



UNIVERSITAT DE
BARCELONA



Universitat de Barcelona

Facultat de Filologia i Comunicació

Departament de Filologia Hispànica, Teoria de la Literatura i Literatura Comparada

Àrea de Teoria de Literatura i Literatura Comparada

Grau d'Estudis Literaris

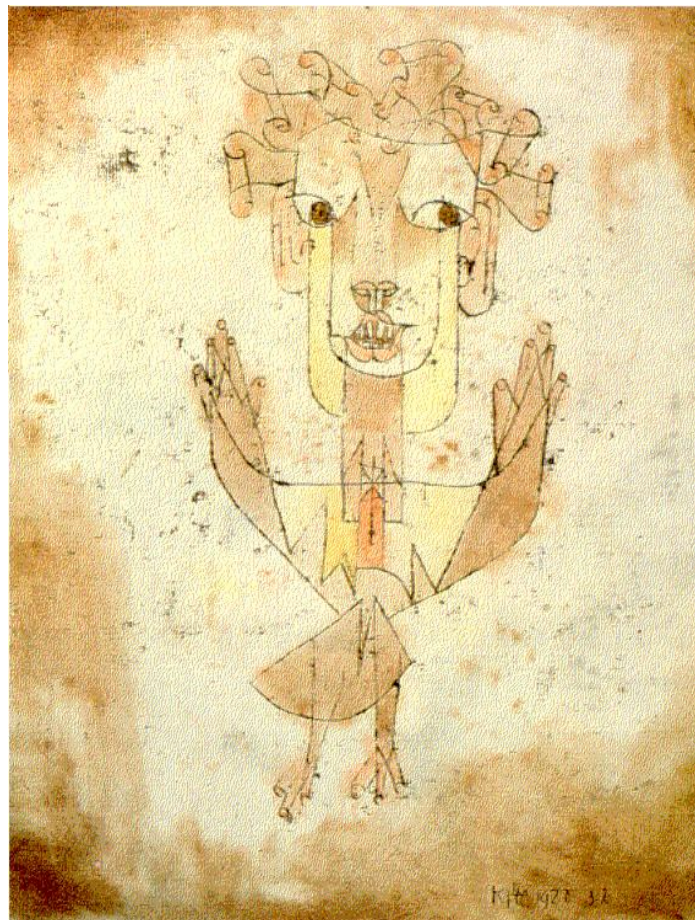
Treball Final de Grau

Nil Nadal Pujol

L'Àngel de la Història: El concepte de progrés dins les *Tesis sobre la filosofia de la història*

Dirigit per: Dr. Antoni Martí Monterde

Curs 2020-2021





Declaració d'autoria

Amb aquest escrit declaro que soc l'autor/autora original d'aquest treball i que no he emprat per a la seva elaboració cap altra font, incloses fonts d'Internet i altres mitjans electrònics, a part de les indicades. En el treball he assenyalat com a tals totes les citacions, literals o de contingut, que procedeixen d'altres obres. Tinc coneixement que d'altra manera, i segons el que s'indica a l'article 18 del capítol 5 de les Normes reguladores de l'avaluació i de la qualificació dels aprenentatges de la UB, l'avaluació comporta la qualificació de "Suspens".

—

Barcelona, a 01/09/2021

Signatura:

Nil Nadal Pujol
47737150Y

¿Puede la teoría del conocimiento materialista o cualquier otra teoría del conocimiento mantenerse ante esa destrucción, o es más bien el ejemplo irrefutable del hecho de que las catástrofes que en cierto modo se desarrollan en nuestras manos y luego irrumpen, al parecer súbitamente, anticipan, como una especie de experimento, el momento en que, saliendo de nuestras historias autónomas, como tanto tiempo creíamos, volveremos a hundirnos en la historia de la Naturaleza?

W. G. Sebald, *Historia natural de la destrucción*

El máximo de luz es también la fuente de todo oscurecimiento.

Jacques Lacan, *Seminario I: Los escritos técnicos de Freud. 1953-1954*

El deseo revolucionario de realizar el Reino de Dios es el punto elástico de la formación progresiva, y el principio de la historia moderna.

Fredrich Schlegel, *Athenäums-Fragmente*

ÍNDIX

| | |
|--|-----------|
| DELIMITACIÓ CONCEPTUAL | 6 |
| 2. EL SILENCI DELS SOLDATS, O LA CRISI DE L'EXPERIÈNCIA | 11 |
| 3. LA RAÓ INSTRUMENTAL | 14 |
| 4. LA RAÓ SINTÈTICA: LA INSUFICIÈNCIA DEL JA PENSAT | 19 |
| 4.1. La transcendència teleològica | 21 |
| 4.2. Aufhebung o Epochenparität | 23 |
| 4.3. El gir metonímic del progrés en el marc de la història universal | 27 |
| 5. LA RAÓ ANAMNÈTICA | 33 |
| 5.1. Eingedenken: memorare aude | 34 |
| 5. 2. Jetztzeit: un llampec a la nit | 39 |
| 6. CONCLUSIONS APORÈTIQUES: LA HISTÒRIA DES DEL PUNT DE VISTA DE LA REDEMPCIÓ | 43 |
| BIBLIOGRAFIA | 47 |

1. DELIMITACIÓ CONCEPTUAL

A manera d'introducció, tot seguit s'indicaran els procediments, els motius i els mètodes que s'han pres prèviament abans de desenvolupar aquest treball d'investigació. Els següents paràgrafs serveixen, doncs, com un estat de la qüestió que justifica l'elecció d'un tema ric en controvèrsies i contradiccions; un tema que, com més difícil era de sintetitzar en una sola frase, més opcions tenia per ser escollit en aquesta ocasió acadèmica.

A causa de la inabastable riquesa d'una idea, cal una delimitació conceptual. Com es pot intuir, l'estudiant es veu obligat a discriminar els aspectes més rellevants dels que no ho són per a la seva investigació. Aquest procés tan complex, però, és el que possibilita posar ordre a un caos de consideracions que sorgeixen al llarg de les lectures. Com deia T. S. Eliot ressenyant l'*Ulysses* de Joyce ("Ulysses, Ordre i Mite"), «es tracta simplement d'una manera de controlar, d'ordenar, de donar forma i significat a l'immens panorama de futilitat i anarquia que és la història contemporània». A través dels capítols, aquest ordre no conforma una massa homogènia, sinó que s'exposa orientat a unes conclusions *a venir*. En aquest treball, contra tot pronòstic, ens podem emparar sota l'aixopluc d'una observació que qüestiona aquest filtre tan útil i operatiu pel discurs acadèmic: tant el que ha quedat fora del text (el que Freud a la *Interpretació dels somnis* anomenaria *die Tagereste*, les restes diürnes i desateses, les temptatives massa ingènues per ser proposades, etc.) com el que s'integra explícitament, el que hom enuncia literalment, són igual de significatius. Encara que aquesta retroalimentació entre els dos pols (l'enfora i l'endins) pugui ser comuna a tota escriptura, el nostre cas és especialment problemàtic a causa de les múltiples implicacions i derivacions que una sola idea pot arribar a suggerir. Aquesta idea, la de progrés, s'havia d'acotar a un context, el de Benjamin, alhora que les seves tesis *Sobre el concepte d'història* (1940), calen ser analitzades a la llum que ens permet veure la idea del progrés. Es tracta d'un vincle retroactiu que es pot entendre en un sentit i viceversa, un carrer que es pot recorre tant d'anada com de tornada. A continuació, concretarem més detalladament aquestes qüestions que ara poden semblar vagues i abstractes.

Comencem pel pol positiu del nostre binarisme: l'endins. La delimitació, com a filtre d'informació, transforma el que creiem que és el contingut. El contingut, en abstracte com si

una forma no estigués funcionant al darrere (semblant al nan darrere el jugador autòmat d'escacs de la primera tesi) el llegim com a tal perquè aollim la tinta del paper com l'element fàctic per excel·lència, gairebé fins a l'extrem de convertir-lo en un fetitxe. La filosofia de la història benjaminiana, com més s'aproxima als plantejaments heterodoxos de Lukács sobre la ideologia, més pretén desautomatitzar la nostra mirada justament a partir d'un qüestionament que interrompi les nostres creences: sospitar de les aparences perquè potser amaguen una història desemparada, no verbalitzada (si l'imperatiu categòric d'Adorno és actuar de tal manera que Auschwitz no torni a passar, el de Benjamin seria llegir el que no està escrit), tota una memòria que s'ha volgut silenciar interessadament, en benefici d'una instància que ens advé com a amo absolut del discurs. El lector d'aquest treball d'investigació, si recull activament el llegat de Benjamin –com no pot ser altrament–, també pot sospitar dels punts principals que articulen el nostre discurs, el qual consisteix en una operació, creiem, legítima: vincular la ideologia del progrés amb la filosofia teològica-política de Benjamin de manera que un dels possibles fruits d'aquesta fricció sigui prou interessant per compartir-ho.

S'ha definit una delimitació conceptual amb la confiança que els trets més destacats facin justícia a les "il·luminacions profanes" d'un dels crítics literaris més importants del segle XX. Per aquest motiu, s'ha considerat que el progrés pot funcionar com un emblema concentrat del pensament benjaminia. Parlar d'una delimitació s'escau curiosament per a una ocasió com aquesta, en què treballem a partir d'un concepte tan ubic i intrínsec a les arrels de la nostra cultura (un altre terme imprecís, la vaguetat lèxica del qual, Raymond Williams intentaria aclarir a *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*) que pot derivar en un deliri d'extralimitació. Un dels nostres objectius és canalitzar la possible deriva i que el riu dels nostres pensaments no es desbordi ni acabi en un maremàgnum desmesurat i, per conseqüència, desafortunat.

En síntesi, els eixos a partir dels quals es produeix el muntatge d'aquest treball són els següents: el relat del progrés, partícip tant en certes cosmovisions capitalistes com en algunes utopies comunistes que transformaren les seves promeses en totalitarismes; la idea implícita de la teleologia historiogràfica tradicional i la perfectibilitat tècnica, és a dir, la temporalitat entesa com un desplegament figurat d'accions que suposadament quedarien justificades al final del procés, com els efectes d'un sacrifici que només podrem conèixer en una transcendència imaginària; finalment, ens centrarem en la crítica de Benjamin que du a terme en els seus escrits travessats per la pressió nazi i pel posterior suïcidi a Portbou, és a dir,

Sobre el concepte d'història, editat impecablement per Flâneur, per esbrinar si hi ha algun relat alternatiu al progressiu.

Tornant a l'altre pol de la dicotomia, no es pot pressuposar que completament tot el que hagi quedat fora de la investigació estigui dialogant tàcitament amb les qüestions centrals que protagonitzen les nostres incursions. No es tractarà de forma tangencial segons quin assumpte perquè motivaria múltiples desviacions i extrapolacions que en aquest context no podem atendre. Un que podem exemplificar gira al voltant de l'estatus de la cultura després de la Segona Guerra Mundial i el descrèdit que pateix com a gerent civilitzatori després de les aberracions tecnocràtiques arran de la Solució Final o del llançament de les bombes atòmiques, tema tractat com a mínim per un dels intel·lectuals més rellevants d'aquest període, Klemperer a *Cultura / El vell i el nou humanisme* (2019), així com a l'obra de Günther Anders. L'extermini massiu perpetuat dins el qual Hannah Arendt anomenava "fàbriques de mort", suposa una ruptura radical amb l'oposició cultura *versus* barbàrie, que des d'ara ens veiem obligats a entendre d'una manera dialèctica¹; així com una "crisi de l'humanisme", de la que parla, com a mínim, Curtius en l'article homònim (2012). Els temes relacionats amb l'ètica operaran en un segon pla, però bategaran en el rerefons dels nostres plantejaments. El fet que ja no es pugui continuar garantint els supòsits culturals que tradicionalment fonamentaven la formació (*Bildung*) d'uns valors il·lustrats, d'una majoria d'edat en sentit kantià, entra en contradicció a partir del moment en què, al centre mateix d'Europa, irromp una matança organitzada, fruit d'un odi irracional, però lluny de la ignorància o d'una manca de sensibilitat, ans al contrari: premeditat per l'administració burocràtica alemanya, així com per la ciència més *avançada*, com exposa, en qualitat d'exemple, la novel·la històrica de Martí Domínguez, *L'esperit del temps* (2019), perquè, com bé diu Gadamer, «nada es en efecto tan temible ni tan atroz como el ejercicio de capacidades geniales para el mal» (1993: 395). La Solució Final seria una convergència còmplice entre cultura, política i ciència (MATE, 1991: 181).

Malgrat que aquesta situació va obligar a realitzar tot un replantejament de la filosofia, moltes de les preguntes continuen sent complicades de respondre per la seva presumpte manca de lògica i sembla que ens hàgim instal·lat en una provisionalitat que mai com ara havíem sentit tan vulnerable. La dificultat de trobar una resposta reconfortant potser és el

¹ «La barbarie ya no figura como la antítesis de la civilización moderna, técnica e industrial, sino como su cara oculta, su doblez dialéctica» (TRAVERSO, 2001: 46). Cfr. Marx: «La barbarie reaparece pero esta vez engendrada en el seno mismo de la civilización y formando parte integral de la misma» (MATE, 2006: 140).

motor que vehicula des del principi les temptatives que plantejarem a continuació. Les qüestions que concerneixen l'Holocaust passaran a un segon pla perquè considerem que no es pot interpretar a Benjamin, o altres autors perspicaces contemporanis com Kafka, com un "avis d'incendi" (amb aquesta etiqueta Michael Löwy signa un dels estudis introductoris més destacats dedicats a les tesis). Per molt que les seves intuïcions es puguin avançar a la pitjor de les catàstrofes, per molt que les seves fites irradiïn el present, cal tenir en compte que Benjamin, a pesar de la proximitat espiritual, no va poder meditar mai sobre les conseqüències de l'extermini com altres sí que van intentar-ho (des de perspectives molt diverses: Adorno, Primo Levi, Agamben; a part, les diferents reaccions dels intel·lectuals envers l'Holocaust van ser recollides a l'assaig interessantíssim de Traverso, *La historia desgarrada*).

