

Contra el progreso

REFLEXIONES

N.º 001

Slavoj
Žižek

PAIDÓS

Slavoj Žižek

Contra el progreso

Traducción de Pablo Hermida Lázcano

PAIDÓS Contextos

SUMARIO

Nota a la edición.	7
El progreso y sus vicisitudes	13
Contra el progreso	33
Aceleración.	49
Historia holográfica	59
Invariantes absolutas	71
Empeoramiento	81
Análisis concreto de una situación concreta	89
Guerra civil.	95
Autoridad	105
De mal en peor	149
Somos biomasa	157
El fin del mundo.	167
Renegación	175
Notas.	183
Índice onomástico y de materias	199

EL PROGRESO Y SUS VICISITUDES

En la película de Christopher Nolan *El truco final* (*El prestigio*) [2006], un mago hace un truco con un pajarito que desaparece en una jaula aplastada en la mesa. Un chiquillo del público empieza a llorar, afligido por la muerte del pájaro. El mago se acerca a él y termina el truco haciendo aparecer suavemente un pájaro vivo de su mano; pero el niño no está convencido e insiste en que debe de tratarse de otro pájaro, el hermano del muerto. Después del espectáculo, vemos al mago solo, tirando un pájaro aplastado a la basura, donde hay otros muchos pájaros muertos. El muchacho tenía razón. El truco no podía hacerse sin violencia y muerte, pero su efectividad depende de la ocultación de los residuos rotos y escuálidos de lo que ha sido sacrificado, deshaciéndose de ellos donde nadie importante los vea. Ahí reside la premisa básica de la noción dialéctica de progreso: cuando llega una etapa nueva y superior, *debe de haber un pájaro aplastado en algún lugar*.

Los pájaros aplastados del progreso

Lo primero a lo que hemos de renunciar es, pues, a cualquier noción del progreso lineal y global de la humanidad, ya sea formulada por Karl Marx, ya sea postulada por los liberales como Francis Fukuyama (quien declaró el fin de la historia) o dominada por la dialéctica de la Ilustración. La visión global de la historia de Marx es la de una sucesión lineal de modos «progresivos» de desarrollo social desde las sociedades primitivas, pasando por el modo de producción asiático, el esclavismo, el feudalismo y el capitalismo, hasta el socialismo y el comunismo. Los problemas surgen casi de inmediato con la dinámica histórica imaginada por Marx; para empezar, la noción de un *modo de producción asiático* es problemática a todas luces (se trata de una categoría vacía en la que Marx arrojaba todo aquello que no encajaba en su lógica eurocéntrica de la historia y, por consiguiente, es en sí misma un receptáculo para pájaros muertos aplastados). En cuanto al socialismo, la afirmación de Rosa Luxemburgo de que «el futuro será socialismo o barbarie» también resultó ser falsa: lo que tuvimos con el estalinismo fue a un bárbaro socialista y todavía estamos contando los cadáveres. Por lo que atañe al liberalismo, su estado de crisis es evidente; tanto es así que hasta Fukuyama ha renunciado a su idea del fin de la historia.

No debería haber restricciones en la búsqueda de pájaros aplastados. Rusia y China gustan de presentarse como partidarias de un nuevo orden mundial multicéntrico en el que todas las formas de vida coexistan en pie

