento de una negación materialista de la materia», en M.-D. Chenu (1975), *Jacques Duguesne interroge le Père Chenu. Un théologien en liberté*, Le Centurion, Paris, 112-113. Los pobres ponían toda su dignidad y, por tanto, todos sus valores espirituales en algo tan material como participar de los bienes de la tierra; los materialistas de todo tiempo, sin embargo, descalifican esa pretensión por «idealista», «utópica», etc., como si lo único materialista fuera la posesión fáctica y excluyente que ellos disfrutaban. Llegamos así a la sorprendente paradoja de que los predicadores del «espiritualismo» son los realistas defensores de su propia y excluyente materia.

Los ricos y pobres, tienen un sentido materialista de la vida pues todos entienden la justicia como una respuesta a la injusticia aquí y ahora. Cuando un deseo tan material es negado por los que más pueden, su sola exigencia se convierte en un ideal superior, espiritual. Pero el sentido del ideal no es la idea abstracta de justicia sino la exigencia de su realización material. Esta relación entre felicidad y redención es la perla que nos regala Benjamin en esta tesis: «En la idea de felicidad... late la de redención». Pero, como hemos visto, no vale cualquier experiencia de felicidad, sino la de quienes la tienen frustrada y, por tanto, pendiente. Por eso añade Benjamin:

Esa felicidad está basada en el desamparo y abandono, que fueron los nuestros. O, dicho en otras palabras, nuestra vida es un músculo lo suficientemente fuerte como para contraer todo el tiempo histórico⁸.

La vida queda remitida a ese momento de negación que pugna por realizarse.

Por mucho que Benjamin se esfuerce en afirmar que su pensamiento es de este mundo, obligado es reconocer que un término como redención, aplicado al derecho a la felicidad de los muertos, denota oscuridad. Siempre se puede distinguir entre leer textos religiosos como profanos —que era lo que hacían los llamados «socialistas religiosos» que buscaban en los textos sagrados una dimensión terrenal— y leer textos profanos como religiosos, que era lo que le iba a Benjamin. La lectura mesiánica de la historia (la lectura religiosa de lo profano) implicaba dos movimientos contradictorios: entender, por un lado, la felicidad no como el final de un desarrollo homogéneo, sino como algo que viene de fuera e irrumpe en la propia historia; y, por otro, apelar a la subjetividad, a la iniciativa del hombre a la hora de explicar las posibilidades de la política. Frente a cualquier racionalidad objetiva, frente a la lógica de la historia, estaba la actividad del hombre capaz de alterar el curso de los acontecimientos.

¿Cómo entenderlo? Max Horkheimer, gran parón del Instituto de Investigaciones Sociológicas, había dado con una formulación que iba hasta el límite de lo que la filosofía daba de sí, sin poder ir más allá no pena de negarse a sí misma como una actividad humana y no divina. Decía Horkheimer en un artículo de 1934 sobre «La metafísica del tiempo en Bergson»:

«... das schwingt in der Vorstellung vom Glück —das ist es, was jener merkwürdige Parthenand uns lehrt— die Vorstellung von Erlösung mit» (*Passagenwerk*, 68 V/1, 600).

Lo que acontece al hombre una vez que ha caído no lo cura ningún futuro. No será convocado por futuro alguno con vistas a devolverle la felicidad para toda la eternidad. La naturaleza y la historia han hecho su trabajo y la representación de un juicio final, que se hiciera cargo del infinito anhelo propio de los oprimidos y moribundos, pertenece a esos restos del pensamiento primitivo que desconoce el nulo papel del hombre en la historia de la naturaleza y cuando se empeña en humanizar el universo. En medio de esa inmensa indiferencia sólo la conciencia humana puede constituirse en lugar donde la injusticia sufrida puede ser superada (*aufgehoben*): la única instancia que no se conforma con que las cosas queden como están... Ahora que se ha hecho añicos la confianza en la eternidad, es la historia el único tribunal que la humanidad presente, ella misma de paso, puede ofrecer a las causas del pasado. E incluso en el caso de que dicho tribunal carezca de la fuerza productiva necesaria para mejorar la sociedad futura, lo que sí consigue la tarea de la rememoración (*Erinnerung*) es colocar al oficio del historiador por encima del de la metafísica (Horkheimer, 1968, 198-199).