Finalment, els agraïments següents són adequats en la mesura que l'elecció d'aquest tema ha estat motivat pels contextos en els quals ha aparegut amb anterioritat. A primer de carrera, el Dr. Borja Bagunyà a l'assignatura *Introducció a la teoria literària* va ser el primer que va espitjar la reflexió a l'estudiant sobre l'ambigüïtat de la cultura com a valor ideològic, ja que en una classe va mencionar aquella anècdota tan esfereïdora que, quan un la sent, ja no pot pensar de la mateixa manera. Bagunyà, després de mencionar el breu però dens assaig que just Marina Garcés acabava de publicar, *Nova il·lustració radical* (2017), va exposar la coexistència d'uns elements aparentment contraris que donaven llum a una paradoxa que encara perdura en aquest escrit presentat aquí: un secretari culturalment molt refinat de les SS, de dia, podia ordenar l'assassinat d'un grup de jueus acabats d'arribar al camp d'extermini, mentre que, de nit, es podia perfectament delectar i emocionar al teatre gaudint d'una òpera de Wagner, i més tard encarnar l'ideal burgès de pare perfecte, modèlic, educadíssim amb el seu fill, en definitiva, "continuant sent bona persona". Amb l'estupor que descriu Benjamin, l'estudiant, en aquell moment, encara estava immers en la lectura progressiva de la història: «Estranyar-se del fet que les coses que vivim en el segle XX "encara" siguin possibles no té *res* de filosòfic. Aquesta estupefacció no preludia cap coneixement, si no és la comprensió del fet que el concepte de la història en què es basa és insostenible» (BENJAMIN, 2019: 45). El fet que l'activitat de lectura de Goethe i l'execució d'un bombardeig a una població innocent, fossin dos extrems perfectament conciliables i

contemporanis², com a mínim, en aquell moment, va estimular que aquell estudiant afectat respongués amb una monografia que lligava la crítica nietzscheana de la moral, el malestar a la cultura de Freud amb certs plantejaments de Marcuse contra la positivitat de la literatura no compromesa.

Un any més tard, una altra correspondència: a l'assignatura de *Lírica: Formes i motius*, la Dra. Virginia Trueba, arran d'una classe sobre Paul Celan i els versos que lluiten a contrapèl en una tradició poètica manipulada pel nazisme, va acompanyar les seves explicacions amb un llibre de George Steiner, *Deu raons (possibles) de la tristesa del pensament* (2006), una de les quals estava vinculada al destí de l'humanisme un cop la seva missió ha entrat en crisi. Tornar a recordar aquestes situacions, vivenciar-les una al costat de l'altre unides per aquest eix comú, suposa restablir un origen proactiu a partir del qual aquest treball justifica unes inquietuds que mai es podran resoldre del tot. D'altra banda, de manera semblant podríem parlar de l'omnipresència del progrés, concepte que de forma intermitent, només atenint-nos als àmbits acadèmics, sempre apareix en una matèria o en una altra del nostre grau, no sempre necessàriament amb la cita visionària de Benjamin.

Per això, defensem que una crítica al progrés pot transcendir el contingut tractat aquí per enriquir els contextos que han quedat fora, tant els del passat que han esperonat aquesta redacció, com els futurs, que s'han d'omplir d'una "dèbil força messiànica" que combati als temps foscos que vindran. Finalment, no sabem fins a quin punt pot tenir vinculació el fet que ja al batxillerat, l'estudiant en qüestió dediqués un treball de recerca a analitzar les distopies de George Orwell en relació amb els fets històrics. En un hipotètic salt temporal, moltes d'aquelles comparacions entre veritat tàcita i ficció especulativa, segur que han trobat una continuïtat molt més fèrtil en les pàgines que segueixen.

² Cfr. Said a *El texto, el mundo y el crítico*: «El secretario es un ser humano complejo: no encaja en la imagen que uno puede haberse formado de un imperialista asesino a sangre fría. La última vez que estuve en su despacho vi sobre su mesa *El cuarteto de Alejandría* de Durrell» (2013: 7).

2. EL SILENCI DELS SOLDATS, O LA CRISI DE L'EXPERIÈNCIA

Amarg saber, el saber que ens procura el viatge!
Petit, el món, monòton, i a més, per sobrepuig,
dia a dia ens presenta la nostra pròpia imatge:
un oasi d'horror dins un desert d'enuig!

Baudelaire, "El viatge"

Alguns estudiosos (Mayorga, Mosès) de l'obra benjaminiana, assenyalen que una de les portes d'entrada que pot servir per accedir a *Sobre el concepte d'història* és el pròleg epistemològic de l'assaig *L'origen del Trauerspiel alemany* (1928), on Benjamin deixa apuntada la teoria del coneixement que més endavant desenvoluparà i trobarà matisacions en obres més tardanes. Tanmateix, per qüestions que afecten l'estructura d'aquest treball, per tal d'albirar amb precisió la crítica a la ideologia del progrés, pot resultar igual de fructífer iniciar un primer apropament a través d'una idea fonamental, que travessa tot el pensament del teòric literari, així com molts dels plantejaments que més tard configuraran la teoria crítica pròpiament dita. En lloc de *L'origen*, preferim, doncs, encetar la investigació amb el text 'Experiència i pobresa', el qual fa reconeixible a Benjamin com a pensador, més enllà de l'artífex de conceptes com el de l'aura i altres termes que podem associar a l'índex de l'Obra dels Passatges.

El 1933, Walter Benjamin publica "Experiència i pobresa", convertint-se en un dels primers autors a realitzar una prognosi pessimista dels canvis tecnològics contemporanis vinculats a l'esfera dels afectes humans. En el moment més recordat de l'article, Benjamin detecta com a tret simptomàtic d'una època decadent que els soldats tornin del camp de batalla emmudits. Resulta curiós com Benjamin, en lloc de quantificar els efectes devastadors d'una guerra i fixar-se en les baixes materials i humanes, en les dades, s'anticipa a especular, pensar en les conseqüències socials, espirituals i culturals que comportarà la tragèdia de la Primera Guerra Mundial, fixant-se en el silenci. En la incomunicació, en aquesta falla lingüística, Benjamin hi troba tot un pou de raons que justificarien la data de caducitat d'un paradigma basat en l'esperança de la paraula com a agent civilitzatori. Així com va observar Kracauer amb la corrupció periodística i amb un tipus de llenguatge processat com una moneda de canvi, aquí Benjamin situa el nucli del canvi epocal en un silenci lingüístic que més tard Beckett

escenificarà amb les seves obres impotents i Paul Celan amb una estètica fragmentària on el buit pren formalment cos, on, per dir-ho amb Blanchot, desvetllem “la presència d’una absència”.

Quina mena d’absència Benjamin focalitza en el present assaig? Els soldats, i per extrapolació la humanitat, ja no poden tornar a casa després de l’“aventura” experiencial com n’havien sortit, amb el mateix somriure optimista que verbalitza amb seguretat cada mot; ara, amb els impactes que transformen els estímuls en anorreament atomitzat, cada paraula o bé només es pot pronunciar a partir del seu lletreig (el seu esquinçament) o bé roman atrinxerada per sempre als forats d’una memòria inconscient que, malgrat que no emergeixi, produeix en sèrie un tipus de subjecte entotsolat i abismat per la tècnica. La paraula no emergeix, però Benjamin es fixa en un detall més significatiu: per molt que la veu prengui cos i s’exterioritzi, no hi ha moral que prevalgui en aquests nous escenaris; a partir d’aquesta primera massacre organitzada en el si de la més pretensiosa civilització, no hi ha missatge que hagi quedat intacte i, com els ocells anunciant amb els seus indicis un cataclisme natural, el llenguatge, en tant que vehicle substancial, reduït a pols, és el primer estri que falla, que s’atura, que es congestiona, que tartamudeja com abans els *bàrbars* ho feien segons els grecs, els altius pioners de la il·lustració.

«La pregunta per la naturalesa de l’experiència en la societat contemporània revela un procés de radicalització similar: allà on Walter Benjamin parla d’“empobriment” o d’“atròfia”, Th. W. Adorno parlarà de “desintegració” i Giorgio Agamben, d’“impossibilitat”» (Bagunyà, 32). Possiblement, per Benjamin, la guerra sigui un dels contextos on més palmàriament es demostra la soledat de les consciències enfrontades, on el solipsisme militant de la paraula precisament quedi més atrapada sense poder ser un punt nuclear de trobada ni entre els individus ni envers la naturalesa. La impotència experiencial que Benjamin indica és només la primera esquadra del projecte il·lustrat, que més tard, amb l’Holocaust i els testimonis miraculosos de l’inefable patiment, s’ensorrarà. Entre el silenci de guerra i la crisi de l’experiència existiria una relació metonímica, una part explicaria el rerefons total que més tard sobrevola el s. XX. La crisi de l’experiència verbal, en tant que transformació del subjecte fallida, té molt a veure, en clara sintonia amb el gir lingüístic, amb l’esgotament dels codis (Bagunyà, 17), amb la reducció de la naturalesa a mer objecte. Entre la paraula i la cosa, s’alçaria aquell teló platònic format totalment per ombres projectades, amb la diferència que ara qui creu sortir de la cova, equipat amb un coneixement científic, és aquell que va a la guerra, a exercir i demostrar els avenços tecnològics a través d’una aplicació misantròpica.

Tanmateix, cal aclarir que Benjamin no és tan determinista i simplista per anunciar una clausura definitiva: observa un moment crepuscular de la possibilitat de “fer experiència”, però no s’acull en cap moment a la seva absoluta negació. Com assenyala el professor Bagunyà, «aquest ‘caràcter específic de l’experiència de la vida moderna’ va acompanyat d’una desfeta de la consciència històrica i de la imposició de la transitorietat i la discontinuïtat com a formes principals d’experiència del temps» (id., 31). El saber, en uns temps tan foscos per la seva inestable devastació, ja no pot garantir el potencial il·lustrat que havia pretès realitzar. Entre la potència (el camí cap a on s’orienten les expectatives) i l’acte (la realització concatenada dels ideals esperats) hauria produït, arran de la guerra tecnològica, un inesperat divorci semblant al gir lingüístic característic d’aquests anys: una autonomia incapaç d’assolir lligams amb l’entorn objectiu.

L’Erlebnis, que designa l’àmbit d’aquesta interioritat incomunicable, s’oposa a l’Erfahrung, que es caracteritza per la conjunció en la memòria de continguts del propi passat individual amb els del col·lectiu. Per pobresa (Armut) i atrofia (Verkümmerung), Benjamin designa l’esberlament de l’Erfahrung en successions d’Erlebnisse que resisteixen aquesta dialèctica temporal i que, per tant, no resulten en cap saber. L’oposició entre Erfahrung i Erlebnis és, aquí, important. Si bé ambdues paraules es tradueixen al català com a ‘experiència’, designen dues nocions ben diferenciades. La segona, que conté l’arrel Leben, ‘vida’, sovint traduïda per ‘experiència viscuda’, designa una unitat primitiva prèvia a cap mena de diferenciació o objectivació. Es tracta, per tant, d’una noció més immediata, personal i prerreflexiva de l’experiència que no pas Erfahrung, a la qual, sovint, s’oposa. Erfahrung designa una mena d’experiència que recolza en un procés d’aprenentatge, cosa que implica la ‘integració de moments discrets d’experiència en un tot narratiu’. Erfahrung, per tant, designa una noció dialèctica d’experiència, en la qual s’implica un moviment en el temps (pròpia de la paraula Fahrt, ‘viatge’, suggerida en la seva etimologia) que vincula la noció d’experiència a la de memòria. (Bagunyà, 35)

Per dir-ho amb les paraules que utilitzaria l’idealisme alemany, després de la Gran Guerra, efectivament el que trobem és la discreció, restes d’experiències, només fragments, massa dèbils per formar sistema, massa dispersos per ensenyar una lliçó que sintetitzi els esforços dipositats. La unió dels fragments no conduiria a una explicació holística i perdria de vista la totalitat a la qual cada engruna pretén assenyalar. L’experiència no satisfà, en la seva aplicació, una continuïtat lògica que vinculi la particularitat amb la universalitat.

En altres paraules, si l’experiència ha entrat en crisi, si el pensament no s’ha pogut verbalitzar perquè allà on solia apuntar fins ara era un exterior antropomòrfic (quan l’home encara es

podia creure la mesura de totes les coses, com afirmava Protàgores³), aquesta falla comporta una primera gran conseqüència per a la filosofia de la història: el procés d'autocomprensió entra en un estadi de tensió i precarietat. Més aviat, l'autocomprensió entra en disputa i, davant del nihilisme de les guerres europees, les ideologies retornen en forma d'ídols que intenten atorgar una explicació mitològica a aquests forats buits que ha deixat el desengany de la Il·lustració. Juntament amb la “devaluació” de l'experiència, la possibilitat d'una trobada enriquidora i edificadora, un d'aquests relats (els *récits* o metarelats dels que parlarà molt més endavant Lyotard el 1979) que han entrat en crisi, és el de progrés. Hem reflexionat sobre els efectes de la guerra, però no de la societat que l'ha fet possible: la modernitzada i tecnocràtica. Per tal d'aclarir què fonamenta exactament el progrés, cal dedicar un mínim apartat a la noció de raó tècnica o instrumental.

3. LA RAÓ INSTRUMENTAL

Per entendre l'operació que du a terme el progrés en tant que imaginari en les nostres vides, per analitzar com s'instal·la en el nostre comportament i en les nostres interaccions com un filtre que dirigeix el que s'espera de nosaltres en cada moment (l'èxit, la formació d'una família o l'estil de vida anomenat *self-made man* nordamericà en un context capitalista; la utopia comunitària, el culte al treball que tant critica Benjamin com Marx, «que señalaba la ambigüedad del progreso y del que, en Gotha, protestó sin éxito contra la unidimensionalidad de las fuerzas productivas» [MATE, 1993: 274]) és imprescindible abans aprofundir en el moll de l'os: la noció de raó instrumental o tècnica⁴.