de igualdad y en el que se erradique por fin la dominación colonial occidental económica e ideológica. En esta retórica podríamos ver jaulas enteras de pájaros aplastados barridas en Occidente, no solo económicas y políticas, sino también el aplanamiento del feminismo, los derechos de los homosexuales y las libertades humanas en general. Un ejemplo bastante reciente podría ser el debate que tuvo lugar en el Parlamento ugandés en febrero de 2023, cuando el Poder Legislativo contemplaba un nuevo endurecimiento de la ley en contra de los homosexuales, cuyos defensores más radicales exigían la pena de muerte, o al menos la cadena perpetua, para quienes fuesen atrapados en el acto. Anita Among, portavoz del Parlamento, declaró: «O están con nosotros o están con el mundo occidental».¹ Vivimos en una era de *alianzas profanas*, colaboraciones y conjunciones de fuerzas ideológicas que trastocan el binomio estándar de izquierda y derecha. Las luchas feministas, homosexuales y transgénero se denuncian como un instrumento utilizado por el colonialismo ideológico occidental para socavar la identidad africana. Si se sigue permitiendo que este tipo de pensamiento defina el debate, la posibilidad de ser un ugandés homosexual, un ugandés feminista o un ugandés trans puede redefinirse hasta barrerla del mapa; otra víctima de una estrecha definición del progreso.

La desdichada realidad es que cabe apropiarse de la promesa de descolonización al servicio de otros procesos, y su potencial liberador puede quedar atrapado en las garras de una definición demasiado rígida de lo que significa avanzar y puede acabar asfixiado. Los habitan-

tes de numerosos países africanos, desde Angola hasta Zimbabue, viven en sistemas sociales más o menos corruptos en los que la brecha entre los «amos» y la mayoría pobre (la brecha de riqueza, de poder, de privilegios y de libertad) es posiblemente aún mayor que bajo el dominio colonial. En estas circunstancias, la «descolonización» puede funcionar casi como una metáfora del surgimiento de nuevas jerarquías basadas en clases. Aunque existe, por supuesto, una miríada de argumentos que cabe aducir contra cualquier sugerencia de que las cosas estaban «mejor» bajo la dominación colonial, si no acertamos a reconocer el potencial para que los movimientos descolonizadores sean absorbidos en regímenes problemáticos, la nueva derecha lo hará por nosotros (como ya lo está haciendo en el caso de Sudáfrica, con su verborrea sobre la incapacidad de los negros para dirigir «adecuadamente» el país). Mao decía: «La revolución no es una cena de gala». Pero ¿y si la realidad después de la revolución es todavía *menos* una cena de gala? Esto no implica en modo alguno que debamos abandonar el progreso; más bien, deberíamos redefinirlo, y el primer paso para ello consiste en ser capaces de reconocer las realidades incómodas, incluso aquellas que parecen sórdidas y machacadas, especialmente las que encontramos vergonzosas y dolorosas, y que no parecen tener remedio. Necesitamos menos pájaros aplastados escondidos en baúles mientras aplaudimos al falso pájaro vivo que nos distrae de la corrupción capitalista y del poder autoritario.

Los dos artículos que Marx escribió en la India en 1893 («La dominación británica en la India» y «Futuros

resultados de la dominación británica en la India»), habitualmente desestimados por los académicos poscoloniales como casos embarazosos del «eurocentrismo» de Marx, resultan hoy más interesantes que nunca. Marx describe sin cortapisas la brutalidad y la hipocresía explotadora de la colonización británica de la India, incluido el uso sistemático de la tortura prohibida en Occidente, pero «externalizada» a los indios (en realidad, no hay nada nuevo bajo el sol; esos eran los Guantánamos de la India británica decimonónica): «La profunda hipocresía y la barbarie propias de la civilización burguesa se presentan desnudas ante nuestros ojos cuando, en lugar de observar esa civilización en su casa, donde adopta formas honorables, la contemplamos en las colonias, donde se nos ofrece sin ningún embozo».² Todo lo que añade Marx es:

