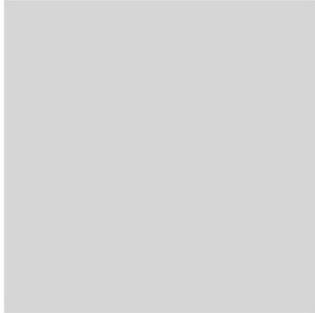


Revolución y (crítica del) progreso: la actualidad ecosocialista de Walter Benjamin

Autor(es): **Mascaro Querido, Fabio.**



Mascaro Querido, Fabio.. Maestrando en sociología – UNESP Araraquara, Brasil. Becario del “Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico” (CNPq)

El concepto de progreso debe ser fundamentado en la idea de catástrofe. Que “las cosas continúen así” es la catástrofe.
Walter Benjamin

El capitalismo y la emergencia de la crisis ecológica

Desde mediados de la década de 1970, la reorganización de los parámetros de acumulación y reproducción ampliada del capital anunció la emergencia de una crisis ecológica sin precedentes, revelando el ímpetu destructivo que preside la lógica capitalista. Desde el crecimiento exponencial de la polución del aire, el agua potable y el medio ambiente a la destrucción vertiginosa de las selvas tropicales y la biodiversidad, desde el agotamiento y la desertificación del suelo a la drástica reducción de la biodiversidad por la extinción de millares de especies, son varios los ejemplos del carácter destructivo del modelo civilizatorio capitalista.

Desde entonces, “las amenazas contra las condiciones físicas de reproducción de la vida alcanzaron, en numerosos, países y hasta en regiones enteras, una dimensión mucho más trágica que a comienzos del siglo XX”. [1] Si hasta entonces los defensores del “progreso” capitalista aún podían ensalzar su poder de “destrucción productiva”, ahora, más que nunca, el aspecto predominante es el de la “producción destructiva cada vez mayor y más irremediable”, activando la posibilidad de “eliminación de las condiciones de reproducción sociometabólica del capital”. [2]

El cuadro sugiere, por ende, la eclosión de una verdadera “crisis civilizatoria” caracterizada por el “agotamiento de un modelo de organización económica, productiva y social, con sus respectivas expresiones en el ámbito ideológico, simbólico y cultural”. [3] Más que de una crisis cíclica de tipo “clásico”, se trataría de una crisis global de la civilización capitalista, cuya expresión más dramática es la degradación absolutamente destructiva del ecosistema, indispensable para sustentar los absurdos índices de consumo de los países más ricos. No por azar, hoy en día, detrás de palabras tales como “ecología” y “medio ambiente”, se esconde “nada menos que la continuidad de las condiciones de reproducción social de ciertas clases, de ciertos pueblos e incluso de ciertos países”. [4]

Los desafíos del marxismo contemporáneo: el ecosocialismo y la crítica de la civilización moderna

En ese contexto, el surgimiento de la crisis ecológica impone nuevos desafíos al pensamiento marxista. Para Michael Löwy, la comprensión marxista de la problemática ecológica se vincula con la exigencia de “una ruptura radical con la ideología del progreso lineal y con el paradigma tecnológico y económico de la civilización industrial moderna”. [5] Ante los desafíos establecidos por el carácter destructivo del “progreso” capitalista en los tiempos contemporáneos, el marxismo “[...] precisa, para enfrentar los problemas actuales, radicalizar su crítica de la modernidad, del paradigma de la civilización moderna/burguesa”. [6] En un contexto de crisis civilizatoria –del que la crisis ecológica tiene su expresión más sintomática– el marxismo necesita “romper con su inveterado culto al progreso, a las fuerzas productivas y a los artefactos tecnológicos generados por el capitalismo”. [7]

La constitución teórica de una perspectiva ecosocialista depende directamente de esa capacidad del marxismo de realizar una revisión crítica profunda de la concepción tradicional de las fuerzas productivas. [8] Anhelando incorporar, desde una perspectiva marxista, algunas de las adquisiciones contemporáneas de los movimientos ecológicos, la construcción de un ideario teórico y político ecosocialista exige la redefinición de la lucha anticapitalista –y del proyecto socialista– a partir de las necesidades y de las posibilidades del presente. Si, como se sabe, el capitalismo es necesariamente destructivo y, por tanto, “insustentable” desde el punto de vista ecológico, el socialismo se mantiene como la “utopía concreta” revolucionaria que apunta al futuro. Pero, actualizándose, se trata de un socialismo en ruptura con el progreso, en el cual “es imprescindible el componente ecosocial, que requiere una nueva forma de entender y asumir las relaciones no solo entre los seres humanos, sino entre estos y la naturaleza”. [9]