El nostre marc conceptual no deixa de mirar a Frankfurt. Però aquest cop es desplaça a Amèrica, bressol de l'exili intel·lectual de la Segona Guerra Mundial. Allà Adorno i Horkheimer, principals ideòlegs de l'escola, van redactar a quatre mans un dels assajos més importants de la història intel·lectual d'Occident, la qual justament semblava entrar en un pou sense fons. Amb *Dialèctica de la Il·lustració*, els dos companys van marcar un llindar, un

³ «La voluntad de poder de Nietzsche, no menos que el imperativo categórico de Kant, prefiguraba este desarrollo al postular la independencia del hombre en relación a las fuerzas externas. Su arrogancia antropocéntrica estaba también en la raíz de la noción kantiana de “madurez” que fue uno de los objetivos básicos de la Ilustración tal como Kant la entendía. Que el hombre fuera la medida de todas las cosas, inherentemente significaba que el hombre era el amo de la naturaleza». (JAY, 1974: 428).

⁴ V. Ahlers, 1970.

meridià que situa el punt àlgid i crepuscular de la modernitat, extrem que condueix irremeiablement cap a l'autoreflexió autocrítica.

La Dialèctica de la Il·lustració es pot definir com una metahistòria del pensament, ja que la filosofia de la història serà una de les eines principals per capgirar el paradigma dominant de la raó il·lustrada, aplicada a un ús, un *logos* compartimentat per a una finalitat industrial. La Dialèctica de la Il·lustració, doncs, es proposa comprendre per què la humanitat, en lloc d'assolir un estat veritablement pacífic, s'enfonsa en una nova forma de barbàrie. Si bé Benjamin no va mai vivenciar la massacre burocràticament organitzada, nosaltres podem recórrer a una reflexió retrospectiva per explicar en quina mena de raó pensava quan el teòric exposava les seves tesis. Si la nostra visió està condicionada per la Dialèctica de la Il·lustració, pot ser argumentat perquè Adorno i Horkheimer van estirar el fil de pensament que va proposar Benjamin fins a l'extrem que van donar per conclosa la tasca humanista il·lustrada, donant-la per insatisfeta i fallida.

Com és característic del seu pensament, Adorno planteja una teoria negativa del coneixement, en la mesura que l'ús dels conceptes està cosificant aquella concreció material a la qual pretén apuntar, i en aquesta unidireccionalitat (o unidimensionalitat com diria Marcuse), nega la particularitat del referent, la seva multiplicitat anti-nomològica. En paraules més simples, el nom empobreix la riquesa de la cosa.

Segons els pensadors alemanys, el concepte il·lustrat és la clau de volta d'una triple dominació: de la natura, del tot social, en el subjecte. Aquesta dominació parteix de la relació que mantenen la racionalitat i el principi d'identitat, essent el segon la condició de possibilitat de la primera. La raó il·lustrada, instrument al servei de la dominació de la natura, s'autodefineix a partir del primat d'allò idèntic; la seva història, per tant, ha consistit en el desplegament —la inscripció violenta d'aquest principi en tots els seus àmbits d'actuació. La natura, com a objecte del coneixement i la dominació de la raó il·lustrada, esdevé natura a partir d'aquesta coacció identitària que es fa al preu d'excloure la multiplicitat, el no-idèntic, fora de l'objecte en tant que objecte del coneixement. (BAGUNYÀ: 431)

Si el progrés és la conquesta acumulativa d'allò no idèntic, la història de la humanitat s'ha caracteritzat fins ara, des dels inicis de la seva autocomprensió fins a les aplicacions imperialistes, com la realització d'una paradoxa, les finalitats irracionals aconseguides a través d'unes eines racionals: «Racionalidad significa la consecución metódica de fines prácticos, a través de una 'praxis' técnica —los pasos operacionales en orden a la consecución de un fin— sin tener en cuenta la racionalidad o la irracionalidad del fin propuesto» (BRIE,

1967: 120). La cosificació de la naturalesa convertida en abstracció alienada, el no-idèntic, l'alteritat, o el que Fichte anomenaria el no-jo, és una de les principals conseqüències que efectivament es produeix en el moment en què Heidegger trobaria a faltar els déus al cel, el moment en què culminaria "el desencantament del món" (*Entzauberung der Welt*), tal com va descriure Weber. Ell, un altre pensador que podria ser titllat d'avís d'incendi, també va ser un dels primers investigadors a assenyalar els claroscurs de la modernitat i el perill de les il·lusions del progrés. Weber, en la seva dissecció de la racionalitat, hi observava una forma de raó minvada.

Cuando Weber se refiere a este desencantamiento o desmitologización del mundo por la ciencia, hace notar, a veces expresamente, a veces entre líneas, el sentido peyorativo de este concepto, por el uso que en su época se daba al concepto de 'progreso': "por todas partes y sin excepción el concepto legítimo de progreso que utilizamos en nuestras disciplinas está anclado a lo 'técnico', es decir... a los 'medios' para un fin claramente propuesto" [...] [Un máximo de] "disponibilidad", o de "controlabilidad", de "calculación", de economía y de racionalización de 'medios', pero no nos da en la misma medida fines optimales; no pone al alcance de la mano las motivaciones que deben guiar el quehacer humano. (id., 122)

En síntesi, Weber parla d'una "modernitat amb finalitat", destinada a la racionalitat amb valor pràctic (*Zweckrationalität*) (TRAVERSO, 2001: 52), mentre que l'aparell burocràtic que sustenta aquest sistema seria el corol·lari de la racionalització (id.: 60). La subjectivitat antropocèntrica que en efecte ha dipositat els seus esforços en dominar la naturalesa per aprehendre-la i racionalitzar-la ha hagut necessàriament d'emprendre un procés de domesticació, o el que Adorno anomena, com un *leitmotiv* que es reitera al llarg dels seus plantejaments, un Domini (*Herrschaft*) inherent a la secularització.

La il·lustració en minúscules, entesa com l'autodeterminació racional es posa en crisi en un context on l'individu ja no es pot fer càrrec de les seves accions en el desplegament d'una aventura dialèctica i seqüencial, en una cursa d'obstacles dels quals en surti més fort (com sempre ho hem sentit *ad nauseam*, fins i tot ara, en un context catastròfic marcat per la crisi de la covid-19). El subjecte modern es veu escindit pels poders incontrolables d'una tècnica que expressa una irrevocable mediació amb el món, i en l'aïllament del món, emplaçaria l'alienació insalvable del saber. «D'acord amb la tradició hegeliana de la *Bildung*, aquest saber és un saber constitutiu del subjecte, cosa que sembla suggerir el vincle d'*Erfahrung* amb *Gefahr*, paraula alemanya per 'perill'. L'exposició a un perill situa el subjecte en una

disjuntiva: o bé el derrota, o bé serà derrotat» (BAGUNYÀ: 36). L'eliminació del perill a través de la tècnica, condueix, segons la visió d'Adorno, a una homogeneïtzació vivencial sense precedents, en la qual l'únic a què es podria aspirar és a mimetitzar el simplista món unidimensional al qual es pertany. En aquest context, els versos de Hölderlin es veuen devaluats com les paraules quan entren en una circulació d'intercanvi mercantilista: «Pero donde hay peligro (Gefahr) / crece lo que nos salva».⁵ L'experiència moderna té molt a veure, com analitzarem més endavant, amb el temps lineal o *contínuum* històric del qual es desentendrà Benjamin, concepció que ens pot remetre a la reproducció, contraposada al concepte d'*aura* (i, per correspondència, al temps ple):

L'evolució tecnològica, l'increment en les capacitats de reproducció de l'obra i l'acceleració general que ha patit la societat en el transcurs de la seva modernització han problematitzat dos aspectes de la relació de l'individu amb el temps fonamentals per aquesta 'irrepetible manifestació d'una llunyania' que és l'experiència auràtica: d'una banda, l'increment dels estímuls i la velocitat de la vida moderna han pervertit la mena de temps rumiant i repetitiu que li cal a l'experiència per esdevenir tradició. 'La gent que no s'avorreix', escriu Benjamin, 'no sap explicar històries' i cada cop hi ha menys lloc per a l'avorrimet. A aquesta acceleració de la vida quotidiana s'hi suma una segona transformació: la de la desaparició de la distinció entre passat i present que organitza la noció mateixa de llunyania. (BAGUNYÀ: 42).

En l'anul·lació de la distància intersubjectiva, en el primat de l'element idèntic⁶ i en la intolerància tècnica per a l'alteritat, el subjecte massificat, un cop autoboicotejats el progrés i les seves garanties, no deixaria un pòsit d'empremtes que l'obliguin a comprendre's (el seu correlat historiogràfic) sinó que deixaria un rastre escadusser, anecdòtic i impotent, al costat d'unes eines racionalistes altament desenvolupades que esborren la noció de valor i memòria cada cop que l'ésser humà es veu a si mateix empenyent la pedra cap a un cim (*télos*) inexistent, com el treball de Sísif: «La natura, com a objecte del coneixement i la dominació de la raó il·lustrada, esdevé natura a partir d'aquesta coacció identitària que es fa al preu d'excloure la multiplicitat, el no-idèntic, fora de l'objecte en tant que objecte del coneixement» (BAGUNYÀ: 431).

⁵ D'altra banda, «Para Horkheimer y Adorno, Ulises era el prototipo de ese dechado de los valores de la Ilustración, el "hombre económico" moderno. Su viaje traicionero anticipaba la ideología burguesa del riesgo como la justificación moral de los beneficios» (JAY, 1974: 426).

⁶ Cfr. aquesta idea amb la seva última reformulació a l'assaig de Han, *La expulsión de lo distinto*.

Concloem, d'aquesta primera exposició, que la raó que fonamenta la base del progrés és una racionalitat amb una finalitat entotsoladament tècnica, una racionalitat instrumental tal com la concep Horkheimer en un esquema on l'objecte del coneixement és manipulat segons l'interès del subjecte, que en pertànyer en una societat de consum de masses, li dotarà d'un valor subordinat dins l'imaginari de les indústries culturals en què es redueix sistemàticament la possibilitat de la no-identitat, és a dir, l'element *altre* irreductible a les categories epistemològiques de la il·lustració totalitària. I, en tercer lloc, una racionalitat del Domini, al parer d'Adorno, que degrada la naturalesa en convertir-la en objecte, i, per conseqüència, condueix cap a la mútua subjugació entre els sub-jectes en el terreny de les relacions humanes (en una ètica danyada) on s'esdevé un empobriment de l'experiència (Benjamin). D'aquest salt ontològic i mimètic, cal entendre, doncs, aquí la naturalesa no solament com quelcom extern al subjecte, sinó com una realitat interioritzada per la mateixa subjectivitat moderna, on l'aprehensió del domini ha estat adjacent amb l'ús pràctic de la raó. En altres paraules, «The enlightenment, broadly understood as Western civilization's rationalizing imperative, had treated nature as if it were an objective "other" to be exploited for the benefit of the subject. The result was the concomitant objectification of men themselves, who were treated as if they were natural objects to be mastered. Fascism, the final result of this dialectic, combined a distorted revolt of oppressed nature with a cynical use of the very means instrumental rationalization had perfected»⁷ (JAY, 1984: 262). Benjamin, a *Calle de sentido único*, ho sintetitzaria en una sola frase: «la técnica traicionó a la humanidad y convirtió el lecho nupcial en un mar de sangre. El dominio de la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. [...] Y, así, tampoco la técnica es el dominio de la naturaleza, sino el dominio de la relación entre la naturaleza y la humanidad.» (65). Així doncs, aquest vincle afavoreix l'aplicació del poder:

Just as reason must fall short of achieving its own realisation if its emancipatory goals are blocked, so technological progress, reason's especial means of expression, becomes transformed into progressive domination as soon as it loses touch with the ends which it is supposed to serve. In this sense, what allows the machine to be turned into an instrument of domination is not the development of science or technology, but the adaptation of machinery itself to the ends of power. (LÖWY, 1995: 12)

⁷ En un altre lloc, Jay afirma: «Podría escribirse la historia de la civilización occidental en términos del crecimiento del yo como lo oculto que subliminiza, vale decir, interioriza, las órdenes de su amo que lo ha precedido en la autodisciplina... La noción del yo no se ha despojado en ningún momento de las manchas de su origen en el sistema de dominación social» (1974: 437).

4. LA RAÓ SINTÈTICA: LA INSUFICIÈNCIA DEL JA PENSAT

Hem analitzat fins ara succintament com el progrés s'ha desplegat des d'una base tècnica i científica, però segueix sense resoldre's la tesi segons la qual, al costat del perfeccionament de la tecnologia, sigui plausible una millora ètica i epistemològica. Sempre es pot ser més precís: el que critica Benjamin amb més intensitat a les *Tesis sobre la Filosofia de la Història*, no és l'inqüestionable progrés en si, sinó la ideologia del progrés, la qual es tracta d'una invasió cap a la vida (entesa com a totalitat) per part de la tècnica (entesa com una part). Amb l'afegitó de la ideologia, el concepte evolucionista es prenya d'una connotació que el vincula amb el d'una cosmovisió historicista, segons la qual, l'acció passada serviria, en el moment de ser verbalitzada, de lliçó pel futur. Aquest gest tan característic de l'època il·lustrada parteix d'aquesta condició: *la veritat de les premisses assegura la veritat de les seves conclusions* (CORNBLIT, 1993: 243), fet que respon a un esquema teleològic. Recordem un moment el seu funcionament: «La explicación teleológica apunta hacia el futuro. Su forma típica es: “esto ocurrió para que aquello otro pudiera ocurrir”. Las explicaciones causales apuntan en cambio normalmente al pasado. Su forma típica es: “esto ocurrió porque aquello otro había ocurrido» (id.: 238).

Darrere d'aquesta sentència, el progrés inclou un imperatiu racionalista molt lligat a l'imperatiu categòric de l'ètica kantiana, la qual, segons el filòsof, serviria *semper et ubique* malgrat que tot el segle XX ha servit com una allau d'excepcions a la culminació de l'alliberament humanista tan anhelat. Tenim present que el progrés ens advé en forma d'imperatiu: és una línia que només pot ascendir gràcies a l'aprenentatge si es compleixen els requisits interns d'un altre imperatiu, el categòric, ja que el coneixement no flota en l'aire en una abstracció solipsista, sinó que s'encarna en un medi intersubjectiu i materialista, fonamentalment en el dret. L'imperatiu categòric consisteix en aquesta proposta cívica: «Obra de tal manera que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca sólo como un medio» (MATE, 1991: 128). Obviant tots els matisos que podríem realitzar a aquesta fórmula, el perill que contreu el progrés com a ideologia ha estat justament contradir i tergiversar aquest principi kantian: La societat tecnocràtica ha col·locat el progrés com el télós de la humanitat en lloc de convertir a la humanitat en el télós del progrés (MATE, 2006: 166). Aquest és el quid de la qüestió que més ens interessa per entendre la il·lustració insatisfeta, o la seva frustració perpetuada pels mateixos mitjans que la fan possible, és a dir, la raó instrumentalitzada.