Inglaterra, en cambio, destruyó todo el entramado de la sociedad hindú, sin haber manifestado hasta ahora el menor intento de reconstitución. Esta pérdida de su viejo mundo, sin conquistar otro nuevo, imprime un sello de particular abatimiento a la miseria del hindú y desvincula el Indostán gobernado por la Gran Bretaña de todas sus viejas tradiciones y de toda su historia pasada. [...] Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer esos intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo en el estado so-

cial de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución.³

Pese a la mención del «destino», no deberíamos de-
sestimar del todo la noción del «instrumento inconscien-
te de la historia» como teleología ingenua, una «confianza
en la astucia de la razón que convierte hasta los crímenes
más mezquinos en instrumentos de progreso», en virtud
de una lógica fatalista según la cual el fin justifica los me-
dios. La tesis que Marx está defendiendo es simplemente
que la colonización británica de la India creó las condi-
ciones para la doble liberación de la India: de las cons-
tricciones de su propia tradición así como de la coloniza-
ción misma... Hoy en día, por supuesto, semejante punto
de vista se antoja demasiado ingenuo, ahora que sabemos
cómo los colonizadores británicos destruyeron las indus-
trias locales en la India y causaron estragos con decenas
de millones de muertos. Desde luego, jamás diríamos que
los horrores de la colonización valieron el precio pagado
por progresar hacia algún nebuloso futuro utópico. De-
beríamos adoptar una posición mucho más modesta: las
acciones de Gran Bretaña en la India fueron inexcusa-
bles y la consecuencia directa de una catástrofe devasta-
dora; no obstante, una vez ocurrida esa catástrofe, abrió
una nueva senda para la India. Esa locución adverbial, *no
obstante*, es una incómoda morada, pero permanece abier-
ta a la esperanza, a diferencia de las narrativas históricas
más pulcras.

Cuando Theodor Adorno y Max Horkheimer deli-

nean los contornos del «mundo administrado» (*verwaltete Welt*) tardocapitalista, lo están presentando como coincidente con la barbarie, como el punto en el que la civilización misma regresa a la barbarie. Una especie de *telos* negativo del progreso total de la Ilustración, como el reino nietzscheano de los últimos hombres: «La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche: pero honra la salud. “Nosotros hemos inventado la felicidad”, dicen los últimos hombres, y parpadean». ⁴ Al mismo tiempo, Adorno y Horkheimer alertan, sin embargo, contra las catástrofes «ónticas» más directas (diferentes formas de terror, etcétera). La sociedad democrática liberal del último hombre es, pues, inimaginablemente espantosa, pero el único problema es que todas las demás sociedades son peores, por lo que la elección parece ser entre lo malo y lo peor (o entre la espada y la pared). La ambigüedad es aquí irreductible: por un lado, el «mundo administrado» es el catastrófico resultado final de la Ilustración; por el otro, la senda social «normal» se ve continuamente amenazada por las catástrofes, desde la guerra y el terror hasta los desastres ecológicos. Estamos obligados a combatir estas catástrofes «ónticas» (que experimentamos como sucesos catastróficos en nuestra realidad social) teniendo presente al mismo tiempo que la catástrofe suprema son las estructuras y los ritmos aparentemente «normales» del «mundo administrado». En otras palabras, estamos caminando por una especie de cinta de Moebius: si avanzamos lo suficiente por un lado, regresamos a nuestro punto de partida. ¿No sucede lo mismo con el progresismo en general?

Después de siglos en los que los visionarios de toda índole soñaban con lo que la humanidad podría alcanzar de manera conjunta, la única meta «progresista» indudable que la humanidad puede perseguir hoy, a la vista de las amenazas ecológicas y de otro tenor, es simplemente *sobrevivir*.

Las posibilidades y los escollos de los avances tecnológicos y científicos han sido durante siglos el material de los sueños de progreso humano, aunque también aquí nos encontramos recorriendo un camino viciosamente circular. El desarrollo libre, la experimentación y la investigación libres conducen a la inteligencia artificial (IA), que no solo amenaza con suplantar a la mente humana, sino que está específicamente *destinada* a superar sus limitaciones, a replicar a la humanidad sin sus fragilidades. Dejando de lado cuestiones más abstractas sobre cómo sería y qué significaría esto en caso de alcanzarse, no es preciso mirar muy lejos para toparse con los pájaros muertos que siembran el camino del progreso: cual hojas otoñales, desde los astronómicos costes energéticos que sobrecargan un planeta en llamas hasta las personas cuyos trabajos serán realizados cada vez más por la IA. Esto es lo que comporta el compromiso ciego con una idea acríticamente adoptada de progreso; los paladines de la IA hablan de la libertad que esta trae consigo, pero no precisan de qué, para quién y para qué será dicha libertad. ¿Libertad para que la humanidad se dedique al ocio, al arte o a la meditación? ¿O libertad para que una oligarquía de tecnócratas no tenga la más mínima atadura con el contrato social, a cambio de reducir

a la humanidad a un engranaje en la autorreproducción infinita de la IA?