Para la metafísica la realidad es lo dado, mientras que para la historia la realidad tiene unas ausencias que son parte de la realidad. Ahí están las líneas trazadas: no hay futuro para las víctimas, sólo la conciencia del hombre que les sobrevive puede cambiar la idea que nos hacemos de ellas. Lo vuelve a decir, y esta vez dirigiéndose al propio Benjamin, en una carta del 16 de marzo de 1937:

La afirmación de que el pasado no está clausurado es idealista si la clausura no está subsumida en esa afirmación. La injusticia del pasado ocurrió y se acabó. Los aplastados están aplastados verdaderamente. Si uno se toma en serio la no clausura de la historia, tendría que creer en el juicio final... Quizá exista una diferencia, en relación a la no clausura, entre lo que ocurrió de positivo y de negativo, de suerte que sólo haya que hablar de lo irreparable en el caso de la injusticia, del horror o de los sufrimientos. La justicia que ha tenido lugar, las alegrías y las obras se comportan de otra manera respecto al tiempo, en el sentido de que su carácter positivo queda suficientemente cuestionado por su provisionalidad. Esto vale en primer lugar en el ámbito de la existencia individual, ámbito en el que no es la felicidad sino la infelicidad la que es sellada por la muerte⁹.

Horkheimer saca aquí el registro del rigor materialista y le dice a Benjamin que no hay nada que hacer con la injusticia que supone un asesinato. Asunto archivado, por muy doloroso que sea, por mucha injusticia que se haya cometido. El único pasado que está abierto es el «positivo», es decir, el de las buenas obras. Y ese pasado está abierto porque en cualquier momento se lo puede maltratar. Pense-

9. Carta citada por W. Benjamin (GS VI/1, 589).

mos, por ejemplo, en una existencia individual a la que se le ha ahorrado la injusticia que podía haber consistido en asesinarla porque era un disidente. A esa vida positiva se le puede hacer una injusticia en cualquier momento. Lo único que queda definitivamente sellado con la muerte, lo único que no tiene vuelta de hoja, es la injusticia del asesinato. En la conocida entrevista «El anhelo de lo totalmente otro», celebrada o denigrada como un coqueteo exagerado con la religión, repite lo mismo a propósito del anhelo de justicia consumada:

Ésta no puede ser realizada jamás en la historia secular, pues, aun cuando una sociedad mejor haya superado la injusticia presente, la miseria pasada no será reparada ni superado el sufrimiento en la naturaleza circundante (Horkheimer, 2000, 172).

Benjamin, que ha reproducido la carta de Horkheimer en los materiales que componen el *Libro de los Pasajes* (lo que da idea de la importancia que asigna a esa posición), no está de acuerdo, tal y como refleja el comentario que sigue a la carta:

El correctivo que hay que aplicar a ese tipo de razonamientos surge de la reflexión siguiente: la historia no es sólo una ciencia sino también y no menos una forma de recordación (*Erinnerung*). La recordación puede modificar lo que la ciencia da por definitivamente establecido. La recordación puede convertir lo no clausurado (la felicidad) en algo clausurado y lo clausurado (el sufrimiento) en algo no clausurado. Eso es teología. Ahora bien, en la recordación hacemos una experiencia que nos prohíbe comprender la historia de una manera fundamentalmente ateuológica, de la misma manera que no nos es permitido escribirla con conceptos estrictamente teológicos¹⁰.

Desde el momento en que el pasado no es cosa exclusiva de la ciencia histórica sino también de la recordación, la memoria puede abrir expedientes que la historia da por archivados. Y viceversa. ¿Que eso es teología, como dice Horkheimer? Eso, replica Benjamin, es impensable sin el judaísmo que los dos tienen a sus espaldas, pero eso no significa que haya que ser un pensador creyente para poder decir lo que dice. La memoria de las injusticias pasadas proporciona una experiencia singular: no nos permite cerrar los oídos a los gritos de las víctimas que claman por sus derechos, aunque no podamos recurrir a las respuestas que dan los creyentes.

10. GS VI/1, 589. Remito a la nota 1 (véase *infra*, p. 237) de la tesis XV para explicar por qué traduzco *Erinnerungen* por «recordación».

No parece, sin embargo, que Horkheimer esté tan lejos. Recordemos lo que ya decía en su artículo sobre Bergson: «En medio de esa inmensa indiferencia sólo la conciencia humana puede constituirse en lugar donde la injusticia sufrida puede ser superada (*an/gehoben*)». Y más claro aún en su libro de *Notas*: «Tan sólo mientras tiene poder de escuchar y percibir, mientras la realidad le da razón, tiene la resistencia contra la realidad la verdad que constituye su sustancia» (Horkheimer, 2000, 230). La resistencia puede, en la medida en que escucha los gritos de los oprimidos, apropiarse de un núcleo de verdad de la realidad. La atención al sufrimiento de los otros nos permite entender la verdad de lo que pasa.