Cuando el progreso se convierte en el objetivo de la humanidad y no la humanidad en objetivo del progreso, se produce un fenómeno político que Benjamin observa críticamente en la cultura política de la izquierda de su tiempo. Lo que observa en la socialdemocracia son «rasgos tecnocráticos que encontraremos más tarde en el fascismo» y cuya consecuencia más inmediata es la de vaciar a la historia de sujeto transfiriendo la responsabilidad de la misma a anónimos mecanismos deterministas. La desobjetivización conlleva exculpación y por tanto irresponsabilidad ante el costo de la historia, es decir, ante las muertes y sufrimientos de generaciones pasadas que tanto aterrorizaban a nuestro ángel. (MATE, 1993: 274)

D'altra banda, els il·lustrats, en la seva pretensió de situar la raó en una instància hegemònica en la producció de coneixement, van dur a terme una revolució respecte a les supersticions de l'Àntic Règim de les quals pretenien oposar-se militantment. Per posar només un exemple, Diderot i D'Alambert van edificar el monument de l'*Encyclopédie* amb la voluntat de conservar i demostrar, amb estudi i classificació científica, que el coneixement es podia dipositar i clausurar com una arca de Noè, protegida de les inclemències del temps, però, més important, vàlida atemporalment, i consultable per tal que aquest treball en comú formés (*Bildung*) amb ànim pedagògic les consciències, les allunyés de la *imperfecció*⁸, l'esclavitud i el dogma. Amb aquest exemple, la teodicea racionalista tan fermament convençuda de fonamentar-se en la raó abraçava una esperança, una cega fe en la perfectibilitat humana indefinida: «Si el progreso es inacabable, resulta inalcanzable» (Mate, Medianoche en la historia, 219). Idea que ja va deixar apuntada Benjamin: «El progrès, tal com es pintava als cervells dels socialdemòcrates, era, en primer lloc, el progrés de la humanitat (no només de les seves aptituds i coneixements). En segon lloc, era un progrés interminable (que responia a la perfectibilitat infinita de la humanitat). I, en tercer lloc, es considerava essencialment imparabile (un progrés que seguia de manera automàtica un camí recte o en espiral)» (BENJAMIN, 2019: 57).

La lògica progressiva, doncs, ens obliga a pensar tres categories que la caracteritzen.

⁸ Se subratlla aquesta paraula perquè la idea de perfeccionament manté un lligam ontogènic amb el de progrés, d'acord amb la història del concepte que Koselleck mostra a “‘Progress’ and ‘decline’ : an appendix to the history of two concepts”, dins de *The Practice of Conceptual History*.

4.1. La transcendència teleològica

Per començar, el progrés es posiciona inexorablement en una transcendència que hem qualificat ja de teleològica; el progrés sempre se situa més enllà dels l·lindars immanents, més enllà dels marges literals del llibre que confia en la transmissió dels aprenentatges, l'Enciclopèdia *universal*. Aquesta característica, malgrat tenir un fonament racionalista també es pot considerar que conté una arrel teològica: «Por de pronto se trataba de una visión escatológica. Ahora bien, al colocar la meta final fuera de la historia misma, su aceptación sólo era posible desde el concurso de la fe» (VALDEON, 1993: 63); malgrat que en aquesta cita es parli sobre Sant Agustí, és pertinent associar-la al progrés. Es tracta d'una característica metahistòrica. El contingut del progrés té més a veure amb una promesa de redempció que amb un exercici present i exhibicionista de les capacitats autònomes de la consciència humana en llibertat, tal com concebia Hegel la història, com un “progrés en el subjecte de la consciència de llibertat” («Geschichte ist Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit [MATE, 1991: 196]). El progrés és una incògnita que només pot ser confirmada per les generacions del futur. Aquesta qüestió, plantejada al costat de la crisi de l'experiència, ens pot semblar que ha de conduir a un escenari d'absolut nihilisme, d'un relativisme immoral al que normalment es relaciona al “postmodernisme” quan se l'acusa sense fonament de promoure l'anarquia dels valors i un *laissez-faire* liberal-individualista. Tanmateix, cal tenir molt en compte, per tal d'evitar confusions i reduccionismes, que tant Benjamin com Adorno no són antiil·lustrats, ni són partidaris d'una utopia en la qual la tècnica no existiria, sinó que són *dialèctics de la Il·lustració*. «Benjamin es un escritor de la crisis, pero no su apologista» (SARLO, 2000: 86). Amb les eines d'un marxisme poc ortodox, s'inscriuen, com Hegel, en els límits del projecte il·lustrat per criticar amb ambivalència i dinamisme propi de l'esdevenir històric, les seves contradiccions, les seves falles, i assenyalen com la secularització dels valors originalment cristians en la seva transformació a la mundanitat aplicada, com és el cas del progrés, s'omplen d'un optimisme extralimitat que ens subjuga en forma de barbàrie:

Dicho proceso parte de la creencia en el progreso de la providencia, pasa por la secularización de la idea de progreso hasta su conformación trascendentalizadora de progreso providente, concepción optimista y utópica de éste, para realizarse en su propia autonomía como progreso inmanente en una teoría que se origina y sustenta a sí misma en su concepción axiomatizada en ley científica. [...] “Progreso” trascendente como previsión secreta y deber ser de la historia. (SEVILLA, 1993: 68)

D'aquestes consideracions relacionades amb el fet que Benjamin sigui un dialèctic de la Il·lustració i s'oposi no al progrés sinó a la seva ideologia, podem avançar un primer resultat: no es pot defensar el progrés i celebrar els seus fruits, sense tenir en compte el preu de la història⁹, les condicions indignes de possibilitat, ja que cada pas qualitatiu pressuposa al mateix temps, per contraposició, un desgast que es podria considerar a priori com el seu contrari. El preu a pagar inclou una decadència adherida a cada pas progressiu de la humanitat cap al seu suposat perfeccionament (i critiquem aquí el terme perfeccionament amb el mateix èmfasi amb què Benjamin veu en el temps lineal i homogeni una mena de lògica mecanicista que concep més a l'ésser humà com un autòmat que com un ésser ancorat en l'esdevenir i en les antinòmies de la modernitat).

Ens remetem a la tesi número VII, on Benjamin postula que «no hi ha mai cap document de cultura que no sigui alhora un document de barbàrie» (2019: 43). Ara bé, si Benjamin proposa que «el declive no es en nada menos estable, en nada más prodigioso que el auge» (2015: 12)¹⁰, això vol dir que l'antítesi del progrés no seria la decadència, o el declivi, sinó, més possiblement, l'etern retorn¹¹, el temps en espiral cíclica que ni neix ni mor d'una forma metafísica, més que atemporal, transtemporal. La seva essència és una retroalimentació inacabable, una lluita entre el passat i el futur que no atorga com a vencedor el futur, per haver acumulat més experiència i coneixement del passat, com si des de la llunyania es pogués gaudir d'una perspectiva més completa, sinó un empat entre les dues temporalitats. L'etern retorn, com a absència de principi i final, s'oposa tangencialment al progrés, o al declivi, que afirma sempre l'existència d'un propòsit, una meta que tant pot fer la funció de principi com de final, depenent de la situació on s'inscriu. Per tant, el progrés, en tant que desplegament de coordenades compostes per un temps buit predeterminat (oposat a la disrupció del temps ple, com veure més endavant), cal ser analitzat i emmarcat des del punt de vista de la filosofia de la història, la qual, indaga sobre la possible existència d'un pla ordenat que guiaria les nostres accions encadenades cap a una finalitat determinada, sigui aquesta el bé, l'emancipació, l'autorealització personal, l'acumulació de mercaderies o la *civitas dei*. A continuació, tractarem una segona característica, implícita, de la lògica del progrés.

⁹ «Tanto en Hegel com en Kant, el pasado, sobre todo el pasado doloroso, no es historia sino Vor-Geschichte, esto es, el precio de la historia» (MATE, 1991: 21).

¹⁰ Cfr. «Overcoming the concept of "progress" and overcoming the concept of "period of decline" are two sides of one and the same thing» (BENJAMIN, 2002: 475).

¹¹ Reyes Mate no estaria d'acord: «Benjamin cree que lo problemático del progreso es que su proclamación de novedad es solo aparente porque, en el fondo, es reproducción de los males de los que parte, de ahí que progreso y eterno retorno sean lo mismo» (MATE, 2006: 163).

4.2. *Aufhebung o Epochenparität*

La filosofia de la història moderna ha proposat la paraula ‘pla’ per tal que les nostres accions, en un estadi ideal, es desenvolupin en un procés, que, com la noció de trajecte, o camí, han acabat convertint-se en metàfores naturalitzades i que també tenen a veure amb la manera com el progrés ha acabat esdevenint una “segona natura”¹² en la nostra cultura que ha justificat l’estratègia d’expansió capitalista i creixement imperialista (per efecte d’aquest procés d’automatització conceptual que Barthes, amb el precedent de Nietzsche, va anomenar *mitologia*), de tal manera que en algun moment donat hem sentit a parlar de països desenvolupats o no-desenvolupats per distingir els estats capdavaners de l’economia industrial. Entendre el progrés com un procés té a veure amb un pla que escaparia a la intencionalitat humana: «Considerando el destino de la especie, dirá Kant, se advierte que consiste en “progresar hacia la perfección”, es decir, hacia el logro de la razón y la libertad, lo cual responde a un “plan de la Naturaleza”. El papel de la filosofía de la historia radica, pues, fundamentalmente en el esclarecimiento de dicho “plan”, destinado a la mejoría de la humanidad, que se muestra como devenir progrediente de la moralidad» (SEVILLA, 1993: 81).

En un sentit semblant, Kant introdueix la crítica com a eina essencial per a l’autodeterminació racionalista respecte la tradició i la superstició. La crítica com a mètode té la voluntat de superar els pressupòsits anteriors, de manera que les valideses del passat siguin complementades per l’exercici crític que té a veure amb la manera en què l’esperit de la modernitat, que se sap millor i més sàvia que l’antiguitat, marca una distància qualitativa, en cada revolució¹³ i en cada nou ordre, respecte a la veritat anterior, deslegitimant-la sovint per obsoleta, d’una manera semblant a com Octavio Paz veia com una paradoxa la “tradició de la ruptura” en l’art d’avantguarda. D’altra banda, aquí sorgeix una primera contradicció: «si la universalidad de la historia va unida a la trascendencia del presente, lo menos que se puede

¹² Cfr. Buck-Morss (1995: 165): «La tecnología era inherentemente progresista; y prometía formas socialistas de vida y de cultura, pero en tanto su despliegue era apropiado por el capitalismo y el estado, producía solo imágenes oníricas reificadas de esa promesa, una fantasmagoría de la “nueva naturaleza”». També Blanqui parla del progrés com d’«una fantasmagoría de la història» (BENJAMIN, 2002: 954); v. Jareño, 2017.

¹³ En canvi, «El progreso de la ciencia no es un simple avance lineal, pues cada etapa marca la solución de problemas previamente implícitos o explícitos en ella, planteando a su vez nuevos problemas» (HOBSBAWM, 2009: 282.), v. la noció de paradigma a Kuhn, 2010.

decir es que la modernidad, la filosofía moderna de la historia, es una ontología del presente, incapaz por tanto de trascenderse» (MATE, 1991: 22).

La Il·lustració, i com més tard aprofundiran els teòrics romàntics com Herder en les particularitats històriques (o el *Volkgeist*), descobreix un nou punt de vista que permet emancipar-se activament del passat: «La verdadera conciencia histórica de una época sería saberse no definitiva» (SEVILLA: 83). D'aquesta manera, la condició no-definitiva de la reflexió, la seva invitació a seguir pensant, aquesta obertura a l'avenir, indica una orientació futura provisional que no dotaria mai de garantia absoluta les respostes del present. D'altra banda, la crítica, naturalment, no funda cada cop de nou la raó en la seva anunciació, sempre recull un o un altre llegat (pensem en la sempre inevitable influència del platonisme o aristotelisme en la filosofia moderna) i el replanteja en forma de diàleg en funció de les necessitats d'un moment històric. Aquesta idea manté la premissa d'un suposat "aprenentatge col·lectiu". Honneth sosté que «human history, taken as a whole, could therefore be understood as a cognitive process of progress: indeed, as the unfolding of moral rationalization», de manera que «Kant is by no means naive enough to ground historical progress on such an ideal picture of collective learning» (2009: 15). Tanmateix, fixem-nos en aquestes cites sens dubte claus per a la nostra investigació:

Si, pues, de un lado la historia es tradición, del otro es progreso, que integra el trayecto recorrido y lo determina en su porvenir. "Progreso" no es aquí una categoría ideológica, sino histórico/estructural. No comporta la creencia en el avance necesario, indefectible, hacia un sistema de referencias absoluto, sino el carácter productivo de la superación de lo vivido en tensión de porvenir. "El progreso [afirma Ortega y Gasset] exige que esta nueva forma supere la anterior, y para superarla la conserve y aproveche. Progresar es acumular ser, tesaurizar realidad"; en definitiva, la integración de las experiencias pasadas en un sistema operativo, que aprovecha el esfuerzo precedente. (CEREZO, 1993: 184)

I, més endavant, Ortega y Gasset entén la dialèctica com l'obligació de seguir pensant perquè l'home en realitat no ha pensat res per complet:

A diferencia de la analítica, la razón sintética o progresiva, que avanza en cuanto experimenta la insuficiencia de lo ya pensado –su unilateralidad y parcialidad– y se ve forzada a completarlo con otro pensamiento. No es pues, ex-plicativa, conforme al vínculo de causa/efecto, sino com-plicativa; se encuentra en la necesidad de proseguir pensando, de vincular un pensamiento con otro, buscando su

figura integral. No se transita en ella de la causa al efecto, sino del fragmento a la totalidad, de lo parcial y provisional a lo cabal y definitivo. (id.)