Esto nos conduce a la relación entre progreso y libertad. El axioma de la filosofía moderna es que el progreso es, en su nivel más básico, progreso en libertad (así es como Hegel concibe el desarrollo de toda la historia de la humanidad: en el despotismo oriental solo el déspota es libre; en el esclavismo antiguo solo unos pocos son libres; y con el cristianismo todos son libres). Sin embargo, los problemas con la definición de *libertad* explotan aquí desde el comienzo mismo. En el seno de la tradición ilustrada, solo existe auténtica libertad si todos somos igualmente libres, mientras que para los liberales conservadores la igualdad limita la libertad; luego está la oposición entre libertad individual y libertad colectiva (la libertad de una nación propugnada por el fascismo). Para los socialistas, la libertad solo es real cuando están presentes sus condiciones materiales e institucionales (libertad de educación y de prensa, asistencia sanitaria), en tanto que para los liberales conservadores tales medidas limitan ya la plena libertad de los individuos (recordemos cómo los republicanos estadounidenses se oponían al Obamacare, aduciendo que limitaría la libertad para elegir a tu propio médico).

El problema se complica más con el giro, a partir de la década de 1960, de la libertad económica y política a la libertad cultural. ¿Por qué, después de los sesenta, tantos problemas han pasado a percibirse como problemas de intolerancia y no de desigualdad, explotación e injusticia? ¿Por qué el remedio propuesto es la tolerancia y no

la emancipación, la lucha política o incluso la lucha armada? La respuesta inmediata es la *culturalización de la política*, por la que las diferencias políticas, condicionadas por la desigualdad política, la explotación económica y demás, se neutralizan como diferencias «culturales», diferentes «formas de vida», que son algo dado, algo que no se puede superar, sino meramente «tolerar». La respuesta a este cambio llega en términos benjaminianos: *de la culturalización de la política a la politización de la cultura*. La causa de esta culturalización es la retirada o el fracaso de las soluciones políticas directas, tales como el Estado del bienestar, los proyectos socialistas, las tentativas de *hacer*, de construir. La tolerancia es el sucedáneo pospolítico de estas soluciones:

La retirada de las visiones más sustantivas de la justicia, pregonada hoy en día por la promulgación de la tolerancia, forma parte de una despolitización más general de la ciudadanía y del poder y de la retirada de la propia vida política. El cultivo de la tolerancia como un fin político constituye implícitamente un rechazo de la política como un dominio en el que el conflicto puede articularse y abordarse de manera productiva, un ámbito en el que los ciudadanos pueden transformarse mediante su participación.⁵

El pájaro muerto y aplastado es aquí la propia política. Y este pájaro permanece aplastado incluso después del surgimiento del nuevo populismo derechista: el conflicto entre el centro liberal y la nueva derecha, pese a su

apariencia política, sigue excluyendo la política emancipatoria propiamente dicha.