¿Están diciendo los dos lo mismo? No parece. Horkheimer se mantiene en un nivel de conocimiento, de conciencia: no podemos comprender la verdad de las cosas más que si somos guiados por los gritos de los que sufren; sólo podemos deshacer la injusticia cometida en el plano de la conciencia, en tanto en cuanto nos contamos y transmitimos que aquello, ya olvidado por todo el mundo, fue una injusticia. Pero no cabe una justicia «consumada», es decir, una reparación del daño causado; hay que conformarse con la presencia de la injusticia gracias a la conciencia que de ella pueden tener generaciones sucesivas. Benjamin quiere, sin embargo, decir algo más. Él habla de redención. El se sitúa en un punto medio entre la «justicia consumada», de la que habla la teología, y el mero conocimiento o conciencia de la injusticia cometida, a la que se refiere Horkheimer. Para Benjamin la memoria hace justicia, pero ¿qué justicia es ésta?... De momento no dice más.

Benjamin construye un proyecto de historia cuyos ingredientes no pueden ser otros que presente y pasado pero entendidos no como puntos fijos sino como momentos interactivos. De alguna manera Benjamin tiene que enfrentarse al problema clásico de la hermenéutica, a saber: cómo es posible la comprensión histórica cuando lo que hay que comprender es algo tan dispar como el pasado y el presente. La respuesta clásica es que el presente puede comprender el pasado porque hay algo común, a saber, la propia historia que es al mismo tiempo el objeto que hay que comprender y el medio para comprenderlo. El sujeto que conoce y el objeto conocido están atravesados por una complicidad, la de necesitarse y remitirse uno a otro, que tiende un puente entre el pasado y el presente. O, dicho de otra manera: podemos entender el pasado porque nuestro presente es su prolongación. Basta que el sujeto actual siga ese hilo rojo que le une al pasado para que un sujeto del siglo XX entienda lo que ocurrió en el siglo XVI. Pero Benjamin no va por ahí. A él no le interesa conocer

o transmitir el pasado, ni siquiera el pasado de los oprimidos. Más que la transmisión de una tradición lo que le interesa es crear otra nueva. Por eso su problema no es dar con los elementos de continuidad, sino con los que han quedado interrumpidos, los que nunca llegaron hasta nosotros. Ese pasado sin continuidad entra en conflicto con el horizonte interpretativo del historiador habitual. Entre ese pasado y este presente no hay continuidad, no se da progreso, sino todo lo más una cita secreta o, como aquí dice, una «débil fuerza mesiánica», esto es, una responsabilidad de las generaciones actuales respecto a las pasadas; un derecho de las generaciones pasadas sobre la presente para que se haga cargo de sus demandas.

Estamos lejos de las «éticas de la responsabilidad» que ponen el acento en la responsabilidad de las generaciones presentes ante las futuras. Estas éticas llevan al extremo, en nombre del «principio de responsabilidad», el convencimiento ilustrado de que somos responsables de nuestros actos. El desarrollo de la tecnología ha puesto en manos del hombre un poder nuevo —el «poder tecnológico»—, cualitativamente diferente del hasta ahora conocido, que eleva el nivel de la responsabilidad hasta niveles desconocidos. Gracias a ese poder, en efecto, el hombre entra en una dinámica de acción de efectos irreversibles. Lo que se quiere decir con esto es que el poder tecnológico no sólo produce daños irreversibles sobre la naturaleza sino también que se independiza de la voluntad del hombre, impidiendo el susodicho poder tecnológico las condiciones de su desarrollo. Ya no se investiga o se produce para satisfacer determinadas necesidades, sino por investigar y por producir. Un físico nuclear (Peter Jones, ex director del Centro de Armas Atómicas de Inglaterra), se asombraba por el revuelo causado en el mundo con el anuncio francés, en los años noventa, de volver a los experimentos atómicos. Decía el científico que un sistema armamentístico que se precie está obligado a seguir experimentando por una razón: el arsenal existente se deteriora, aunque no se use, con lo que hay que actualizarlo, tanto más cuanto que resulta más económico perfeccionar un sistema que cambiarlo o abandonarlo. La técnica se ha convertido en una necesidad, en una especie de segunda naturaleza, de suerte que se podría distinguir entre el poder clásico que ejerce el hombre sobre la naturaleza, gracias a la técnica, y el desenfrenado impulso moderno de la técnica, verdadera fuerza de la naturaleza, sobre el hombre. Cada vez más, éste condiciona a aquél.

De ahí nace un nuevo concepto de responsabilidad que no se refiere ya, como el antiguo, a acciones realizadas y a efectos conocidos, cuanto a aquello que posibilita mi acción, a saber, la vida mis-

X ma. El objetivo de esta responsabilidad es la perpetuación indefinida de la humanidad. Puesto que el hombre tiene la *posibilidad* de destruir la humanidad, tiene entonces la *obligación* de evitarlo. Éste es el punto de partida de la tesis de Hans Jonas en su libro *El principio de responsabilidad*¹¹. La responsabilidad no deriva del *acto ya realizado* (acción y sus consecuencias) sino del *poder hacer*.

Al igual que en Kant también aquí se expresa el *deber* mediante un *imperativo categórico* que tiene diferentes formulaciones: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra»; o dicho por pasiva: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructores para la futura posibilidad de esa vida»; o también: «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o aun: «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre» (Jonas, 1994, 40).

Se podrá discutir lo bien o mal fundado de dicho principio, lo que sí parece razonable es la exigencia subyacente: si hemos llegado a un punto del desarrollo tecnológico en el que la acción del hombre puede acabar con el planeta, hay que incluir en el capitulo de la responsabilidad los riesgos de cada acción que formen parte de la cadena tecnológica.

Lo más opuesto a este tipo de discursos que, como digo, lleva hasta el final la teoría de que la responsabilidad se basa en la libertad, es aquel otro tipo de teorías que prima la responsabilidad sobre la libertad, llegando a afirmar que también somos responsables de lo que no hemos hecho. El conocido representante de esta primacía de la responsabilidad es Emmanuel Lévinas. Uno no nace sujeto moral sino que se constituye a lo largo de la vida gracias al otro. Antes de preguntarnos por lo que es bueno o malo, antes de definir el campo de mi responsabilidad, hay que hacer algo previo: acceder a la categoría de sujeto moral que es quien luego puede hacerse ese tipo de preguntas. Este momento constituyente de la subjetividad desde la alteridad es a lo que Lévinas se refiere cuando habla de «lo ético como filosofía primera». El camino lo marcó Hermann Cohen al afirmar que «sólo mediante el Tú puede producirse el Yo». Lévinas, por su parte, recurre a la figura del rostro que me habla para expre-

sar esta relación originaria con el otro que constituye a cada individuo en ser humano. Pues bien la primera expresión de esa relación es la frase «No matarás». No dice: «Respetarás la vida humana, la tratarás como fin y no como medio», sino: «No matarás». El hombre tiene el poder de matar y de hecho mata. El escándalo de la muerte activa la reacción del otro, con la exigencia: «Dejarás de matar». El rostro que me habla tiene una historia, tiene la experiencia de que la relación originaria del hombre con el hombre es caínita. Por eso la primera palabra del rostro es de resistencia ante la querencia caínita del hombre: no reducirás mi identidad diferente a tu misma, no alimentará tu voraz conciencia con mi desvalida desnudez, no me convertirás en objeto de tu conocimiento. El rostro del otro aparece dotado de una inmensa autoridad, hasta el punto de que sólo respondiendo a la palabra que acompaña a esa mirada podemos lograr ser sujetos morales. Ese rostro que se nos revela, por un lado, extremadamente vulnerable, y, por otro, dotado con una inmensa autoridad, resume en sí mismo dos figuras fundamentales de la tradición bíblica: «a la viuda, al huérfano, al peregrino», por un lado, y a Dios, por otro. Si mi sustancia moral me viene del otro, mi responsabilidad para con él es infinita. No sólo soy responsable de las consecuencias futuras de mis acciones, sino de todo lo que le ocurra al otro, presente o futuro, tenga que ver con mis acciones o no. Mi muerte es su mirada.

Los rostros no son, sin embargo, los derroteros en los que encontramos a Benjamin. Cuando dice que a la generación presente le «ha sido dada una *débil* fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos», parecería que se acerca a la tesis que prima la responsabilidad sobre la libertad ya que lo que está diciendo es que nuestra generación tiene una responsabilidad sobre la generación de nuestros abuelos. Si nosotros no tuvimos que ver con el daño que les hicieron, sólo se nos puede exigir responsabilidad respecto a ellos, si ellos fueran ese Tú o ese Otro sin los que no nos podríamos constituir en sujetos morales. Pero no es eso lo que pretende Benjamin. Si somos responsables con las generaciones pasadas es por dos razones: porque nuestro presente está construido sobre sus espaldas. Hay una continuidad entre los que lucharon en el pasado por la democracia y la democracia actual. Muchos tuvieron que morir y ver cómo sus ideales eran derrotados para que un día nosotros pudiéramos vivir en democracia. Pues bien, lo que nos quiere decir Benjamin es que sin la memoria y el reconocimiento de esas muertes, nunca entenderemos lo que ahora disfrutamos. La responsabilidad no nace de una reflexión metafísica, como en Lévinas, sino de la conciencia históri-

11. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984. Citamos por la edición española: H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Circulo de Lectores, Barcelona, 1994. Cf. también B. Sève, «Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité»: *Esprit* (octubre de 1990).

ca. La segunda razón es más misteriosa: tenemos un poder mesiánico —débil, pero mesiánico— respecto al pasado que tenemos que ejercer so pena de no ser nosotros mismos. Los nietos son responsables de las injusticias cometidas a los abuelos porque los nietos esperan de un poder mesiánico sobre ellos que ellos están esperando hagamos realidad. Notemos la paradoja del poder de los nietos sobre los abuelos. En buena lógica habría que decir que la superioridad de los nietos reside en su mejor formación, en las mejores condiciones que se han encontrado, resultado del esfuerzo de sus mayores. Lo que aquí se dice es, por el contrario, que el mesianismo de esa fuerza les viene de un eco del pasado. El poder mesiánico de los nietos sobre los abuelos es la capacidad de responder a sus preguntas.

La explicación de esa paradoja está encerrada en el adjetivo «débil» que determina el poder mesiánico en cuestión. La tesis habla de «una débil fuerza mesiánica». Esa idea tiene que ver con la tradición *kendótica* bíblica, que encontramos en Isaías y en Pablo, que remite el poder redentor del servidor doliente o del propio Jesús a su rebajamiento: «El poder se cumple en la debilidad», dice Pablo (2 Corintios 12, 9-10)¹². Pero también habría que tener presente otra explicación de la debilidad del poder mesiánico de los nietos sobre los abuelos. Lo que los abuelos humillados esperan es que se les haga justicia. La memoria puede conseguir que, de generación en generación, se mantenga viva la conciencia de la injusticia pasada y, por tanto, la necesidad de que se le haga justicia. Hasta ahí llegan los que, como Horkheimer, han elaborado una nueva teoría de la memoria. ¿Podrá esa memoria hacer justicia, además de actualizar la injusticia? Esa duda es la que explica la debilidad de la fuerza mesiánica.

12. Es G. Agamben quien siguiendo a Taubes, con el que polemiza, ha subrayado el trasfondo paulino de la reflexión benjaminiana, cf. Agamben, 2000, 218-219. Lo que es más discutible es su afirmación de que «no conoce más que un texto en el que se teorice de manera explícita la debilidad de la fuerza mesiánica». El movimiento de debilidad-fortaleza o anonadamiento-elevación pertenece a la tradición *kendótica* tan plásticamente formulada en el himno de Filipenses 2, 5-11. En esta tradición, la libertad no es ejercicio de un poder, sino liberación del estado de esclavitud.

QUE NADA SE PIERDA

O LA NUEVA HISTORIA COMO CITA DE TODO EL PASADO

Tesis III

El cronista que narra los acontecimientos sin hacer distinciones entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad, a saber, que para la historia nada de lo que una vez aconteció ha de darse por perdido. Claro que sólo a la humanidad redimida pertenece su pasado de una manera plena. Esto quiere decir que el pasado sólo se hace citable, en todos y cada uno de sus momentos, a la humanidad redimida. Cada uno de los momentos que ella ha vivido se convierte en citas del orden del día, y ese día es precisamente el día junto final.

Der Chronist, welcher die Ereignisse heranzählt, ohne große und kleine zu unterscheiden, trägt damit der Wahrheit Rechnung, daß nichts was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist. Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollan zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente mitteilbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation d'ordre du jour — welcher Tag eben der jüngste ist.

Le chroniqueur qui narre les événements sans jamais vouloir distinguer les petits des grands tient compte de cette vérité majeure que rien qui jamais se sera produit ne devra être perdu pour l'histoire. Il est vrai que la possession intégrale du passé est réservée à une humanité restituée et sauvée. Seule cette humanité rétablie pourra évoquer n'importe quel instant de son passé. Tout instant vécu lui sera présent en une citation à l'ordre du jour — jour qui n'est autre que le jour du jugement dernier.