Si bé les insuficiències del passat motiven l'impuls de la modernitat per trobar respostes, la història s'estructuraria a partir d'un relat que cal ser deconstruït, és a dir, alliberat de les seves pretensions binàries de mera afirmació o negació. És lícit, llavors, vincular el procediment de la crítica entesa com l'aprehensió de l'estranyesa amb el que Hegel anomena *Aufhebung*, substantiu polisèmic que podem traduir com "superar conservant", moment culminant de "la síntesi de l'heterogeneïtat". De la mateixa manera que el progrés es pot transformar en una *mitologia* o una *segona naturalesa*¹⁴ si se la creu en la seva vessant ideològica, tal com adverteixen els pensadors de la teoria crítica, l'*Aufhebung* facilita predeterminadament una estructuració del temps prou artificial perquè no encaixi amb la raó real dialèctica:

La razón es dialéctica porque la vida es historia; se encuentra siempre en una situación y perspectiva determinadas y tiene que abrirse, trascendiéndose, hacia nuevas perspectivas, en un proceso de progresiva complicación. Este carácter de dramaticidad viviente le impide a Ortega aceptar el modelo especulativo hegeliano. [En él,] *la dialéctica ha quedado subordinada al automatismo lógico de la síntesis de la contradicción*. No hay drama real, porque no hay riesgo ni incertidumbre, en la medida en que el apriorismo de la idea decide de antemano la suerte del conflicto. De ahí el formalismo de la dialéctica especulativa, con el proceso pautado de tesis/antítesis/síntesis, como un automatismo del entendimiento. (ibid.: 188)

Ortega y Gasset esmena el formalisme hegelian perquè no es pot reduir la història a pura mecànica ni predir el desenvolupament final d'una història en què *encara* ens hi trobem implicats. Si gaudim o no d'un enfora retrospectiu i clausurat des del qual poder formular el descrèdit total del progrés, no és una qüestió que convingui respondre aquí. En tot cas, afirmem que la indagació històrica no es pot anticipar *ex decreto* ni formar un a priori d'una entitat que precisament es presenta com absoluta negativitat, pura antítesi, perill i risc per un pensament que sempre ha d'actualitzar-se, malgrat que hagi entrat en crisi la seva *conceptualització* experiencial en la societat industrial.

¹⁴ Segons Buck-Morss, «Heartfield presenta la evolució natural de la història en naturalesa, para así poder subrayar de manera crítica que la creencia en el progreso evolutivo como curso natural de la historia social es un mito» (79).

D'altra banda, Reyes Mate polemitzaria amb la concepció hegeliana de la història quan proposa un relat alternatiu que prioritzi la idea d'*Epochenparität*, segons la qual no es podria fer efectiu un avançament en termes de llibertat sense violentar la dimensió pretèrita anorreant-la a la indiferència:

No hay progreso porque en este asunto «nadie es más que nadie» (en alemán, *Epochenparität*). Cada época es un destino singular e incommensurable y su sentido no puede consistir en entregarse a otra época superior. En sí misma es absoluta. En el historicismo lo universal sería algo así como el esperanto, un precipitado de todas y cada una de las partes, es decir, la negación de lo universal que tiene que ser algo superior a la suma de las partes. (MATE, 1993: 276)

Quelcom semblant ja proposava Ranke: «la idea de progreso –por ejemplo, moral– exige la extensión de un patrón por medio del que establece comparaciones: cada época debe ser considerada como válida en sí misma» (MAYORGA, 2003 : 69).

En definitiva, el progrés, per començar, imposa un regle hermenèutic de mesurar segons el qual determina què és el bo per a les societats futures, quan, en el fons, està ancorat en un present volàtil, el present de l'enunciació. El progrés s'amaga darrere de l'aparença del moviment i del canvi convençudament ascendent, però, per utilitzar una *Denkenbild*, de la mateixa manera que el mar, per molt que es moguin les onades, es troba en el mateix lloc, si analitzem el progrés de més a prop, podem comprovar que des d'una perspectiva macrològica, totes les seves aspiracions culminen en un temps buit i homogeni mentre el seu fracàs s'intenta maquillar en forma de promesa. O, com exposa l'assagista Buck-Morss, «en realidad la historia está tan quieta, que junta polvo» (112). A més a més, el progrés inclou la seva pròpia superació i, per tant, anul·la paradoxalment la mera possibilitat de progressar perquè aquesta està condemnada a ser substituïda, tal com si es tractés d'una obsolescència programada, o una sèrie de restitucions històriques¹⁵. Tal com esmenta Max Pensky, «“progress's first step is the enraged destruction of the discourse of progress» (ALLEN, 2016: 5). Per aquest impuls reflexiu suprapersonal, potser tenia raó Nietzsche quan formulava que «la evolución no busca la felicidad sino el desarrollo y nada más» (MATE, 1993: 284).

Ens queda per resoldre una tercera figura, vinculada amb el paper que juga el progrés en la seva aprehensió de la totalitat, moment decisiu en què es converteix en ideologia.

¹⁵ Buck-Morss (129): «Cada vez que las modernas innovaciones aparecían en la historia moderna, tomaban la forma de restituciones históricas».

4.3. *El gir metonímic del progrés en el marc de la història universal*

El progrés no tan sols és un programa planificat en el qual el present se sacrifica pel benefici d'un futur millor, sinó que les seves pretensions teleològiques en forma d'imperatiu han trobat un marc de validesa universal. Una afirmació que serveix per definir una part de la realitat (l'avenç tecnològic) s'ha imposat a la resta de les parts (l'ètica que emana del coneixement humanista) en tant que "teoria omnicomprensiva de la societat" (YTURBE, 1993: 218). Moltes qüestions ja han estat avançades, però en totes elles hem donat per suposat què vol dir exactament 'progrés', un substantiu que sembla requerir un complement particular: progrés de què exactament? El concepte de progrés s'ha encarregat al llarg de la història d'eliminar les particularitats per abolir-les i absorbir-les des d'una generalitat que té molt a veure amb la construcció de la "història universal". Koselleck ens pot atorgar una clau interpretativa que ens ajudi a esbrinar amb més claredat aquest assumpte.

Aquest historiador, en un moment del seu article, distingeix tres fases que ressegueixen la universalització del progrés, que, en el marc il·lustrat, «condense ever more complex experiences on a higher level of abstraction». Col·locant-se en un nivell metahistòric, pot justificar cada regressió aixoplugant-la a un marc més ample que inclouria els instants de decadència sota una explicació progressiva: «lo grave de esta visión progresista de la historia no es tanto que produzca víctimas sino que las justifique y, por lo tanto, las reproduzca indefinidamente» (MATE, 2006: 41). Tal com el *Candide* (l'optimista providencial que s'instal·la en la creença dogmàtica de l'imparable avenç) de Voltaire parodia la metafísica de Leibniz perquè confia en el fet que totes les desgràcies naturals poden perfectament tenir lloc en el nostre present perquè Déu ha fet del nostre el millor dels mons possibles, el progrés, d'una manera semblant, ha utilitzat les excepcions en el seu plantejament formal per convertir-les en un "estat d'excepció permanent". Aquesta correlació és la dinàmica d'una llei que inclou en la seva formulació les seves transgressions. Els intel·lectuals il·lustrats es podien permetre interpretar les caigudes, els desastres, com a mostres que justificarien la inèrcia del progrés, que engoliria el fracàs per tal que l'èxit tingués sentit: «a linear progress that allows for interruptions but creates political legitimacy through its inexorability» (KOSELLECK, 2002: 231).

Tornant a l'esquema de Koselleck, en un primer moment, el progrés (der Fortschritt), el terme introduït per Kant, deixava de fer referència als diferents progressos dispersats en les

diferents àrees del coneixement per incloure un significat que ajunta tot el desenvolupament social de la moral i que, com un efecte mimètic, serà recollit per la història; de manera que ja no parlem de progressos en plural sinó de progrés en singular, o com proposa Koselleck, d'un *collective singular*:

The subject of progress was universalized. It no longer referred to a delimitable sphere, such as science, technology, art, etc., any of which were formerly the concrete substratum of particular progressions. Instead, the subject of progress was expanded to become *an agent of the highest generality*, or one with a forced claim to generality: it was a question of the progress of humanity. (230)

La segona fase d'aquest *common concept* recau en el pas en què ja no es parla del progrés de la humanitat sinó el d'un nou agent: la història. Es parlarà del progrés de la història per indicar la mena de relat que hem estat analitzant en el punt anterior.

For in the course of the universalization of our concept, subject and object switch their roles. The subjective genitive turns into the objective genitive: In the expression "the progress of time" or "the progress of history," progress assumes the leading role. Progress itself becomes the historical agent. (id.)

En el tercera i darrer estadi definitiu, es dóna en aquest moment un nou pas metonímic, on una sola part del procés, en la seva conquesta d'una posició hegemònica, parlarà en nom de la totalitat, s'arriba al «"progress purely and simply", a subject of itself». Malgrat que Koselleck no desenvolupa amb gaires línies aquesta última fase, podem deduir que el progrés assumeix un estatut tancat i autònom, independent ja tant del desenvolupament d'una disciplina concreta com emancipada de la determinació històrica. El progrés, en aquest salt metonímic, es converteix en una eina ideològica universal. Universalitzar-se seria sinònim d'eternitzar-se, de fer passar la dinàmica erràtica per un estatisme predeterminat. És per aquesta pretensió tan altiva i no tant pel "contingut de veritat" del progrés, el motiu pel qual els pensadors francfortians se sentien interpel·lats i suscitats a desestructurar una idea que es disfressava sospitosament d'absolut. En aquest sentit, a *Minima Moralia*, Adorno defensava que «las exigencias de la totalidad no podían cumplirse sin la destrucción de lo finito y contingente» (JAY, 1974: 448), mentre que Hegel ja pressentia que *Das Ganze ist das Unwahre* («el todo es lo no verdadero» [id.: 446]). Nogensmenys, al parer d'Adorno, «Hegel

the logician portends a dialectical mediation of the universal and the particular, Hegel the philosopher of history always sides with the universal to the detriment of the particular» (VÁZQUEZ-ARROYO, 2008: 454). Mentre Adorno defensa a *Dialéctica Negativa* que «Universal history must be construed and denied» [Universalgeschichte ist zu konstruieren und zu leugnen]; per contraposició, Benjamin, rebutja ambigüament però des del principi la idea d'una història universal: «'Universal History has no theoretical armature.' 'Its procedure,' he went on to suggest, 'is additive: it musters a mass of data to fill the homogenous, empty time.'». D'aquesta manera, «universal history is the epitome of the historicism that he [Benjamin] criticizes with vehemence in his last text, 'On the Concept of History.'» (id.: 455).

Com diria Barbara Cassin, «on touche ici du doigt la pathologie de l'universel. L'universel est toujours l'universel de quelqu'un» (2016: 17). A qui pertanyeria l'afany de progrés per engolir la resta de macrorelats? Aquesta conversió totalitzadora ha estat observada per la crítica postcolonial (Allen), també per assagistes com Àlex Matas, que assenyala la materialització d'aquesta “jerarquia cronològica” en els terrenys de la geopolítica:

Les línies geopolítiques que separen els estats promouen una interpretació de l'espai indestruïble de la secularització del temps històric i la seva jerarquia cronològica, que determina què s'entén per allò que és prioritari i central –garantia de la prosperitat– i què és prescindible i perifèric –equivalent a l'endarreriment. És així com l'horitzó cosmopolita del progrés i de la llibertat esdevindrà hegemònic, malgrat que amagi, en realitat, el model imperial del creixement econòmic d'occident, que s'erigeix sobre el desenvolupament desigual dels països i la dependència de les perifèries endarrerides respecte dels centres. El resultat d'un monopoli geopolític, el de la ideologia del progrés, que pretén haver assumit ell tot sol la tasca de pacificar la pluralitat i d'aixoplugar l'heterogeneïtat. (MATAS, 2021: 81)

La universalització del progrés, en la seva voluntat d'incloure-ho tot, ha provocat que confonguem l'avançament tecnològic que ha fet possible l'autodestrucció humana mitjançant el domini de la natura amb la línia en paral·lel de l'ètica del coneixement, quan ja ha quedat clar quin agent ha jugat el paper de télos i quin el de mitjà en aquest esquema asimètric. En aquest cas, la ideologia del progrés hauria obligat a l'“ús públic de la raó” (Kant), en la institucionalització de la llibertat, a reproduir el fil conductor de la tècnica, causant una inadequació prou problemàtica. Aquest *décalage* es pot entendre figuradament amb les paraules de Benjamin: «Nunca ha estado la libertad de movimiento en mayor desproporción con la riqueza de los medios de locomoción» (BENJAMIN, 2015: 17). D'aquesta manera,

sense pretendre perllongar una equivalència força perillosa, podem introduir com a hipòtesi que el progrés, a causa de la validació sistèmica que l'economia capitalista li ha atorgat des de la Revolució Industrial, s'ha confós al seu torn amb la idea d'una història universal. El progrés en realitat inclou tota ideologia continuista: «concepciones gnósticas del tiempo, el darwinismo, el sueño americano de un destino superior, la ceguera marxista de una dialéctica inscrita en las entretelas de la naturaleza», etc. (MATE, 1991: 22). El problema radica en el fet que sorgeix una incongruència si parlem d'una història que és oberta a la pluralitat sota l'artificialitat d'una lògica unívoca, que parteix d'una cosmovisió inqüestionablement particular. La totalitat es converteix en quelcom insostenible si unes parts són menystingudes i el preu a pagar per tal que triomfi el relat oficial i l'optimisme creixent és l'oblit, les ombres, la raó dels vençuts ignorada. En un fragment del *Passagen-Werk*, Benjamin dialoga amb aquesta cita:

“(...) while the mass of mankind remains mired in an uncivilized condition, the civilization of a small minority is constantly struggling upward to greater and greater heights,” Lotze responds with the question: “How, upon such assumptions, can we be entitled to speak of one history of mankind?” (2002: 496)

Per tant, podem extreure aquesta primera conclusió, relativa a la universalització del progrés: «conceptions of historical progress proper necessarily presuppose a suprahistorical, atemporal, universal point of view that we now know to be a metaphysical illusion» (ALLEN, 2017: 6). No cal insistir més en l'estratègia d'aquest procediment, que podríem resumir amb aquests termes: «Una historia se inmoviliza y se convierte en estructura» (MOSÈS, 1997: 117). Aquesta immobilització no és del tarannà messiànic del qual parla Benjamin («una immobilització messiànica dels esdeveniments»), sinó una interpretació positivista del món que imposa rigidesa a la inestable temporalitat líquida. És a dir: «“en la pretensión de la historia de mostrar las cosas como realmente han sido, se esconde el narcótico más potente del siglo XIX” (Benjamin). La objetividad se basa en la inmovilidad del objeto» (MATE, 2006: 135).