El progreso como redención

¿Cómo deberíamos orientarnos entonces en este embrollo? Nuestro punto de partida debería ser que no existe el progreso en general: el progreso es el desarrollo interno de un sistema, la actualización gradual de sus potencialidades, por lo que todo depende de qué sistema sirve como punto de referencia. La visión más radical del progreso universal (literalmente) fue propuesta por el llamado *biocosmismo*, una extraña combinación de materialismo vulgar y espiritualidad gnóstica que formaba la obscena enseñanza secreta del marxismo soviético. Reprimido fuera de la vista del público en el periodo (estalinista) central del Estado soviético, el biocosmismo solo se propagó abiertamente en la primera y en las dos últimas décadas de la dominación soviética; sus tesis principales son que los objetivos de la religión (el paraíso colectivo, la superación de todo sufrimiento, la plena inmortalidad individual, la resurrección de los muertos, la victoria sobre el tiempo y la muerte, la conquista del espacio mucho más allá del sistema solar) pueden alcanzarse en la vida terrenal mediante el desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas. En el futuro no solo se abolirá la diferencia sexual, con el surgimiento de posthumanos castos que se perpetuarán por medio de la reproducción biotécnica directa; también será posible resucitar a todos los muertos

del pasado (estableciendo su fórmula biológica a partir de sus restos para luego reengendrarlos), borrando incluso de esa manera todas las injusticias pasadas, «reparando» el sufrimiento y la destrucción del pasado. En este luminoso futuro comunista biopolítico, no solo los humanos sino también los animales, todos los seres vivos, participarán en una razón del cosmos directamente colectivizada (repárese en que los defensores actuales de la «singularidad» propugnan una visión similar).

Hoy más que nunca deberíamos dejar atrás esta noción del progreso global e insistir en su carácter localizado. Un signo del progreso genuino es, paradójicamente, nuestra toma de conciencia de esta localización, de la integración del progreso en el sistema que está desarrollando de forma activa. Esto significa que también cobramos conciencia de las multiplicidades, las complejidades e, inevitablemente, las inconsistencias de lo que se presenta como progreso.

Consideremos un fenómeno aparentemente menor que nos obliga a redefinir la noción predominante de progreso. En julio de 2024, los medios de comunicación informaron sobre un número creciente de trabajadores chinos que cambiaban empleos de oficina de mucha presión por trabajos manuales flexibles. Li, de veintisiete años, de Wuhan, decía:

Me gusta limpiar. Conforme mejoran los niveles de vida (por todo el país), crece también la demanda de servicios de limpieza con un mercado en constante expansión. El cambio que esto conlleva es que ya no me mareo.

Siento menos presión mental. Y estoy lleno de energía a diario.⁶

Esto va en contra de varios de los principales supuestos acerca de lo que constituye el progreso, incluida la idea de que un empleo de oficina es más deseable, prestigioso y lucrativo que un trabajo manual, y que ese es un pequeño precio que pagar por las largas jornadas y la alta presión. ¿Es entonces esta tendencia un signo de progreso? Y si lo es, ¿cómo deberíamos redefinir nuestra noción de progreso? ¿Tendríamos que dejar atrás temas comunes, como la desigualdad salarial y la representación de los géneros en la vida social, y desplazar el foco a la satisfacción individual y personal? ¿O acaso al hacerlo estaríamos participando precisamente en el tipo de retirada de la posibilidad de participación y cambio políticos que he descrito más arriba como culturalización de la política? Hemos de reconocer que el progreso nunca es una aproximación lineal a alguna meta preexistente, ya que cada paso adelante que merezca el nombre de progreso implica una redefinición radical de la propia noción de progreso; necesitamos redefinir constantemente el progreso y esta redefinición es una parte crucial de este.

Así pues, el auténtico progreso ocurre en dos pasos: primero damos un paso hacia la materialización de lo que consideramos progreso y, cuando cobramos conciencia del pájaro aplastado que fue la víctima de este progreso, redefinimos en consecuencia nuestra noción de progreso. Este es el sentido en el que yo me defino como un comunista moderadamente conservador: para sobrevivir

necesitamos una reorganización radical de toda nuestra forma de vida hacia alguna modalidad de solidaridad global y cooperación, pero la necesidad urgente de alcanzar este objetivo entraña nuevos peligros, por lo que deberíamos actuar con urgencia y con cuidado.