Desde el punto de vista del marxismo, es preciso, por tanto, retomar e impulsar una crítica anticapitalista del progreso y de la conversión de las fuerzas productivas en fuerzas destructivas. Productivas desde el punto de vista del capital, esas fuerzas se revelan destructivas en relación con el porvenir de la humanidad. Por eso, “la idea de una transformación de las fuerzas potencialmente productivas en fuerzas efectivamente destructivas, en otro registro temporal, es indudablemente más fecunda que el esquema mecanicista de la oposición entre desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción que lo traban”. [10] Según Aldo Casas, la crítica del impulso destructivo del desarrollo de las fuerzas “productivas” en el capitalismo debe conducir a: 1) una reinterpretación histórica del capitalismo a partir de la resistencia de las distintas fuerzas al progreso destructivo; 2) una reinterpretación de las relaciones entre sociedad y naturaleza; 3) una concepción de la revolución social como momento de ruptura con un desarrollo histórico que lleva a la catástrofe; 4) una diferenciación entre el progreso humano y moral y el progreso económico y/o tecnológico. [11]

La revolución contra el “progreso”: la actualidad de Walter Benjamin

En el ámbito del marxismo, Walter Benjamin fue uno de los primeros teóricos en reflexionar sobre esas cuestiones, acentuando el impulso destructor y potencialmente bárbaro del progreso capitalista. [12] El filósofo alemán anticipó muchos aspectos que hoy son decisivos para la constitución de una perspectiva socialista y ecológica, capaz de ofrecer una alternativa concreta al modelo civilizatorio capitalista-moderno. Esos aspectos pueden ser visualizados principalmente en la aguda crítica de Benjamin a las ideologías del progreso y la temporalidad

lineal y abstracta que acompaña a este; crítica constituida sobre todo (pero no solamente) en sus textos de los años 1936-1940.

En el proyecto de los *Pasajes*, Benjamin afirma la necesidad de “demostrar un materialismo histórico que aniquiló en sí la idea de progreso [...]”. Su concepto fundamental no es el progreso, sino la actualización”. [13] Según él, “la representación materialista de la historia trae consigo una crítica inmanente del concepto de progreso”. [14] Benjamin profundiza, así, la recomendación de Marx en los *Grundrisse*, que alertaba sobre la necesidad de no tomar el concepto de progreso en su forma habitual. Nostálgico del pasado que sueña con el futuro, el autor alemán rechaza la creencia en un progreso que resulta necesariamente de los descubrimientos técnicos, del desarrollo de las fuerzas productivas y del dominio creciente de la naturaleza. Contra la ilusión nefasta de “nadar en el sentido de la corriente” –común a la socialdemocracia y al stalinismo–, Benjamin contrapone su alegoría del progreso como tempestad y como catástrofe permanente.

No por azar, la revolución social no se presenta, en Benjamin, como el resultado natural o inevitable del progreso técnico y económico, sino como interrupción de una continuidad histórica cosificada que conduce a la catástrofe. “La sociedad sin clases no es el objetivo final del progreso en la historia, sino su interrupción muchas veces fracasada y finalmente alcanzada”. [15] En la tesis 15 sobre el concepto de historia, Benjamin afirma: “La conciencia de estar haciendo saltar el continuum de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción”. [16] Exactamente por eso, como bien sugiere Michael Löwy, el “aspecto que más interesa a Benjamin y que va a aclarar con una luz nueva su visión del progreso histórico” [17] no es el materialismo abstracto, ni las leyes del desarrollo histórico, sino *la lucha de clases*. Más que el progreso en abstracto, es la lucha de clases la luz que ilumina el presente, el pasado y el futuro. Es ella la que suscribe la posibilidad de realización del conocimiento histórico, cuyo sujeto es “la propia clase que lucha, que está sometida”, [18] conforme afirmó Benjamin en la tesis 12. En la praxis revolucionaria de las clases subalternas se encuentra, pues, la propia posibilidad de realización del conocimiento teórico, tal como ya habían señalado Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* y Lukács en *Historia y conciencia de clase*.