Davant de la il·lusió metafísica que encarna una universalitat excloent, cal, per tant, desviar responsablement aquesta línia unidireccional, agenciar la discontinuïtat i «quebrar el presente. Y eso no es asunto de utopías sino de memoria. Una razón amnésica que sabe de sufrimientos» (MATE, 1991: 21). Hem demostrat com la Il·lustració continua arrelada a un pensament mític, en confondre progrés amb destí. Reyes Mate, resseguint la crítica

benjaminiana a la social-democràcia, il·lustra aquesta qüestió amb un exemple pertinent que extrapola la hipòtesi de Weber a *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*:

Lo que hace el trabajo es servir al destino. En ese sometimiento adquiere el trabajador la certeza de que está en el buen camino: en el camino de la salvación, en el caso de la moral protestante; en el camino (secularizado) de la superación del capitalismo y de la construcción del socialismo, en el caso del obrero industrial. (MATE, 2006: 186)¹⁶

Ara, tot i que les seves epifanies ja han interromput en forma de cita el nostre discurs, podem finalment aturar-nos a analitzar la proposta de Benjamin i la seva particular manera com, emprant una expressió lacaniana, descompleta a l'altre (el progrés) en reconèixer la seva pretensió de totalitat.

¹⁶ Aquesta observació encaixa amb la denúncia de Benjamin: «No hi ha res que hagi corromput tant a la classe treballadora alemanya com el fet de creure que nedava a favor del corrent» (BENJAMIN, 2019: 51).

*encontraron
donde siempre supieron que estaban
45 cerebros y 1 corazón
ante tal descubrimiento
y estupor de los presentes
vieron la luz conservados cual cuerpos de faraón
el suelo los hizo suyos y nuestros
el cielo los tuvo vivos y muertos
joyas de la desmemoria moderna
quién se olvida quién se acuerda
(...)
mientras yo canto
mientras él toca
mientras escuchas
mientras respiras*

mientras durante después

*siguen ahí
en silencio*

Maria Arnal i Marcel Bagès. *45 cerebros i 1 corazón*

El pasado es un fragmento que se nos hace presente porque no pasó del todo.

Gadamer. *Verdad y método*

I am trying to hold in one steady glance all the pasts of my life.

Adrienne Rich. "Toward the Solstice", *The Dream of a Common Language*

5. LA RAÓ ANAMNÈTICA

Potser res hi ha més fal·laç que l'expressió “vet aquí una vegada...”. El suposat pretèrit d'aquesta frase tan recurrent en la narrativa, indica que una acció irrepetible (un primer i sol cop) va tenir lloc en un context, de manera que ha desencadenat unes conseqüències –i ha descartat unes altres– que han conduït als testimonis o als agents implicats a transcriure aquell fet, a re-membrar-lo amb una reconstrucció que parteix d'algun punt premeditadament inicial. Encara que es tracti aquí com una caricatura arquetípica, “hi havia una vegada” és la façana lluminosa i ambiciosa amb la qual es presenta en societat l'historiador, abans d'exhibir els resultats de les seves indagacions.

Creiem confosos que les històries comencen així quan en realitat estipulen i adopten una retòrica vinculada amb patrons convencionals que responen a una seqüència esquemàtica creada per a la construcció discursiva, ordenada, d'allò que va succeir. Tenint en compte el dictum de Rosenzweig, que “el que s'esdevé no són els fets, sinó el temps mateix” (MOSÈS, 1997: 141), l'historiador ha seleccionat prèviament l'element que vol fer funcionar com a principi vertebrador, ocultant l'inevitable: el flux imparabile del temps i de les seves diferents recepcions. Amb aquests motlles, l'historiador sacralitza la seva veu. En aquest sentit, tota voluntat de detenció (en altres paraules: l'empremta d'una interpretació, *qua* fonamentació última) és voluntat de poder per tal que el principi sembli connectar a un final que l'historiador preveu des de la primera paraula i que dissimuladament motiva les cartes amb les quals juga. La pretensió de l'historiador positivista que més anhelaria seria la detenció fortuïta, el precís moment en què allò que enuncia pot tenir sentit perquè pot traçar una línia que recorre el passat fins al present de l'enunciació, enaltint-lo: tot el precedit estaria disposat al servei d'un final, de manera que cap principi és escollit en va, sense tenir en compte la càrrega que rosegua i que finalment culmina en una igualment imaginada conclusió: «Al historicismo le interesa el presente dado, por eso busca confirmación científica en el pasado, convirtiendo al pasado (al «érase una vez») en algo muerto, inerte, siempre a merced del primer postor». (MATE, 1993: 276). Si la secularització del món comporta la deïficació del progrés, la interrupció de la història que Benjamin proposa es pot entendre com un deïcidi.

De la prognosi teòrica podem passar a la proposta d'un relat alternatiu al progrés, no menys teòric. La intervenció de Walter Benjamin l'hem d'entendre com una reflexió reactiva, és a dir, com una reacció a un determinat context històric. En el moment de l'escriptura

malauradament tardana, Benjamin se sentia molt decebut amb el bloc soviètic després de l'acord entre Stalin i Hitler amb el Pacte Ribbentrop-Mólotov (1939). Els escrits que ara coneixem com *Sobre el concepte d'història*, però, són alguna cosa més que una resposta filosòfica als esdeveniments històrics contemporanis. Benjamin no només reacciona contra la postura que ha pres la socialdemocràcia en el terreny bèl·lic, sinó que l'objecte de les seves reflexions recau sobre els residus de positivisme que han impregnat l'historicisme acadèmic. Els dos grans temes que vertebreren aquest "manifest polític autònom" (BENJAMIN, 2019: 8) són els següents: «com es pot concebre la veritable imatge del passat? (Tesi V) i com es pot construir una relació única i autèntica entre el present i el passat, és a dir, una experiència en el present que canviï tant la imatge del passat com la del present? (Tesi XVI)» (ibid.: 11). Nosaltres ens fixarem més en aquest segon itinerari, tot i que a estones s'inclouen els dos mútuament. Operativament, el nostre discurs serà estructurat a partir de tres paraules clau que ens serveixen per analitzar la intervenció de Benjamin en el camp intel·lectual. Aquestes són: per una banda, *Eingedenken* (remembrança); per una altra, *Jetztzeit* (l'instant-ara, o temps messiànicament ple) i *Erlosung* (salvació/alliberament).

5.1. *Eingedenken: memorare aude*

Amb Benjamin no parlem d'una filosofia de la història, sinó d'una filosofia *a partir* de la història. Partir de la història, en lloc de fonamentar-la metafísicament a través d'un pla, vol dir convertir-la en un gran banc de memòria sense que aquesta estigui lligada estrictament amb el present mitjançant una relació causal, una transició neta d'interpretació. La filosofia de la història s'ha pensat, i al mateix temps ha posat en dubte, la idea de pla, ordre, racionalització de quelcom tan aparentment absurd com són les múltiples sèries d'esdeveniments que ha protagonitzat la humanitat. Aquesta disciplina ens comparteix unes categories que Benjamin incideix per problematitzar-les, deconstruir-les. Per un cantó, tenim allò que va passar (*res gestae*), i, en un segon grau, a posteriori, disposem d'una construcció o reconstrucció d'aquests contextos determinats (*res narratae*), és a dir, el que entenem per història. On la ciència ha insistit, Benjamin resisteix. La ciència historiogràfica s'ha encarregat de fer equivalents aquests dos pols del binarisme, de tal manera que ha acollit sense gaires qüestionaments fins al s. XX, la cèlebre màxima de Ranke, pare de l'historicisme científic: relatar les coses tal com realment van passar («wie es eigentlich gewesen»). Ja hem esmentat abans que per tal de dur a terme aquest procés, cal immobilitzar l'objecte d'estudi i reduir-lo a un estatisme pràctic, al parer de Benjamin, molt reconfortant que ens condueix a

una posició passiva respecte d'aquest coneixement perquè si la història ja està escrita, no caldria establir cap mena de comunicació que no sigui des de la indiferència insensible. Tanmateix, aquest temps passat no és un objecte que es pugui aïllar i analitzar desinteressadament amb les eines del *logos* científic, ja que inclou, fa partícip, al subjecte, com a mínim en el moment d'exposar i entendre la *res narratae*.

Benjamin qüestiona l'autoritat d'allò suposadament fàctic perquè els fets mai parlen per si sols, i, per aquest motiu, cal subvertir des d'una posició contrahegemònica la versió oficial transmesa pels grans centres institucionals que gestionen la memòria i els béns culturals des d'una constatació passiva¹⁷; aquesta transmissió inqüestionada entre generacions és la història des del punt de vista dels vencedors, la que empara el progrés del domini. Per aquest motiu, «a cada època cal d'arrabassar novament la tradició al conformisme que està a punt de sotmetre-la» (BENJAMIN, 2019: 39), perquè només hi ha una cosa pitjor que l'oblit del passat: la seva reïficació.

En essència, en la concepció temporal, Benjamin estaria d'acord amb Sant Agustí quan planteja que, en realitat, «son tres los tiempos: presente de las cosas pasadas [la memòria], presente de las cosas presentes [visió], presente de las futuras [expectació]» (MOSÈS, 1997: 127). Altrament dit, «Benjamin muestra que pasado, presente y futuro no son segmentos sucesivos de una línea continua, sino que representan tres estado específicos de la conciencia histórica» (id., 141). Només amb aquestes cites notem un primer trencament respecte als dispositius tradicionals de la historiografia: on la ciència històrica veu evolució, Benjamin concep una estratificació temporal (id., 123).

Així doncs, el passat, pel filòsof alemany, en lloc de romandre tancat i irreformablement inaccessible, manté una vida pòstuma, oberta a la múltiple lectura, de manera que continua interpel·lant-nos, carregant-se de significat a mesura que diferents experiències del present van acollint-lo, relacionant-se sempre des d'una postura determinada. Benjamin proposa escriure la història a contrapèl, des del present com a punt d'origen en direcció al passat com a destí, confiant en la construcció intuïtiva de la memòria (*Eingedenken*) i no en la reconstrucció positivista d'una matèria difícilment objectiva. En aquest punt, sorgeix una paradoxa: Benjamin critica, però alhora defensa la identificació afectiva (*Einfühlung*) entre l'historiador del present i la *res gestae*. Ara bé, Benjamin no creu en l'equidistància entre

¹⁷ «Para que sea un conocimiento de lo desconocido –y no mera tautología– tiene que darse un sujeto necesitado de conocimiento, un sujeto disconforme con lo que sabe o con el presente, porque éste le sume en la pérdida de subjetividad». (MATE, 1993: 279).

passat i present, ja que el passat no seria mai autosuficient. Té molt clar que la història s'ha escrit des del punt de vista del vencedor, de manera que la nostra mirada sempre estarà condicionada perquè la història s'ha convertit en una acumulació de legitimació de poder (MATE, 2006: 204) per tal que el “seguici triomfal” continuï conservant el seu botí. Només per aquest motiu, l'equivalència entre *res gestae* i *narratae* ja balanceja, perquè «quien hace la historia no es el que la cuenta, pero es quien la cuenta quien decide qué se hizo realmente» (id.: 137). Benjamin proposa acostar-se a la història des d'una empatia completament diferent, que agiti el passat per fer trontollar de retruc les estructures del present. Així com el seu amic Bertolt Brecht entenia el teatre èpic des de la implicació proactiva del públic, nosaltres espectadors dels nostres records no podem quedar-nos de braços plegats des d'una posició contemplativa, sinó deixar-nos assaltar per la possibilitat políticament redemptora, fer-nos càrrec de la infelicitat passada per realitzar-la i culminar la potencialitat emancipatòria del passat.

En l'actualització del record, el filòsof planteja una “aliança ucrònica”, segons la qual, els ordres virtuals tenen igual o més importància que els verídics¹⁸. Benjamin no dóna prioritats tant a l'ordre de la facticitat perquè «la realidad no es solo lo fáctico, lo que ha llegado a ser, sino también lo posible» (MATE, 2006: 122). Benjamin instal·la l'acció política en l'encara-no que teoritzarà Ernst Bloch, de manera que l'acte més revolucionari consistiria a llegir el que encara no està escrit.

A Benjamin le interesa el pasado posible, el que aún no ha tenido lugar pero que es posible si el presente se deja asaltar por esa parte inédita del pasado que pugna por hacer valer sus derechos; lo importante es, pues, el presente, pero no un presente visto como la última etapa de una historia que se reconstruye desde la ciencia sino que se construye desde la memoria. (MATE, 1993: 276)

La mirada arqueològica de l'historiador benjaminianà s'acosta a la de l'al·legorista barroca que no considerava les runes i els cadàvers com a naturalesa morta, sinó com a vida frustrada, plantejant una pregunta que espera resposta (MATE 2006: 122). Per aquesta prioritat que atorga al camp del possible, s'ha descrit la teoria del coneixement que proposa Benjamin com un paradigma estètic de la història. D'acord amb aquesta concepció, la història ens arriba com un text que, en tant que escriptura, cal ser desxifrat pel lector del present. Aquí entra en qüestió la noció d'intel·ligibilitat històrica. Segons el filòsof Stéphane Mosès, «La historia no

¹⁸ Caldria posar entre cometes l'adjectiu verídic perquè, en tota relació entre dos o més elements, hi ha una intervenció constructivista que està interposant una interpretació.

está dotada a priori de un sentido descifrable. Solamente a posteriori podemos comprobar si la obra ha sobrevivido y descubrir progresivamente las circunstancias de su recepción, los significados que implicaba. (...) Para la visión estética de la historia, por el contrario, el pasado no se puede presuponer, como tampoco es previsible el futuro» (106). Aquest paradigma és important a tenir en compte perquè com subratlla Reyes Mate, «lo pensable se mide en la tensión con lo posible» (MATE, 2006: 263).