Una ilusión nunca es simplemente una ilusión: no basta con defender la vieja tesis marxista sobre la brecha entre la apariencia ideológica de la forma legal universal y los intereses particulares que efectivamente la sostienen, como es tan común entre los críticos «correctos» de izquierdas. El contraargumento de que la forma nunca es una «mera» forma, sino que implica una dinámica propia que deja rastros en la materialidad de la vida social, formulado por Jacques Rancière, es plenamente válido. Después de todo, la «libertad formal» de la burguesía pone en marcha un proceso de demandas y prácticas políticas «materiales», desde los sindicatos hasta los movimientos feministas. Rancière recalca con acierto la radical *ambigüedad* de la noción marxista de la brecha en la democracia formal con su discurso de los derechos del hombre y la libertad política y la realidad económica de la explotación y la dominación. Esta brecha entre la «apariencia» de igualdad-libertad y la realidad social de las diferencias económicas y culturales se puede interpretar de la manera sintomática habitual, esto es, que la forma de los derechos universales, la igualdad, la libertad y la democracia es solo una expresión necesaria pero ilusoria de su contenido social concreto, el universo de explotación y dominación de clase. O puede interpretarse en el sentido mucho más subversivo de una tensión en la que la «apariencia» de *égalité* no es preci-

samente una «mera apariencia», sino que posee un poder en sí misma. Este poder permite poner en marcha el proceso de rearticulación de las relaciones socioeconómicas reales mediante su progresiva «politización»: ¿por qué no habrían de votar también las mujeres?, ¿por qué las condiciones laborales no deberían ser un asunto de interés político y público?, etcétera. Si la libertad burguesa es meramente formal y no perturba las auténticas relaciones de poder, ¿por qué no la permitía entonces el régimen estalinista? ¿Por qué le tenía tanto miedo? En la oposición entre forma y contenido, la forma posee una autonomía propia, casi cabría decir que un contenido propio. Este contenido no puede descartarse como un mero encubrimiento de los cuerpos destrozados y ensangrentados de su interior.

Una de las medidas fiables del progreso auténtico es negativa: en el verdadero progreso ético, algo previamente percibido como más o menos normal (la esclavitud, la opresión directa de las mujeres, la tortura) deviene sencillamente imposible; si uno intenta justificarlo, parece un idiota excéntrico. Lo inverso también es cierto: cuando, como sucede en la actualidad, la aceptabilidad de la tortura vuelve a convertirse en un tema de debate público, estamos presenciando sin lugar a dudas una regresión ética. Después de una verdadera ruptura histórica progresista, simplemente no podemos volver al pasado, no podemos seguir como si no hubiera pasado nada; si lo hacemos, la misma práctica adquiere un significado radicalmente distinto. Adorno ilustró con destreza este punto mediante el ejemplo de la revolución atonal de Schönberg: después de que esta se produjera, por supuesto que

se podía seguir componiendo a la manera tonal tradicional (y, de hecho, se hace), pero la música resultante ha perdido su inocencia, puesto que ya está «mediada» por la ruptura atonal, y funciona, por tanto, como su negación. Y lo mismo es aplicable en todos los ámbitos: tras la aparición del análisis filosófico de las nociones con Platón, el pensamiento mítico perdió su inmediatez y todo resurgimiento de este es una falsificación; después de la aparición del cristianismo, todos los resurgimientos del paganismo son una falsificación nostálgica.

Por último pero no menos importante, hay momentos que podríamos calificar de «eternos» (el enamoramiento, un logro artístico supremo), en los que sencillamente no es aplicable la idea de progreso; momentos que son absolutos en sí mismos. Cuenta una historia que al compositor italiano Gioachino Rossini le preguntaron quién era el más grande de los compositores; él respondió: «Beethoven». Cuando su interlocutor le preguntó: «¿Y qué hay de Mozart?», Rossini bromeó con tranquilidad: «Mozart no es el mejor compositor, ¡es el *único* compositor!». Pero también hay acontecimientos políticos en los que los ecos de la eternidad interrumpen la vida temporal. En *El conflicto de las facultades*, el último libro que dio a la imprenta, Kant aborda una cuestión simple pero difícil: ¿ha habido auténtico progreso en la historia? (Se refería al progreso ético en términos de libertad, no solo de desarrollo material). Kant concedía que la historia efectiva es confusa y no permite ofrecer ninguna prueba clara del progreso (pensemos cómo el siglo xx trajo consigo democracia y bienestar sin prece-

dentes, pero también el Holocausto y el gulag). Concluyó que, aunque no se pueda demostrar el progreso, podemos discernir signos de que este es posible. Kant interpretaba la Revolución francesa como uno de esos indicios, un indicio que apuntaba hacia la posibilidad de la libertad. Lo hasta entonces impensable ocurrió: un pueblo entero afirmó sin temor su libertad y su igualdad. Para Kant, más importante aún que la realidad (a menudo sangrienta) de lo que pasaba en las calles de París era el entusiasmo que los acontecimientos de Francia despertaron en observadores simpatizantes de toda Europa:

La revolución de un pueblo pletórico, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miseria y atrocidades [...] y, sin embargo, [...] encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en ese juego) una simpatía conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización llevaba aparejado un riesgo, la cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano.⁷

Si parece demasiado fácil desestimar la brutalidad de la realidad, deberíamos reparar en que el entusiasmo generado por la Revolución francesa no solo se extendió por Europa, sino también por lugares como Haití; y el entusiasmo no fue allí únicamente el de los observadores kantianos desapasionados, sino un entusiasmo práctico y comprometido, un momento clave de otro acontecimiento histórico mundial: negros esclavizados que luchaban

por la plena participación en el proyecto emancipatorio de la Revolución francesa.

El idealismo alemán trastoca la ontología aristotélica habitual que se estructura en torno al vector que va de la posibilidad a la actualidad. En contraste con la idea de que toda posibilidad se esfuerza por actualizarse plenamente, deberíamos concebir el progreso como un movimiento consistente en *restaurar la dimensión de la potencialidad a mera actualidad*; en desenterrar, del corazón mismo de la actualidad, un secreto que se esfuerza por alcanzar la potencialidad. Recordemos la idea de Walter Benjamin de la revolución como redención mediante la repetición del pasado:⁸ en lo que concierne a la Revolución francesa, por ejemplo, la tarea de una auténtica historiografía marxista no es describir los acontecimientos tal como sucedieron en realidad (ni explicar cómo dichos sucesos generaron las ilusiones ideológicas que los acompañaron). Antes bien, la tarea consiste en desenterrar la potencialidad oculta, los potenciales emancipatorios utópicos, que fueron traicionados en la realidad de la revolución y en su resultado final, el surgimiento del capitalismo de mercado utilitarista. Análogamente, podríamos reconsiderar la descolonización como una experiencia abierta y en curso que encierra un sinfín de posibilidades: el potencial liberador de las formas africanas de ser, organizar y vivir que no están constreñidas por las rigideces polarizadoras de lo «occidental» o lo «africano». El propósito primordial de Marx no es mofarse de las descabe lladas esperanzas del entusiasmo revolucionario de los jacobinos, ni señalar cómo su elevada retórica emancipa-

toria era solo un medio empleado por la histórica «astucia de la razón» para establecer la vulgar realidad capitalista comercial; es explicar cómo estas potencialidades emancipatorias y radicales traicionadas continúan «insistiendo» como una especie de espectros históricos y atormentando la memoria revolucionaria, exigiendo su adopción, con el fin de que la posterior revolución proletaria redima (entierre) todos esos fantasmas pretéritos. En resumidas cuentas, un verdadero progreso aspira asimismo a redimir todos los pájaros aplastados de los progresos pasados; no a redimirlos en la realidad (el sueño biocosmista), sino a redimir la potencialidad que estaba presente en ellos.