La lucha de clases del presente define las posibilidades de interrupción mesiánica y revolucionaria del curso del mundo y de la redención de los vencidos del pasado. La acción revolucionaria del presente introduce el pasado en el tiempo-ahora. La historia del pasado se funda, entonces, en la actualidad, y su redención se vincula con las posibilidades de la praxis real del proletariado y de las clases subalternas del presente. En el límite, “la mirada histórica no se dirige ya hacia atrás, desde el presente y en dirección a la historia, sino que parte de esta en dirección hacia delante, hacia el presente”. [19] El presente, en cuanto tiempo-ahora, se convierte, pues, en un momento *deselección de los posibles*, bajo el cual se encuentran las posibilidades de rememoración del pasado y de *despertar para el sueño de la historia*; reaproxima el pasado, arrancando a la tradición del conformismo que está a punto de subyugarla. Reabierto, el pasado es convocado para la rememoración del presente, de forma que la emancipación del ahora manifiesta una doble liberación: de los vencidos del pasado y del presente. Los oprimidos del pasado y del presente resisten la mercantilización y la cuantificación de la vida social y de la naturaleza, algo que se puede notar en la propia historia de América Latina.

En consecuencia, Benjamin atribuye –en las *Tesis sobre el concepto de historia*– al materialismo histórico la necesidad de escribir la historia a contrapelo, es decir, desde el punto de vista de los vencidos, a contramano de la historiografía contemplativa, identificada afectivamente con las clases dominantes, tal como se dice en la tesis VII. Cepillar la historia a contrapelo significa, ante todo, comprender la historia a partir de la resistencia de las clases dominadas del pasado frente al progreso destructivo, tal como lo hace algunas décadas más tarde el historiador británico E. P. Thompson.[20] Así, lo que más interesa a Benjamin en el pasado no es el desarrollo de las fuerzas productivas en sus contradicciones con las relaciones de producción, sino la lucha a muerte entre opresores y oprimidos, explotadores y explotados, dominantes y dominados. El pasado se presenta entonces como permanente cortejo triunfal de los vencedores, reproducido en forma contemplativa por la historia “oficial”, que ignora las luchas de resistencia frente al progreso destructor. Para Benjamin, “La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el ‘estado de excepción’ en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción”. [21]

Tiempo y trabajo abstracto en la Modernidad: muerte y destrucción

El rechazo categórico del progreso se fundamenta, en la obra de Benjamin, en una crítica radical de la Modernidad, que se manifiesta especialmente en sus últimos años de actividad (1935-1940), caracterizados por el *Libro de los pasajes*. En ese período, Benjamin intensifica la crítica a la temporalidad abstracta del capitalismo, cuyas relaciones sociales reflejan el fetichismo inmanente a la producción y circulación de mercancías.

En el capitalismo, la universalización de la forma mercancía coincide con el proceso de abstracción del trabajo, que ahora es medido y homologado formalmente de acuerdo con los imperativos de la acumulación del capital, condición indispensable para el establecimiento del tráfico mercantil. Usurpado en su dimensión humanamente concreta, el trabajo aparece también como una abstracción, como una fuerza social subyugada a la máquina o, como diría Marx, como un “apéndice de la máquina”. [22] En ese proceso, las mercancías producidas asumen una “objetividad fantasmal”, parecen una relación entre cosas, lo cual oculta todo trazo de su contenido fundamental: la relación entre los hombres. [23] Momento fundamental de la idealización del valor de cambio: la mercancía en general se presenta, entonces, como una “fantasmagoría a la que el hombre se entrega para distraerse”, según afirma Benjamin en su “Exposé” de 1935 (“París, capital del siglo XIX”).

Mucho más allá de una objetividad ilusoria restringida a la esfera de la producción –en que la mercancía producida se le aparece al productor como algo que le es “extraño”, como una objetividad en apariencia independiente–, la generalización de la estructura mercantil incide sobre el conjunto de la vida social, buscando remodelarla “a su imagen y semejanza”, [24] como afirma Lukács en *Historia y conciencia de clase*, influencia decisiva en la crítica de la Modernidad efectuada por Benjamin. La cosificación penetra en todas las esferas –“objetivas” y “subjetivas”– de la realidad social, transformando el ritmo de producción y de circulación de las mercancías y del capital en la temporalidad que gobierna la vida social en su conjunto. En el capitalismo moderno, la medición del trabajo industrial implica, igualmente, una medición del tiempo.

La separación radical entre la actividad mecánica realizada por los trabajadores y el comando global de la actividad productiva establece la necesidad de una “racionalización” abstracta del tiempo, es decir: de una mecanización cuantitativa de la temporalidad, cuya autonomía aparente se impone a los hombres como algo que les es exterior.[25] En palabras de Lukács: “Con ello pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluyente; cristaliza en un continuo lleno de ‘cosas’ exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los “rendimientos” del trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana)”. [26]

Transformándose en una mercancía –en un “tiempo-mercancía”, según Guy Debord–, el tiempo es también producido como una “fantasmagoría” cuyo carácter cuantitativo e irreversible tan solo expresa la reproducción del continuum de la historia de los vencedores. El fetiche de lo nuevo, que mueve la fantasmagoría mercantil –muy bien representada por la moda– condiciona la constitución de un tiempo que, en verdad, aparece como el eterno retorno de lo siempre igual. “Esa apariencia de novedad se refleja, como un espejo en otro, en la apariencia de lo siempre igual”. [27] La “novedad” de las mercancías recubre, por tanto, la acción de una temporalidad mortífera que se impone abstractamente a los hombres, en las múltiples dimensiones de su vida.

Para Benjamin, esa acción corrosiva del tiempo “homogéneo y vacío” transforma al trabajador y al hombre modernos en autómatas, ya sea en los gestos repetitivos, vacíos de sentido y mecánicos de los trabajadores ante la máquina (como ya había mostrado Marx), ya sea en el carácter reactivo de los paseantes de la multitud, descritos por Edgar Allan Poe y por Hoffmann. [28] Bajo el predominio del objeto muerto que “vampiriza” al elemento vivo (para retomar la expresión empleada por Marx en *El capital*), la Modernidad se asemeja a un “infierno”. La alegoría de la Modernidad como catástrofe en permanencia y como repetición desesperante de lo siempre igual, traduce, para Benjamin, un mundo marcado por la decadencia de la experiencia auténtica, fundada en una temporalidad cualitativa, concreta. [29]

No es por azar que el fetichismo mercantil, constituido bajo la medición abstracta del trabajo y del tiempo, revela las potencialidades destructivas subyacentes a los intentos de reproducción –siempre ampliada, como diría Rosa Luxemburg– del capital. Impulsado por la lógica inmediatez que le es inevitable, la racionalidad capitalista somete, en niveles crecientes, a la propia naturaleza a la condición de mercancía. De acuerdo con Daniel Bensaïd, “el fetichismo de la mercancía no se contenta con mudar las relaciones humanas en cosas: también degrada lo natural a ‘bestial’”. [30] La temporalidad ecológica específica de la naturaleza está subordinada, así, al tiempo fetichizado del capital, razón por la cual el capitalismo es necesariamente destructivo en su relación con el ecosistema, constatación básica que, hoy, se ve confirmada cada vez más por los hechos. Es por eso que “una ecología que ignora o subestima el marxismo y su crítica de la mercancía está condenada a no ser más que una corrección de los ‘excesos’ del productivismo capitalista”. [31]

Sensible a la dimensión potencialmente bárbara del progreso capitalista, Walter Benjamin cuestionó directamente la propensión destructiva de la dominación capitalista de la naturaleza, así como la concepción del trabajo (y del tiempo) que lo acompaña, la que solo reafirma la cuantificación abstracta propia del capital. En las *Tesis sobre el concepto de historia*, Benjamin critica el concepto de trabajo que reconoce “solo los progresos del dominio de la

naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad”, [32] y afirma, en contraposición con el marxismo vulgar –de inspiración tecnocrática y positivista– la necesidad de un nuevo pacto entre los seres humanos y su medio ambiente. En *Dirección única*, asimismo, Benjamin condena como una enseñanza imperialista la idea de dominación de la naturaleza, proponiendo un nuevo concepto de técnica como “dominio de la relación entre naturaleza y humanidad”. [33] Para el filósofo alemán, la exaltación del trabajo y de la industria significa, al mismo tiempo, el culto del progreso técnico, “que reduce la naturaleza a una materia prima de la industria, a una mercancía ‘gratuita’, a un objeto de explotación ilimitada”, según afirma Michael Löwy. [34]

Benjamin criticó duramente la ideología del trabajo en la socialdemocracia alemana, cuya creencia en el desarrollo tecnológico la volvió incapaz de reconocer la dimensión destructiva de ese “progreso”. En su ensayo sobre Eduard Fuchs, el filósofo alemán sostiene que la creencia en el desarrollo técnico ignora el hecho de que ese progreso “está decisivamente condicionado por el capitalismo”, y desconoce por ello “el lado destructivo del desarrollo”. [35] Para él, según se lee en las *Tesis*, “Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que están nadando con la corriente. El desarrollo técnico era para ellos la pendiente de la corriente a favor de la cual pensaron que nadaban”. [36] Contra la secularización del culto protestante del trabajo alienado, Walter Benjamin retoma los sueños fantásticos de Fourier, en los que vislumbra indicios de una relación distinta con la naturaleza, de un trabajo cuyo espíritu, constituido por la broma, no se orienta ya a la producción de valores, sino a una naturaleza perfeccionada, tal como él mismo afirma en los *Pasajes*; o, según dice en las *Tesis sobre el concepto de historia*, un “trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, está en situación de hacer que alumbre las criaturas que como posibles dormitan en su seno”. [37]

“Interrumpir el curso del mundo”: ecosocialismo o barbarie

Como puede verse, la crítica benjaminiana al “culto soñoliento del progreso” (Bensaïd) y de la Modernidad anuncia elementos decisivos para la revitalización de una perspectiva a un tiempo socialista y ecológica. La insistencia de Benjamin en el carácter potencialmente destructivo e inhumano del progreso técnico reafirma la necesidad –esencial para un proyecto socialista– de una transformación cualitativa del aparato productivo y tecnológico y de la racionalidad instrumental que la sustenta, tal como señaló más tarde Marcuse.

Pero más allá de la temporalidad abstracta del capital, un ecosocialismo implicaría, por tanto, la construcción de una temporalidad adecuada a las necesidades humanas y ecológicas, que tenga en cuenta la larga temporalidad de los ciclos naturales. A contramano del “tiempo homogéneo, vacío y cuantitativo” de las representaciones del progreso, una perspectiva ecosocialista contemporánea presupone la reconquista de la dimensión cualitativa del tiempo, exigiendo la superación del trabajo abstracto y de las relaciones sociales del capitalismo moderno.

En América Latina, especialmente, la crítica benjaminiana de las doctrinas del progreso y de la modernización posibilita el rescate y la rememoración de una fértil tradición de los oprimidos, cuyas luchas y sueños de emancipación asumen ahora una dimensión aún más urgente. Resistiendo la destructividad del progreso imperialista en la región, las luchas sociales

en América Latina manifiestan el imperativo benjaminiano de “reapertura de la historia”, visualizando en el pasado, no la “necesidad” irreductible de aquello que realmente ocurrió, sino sobre todo las múltiples posibilidades diversas que, aún hoy, aguardan alguna resolución. La ruptura del tiempo cosificado de las ideologías del progreso permite vislumbrar las luchas de los oprimidos del pasado como interrupciones de la continuidad histórica, es decir, como momentos de resistencia y de insubordinación que pueden servir de combustible utópico concreto para las luchas sociales de hoy, tal como se puede ver en el neozapatismo de Chiapas[38] o incluso en el MST brasileño.

La reapertura (y relectura) del pasado se orienta, entonces, a partir de las necesidades de las luchas sociales del presente, del “tiempo ahora”. Incluso porque, como diría el propio Benjamin, “Es el presente el que polariza el acontecer en historia anterior y posterior”. [39] Así, en un contexto marcado por el agotamiento histórico del modelo civilizatorio capitalista moderno, la crítica de Benjamin a las ideologías del progreso asume nuevas dimensiones. La crisis de los paradigmas de la Modernidad posibilita la realización en nuevos términos de la memoria y de las utopías de los vencidos del pasado, que, “actualizados” en el presente, sirven como fuente de inspiración inagotable para el *despertar* histórico en dirección a un nuevo futuro.

Como bien destaca Héctor Alimonda:

Si lo decisivo en los orígenes del capitalismo es la transformación de seres humanos y naturaleza en mercaderías ficticias, las luchas de resistencia contra estos procesos de mercantilización pasan a adquirir una nueva dimensión trascendental. Ya no se trata de resistencias en nombre de la negación del progreso, como pretendió la hegemonía del iluminismo liberal y del marxismo normatizado. Es posible leerlas ahora como formas de resistencia basadas en la defensa de formas tradicionales de organización social para el uso y disposición de los recursos humanos y naturales, frente a los embates de la mercantilización. [40]

La rememoración de las luchas sociales del pasado permite la construcción de una *utopía concreta* en ruptura radical con la concepción teleológica del progreso histórico. Al final, como diría Daniel Bensaïd, “la historia no es un largo río tranquilo. El progreso técnico tiene su reverso de regresión social (o ecológica). Aquí, progreso; allá, regresión”. [41] Eslabón débil del desarrollo desigual y combinado del capital, la historia de América Latina desmitifica concretamente el fatalismo lineal inmanente a la apuesta por la modernización como el camino necesario al progreso. Por eso, el socialismo aquí –en América Latina– debe constituirse, como dice Mariátegui, no en una imitación o copia de los modelos europeos, sino en una “creación heroica” adaptada a las singularidades de la historia y de la tradición de los oprimidos de la región.

El socialismo, en ese caso, más que un nuevo modo de producción que sucede evolutivamente al capitalismo, es comprendido ante todo como una *apuesta* (que no puede ser “científicamente” comprobada) en la posibilidad de una nueva civilización, en ruptura con la cosificación capitalista del hombre y de su relación con la naturaleza. Se trata de superar no solo el capitalismo, sino también la civilización industrial en su totalidad. [42] En el límite, se trata de una “revolución total”, como diría Henri Lefebvre, capaz de gestar un nuevo hombre, una nueva sociabilidad. En fin, como bien observa Michael Löwy, “el ecosocialismo implica una *radicalización* de la ruptura con la *civilización material capitalista*. En esa perspectiva, el proyecto socialista tiene en vista, no solo una nueva sociedad y un nuevo modo de producción,

sino también un *nuevo paradigma de civilización*, [43] que requiere una nueva forma de relación de los seres humanos entre sí y con la naturaleza.

Walter Benjamin proporciona importantes aportes para esa reconstrucción de la crítica marxista del *discurso filosófico de la Modernidad*, [44] así como para el rechazo de la dilución postmoderna de la praxis histórica. En Benjamin, el rechazo de la temporalidad lineal y abstracta de las filosofías del progreso significa, al mismo tiempo, una crítica de la temporalidad sin sujeto y ahistórica, hoy generalizada por las concepciones postmodernas. Él comprueba, por ende, que la crítica de la “metafísica occidental” y de las creencias optimistas en el poder y en la astucia de la historia no tiene por qué caer en la sujeción del sabotaje postmoderno, cuya emancipación meramente lingüística y virtual jamás podría corresponder a la necesidad concreta de superación del capitalismo, condición cada vez más indispensable para la propia supervivencia de la humanidad. [45]

Por esas y otras razones, el “gran rechazo” de Benjamin hacia las filosofías del progreso –para las cuales la crisis ecológica contemporánea sería un subproducto inevitable del progreso– constituye uno de los puntos de partida posibles para la reconstitución de una crítica marxista del ímpetu destructivo del capitalismo, que hoy comienza a amenazar las propias condiciones de la vida humana en la Tierra. Elaborados en un cuadro histórico determinado, muchos aspectos de la obra de Benjamin poseen, hoy en día, una actualidad aún más dramática. Su énfasis sobre la “constelación de peligros” del progreso y sobre la revolución como interrupción de la historia de la dominación, parece todavía más actual en un momento en que la catástrofe amenaza con instalarse en forma definitiva. No sería exagerado, pues, considerarlo un precursor de la ecología anticapitalista, como sugiere Michael Löwy, ya que *suapuesta* por la praxis política subalterna permite comprobar que, en la historia real, el vencido no está forzosamente errado, y el vencedor no tiene necesariamente la razón. [46]

Trad. de Miguel Vedda. Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el Coloquio Internacional “Walter Benjamin/Siegfried Kracauer: Teorías Materialistas de la Historia”, realizado en Buenos Aires entre los días 9 y 11 de noviembre de 2009, el título de: “La importancia de Walter Benjamin para una perspectiva eco-socialista en el siglo XXI”.

[1] Chesnais, François / Serfati, Claude, “Ecología e condições físicas de reprodução social: alguns fios condutores marxistas”. En: *Crítica Marxista* 16 (2003), pp. 39-75; aquí, p. 68.

[2] Mészáros, Istvan, *Para além do Capital*. Campinas; San Pablo, Unicamp; Boitempo Editorial, 2002, p. 267.

[3] Vega Cantor, Renán, “Crisis civilizatoria”. En: *Herramienta* 42 (2009), p. 32.

[4] Chesnais, François / Serfati, Claude, *op. cit.*, p. 39.

[5] Löwy, Michael, *Ecología e Socialismo*, San Pablo, Cortez Editora, 2005, p. 43.

[6] Löwy, Michael, “Marxismo: resistência e utopia”. En: – / Bensaïd, Daniel, *Marxismo, modernidade e utopia*, San Pablo, Xamã, 2000, pp. 241-247; aquí, p. 242.

[7] Vega Cantor, Renán, *op. cit.*, p. 49.

- [8] En virtud de los altos niveles de degradación ecológica en la ex URSS –uno de los argumentos centrales de las críticas ecologistas al marxismo–, la cuestión ideológica se tornó, en el siglo XXI, uno de los grandes desafíos para la renovación del marxismo. Cf. Löwy, Michael, *Ecología y socialismo*; y las contribuciones de Guillermo Foladori “A questão ambiental em Marx” (En: *Crítica Marxista*, San Pablo, Xamã. 1997) y “Degradação ambiental no capitalismo e no socialismo” (*Outubro: Revista de Estudos Socialistas* 13 (2005)).
- [9] Vega Cantor, Renán, “El *Manifiesto Comunista* y la urgência de emprender uma crítica marxista del progreso”. En: *Herramienta* 8 (1998/1999), p. 33. Acompañando el despertar de la “conciencia ecológica” ocurrido en la década de 1970, el ecosocialismo se desarrolló sobre todo en las últimas tres décadas, gracias a los trabajos de varios intelectuales, entre los cuales es posible destacar a los precursores Manuel Sacristan, Raymond Williams, René Dumont André Gorz; como también las contribuciones más contemporáneas de James O’Connor, Barry Commoner, John Bellamy Foster y Joel Kovel en EE.UU., Francisco Fernandez Buey, Jorge Riechman e Juan Martínez-Allier en España, Michael Löwy, Jean-Paul Déléage y Jean Marie Harribey en Francia, Elmar Altvater y Frieder Otto Wolf en Alemania, entre muchos otros. Para una exposición más detallada de los argumentos ecosocialistas, cf. Kovel, Joel, *El enemigo de la naturaleza. El fin del capitalismo o el fin del mundo?* Buenos Aires, Asociación Civil Tesis 11, 2005; en especial, la tercera parte (“Hacia el ecosocialismo”, pp. 157-261).
- [10] Bensaid, Daniel, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Trad. de Agustín del Moral Tejeda, Buenos Aires, Herramienta, 2003, p. 512.
- [11] Cf. Casas, Aldo, “Terricidio o socialismo”. En *Herramienta* 29 (2005).
- [12] Antes que Benjamin, Rosa Luxemburg ya había señalado la dimensión eminentemente destructiva del capitalismo, cuya reproducción ampliada impone la necesidad de la anexión y destrucción –violenta, si es preciso– de las comunidades precapitalistas. Cf., por ejemplo, *La acumulación del capital* y la *Introducción a la economía política*. Sin hablar del propio Marx, cuya crítica radical del capitalismo revela algunos trazos de una sensibilidad ecológica *avant la lettre*. A tal respecto, cf. Foster, John Bellamy, *A ecología de Marx: materialismo e natureza*. Trad. de Maria Teresa Machado. Río de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- [13] Benjamin, Walter, *Das Passagen-Werk*. 2 vols. En –, *Gesammelte Schriften*. Ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1982, vol. V/1, p. 574.
- [14] *Ibid.*, p. 596.
- [15] Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, p. 1231.
- [16] Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”. En: –, *Discursos interrumpidos I*. Prólogo, trad. y notas de J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1987, pp. 175-191; aquí, p. 188.
- [17] Löwy, Michael, “A filosofia da história de Walter Benjamin”. En: *Estud. avançados* 16/45 (2002), pp. 199-206; aquí, p. 200.
- [18] Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”, p. 186.
- [19] Tiedemann, Rolf, “Introdução à Edição Alemã”. En: –, *Passagens*. Ed. de Willi Bolle. Belo Horizonte: Editora UFMG; San Pablo, Imprensa Oficial do Estado de San Pablo, 2006, p. 27.
- [20] Cf. Thompson, E. P., *Costumes em Comum*, San Pablo, Companhia das Letras, 1998.
- [21] Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”, p. 182.
- [22] José Carlos Mariátegui también denunció, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, el carácter inhumano de la “mecanización” del trabajo bajo el capitalismo moderno:

“Debemos al esclavizamiento del hombre por la máquina y a la destrucción de los oficios por el industrialismo, la deformación del trabajo en sus fines y en su esencia [...]. El maquinismo y, sobre todo, el taylorismo, han hecho odioso el trabajo. Pero solo porque lo han degradado y rebajado, despojándolo de su virtud de creación” (Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Estudio preliminar de Pía López. Buenos Aires: Gorla, 2004, p. 123.

[23] Cf. Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*. Trad. de Manuel Sacristán. 2 vols. Buenos Aires: Hyspamérica, 1985, vol. 2, p.58.

[24] *Ibíd.*, p. 7.

[25] Cf. Tischler, Sergio, “Tiempo de la reificación y tiempo de la insubordinación.

En: *Herramienta* 25 (2004). A propósito de esto, cabe mencionar el excelente estudio de E. P. Thompson mencionado más arriba.

[26] *Ibíd.*, p. 13.

[27] Benjamin, Walter, “París, capital del siglo XIX”. En: —, *Sobre el problema de la filosofía futura*. Trad. de Roberto J. Vernengo, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, pp. 125-138; aquí, p. 135. La traducción ha sido corregida.

[28] Löwy, Michael, “Walter Benjamin crítico do progresso: à procura da experiência perdida”. En: —, *Romantismo e Messianismo, San Pablo*, Edusp, Perspectiva, 1990, pp. 189-202; aquí, p. 194.

[29] Cf. *ibíd.*; también Benjamin, Walter, “El narrador”. En: —, *Sobre el programa de la filosofía futura*, pp. 189-211.

[30] Bensaïd, Daniel, *op. cit.*, p. 457.

[31] Löwy, Michael, *Ecología e Socialismo*, p. 38.

[32] Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”, p. 185.

[33] Benjamin, Walter, *Dirección única*. Trad. de J.J. del Solar y M. Allendesalazar, Madrid, Alfaguara, 1987, p. 37.

[34] Löwy, Michael, *Alarme de incêndio: uma leitura das teses sobre o conceito de história*, San Pablo, Boitempo Editorial, 2005, p. 228.

[35] Benjamin, Walter, “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”. En: —, *Discursos interrumpidos I*, pp. 87-135; aquí, p. 99.

[36] Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”, p. 184.

[37] *Ibíd.*, p. 185.

[38] Sobre la relación entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) con las luchas y resistencias del pasado, cf. el interesante estudio de Fernando Matamoros *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo*. Buenos Aires, Herramienta, 2009.

[39] Benjamin, Walter, *Das Passagen-Werk*, vol. V/1, p. 588.

[40] Alimonda, Hector, “La ecología política de Mariátegui. Buscando una herencia en Lima” (2007). En prensa en *Tareas* 125. CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena, Panamá.

[41] Bensaïd, Daniel, *op. cit.*, p. 51.

[42] Cf. Vega Cantor, Renán, “El *Manifiesto Comunista...*”.

[43] Löwy, Michael, “Progrès destructif. Marx, Engels et l’écologie”. En: — / Harribey, Jean-Marie, *Capital contre nature*. París: PUF, 2003, pp. 11-22.

[44] Para Jürgen Habermas, el "discurso filosófico de la Modernidad" se caracteriza por el presentimiento de que algo está por suceder, es decir: por la apuesta por la razón y la posibilidad de progreso ilimitado.

[45] En efecto, el pensamiento de Benjamin "no es [...] ni 'moderno' (en el sentido habermasiano) ni 'postmoderno' (en el sentido de Lyotard)". Ante todo, se trata de "*una crítica moderna a la Modernidad* (capitalista/industrial), inspirada en referencias culturales e históricas precapitalistas" (Löwy, Michael, *Alarme de incêndio*, p. 15).

[46] Bensäid, op. cit., p. 65.