El paradigma estètic de la història té a veure amb una apreciació monadològica¹⁹ que respecta una diversitat irreductible, concreta de cada fet que no es pot supeditar a cap eix causal ni continuista, perquè el lloc des del qual s'observa el passat al seu torn és constantment estantís, volàtil, imprevisible. A més a més, «Benjamin reprocha al historicismo que trasponga a la historia el modelo de la causalidad mecánica. Un vínculo de causalidad entre acontecimientos sucesivos no es creador en sí de inteligibilidad histórica²⁰» (MOSÈS: 136). Trobem en aquesta concepció una gran ruptura amb la noció de progrés tal com l'hem entès fins ara, ja que aquest paradigma estètic promou en el fons un model policèntric de la història, ja que tot esdeveniment, un cop pot ser històric, és susceptible de ser un punt de partida des del qual crear correspondències entre elements passats i futurs. La percepció estètica la podria haver extret Benjamin de les seves lectures de Baudelaire, a qui menciona en l'apartat del *Passagen-Werk*:

To the notion of progress in the history of art, Baudelaire opposes a monadological conception. "Transferred into the sphere of the imagination (...), the idea of progress looms up with gigantic absurdity (...) In the poetic and artistic order, inventors rarely have predecessors. Every flowering is spontaneous, individual. Was Signorelli really the begetter of Michelangelo? Did Perugino contain Raphael? The artist depends on himself alone. He can promise nothing to future centuries except his own works! (BENJAMIN, 2002: 313)

Tornant al pensament de Sant Agustí, Mosès aplica aquesta concepció, per exemple, al *Passagen-Werk*: «Cada gran categoría de la vida social en la Obra de los Pasajes aparece como el principio de una unidad de inteligibilidad histórica propia con su presente, su pasado y su futuro específicos» (106). L'historiador pot crear l'eix des del qual farà intel·ligible un

¹⁹ La paraula mònada prové del lèxic filosòfic de Leibniz. V. Mate (2006: 267): «La idea de que algo tan minúsculo represente el todo. Gracias a la estructura monadológica del objeto histórico podemos ver en su interior “la prehistoria y la poshistoria” del mismo».

²⁰ A propòsit del discurs biogràfic, Bourdieu (1989) parlarà de la manera com l'ideòleg d'una vida selecciona i estableix “relacions intel·ligibles” per formar el seu relat, v. p. 75.

conglomerat d'històries aparentment caòtic que per elles soles no mantenen un lligam unívoc. L'error on s'ha caigut sovint ha estat pensar que el progrés podia ser l'únic eix des del qual es podia llegir el passat i intuir el futur.

En resum, hem intentat sintetitzar el que hom podria anomenar el gir copernicà en la visió de la història, segons el qual «el pasado no es un punto fijo, no es una época cerrada y concluida a la que el presente haya de acercarse como en una asíntota. Esta concepción historicista, que presume de narrar los “hechos” tal como sucedieron de verdad, ha contribuido a la narcosis» (BENJAMIN, 1973: 163). Contra l'escolta redundant, Benjamin advoca per una pràctica d'un acte de recordar (*Eingedenken*) propi d'un "observador distant" (BENJAMIN, 2019: 43) escèptic amb l'empatia passiva i assertiva, que trenqui amb l'afiliació identitària entre vencedors. Per aquest motiu, és prioritari conservar en la seva propietat l'autonomia del passat, el qual possibilita un model policèntric de la història, sempre relatiu al punt on es posi l'accent. En tot cas, amb l'ajuda de l'evocació poètica del passat possible, el pensador concep l'obertura del record com un eixam virtual d'ucronies, mentre que l'historiador positivista ha donat per fet i clausurat tot període pretèrit, ignorant el potencial subversiu de la vigència. Ja a "El col·leccionista Fuchs", Benjamin tenia en ment la missió del seu projecte: «El historicismo expone la imagen eterna del pasado; el materialismo, en cambio, una experiencia única con él. (...) El materialismo se vuelve a una consciencia del presente que hace saltar el continuum de la historia.» (BENJAMIN, 1973: 92). La secció dedicada a l'*Eingedenken* és tan sols un preàmbul per a la que ve a continuació dedicada al *Jetztzeit*, és a dir, la interrupció, la necessària discontinuïtat per a superar definitivament la lògica del progrés, perpetuada pel discurs tautològic dels vencedors.

5. 2. *Jetztzeit: un llampec a la nit*

Un relámpago... ¡Y la noche! – Fugitiva belleza
cuya mirada me hizo renacer de repente,
¿Ya solo te veré en la eternidad?
Baudelaire, “A una transeúnte”

«Hora es, pues, de preguntarnos por ese pasado político, capaz de sacudir las estructuras presentes, capaz de provocar la felicidad contra el cinismo de quien canjea felicidad futura contra infelicidad pasada (progreso) o frente a quienes se ven condenados a reproducir la miseria pasada (historicismo)» (MATE, 1993: 279). Donar per fet que la història és en primera instància un producte de l'escriptura premeditada i orientada, implica la possibilitat d'abraçar la potència de la cita, la qual provoca un desplaçament, una desconexió anacrònica on preval més l'ordre de la sincronia (la vertadera simultaneïtat que ha quedat esborrada, pendent de realitzar-se) que no pas el de la diacronia (l'evolució impostada que Benjamin veu com un procés que es torna determinista per efecte de l'aparent estatisme de les paraules).

Para Benjamin, el arte de la escritura se une al de citar: porque en el cambio de lugar, la cita viaja de una escritura a otra, es arrancada de su escritura original, de su aura, para hundirse en otra escritura, rodeada de otras marcas y de otros sentidos. (SARLO, 2000: 29)

Normalment, en el llenguatge col·loquial, sempre hem tingut la imatge mental, o aquesta predisposició de pensar l'espai en clau metafòrica, de situar el futur al davant i el passat endarrere (donant-lo molts cops per superat, fins i tot irrellevant). Benjamin, en l'adopció de la tradició jueva, beu d'aquesta branca teològica, per aprendre que el que en realitat està al davant no és el futur, sinó el passat, potser perquè, com a mínim, gran part del passat encara ha de passar. L'evocació en forma de cita homologa la memòria involuntària, inconscient, personal, de Proust, i en aquest esquinçament, en aquesta porositat del record, l'esquema evolutiu es descobreix imperfectament arbitrari. La cita, disconforme, representaria “el salt del tigre al passat” (BENJAMIN, 2019: 59) del que parla Benjamin i que exemplifica a través de “la Roma retornada” que tenien els partidaris de la Revolució Francesa en ment a l'hora de prendre la Bastilla²¹. A diferència del tradicionalisme retrògrad, que per afany dogmàtic ofega

²¹ «Així, per a Robespierre l'antiga Roma era un passat carregat de temps actual, que ell va fer esclatar per arrencar-lo del contínuum de la història» (BENJAMIN, 2019: 59).

el passat en la seva fam presentista, la cita emergeix inesperadament per formar part d'una retroalimentació fruit de la col·lisió entre present i passat; la cita, abans que res, re-presenta, actualitza, amb una energia renovada, quelcom imprevis, una situació que es pensava limitada i que, de sobte, irromp necessària. Treballa en el terreny del muntatge, perquè construeix nous significats, com dèiem, *intel·ligibilitat històrica*²², a partir de la contigüitat d'elements que entre ells no tenien res a veure en un principi. Aquesta associació inesperada es forma en la ment de l'historiador, o en qualsevol de les formes que adopti la raó anamnètica. No tothom ha estat capaç d'assumir aquest potencial, i la ciència historiogràfica ha procurat sacrificar la incoherència en benefici d'un relat versemblant. I en tota versemblança hi ha continguda una impostura.

No és d'estranyar que la importància que Benjamin li atorgués a l'evocació textual el conduís a formar una obra inacabable construïda en la seva pràctica totalitat de cites i comentaris. Ja a *Calle de dirección única*, el pensador ho exposava amb aquests termes: «En mi trabajo, las citas son como salteadores de caminos que irrumpen armados y arrebatan la convicción al ocioso paseante». (BENJAMIN, 2015: 56) Més enllà del *Passagen-Werk*, l'aparició de la cita s'assembla, pel seu caràcter rupturista, amb el temps ple, o el *Jetztzeit*, «un present que no és transició, sinó un present en què el temps es planta i s'ha aturat» (BENJAMIN, 2019: 63). En la idea de temps ple, observem concentrades les característiques de la cita.

Tenint en compte que «la noció de progrés del gènere humà en la història és inseparable de la noció del seu avenç per un temps homogeni i buit» (BENJAMIN, 2019: 5), el temps ple es planteja com una interrupció d'aquest contínuum historicista, d'aquesta acumulació de dades que ha donat legitimitat el discurs hegemònic de la cultura. La idea de progrés és substituïda per la d'una redempció intrahistòrica, mundana, espontània, a través d'«una imatge que llampegueja en l'instant de la seva cognoscibilitat i desapareix per sempre més» (id.: 37). Aquí Benjamin no només s'oposa a l'estructura que fonamentava l'emancipació kantiana, sinó que també entra en conflicte, naturalment, amb les tessitures formals de Marx. Si la revolució, segons Marx, es basava en accelerar el procés per tal de consumir el trajecte que ens condueix al millor dels mons possibles, per Benjamin, «quizá consistan las revoluciones en el gesto, ejecutado por la humanidad que viaja en ese tren, de tirar del freno de emergencia» (MATE, 2006: 166). Per conseqüència,

²² Reprenent el que suggeria Bolle: «La historiografía no cuenta las estrellas, sino que interpreta las constelaciones. "La interpretación es, pues, la que en primer lugar torna históricos los hechos"» (2014: 545).

[Benjamin substituteix] la noció lineal del temps que vacia al present de capacitat revolucionària (la societat sense classes veu només al final) per la idea de que tot el present té una *revolutionare Chance* i que no és altra que la irrupció en el present d'un passat inèdit. És la interrupció dels temps que corren. En altres paraules, «la societat sense classes no és el punt final (*Endziel*) del progrés en la història sinó la seva assolida interrupció» (MATE, 1993: 282)

És d'aquesta forma amb el temps ple, indissociablement, es lliga amb la idea de redempció (*Erlösung*, entès com un alliberament), moment climàtic de la teologia política de Benjamin. Omplir de política la mirada cap al passat és entendre la interrupció com una zona de temporalitat autònoma, carregada, al seu torn, d'una feble força messiànica, la densitat de la qual arreplega en forma de cruïlla dialèctica les tres formes conegudes del temps “perquè cada segon del futur era la porteta per on podia entrar el Messies” (BENJAMIN, 2019: 71). Només en aquest sentit podem entendre el vers de Kraus que encapçala la tesi XIV, «L'origen és la meta». «Frente a la idea del “fin de la historia” basada en una visió quantitativa i acumulativa del temps històric, se dibuja aquí la idea, tomada del mesianismo judío, de una utopía que surge en el corazón mismo del presente, de una esperanza vivida en el día de hoy» (MOSÈS: 131).

La feble força messiànica subrepticiament es connecta amb la idea d'origen, concepte clau en l'obra de Benjamin, que es pot associar a una epifania profana. Segons el filòsof alemany, l'origen no és mer punt de partida. Es tracta més aviat d'un descobriment que al mateix temps és un reconeixement. En aquest procediment cognoscitiu, s'albira l'actualitat d'un fenomen inaudit, que procedeix d'un ordre immemorial. Aquests elements originals que han quedat sepultats per la indiferència del progrés són els que requereixen ser citats per tal de garantir la felicitat de les generacions futures, dels sense veu, en un cercle hermenèutic des del qual la incorporació del passat tingui un sentit emancipador que els faci justícia. Aquesta irrupció de la discontinuïtat, «un pensamiento que hace decisivo lo ausente» (GADAMER, 1993: 271), en la qual els fragments de memòria es tornen més decisius que discursius, trenca novament amb la idea d'un relat monolític de la història, unidireccional i holístic en el seu desenvolupament. És des de la sinergia temporal i la força retroactiva, des d'on es pot incidir políticament, partint de tot el que ha quedat fora de la mirada vencedora, en tant que residu. Per aquest motiu, contra la canonització del present, temps que opera com un filtre que selecciona només allò que li resulta útil, Benjamin identifica l'historiador materialista amb el cronista que no fa distincions entre grans i petits esdeveniments, ni donaria la raó a Hegel

quan preponderava que la història la realitzaven els “grans homes”, tot ignorant la servitud anònima. Aquest cronista es torna un *bricoleur*, com els *glaneurs* de l’Agnès Varda, al mateix temps que es converteix en un drapaire (*Lumpensammler*) que es fixa més en les engrunes insignificants, en els *débris d’humanité* (Baudelaire), més arrelada a la microhistòria que als discursos grandiloqüents. Llibres curulls d’imatges dialèctiques (*Denkenbilder*) com *Infància a Berlín cap al 1900* (Lleonard Muntaner) o *Carrer de Direcció Única* són mostra poètica d’aquesta concepció que afavoreix, per utilitzar un neologisme de Pérec, l’*infraordinari*. Des d’aquesta perspectiva, «lo marginal se convierte en un observatorio privilegiado del proceso en su conjunto» (MATE, 2006: 266), perquè només des de l’exclusió es pot pensar tot el que el progrés ha inclòs i valorat en el seu si per inflar un conglomerat de valors grandiloqüents.

