



Un aporte para la crítica de la filosofía de la historia

Michael Löwy: **Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva**, El Cielo por Asalto, Bs. As., 1997, 206 pp.

Reseña de Alberto Bonnet.*

¿Podrías, historiador o simple lector de fines de siglo, comprometido acaso con una militancia de izquierda, considerar de alguna actualidad un estudio de sociología de la cultura que versa sobre una generación de intelectuales centroeuropeos nostálgicos y mesiánicos, bastante **démodés** y vencidos para colmo, nacidos durante el último cuarto del siglo pasado? El autor del estudio no duda de dicha actualidad: “es justamente porque son vencidos, marginales a contracorriente de su época, románticos obstinados y utopistas incurables, que su obra deviene cada vez más actual, cada vez más cargada de sentido a medida que se aproxima al fin del siglo XX”, escribe en su introducción. La cuestión es que, según creo, Michael Löwy tiene razón: las ideas de esa generación de intelectuales son importantes y siguen teniendo actualidad. Intentaré convencerte. La preocupación del texto podría ser enmarcada en la filosofía de la historia. Es cierto que esto no aporta mucho para convencer a un lector desconfiado: si hay algo que hoy parece inactual, tras la corrosiva crítica posmodernista de los **grandes relatos**, es la filosofía de la historia como **meta-relato**. No estoy seguro de que debamos lamentar esta inactualidad, si fuera el caso -pero tampoco estoy muy seguro de que sea el caso: recordar el **best-seller** de Fukuyama. Para tranquilizar al lector, puede decirse que es éste un texto de filosofía de la historia en la misma medida en que un texto que sigue el camino de la crítica marxiana de la economía política sigue siendo un texto de economía política. En efecto, aquella generación de intelectuales aportó las herramientas más sólidas para construir una crítica

* Alberto Bonnet es filósofo marxista, miembro del colectivo editorial de **Cuadernos del Sur**.



revolucionaria de la filosofía burguesa de la historia -y en particular bastante más sólidas que las chatarras posmodernistas...

La preocupación de Löwy, que también es un militante de izquierda, parece ser esa desde hace unos cuantos años, de **The politics of combined and uneven development** (Londres, Verso, 1981) a **Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité** (Paris, Payot, 1992), y a través de su dedicación a las potencialidades anti-capitalistas del romanticismo europeo o de la teología de la liberación latinoamericana.¹ De esta manera encontrará, en aquella generación de intelectuales centroeuropeos, “una nueva concepción de la historia” y “una percepción de la temporalidad, en ruptura con el evolucionismo y la filosofía del progreso”.

El estudio de Löwy, un conjunto de apretados ensayos, descifra las ideas de una generación de intelectuales judíos de la llamada **Mittleurope**, nacidos en el último cuarto del siglo XIX, que abrevan en el romanticismo libertario alemán y el mesianismo judío y cuyo eje es la idea de **Erlösung, Tikkoun** o redención. Su herramienta metodológica clave es la categoría de “afinidad electiva”, a cuyo esclarecimiento dedica Löwy el primer capítulo de su estudio. Con su prehistoria en la alquimia, su recuperación en la novela homónima de Goethe y su conversión en categoría sociológica en Weber, la afinidad electiva es el recurso que Löwy usará para desentrañar la relación específica que se estableció en aquella generación entre las dos configuraciones culturales antes mencionadas, las utopías revolucionarias libertarias romántico-alemanas y tradición judía-mesiánica.

En el segundo capítulo examina los componentes generales de esas configuraciones: el romanticismo, que liga la utopía revolucionaria con la nostalgia por modos de vida del pasado precapitalista -de la comunidad campesina, del artesanado- en la tradición libertaria de Bakunin, Sorel, Proudhon y Landauer, y la idea religiosa de la redención devenida histórica y catastrófica, es decir, inherente a la historia pero no a una entendida como progreso, en Benjamin o el joven Bloch.

¹ Véase “De György Lukács a Walter Benjamin”, entrevista realizada por H.Tarcus a Löwy y publicada en **El Rodaballo**, nro.6-7, otoño-invierno de 1997. Si bien los mencionados libros de Löwy no fueron traducidos, pueden consultarse algunos artículos suyos, como “La teoría del desarrollo desigual y combinado” (**Dialéctica**, nro.9, octubre de 1997) y, por supuesto, la polémica Löwy-Callinicos de **Crítique comunista** publicada en **Herramienta**, nro.6, otoño de 1998.



Naturalmente, esta afinidad de hecho entre dos configuraciones culturales puede reconstruirse abstractamente, pero se convertirá en afinidad electiva en un determinado espacio y tiempo: desde fines del siglo XIX y en la **intelligentsia** judía de Europa central. El tercer capítulo, precisamente, está dedicado a explicar la emergencia histórica concreta de esta afinidad electiva y, a la vez, dotar a dicha categoría de bases materialistas. El acelerado desarrollo capitalista de Alemania, Austria y Hungría entre 1870 y 1914 y su impacto en la sociedad y las ideas; el consecuente desarrollo de un romanticismo anti-capitalista que reivindica valores pre-capitalistas en vías de extinción; la formación de una **intelligentsia** judía, hija díscola de una burguesía que no asimila plenamente su componente judío, cuya situación se diferencia de los judíos ateos abiertamente marginados de Europa oriental como de sus pares asimilados y liberales de Europa occidental; la disyuntiva ante la que se encuentra esta **intelligentsia**, entre la exigencia romántica de abrazar un pasado que en tanto germano los excluye y los fuerza a volver sobre sus propias raíces religiosas y culturales y, a la vez, la adhesión a una utopía revolucionaria universalista; y, **last but not least**, el influjo político de la era revolucionaria que va del 1905 ruso al 1923 alemán. Todo esto conforma para Löwy las coordenadas espacio-temporales de aquella afinidad electiva como fenómeno concreto -y Löwy se luce cuando las delinea.

Pero esta generación -este campo intelectual, diría Bourdieu- no es internamente indiferenciada. Löwy organiza sus componentes tensándolos a partir de dos polos. Uno es el de los judíos religiosos anarquizantes como F. Rosenzweig, L. Löwenthal, M. Buber y G. Scholem, reunidos en torno a la revista **Der Jude**. Son decididamente mesiánicos, comunitaristas y anti-capitalistas, algunos de ellos sionistas -aunque no nacionalistas- y otros vinculados con el marxismo y la izquierda como Leo Löwenthal (cap.4). El otro polo es el de los judíos “ateo-religiosos” -expresión que usara Lukács para referirse a Dostoievski- asimilados y libertarios, como G. Landauer, E. Bloch, G. Lukács y E. Fromm. Anarquistas entre 1914 y 1923, todos ellos -salvo Landauer- se acercarán luego al marxismo; abrevando tanto en fuentes judías como cristianas, todos serán fuertemente impactados por la revolución rusa; entre ellos se encuentra Fromm, uno de los pioneros en trazar puentes entre psicoanálisis y



marxismo (cap.7). Sin embargo Löwy, exhaustivo, se ocupa también de pasar revista de otras figuras, muchas de ellas menos conocidas en nuestro medio, que no se ubican sin resto en ninguno de dichos polos: H. Kohn, R. Kayser, M. Sperber, E. Toller, E. Unger y E. Leviné, en el capítulo 8, y la excepción francesa de B. Lazare, el único europeo occidental vinculado con las ideas de esta generación, en el 9.

Por supuesto: omití hasta ahora acaso las dos figuras clave, las de Franz Kafka y Walter Benjamin, a quienes dedica Löwy los capítulos 5 y 6 enteros. Contrariando la interpretación de su amigo y editor Max Brod, la interpretación de la obra de Kafka por parte de Löwy dá en el blanco: “su particularidad consiste en el carácter estrictamente **negativo** que adquieren en su obra tanto el mesianismo judío como la utopía libertaria” (p.71). Sus escenarios son los de una monotonía, de una temporalidad cuantitativa de los relojes, de un taylorismo, de un hostil progreso industrial-capitalista, de una **Zivilization** sin **Kultur** en suma; sus personajes son burócratas, los jueces de un proceso, los funcionarios de un castillo, los comandantes de una colonia penitenciaria. El anarquismo, el anti-estatismo, el radical anti-autoritarismo atraviesan su narrativa, pero no hay ninguna representación positiva de la utopía. Un poema de Scholem dedicado a Kafka es la mejor definición de su obra: “Solo así brilla la Revelación / en una época que Te ha rechazado / Tu nada es la única experiencia / que de Ti es permitida”. Löwy señala acertadamente que Benjamin y Adorno se reconocerán en esta teología negativa, donde la redención sólo se manifiesta negativamente, en calidad de ausencia. Sin embargo, no extrae de esta cantera -inaugurada por Kafka, entre otros- del pensamiento negativo muchos de los diamantes que contiene. Y hubiera podido valerse de ellos para establecer con mayor contundencia aún la actualidad de las ideas de estos intelectuales.

No puede decirse lo mismo respecto de su análisis de Benjamin. Para Löwy, la afinidad electiva entre mesianismo judío y utopía libertaria llega a ser fusión en Benjamin. Löwy revista su complejo itinerario intelectual, que va desde la influencia de pensadores libertarios, anarquistas y anarco-sindicalistas hacia una creciente influencia del marxismo desde 1924 y, ya dentro del marxismo, a través de su acercamiento y su distanciamiento posterior del marxismo soviético -desde el ascenso



del fascismo en 1933 hasta los procesos de Moscú de 1936. Pero, específicamente, la centralidad que Löwy atribuye a Benjamin deriva de que en su obra -y en particular en sus tesis **Sobre el concepto de historia**- se encuentra más desarrollada que en ninguna otra una concepción de la historia alternativa a la burguesa. La revolución aparece en ella como interrupción mesiánica y redentora de una historia concebida en base a un progreso técnico lineal y acumulativo que a cada paso suma un nuevo desastre a los desastres precedentes. Esta es una crítica radical de la ingenua creencia, propia del evolucionismo socialdemócrata de las II y III Internacionales, de que semejante progreso acarrearía automáticamente la emancipación humana. En los años 30 este progreso había conducido al fascismo, la guerra generalizada, el **gulag**, los campos de concentración. Pero para Löwy es más que eso, y tiene razón: es una “reflexión fundamental sobre la modernidad”. Una modernidad capitalista que, como advierte Benjamin, llega al extremo de degradar la experiencia y la memoria, convirtiéndonos en unos siniestros autómatas hoffmannianos al servicio de una maquinaria que nos es ajena.

En la conclusión de su ensayo, Löwy no deja de advertir sobre los riesgos del romanticismo: las tentaciones del irracionalismo y la confusión entre religión y política, entre mesianismo y movimiento social. Pero esta generación de intelectuales no sucumbe ante ellas. No son irracionales: rescatan los valores ilustrados de la libertad, la igualdad, la tolerancia, el humanismo, la **Vernunft**. Rechazan el estatismo religioso-totalitario -en su rechazo del sionismo nacionalista- y la idea del guía supremo -un mesías convertido en secretario general. No propugnan ningún retorno a formas pre-capitalistas de organización social: vislumbran una sociedad humana cuya condición es el elevado grado de desarrollo de las fuerzas productivas alcanzado bajo el capitalismo. Todo esto es bien cierto.

Löwy, sin embargo, debería haberse detenido más en esta importante cuestión. Para decirlo de una manera sintética: debería haber examinado con mayor cautela la crítica adorniana a la “sobrestimación de lo arcaico” por Benjamin, en un extremo; debería haber sido menos contemplativo con la crítica “ilustrada”, “políticamente correcta” -es decir, conformista- de un Habermas, en el otro extremo. En todo caso,



sigue siendo cierta la idea de que en esta **intelligentsia** judía centroeuropea -y Benjamin en particular- aportó más que ninguna otra de este siglo a la construcción de una crítica revolucionaria de la filosofía burguesa de la historia. Crítica de la ideología de progreso como “acumulación cuantitativa en un tiempo homogéneo y vacío”. Crítica revolucionaria porque, construida desde la perspectiva de la experiencia cotidiana de los oprimidos de la historia, de aquellos que son insultados por la ideología burguesa del progreso, convoca sin embargo a tomar la chance revolucionaria que ofrece cada instante histórico.²

¿Qué actualidad tiene hoy esta crítica? Hoy, como en la década del 30 y como en cada crisis capitalista, junto con las prosaicas ganancias se derrumban los más sagrados valores ideológicos de la burguesía (el desafío consiste siempre en discernir entre las críticas reaccionarias y la crítica revolucionaria de esos valores). Pero no todo se derrumba. Las ideas de quienes otrora no hicieron concesiones a esos valores, de quienes no se resignaron ante el vano sacrificio de multitudes de obreros, mujiks o indios en el altar de la Historia, recuperan de golpe su actualidad. “Ahora me parece posible que el marxismo de Adorno, que no fue de gran ayuda en períodos previos, pueda convertirse justo en lo que necesitamos nosotros hoy”, escribió recientemente F. Jameson a propósito de un viejo compañero de Benjamin.³ Del marxismo de Benjamin podríamos afirmar lo mismo sin temor a equivocarnos. Este ensayo de Löwy nos ayuda a acercarnos a sus ideas y a las de su generación. Bienvenido sea.

² A mediados de la década de los 20 escribía en este sentido Max Horkheimer: “Las masas, que sufren bajo la forma anticuada de la sociedad y todo lo esperan de su organización racional, tienen poco sentido para considerar su pobreza desde el punto de vista de la eternidad, como un hecho junto a muchos otros, y que la consideración del mundo desde este punto de vista sea un punto de vista. Del mismo modo que para el hombre individual parece que el mundo gira a su alrededor, de la misma manera que su muerte coincide para él con la destrucción del mundo, de igual modo la explotación y la miseria de las masas son para ellas la miseria sin más, y la historia gira alrededor del mejoramiento de su existencia. Pero la historia no se orienta necesariamente en este sentido, a no ser que se la obligue” (**Ocaso**, Barcelona, Anthropos, 1986, p.136).

³ En **Late marxism. Adorno, or, the persistence of the dialectic**, Verso, Londres, 1992, Introducción.