En definitiva, contra el culte positivista als fets, en el *Jetztzeit*, neix i es reconeix una esperança desvinculada completament de la confiança en el progrés, perquè en les restes, en els fragments minúsculs de realitat, des de l’exclusió, des de l’encara-no, es poden pensar totes les falles de la ideologia que ha sustentat el progrés, la qual ha mantingut una llei de successió que, en essència, és imprevisible. Es pot pensar el temps ple també com un salt, o com un assalt, en tot cas com «una cesura en el movimiento del pensamiento» (MOSÈS, 1997: 126), que ens obliga a adaptar un punt de vista que no passi per un esquema determinista format per temps buit i homogeni. Amb l’adveniment messiànic de l’instant-ara, el cronista se sent atrapat de sobte per una constel·lació entre fragments que escapa de les relacions causals i sedimentadament cronològiques, les quals moltes d’elles, com deia Wittgenstein, encarnen una superstició²³.

²³ En el *Tractatus*: «No podemos inferir los acaecimientos del futuro a partir de los actuales. La creencia en el nexa causal es la superstición» (73).

6. CONCLUSIONS APORÈTIQUES: LA HISTÒRIA DES DEL PUNT DE VISTA DE LA REDEMPCIÓ

En un primer moment, mentre la lectura es deté pels meandres heurístics de Benjamin, hom podria creure que l'autor reemplaça la noció de progrés per la de la temptativa messiànica. Aquesta substitució que faria equivalents els dos propòsits, ni s'adiu amb el raonament filosòfic del pensador, ni fa justícia a la tasca original de Benjamin. Aquesta és la de *pensar altrament*, aquella missió que tant perseguia Foucault quan li preguntaven en entrevistes en què consistia la seva obra. No sense ambigüitat, ens hem fixat en el fet que Benjamin, a diferència del messianisme jueu i cristià, no situa l'arribada del temps ple en un suposat final de la història, ni en un més enllà on culminaria l'acte figural²⁴ del nostre present. Benjamin, que efectivament rellegeix la tradició jueva en clau política, extrapola la noció de *tikkun* (el mot hebreu per a denominar la salvació), però la situa dins del terreny radicalment pragmàtic, immanent. Si bé hem dedicat un subapartat a la "transcendència teleològica" del progrés, l'idealisme benjaminià no és menys transcendent en aquest sentit, ja que espera efectivament una realització del temps ple. Ara bé, mentre el progrés s'encarrega d'acumular triomfs a costa de la servitud humana que no ha gaudit d'una felicitat corresposta, l'emancipació del messianisme té com a objectiu un anivellament del temps, que comença per la justícia entre èpoques, el que més a dalt, anomenàvem *Epochenpāritat*. Igual que els surrealistes o bé Kristeva defensaven una revolució del llenguatge poètic per tal de fer imaginable la revolució real, Benjamin considera necessari que el present recuperi l'aura del temps ple, arrabassada pels mecanismes de l'historicisme científic, que ha compartimentat l'objecte d'estudi convertint-lo en una naturalesa morta, com si no es tractés d'un signe carregat de possibilitats.

El messies, a diferència del progrés, interromp l'etern retorn del progrés, entra en disputa amb la cultura que ha estat durant tant de temps botí dels vencedors, i no apareix al final com a producte d'una evolució. El messies, en termes antropològics, sembla emparentar-se amb la lògica fortuïta de l'esdeveniment, o al de la manifestació, sempre que no estigui pautaada i organitzada regularment. També podríem equiparar-lo amb la serendipitat, la troballa de quelcom no buscat. La manifestació es vesteix per una irrupció de l'autoconsciència de vulnerabilitat, una dèbil fragilitat que alhora conserva una esperança, una fe pròpia, inherent de tota voluntat de canviar el món a partir de la seva recuperació matèrica; només per aquest motiu, a estones l'operació de Benjamin és més aviat una teologia de la història, una

²⁴ V. *Figura* d'Auerbach.

reivindicació del sentiment, de l'esfera afectiva, que la raó il·lustrada havia donat per inútil o per supersticiosa. Per tant, és altament rellevant fixar-se, cada moment, en què donem per superat segons la lògica del progrés, perquè mai se sap quan aquest passat pot tornar-se vigent, quan es pot donar una constel·lació entre els temps per tal d'equipar-nos d'un coneixement que reactivi unes preocupacions atàviques per tal de redimir les causes dels vençuts.

Es podria esmenar que aquesta concepció correspon a una visió maniquea de la història entre opressors i oprimits. Potser per aquest motiu Adorno esmenava a Benjamin que no fos prou dialèctic. Fet i fet, per moltes deconstruccions que més endavant s'han realitzat a partir de la noció de dispositiu (Foucault, Agamben), Benjamin presentava els seus escrits com un pensament declaradament antifeixista, naturalment, posicionat a favor de la llibertat de pensament i contra tota jerarquia que s'hagi de reproduir en mil versions estructurals diferents. La raó dels vencedors és una qüestió tan imprecisa que no queda exhaurida ni tan sols en un llibre que porta el seu nom (Reyes Mate). La finalitat emancipadora és un procés de constant reescriptura perquè el passat sempre està en disputa, així com serà alguna cosa més que el descrit, també alguna cosa més que l'elidit. Benjamin mobilitza el pensament des del residu, reconceptualitza la història a partir de tot allò que queda fora de la dialèctica entre el bé i el mal, perquè aquesta dialèctica ha produït al seu torn una asimetria intersubjectiva on els privilegis han circulat entre agents del poder. A partir de l'experiència del xoc entre diferents versions d'una mateixa consciència històrica, la història es torna més rica com més intel·ligible es fa, i aquest procés es juga en cada instant, a través d'una emancipació que sigui digna de la seva felicitat i ser dignes només passa per l'acte de recuperar l'oblit reïficat.

La lectura mesiànica 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 interrumpe 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. (MATE, 2006: 73)

Zu Ende - Per acabar, Adorno a *Minima Moralia* (1951), plantejava, resignificant el llegat benjaminià, que «el único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la

redención» (ADORNO, 2001: 250)²⁵. Aquesta consideració proactiva manté subversiva la mirada de l'àngel de la història. Aquest, mentre nosaltres hem vist i celebrat la riquesa acumulativa del progrés, l'àngel, per cert d'esquena al futur, ha vist en tot moment una tempesta inacabable, una catàstrofe que requereix un estat d'excepció. Aquest estat d'excepció no vehicula la formació d'una hegemonia alternativa perquè, com han demostrat alguns projectes polítics frustrats, no serviria de res col·locar els vençuts a la posició dels vencedors perquè estructuralment complirien la mateixa funció repressora. Si té sentit continuar convocant el passat és perquè la interrupció ha de tenir una vocació contrahegemònica, perquè cap homologació del poder, cap reproducció de la jerarquia retorni en una forma més tècnicament avançada de barbàrie. Com hem analitzat en el punt 3.3., si la ideologia del progrés encarna una universalitat amb exclusions, Benjamin cerca un patró on prevalgui l'element exclòs, indret des d'on pot assenyalar la violència de la universalitat i la ventriloquia de l'historiador que empatitza amb el domini.

En definitiva, l'*Angelus Novus* demana desmantellar aquesta visió unívoca dels fets, així com desmentir el formalisme hegelian segons el qual ja es preveu de lluny l'antítesi. En una conferència titulada precisament "Progress", Adorno compartia aquestes reflexions: «For progress today really does mean simply the prevention and avoidance of total catastrophe. And I would say that, if only it can be prevented and avoided, that would be in fact progress» (VÁZQUEZ-ARROYO, 2008: 458). Mentre no s'eviti la catàstrofe, no podrem parlar de progrés; com a molt, organitzar el pessimisme i esperar l'arribada d'un temps messiànic, intervenció que tallaria d'arrel el rumb imperial i rectilini de la ideologia progressiva. Des de la transitorietat proustiana i la discontinuïtat del pensament, l'estat d'excepció pot frenar el tren determinista que només sap llegir el passat fàctic en clau causal i que només sap conduir cap a una meta buida. Després del s. XX, només es pot pensar l'ètica des de l'aporia, des de la interrupció d'aquell moviment oscil·lant que manté en perpetua circularitat el pèndul dialèctic.

Hi ha un quadre de Klee anomenat *Angelus Novus*. S'hi veu un àngel que sembla a punt d'allunyar-se d'alguna cosa en la qual manté clavada la mirada. Té els ulls esbatanats, la boca oberta i les ales esteses. L'Àngel de la Història deu tenir aquest aspecte. Té la cara dirigida cap al passat. Allà on davant *nostre* apareix una cadena d'esdeveniments, *ell* hi veu una única catàstrofe que apila incessantment runes sobre runes i les hi llança davant dels peus. Prou voldria aturar-se, despertar els

²⁵ Tot i així, el pessimisme d'Adorno sembla irremeiable a *Dialèctica Negativa* (1966): «No hay mejora humana imaginable que pueda hacer justicia a los muertos» (citat a MATE, 1991: 231).

morts i reparar la destrucció. Però des del paradís ve un vent de tempesta que se li ha arrapat a les ales amb tanta força que ja no les pot tornar a tancar. Aquesta tempesta l'empeny de manera imparable cap al futur, al qual dona l'esquena, mentre davant seu la pila de runes s'enfila sobre el cel. El que nosaltres anomenem progrés és *aquesta* tempesta. (BENJAMIN, 2019: 47)

BIBLIOGRAFIA

Adorno, Theodor W. i Horkheimer, Max (2018). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Adorno, Theodor W. (2001) *Minima Moralia*. Madrid: Taurus.

Ahlers, Rolf (1970). Is Technology Intrinsically Repressive?, *Continuum*, (8). 111-122.

Allen, Amy (2016). *The End of Progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory*. Nova York: Columbia University Press.

— (2017). “Adorno, Foucault, and the End of Progress: Critical Theory in Postcolonial Times” dins de Deutscher, Penelope, i Lafont, Cristina (2017) *Critical Theory in Critical Times*. Nova York: Columbia University Press.

Auerbach, Erich (1998). *Figura*. Madrid: Trotta.

Bagunyà, Borja (2015). *Restitucions de l'experiència en la narrativa metaficcional angloamericana (1955-1973)* (tesi doctoral) Universitat de Barcelona.

Benjamin, Walter (2019). *Sobre el concepte d'història*. Barcelona: Flâneur.

— (2015). *Calle de sentido único*. Tres Cantos: Akal.

— (2002) *The Arcades Project*. Cambridge: Harvard University Press

— (1973) “El coleccionista Fuchs”, dins de *Discursos Interrumpidos I: Filosofía del arte y de la historia*. Madrid: Taurus.

Bolle, Willi (2014). “Historia”, dins de Opitz, Michael (ed.) *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Bourdieu, Pierre (1989). La ilusión biográfica. *Historia y fuente oral*, 2, Universitat de Barcelona..

Brie, Roberto J. i Bengoechea, Sonia L. (1967). “La racionalidad en la sociología de Max Weber”, *Universidad* 70.

Buck-Morss, Susan (1995). *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: Visor

Cassin, Barbara (2016). *Éloge de la traduction: compliquer l'universel*. Paris: Fayard.

- Cerezo, Pedro (1993). “La razón histórica en Ortega y Gasset”, dins de Mate, Reyes (ed.) *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta.
- Cornblit, Oscar (1993). “La concepciones de Hempel y von Wright de la explicación en historia”, dins de Mate, Reyes (ed.) *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta.
- Curtius, Ernest R. (2012). *La crisi de l’humanisme i altres assaigs*. Girona: Edicions de la ela geminada.
- Di Cesare, Donatella (2021). *Sobre la vocación política de la filosofía*. Barcelona: Gedisa.
- Domínguez, Martí (2019). *L’esperit del temps*. Barcelona: Proa.
- Gadamer, Hans-Georg (1993), *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Garcés, Marina (2018). *Nova Il·lustració radical*. Barcelona: Anagrama.
- Han, Byung-Chul (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Hobsbawm, Eric (2009). *La era de la revolución, 1789-1848*. Buenos Aires: Crítica.
- Honneth, Axel (2009). “The Irreducibility of Progress: Kant’s Account of the Relationship between Morality and History,” dins de *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Nova York: Columbia University Press.
- Jareño, José María de Luelmo (2017): Il n’y a pas de progrès: Vueltas y revueltas de Louis-Auguste Blanqui. Revista Co-herencia. Vol. 14, N. 27, pp. 111-127.
- Jay, Martin (1974). *La imaginación dialéctica: historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social, 1930-1950*. Madrid: Taurus.
- (1984). *Marxism and Totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley : University of California Press
- Klemperer, Victor (2019): *Cultura; El vell i el nou humanisme*. Barcelona : Edicions de la Universitat de Barcelona
- Koselleck, Reinhart (2002). ““Progress” and “Decline”: An Appendix to the History of Two Concepts”, dins de *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford : Stanford University Press
- Kuhn, Thomas (2010). *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F. : Fondo de Cultura Económica.

Löwy, Michael (2020). *Avís d'incendi. Una lectura de les tesis Sobre el concepte d'història*. Barcelona: Flâneur.

Löwy, Michael i Varikas, Eleni (1995). “The world spirit on the fins of a rocket”, Adorno's critique of progress. *Radical Philosophy* 70.

Mate, Reyes (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.

— (2006) *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta.

— (1993) “El tiempo como interrupción de la historia”, dins de Mate, Reyes (ed.) *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta.

Matas Pons, Àlex (2021). *Els marges dels mapes: una geografia desplaçada*. València: Edicions 3i4

Mayorga, Juan (2003). *Revolución conservadora y conservación revolucionaria: Política y memoria en Walter Benjamin*. Barcelona: Anthropos.

Mosès, Stéphane (1997). *El Ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Said, Edward (2013). *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: Penguin Random House

Sarlo, Beatriz (2000). *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. México: Fondo de Cultura Económica

Sevilla, Julio M. (1993): “El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad”, dins de Mate, Reyes (ed.) *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta

Steiner, George (2006). *Deu raons (possibles) de la tristesa del pensament*. Barcelona : Arcàdia.

Traverso, Enzo (2001). *La historia desgarrada: Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.

Vázquez-Arroyo, Antonio Y. (2008) “Universal history disavowed: on critical theory and postcolonialism”, dins de *Postcolonial Studies*, 11: 4.

Valdeon, Julio. (1993): “El mundo cristiano (antiguo y medieval)”, dins de Mate, Reyes (ed.) *Filosofía de la historia*.

Wittgenstein, Ludwig (2017). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Tecnos

Yturba, Corina (1993): “El conocimiento histórico”, dins de Mate, Reyes (ed.) *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta.