



HAL
open science

Lecturas de Ernst Bloch, Hans Jonas y Walter Benjamin diálogo sobre la responsabilidad, le heuristica del miedo y la vulnerabilidad

Frédéric Lemarchand

► To cite this version:

Frédéric Lemarchand. Lecturas de Ernst Bloch, Hans Jonas y Walter Benjamin diálogo sobre la responsabilidad, le heuristica del miedo y la vulnerabilidad. Esperanza y utopia. Ernst Bloch desde America latina, Taberna libreria editores, 2012, 978-607-9165-35-2. hal-01929878

HAL Id: hal-01929878

<https://hal.science/hal-01929878>

Submitted on 21 Nov 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LECTURAS DE ERNST BLOCH, HANS JONAS Y WALTER BENJAMIN
DIÁLOGO SOBRE LA RESPONSABILIDAD, LA HEURISTICA DEL MIEDO Y
LA VULNERABILIDAD*

por Frédérick Lemarchand

Maestro de conferencias en la Universidad de Caen Baja Normandía

Las cuestiones formuladas por el filósofo H. Jonas en su *Principio responsabilidad*¹ podrían constituir un tipo de apertura a una reflexión dedicada a las relaciones de la Historia con la memoria y con el futuro en los imaginarios sociales contemporáneos. Hans Jonas ha sido el primero en proponer la idea de hacer de la responsabilidad el fundamento de una nueva concepción de la ética, a partir de un aspecto mayor, que él ha problematizado bajo el nombre de “heurística del miedo”. La cuestión del papel del miedo engendrada por la inédita tecnológica y el sistema técnico es mucho más importante de lo que nos parece obrar en la producción de nuevas formas de relación social. Si para Paolo Virno² el oportunismo y el cinismo pueden aparecer como respuestas sociales generalizadas en el capitalismo desenfrenado contemporáneo en término de adaptación al sistema, el hombre que “ha tomado la costumbre de no tomar costumbres durables”, estando siempre listo de tomar el riesgo de alcanzar las oportunidades para asegurar su supervivencia. En cambio para Jonas, el miedo puede engendrar un mejor conocimiento de lo que deseamos o no, de lo que estamos dispuestos a aceptar o no para la organización de la vida presente y futura, al menos, en las sociedades democráticas. La negativa manifestada por el conjunto de sociedades civiles europeas con respecto a las biotecnologías agrícolas de pesticidas (Organismos Genéticamente Modificados) proviene probablemente de dicha heurística del miedo. Es necesario seguir en Jonas, “consultar nuestros temores previamente a nuestros

* « Lectures de Ernst Bloch, Hans Jonas et Walter Benjamin. Dialogue sur la Responsabilité, l’heuristique de la peur et la vulnérabilité ». Trad. de Chantal Orduña Campos. Traducido y publicado por gentil autorización del autor.

¹ Jonas H. *Le principe responsabilité*.

² Virno P. *Opportunisme, cynisme et peur*.

deseos con el fin de determinar lo que nos mantiene realmente de pie”³ o, en otros términos, interesarnos a la profecía de la desgracia más que a la profecía de la felicidad. El miedo contrariamente a lo que es costumbre pensar acerca de él en la filosofía clásica, no constituiría así un freno paralizante en la acción sino un poderoso motor, para convertirse en un “buen consejero”. Vemos bien como los ardientes defensores de la racionalidad científica y del desarrollo del actuar técnico sin trabas, aquellos que consideran en este caso los miedos sociales expresados con respecto a las OGM o a la nuclear como manifestaciones irracionales, envían sistemáticamente a la concepción moderna de un sujeto que no debe de tener miedo a nada, por tanto, mucho menos a la novedad o a arriesgarse. Así pues, cambiar el sentido del miedo significa que hay que hacer llegar una relación positiva entre él y la responsabilidad, lejos del miedo “patológico” que sale de la pasión. Aún más preciso, él constituiría en ese caso un medio esencial para la búsqueda de los afectos, de la reflexión y de la acción, en el hilo derecho de la reflexión que había sido inducida por Günther Anders después de Hiroshima sobre nuestra incapacidad a representarnos y a sentir las consecuencias de nuestras producciones. De esta manera la heurística podría ser definida como “el poder de hacer las buenas preguntas”, una heurística del miedo se impone en una época a su turno definida por la aparición de *nuevas* formas del actuar humano y, en particular, por la irreversibilidad de las consecuencias del actuar tecnológico, “el Prometeo definitivamente desencadenado, al cual la ciencia confiere fuerzas nunca antes conocidas”⁴. G. Anders había puesto en 1962 las guías hacia una tal reflexión moral sobre la cuestión de nuestra inmensa responsabilidad humana en la era atómica, invirtiendo el imperativo kantiano para definir así el imperativo de ahora: “No poseas más que las cosas cuyos preceptos podrían igualmente convertirse en las propias máximas de tu acción”⁵. Según él, nosotros somos confrontados a una situación ética inédita que necesita establecer ese vínculo positivo entre miedo y responsabilidad en el sentido donde “un miedo responsable no teme por sí mismo sino por otro”⁶, es decir, que hay que llegar a un miedo desinteresado. En ese caso, situación paradójica para la concepción del individuo particularmente en su última transformación, el calculador y

³ Jonas H. *Le Principe responsabilité*, op.cit.p.49

⁴ Ibid.p.13

⁵ *De la bombe...*, op.cit.p.19

⁶ Ibid.p.301

utilitarismo *homo oeconomicus*, el miedo constituye más que un medio de concebir una ética de la responsabilidad, él es, por tanto, condición de la posibilidad. Partiendo de la renovación del constato que “el progreso se transformó en amenaza”⁷, se deduce que una responsabilidad de naturaleza nueva, sin reciprocidad, se desprende que, ésta actúa de manera conjunta con la sociedad y con la naturaleza puesto que “una herencia degradada degradará sus herederos”⁸. Como Hannah Arendt quien había pensado que el totalitarismo aparecía como una forma radicalmente nueva de dominación política, Hans Jonas pretende mostrar que aparecía con la modernidad industrial y técnica una relación inédita en la naturaleza. Así pues, esto es en nombre de la especie humana que nosotros somos responsables de la naturaleza, y no como lo había analizado precozmente L. Ferry⁹ en la perspectiva del solo integrista de la ecología profunda. La concepción de la responsabilidad en Jonas, que no es más que de una cierta manera una nueva cara de la “*prudencia*”, el frenesí aristotélico implica reintroducir la ética en el tiempo, ya que hay que saber “dejarse aceptar por la desgracia de las generaciones por venir”¹⁰. Pero dicha concepción no sabría detenerse con la sola redefinición de nuevas relaciones del hombre con la naturaleza. Ella expone fundamentalmente la cuestión *política* de la responsabilidad afirmando que “todo arte de gobernar lleva la responsabilidad de un arte de gobernar a futuro”¹¹. Esta inscripción de una nueva *temporalidad* en la ética no se funda en el olvido del presente, todo lo contrario. Si ésta se construye al menos en apariencia como lo veremos, en oposición al principio esperanza que constituye el fundamento de utopía en E. Bloch, la responsabilidad en Jonas une la preocupación del tiempo presente expresado por Benjamin o Arendt como tiempo de la política. *Lo que nosotros hacemos*, como lo ha igualmente anunciado antes que los otros, G.Anders compromete de ahora en adelante, el porvenir de la humanidad entera.

Así pues, nos parece que las cuestiones formuladas por Jonas no están dirigidas nada más a la filosofía moral sino que se extienden ampliamente en el marco de la antropología, esto es, en la manera en la cual cada sociedad en una época dada, se dota de una definición de la *humanidad del hombre*. Nosotros hemos escogido dentro del Centro de Estudios e

⁷ Ibid.p.13

⁸ Ibid.p.302

⁹ Ferry L., *Le Nouvel ordre écologique*, Paris, 1992.

¹⁰ Jonas H., *Le Principe responsabilité*, op.cit.p51

¹¹ Ibid, cap .titulado “Jusqu’où la responsabilité politique s’étend-t-elle à l’avenir ?”,p. 164

Investigación sobre la vulnerabilidad (ex-LASAR) de la Universidad de Caen, fundar nuestro enfoque de las sociedades tecno-científicas sobre la noción de *vulnerabilidad* y las investigaciones que ahí hemos llevado participan en la definición de una tal ética de la responsabilidad. En efecto, es imposible responder a la pregunta hecha por Jonas (¿cómo concebir la posibilidad de una tal ética?) sin situar en el centro de la reflexión la noción de vulnerabilidad y, por ello, preferimos al concepto de riesgo. Esto es debido a que al hecho de que el hombre y la naturaleza ahora se han vuelto objetos del actuar técnico. Jonas muestra como el actuar técnico¹² en la persecución de su lógica de eficacia y de rentabilidad debe sin detenerse aumentar los riesgos satisfaciendo al hombre: “los nuevos tipos y las nuevas dimensiones del actuar reclaman una ética de la previsión y de la responsabilidad que les sea conmensurable y tan nueva como los son las eventualidades de las que se ocupa (...) el hombre, él mismo comenzó a formar parte de de los objetos de la técnica y ésta consumación de su poder de dominación que puede muy bien significar la victoria sobre el hombre provoca el último esfuerzo del pensamiento ético que nunca antes había considerado unas alternativas haciendo objeto de una elección, frente a lo que había considerado como los datos definitivos de la constitución del hombre”¹³ . Mientras que la humanidad del hombre hasta entonces pensada como inalterable es amenazada por la técnica, se vuelve necesario pensar nuevamente la cuestión de la responsabilidad. Si ésta última en una parte liada a desde hace mucho tiempo a la vulnerabilidad –el arquetipo es la responsabilidad de los padres frente a la vulnerabilidad del hijo-, el asunto se trata completamente de otra manera cuando el mundo entero, hasta la humanidad del hombre se volvió vulnerable. La conciencia permite percibir “una imagen verdadera del hombre, cuya nitidez llega de repente por la inminencia de un peligro desconocido”¹⁴ y ésta redefinición de la humanidad del hombre está inscrita, según Jonas, en la figura de la catástrofe. Pero más allá de la cuestiones esenciales e inmediatas ligadas a la vulnerabilidad y a la responsabilidad, el pensamiento de Jonas tiene la intención de atar los lazos aún más profundos con la manera en la cual podemos considerar una socio-antropología como crítica de la historia y del evolucionismo, de la idea de progreso, de la utopía y de ilimitación del actuar humano para constituir una verdadera ética de la política. Es

¹² Ibid.p.55

¹³ Ibid.p.38

¹⁴ Bensaïd D. *Le Pari mélancolique*, op.cit.p.139

finalmente tan opuesta como no lo parece a la filosofía de E.Bloch, quien había desde los años treinta como gran preocupación de la humanidad asignado como tarea esencial al marxismo de “liberarnos de la economía, que es precisamente el único medio de volver total y humana la existencia (...) El marxismo como doctrina no puede ser interpretado como la toma total de la economía, sino como el incentivo que debe situar a la economía dominada en la periferia y al hombre por vez primera en el centro”.¹⁵

¿LA ESPERANZA CONTRA LA UTOPIA?

Jonas se opone explícitamente al utopismo de Bloch particularmente en la voluminosa obra titulada *El Principio Esperanza* dedicada a un inventario de volver –en–poder de la cual la humanidad era la portadora al menos hasta la primera mitad del siglo veinte. Esas esperas de una sociedad nueva eran en verdad modeladas principalmente por el saber técnico, aunque lo encontremos en Bloch como lo hace bien notar M. Löwy, “una crítica acerba de la máquina y de la frialdad técnica”¹⁶. Retomemos en esencia las principales características del principio esperanza de Bloch, desarrollado en más de cincuenta capítulos el hilo de los cuales el autor pasa el conjunto de las expresiones de la espera utópica en el pensamiento, la literatura y el arte en Occidente. Para empezar, el pensamiento de Bloch como pensamiento marxista no procede a una separación radical entre teoría y práctica y asume así un sentido político. Las utopías son para él como los “sueños despiertos” o aún los “diseños de un mundo mejor” explotando la fuerza teórica del “aún –no-ocurrido”, la existencia de una espera universal, de un *Heimat* (patria) por llegar como “lugar de identidad consigo mismo y las cosas”¹⁷. Pero, aún confiando en el progreso técnico y el desarrollo de las fuerzas productivas, Bloch no era, como fue alguna vez analizado por M. Löwy¹⁸, un marxismo doctrinario y éste se empeña en marcar una “distinción radical entre la libre asociación socialista del porvenir según Marx y Engels, y toda forma de” socialismo y estado”¹⁹. Para el historiador Jean Chesneaux, la relación entre el *Principio esperanza* y el *Principio responsabilidad* parece relevar unas interrogaciones

¹⁵ Bloch E., *Héritage de ce temps* Payot, Critique de la politique, 1978, p.137

¹⁶ Löwy M., *Rédemption et utopie*, op.cit.

¹⁷ Bloch E., *Principe Espérance*, Payot, 1976.Libro I, p.26

¹⁸ Löwy M., *Rédemption et utopie*, op.cit

¹⁹ Ibid.p.178

fundamentales y podría preparar en una reflexión nueva sobre la articulación posible del pasado, el futuro y el presente, en la invención de una *temporalidad* que podría responder a las contradicciones de las sociedades tecno-científicas: “la lectura paralela de sus dos obras nos ayuda a medida que nosotros cambiamos también de época, que nosotros estamos atravesando un umbral (...) De ese umbral, la confrontación entre Bloch y Jonas puede ayuda a dibujar los contornos, las aristas. Particularmente en esos dos puntos esenciales, el lugar de la técnica humana en el futuro humano, y la toma en cuenta de límites por éste último”²⁰ De hecho, si la obra de Bloch fue escrita en los años treinta, en pleno auge del estalinismo, y la de Jonas después de Hiroshima, en un contexto de crisis mundial del medio y del desarrollo, Bloch no vio por tanto en este acontecimiento inaugural catastrófico, contrariamente a Anders, el inicio de una “apocalipsis pendiente” denunciada por Jonas. Como lo habíamos visto, la posición de Bloch es compleja en el sentido que él no refuta la idea de una liberación del hombre por la técnica en la cual él pone toda su confianza... exaltando como Walter Benjamin, el instante vivido y la calidad del tiempo, rechazando la idea de progreso mecánico y poniéndonos en guardia contra la producción técnica estandarizada.

La humanidad del hombre amenazada no podrá encontrarse más que estableciendo “un poder sobre el poder” y oponiendo “límites a la utopía científica y técnica”²¹ en curso de realización. Esta contradicción hecha, podría preguntarse con J.Chesneaux, si las llamadas de Jonas a la responsabilidad pueden unirse casi a su ignorancia, los “sueños despiertos” de Bloch: “¿la ruptura repentina que propone el primero con relación a las ideas comúnmente admitidas sobre el poder ilimitado de la ciencia y de la técnica, no revela a su manera, la utopía del segundo, es decir, del aún-no ocurrido en el cual la realización permanece también hipotética políticamente de lo que es necesaria filosóficamente?”²² .Esto vuelve a pensar en la responsabilidad como esperanza, pero no del lado del “horizonte desmedido” de Bloch sino del lado de una aprehensión objetiva de la vulnerabilidad de los hombres, de la naturaleza del regímenes democráticos. Si la esperanza es el motor de una

²⁰ Chesneaux J., *Habiter le temps*, Paris, Bayard, 1996.p.299

²¹ Nosotros hemos mostrado ampliamente en el diccionario de los riesgos (Ed. Armand Collin) como las tecnociencias contribuyen a la creación de un “nuevo nuevo mundo”. Pero podríamos hacer también referencia a la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon que apareció en 1620.

²² Chesneaux op.cit.p.301

“nueva historia”, su objeto cambia, y se pasa según los términos de Jonas, de una utopía “de invención del futuro” (la producción de un mundo catastrófico por las tecno-ciencias) a una utopía de “preservación del futuro”, por un llamado a la responsabilidad asumida en el presente. Inversamente, ¿no podríamos percibir en la obra de Bloch las llamadas a un punto de interrupción²³ en el devenir humano, y la necesidad de una ética de la conservación? Lo que constituye para M. Löwy el aspecto dominante del romanticismo de Ernest Bloch es: su *religiosidad* comprendida como “el establecimiento de una Nueva Iglesia (...) como espacio de una tradición que continua a pasar del lazo con el fin”.²⁴ Así pues, podemos constatar en Bloch, según la notable tesis de M. Löwy y Robert Sayre una gran continuidad en la orientación romántico-revolucionaria y mesiánica, los autores habiendo previamente tenido cuidado en distinguir su definición del romanticismo histórico revolucionario y aquella del romanticismo retrógrada o conservador. Este hecho, constata M. Löwy, Bloch permanece particularmente sensible a los aspectos restitucionistas del mesiánico, “es decir, al regreso escatológico de todas las cosas a su primera perfección en mente de la utopía, y retomado por Benjamin”²⁵. Más que buscar a pensar en Bloch y en Jonas como enemigos irreconocibles, una aproximación de sus obras permitiría una nueva “imaginación sociológica”, en el sentido como la concebía Charles Wright-Mills en la cual manteniendo su poder crítico inherente a la heurística del miedo (y de la vulnerabilidad), permitiría conservar una confianza política en el aún-no ocurrido, entonces una fuerza utópica. El abismo denunciado por Jonas que separa nuestro “saber preventivo”, cada vez más restringido, y nuestra “capacidad de actuar en dirección al futuro” podría estar satisfecho, según Jean Chesneaux por “la fuerza activa de las esperanzas humanas que se encuentran en el centro de la obra de Bloch”. La aproximación de sus respectivas obras podría también dar lugar a una nueva interrogante de su contradicción aparente sobre el punto siguiente, comentado por J. Chesneaux: “es hacia el futuro que giran estas dos balizas, hacia el futuro como horizonte de nuestra cultura política del tiempo, de nuestro arte de habitar en el tiempo (...) si la responsabilidad de hoy obra por mañana, es la esperanza del mañana que compromete el hoy”²⁶. Víctima de un cuestionamiento metafísico sobre el tiempo, Jonas

²³ En el sentido de “hacer época” en los griegos, de “poner en suspensión”

²⁴ Bloch E., *Le Principe espérance*, op.cit.p.303

²⁵ Löwy M., *Rédemption et utopie*, op.cit.p.182

²⁶ Chesneaux J., *Habiter le temps*, op.cit

hará finalmente explícitamente en un texto corto, que se titula *Política y verdad*, la cuestión de la necesidad para la responsabilidad de reanudar con una dimensión de la utopía como “entusiasmo en sí” que puede existir (en la ecología política), que existió en el marxismo y que faltaría en la sociedad hedonista capitalista. Sin embargo, él no ve bien lo que podría por el momento, darle un sentido a ésta última: “con este punto positivo, se trata naturalmente de un entusiasmo por la utopía, es decir por un cumplimiento esperado, que debe ser comprado al precio de las privaciones, y la cuestión es saber que tan rápidamente será agotado desde que éste es desviado hacia otro fin y saber el final nada brillante de la auto moderación de la humanidad”²⁷, a menos que –agrega Jonas– de proceder a una mistificación maquiavélica pasando en silencio la substitución de los fines. Vivimos sin duda, en el despliegue universal de la ideología del “desarrollo durable”, una tal revelación de los fines de la utopía ecológica. En otros términos, Jonas no está totalmente opuesto a la utopía –portadora de esperanza y de entusiasmo–, pero no discierne ninguna modalidad concreta de gobierno, que presupondría una elite dotada de “lealtades secretas” de las que pueda apropiarse teniendo como finalidad la moderación o la autolimitación.

UNA ETICA DE LA POLITICA

Para Jean Chesneaux²⁸ es primordial acordar toda la atención que se merecen a los hiatos, a las crisis, a las rupturas, a las tendencias abortadas, a los hechos de regresión, a los movimientos que desvían, a los rellanos donde se afrontan las potencialidades diversas sino opuestas, y agregaríamos: a las minorías en los tiempos sociales subyacentes “y no obstante tan ricas en sentido como las normas que han triunfado sobre ellos”. Es según él, en el *momento* que se reúne la temporalidad abierta, discontinua y plural, de las crisis: “un momento, es a la vez una referencia singular ,un tiempo fuerte de la cronología y un campo de fuerza, un complejo en movimiento(...) es una clase de “precipitado” ,procesos lentos cuya fuerza en movimiento llegó a madurar y se libera bruscamente”²⁹. Este fue el caso para las revoluciones comprendidas como formas de alumbramiento de la modernidad

²⁷“Política y verdad”, in el *Principio responsabilidad*, op.cit.p.202

²⁸ Chesneaux J., *Habitar en el tiempo*, op.cit.p.235

²⁹ Ibid.p.234

política (Revolución francesa o revolución socialista), o aun las crisis que marcan el fin, ya sea en la fiesta (mayo 1968), ya sea en la catástrofe (la Shoah, Hiroshima, Chernóbil). El momento así definido (el kairós de los griegos), se presenta a la vez como un acontecimiento inscrito en la duración y como accidente, marcando simultáneamente una interrupción en esta duración. Los ejemplos citados antes no fueron solamente unos momentos en la medida en la que su voluntad de ruptura no encontraba su sentido más que en la duración como culminación de un largo trabajo de la sociedad sobre ella misma: crisis del antiguo régimen analizado por Tocqueville, realización paroxística del productivismo preparando a Chernóbil, crisis de la sociedad de consumismo, etc. El “momento kairós” de Chesneaux se presenta como un *tiempo fuerte* que se vive en común y que articula experiencia (lo vivido) y espera (el aún-no ocurrido) en la medida en la que “en la emanación del momento la duración se ata entorno al presente y a la vez en el impulso del pasado y en la espera del futuro”³⁰. Pero, prosigue el autor, la historia humana es a la vez “kairológica” por la emanación de lo indeterminado y acumulativo por lo irreversible del tiempo, cada momento no pudiendo ser alcanzado más que una solo vez de ahí la imposibilidad de regresar al pasado. Frente a la incapacidad de “los grandes relatos” de la tecnociencia como “del tiempo homogéneo y vacío del progreso en sí, que sobrevive en las ideologías de la creciente en sí y del desarrollo en sí”³¹, de proveer una respuesta a nuestras esperas, nosotros queremos aportar en nuestro turno el inicio de validación a nuestra hipótesis compartida por J. Chesneaux, según la cual una nueva “filosofía de la historia” es necesaria para pensar y aclarar la época fuera de toda predeterminación del devenir en los grandes sistemas (políticos o económicos), pero un filósofo “que tampoco elude frente a la opacidad del futuro” y que es capaz de afrontarlo en su movimiento “abierto, flexible y discontinuo”, o que aun sea capaz de abrirse en toda la dirección bidireccional del tiempo, pero uniéndose en la singularidad del momento”. ¿Estas expresiones hacen eco al proyecto de W. Benjamin orientado hacia la emanación del momento en el presente, tiempo de la *elección* y de la *política* rica en posibilidades, incitada como para Jonas por la amenaza de la catástrofe y expresado hacia el futuro abierto conformemente a las esperas del

³⁰ Ibid.p.236

³¹ Ibid.p.237

mesianismo judío?³² No cabe ninguna duda para J.Chesneaux que si el pensamiento de Benjamin era toda línea hacia los aspectos “kairológicos” del presente en su singularidad radical, menos quedaba un hombre de esperanza-utopía teniendo confianza de “las virtualidades inscritas en la misma condición de la humanidad”, así pues en la condición del devenir humano. En ese sentido, él concluyó que: “nosotros estamos a punto de percibir claramente la tensión fecunda entre el paso kairológico (aquella que por ejemplo Jonas, nos llama a alcanzar con todas nuestra nuevas responsabilidades para con el planeta). Llevándolo a cabo, no permanecemos en el perfil derecho del pensamiento de Benjamin?”

Para el filósofo Daniel Bensaïd³³ si el principio de responsabilidad procede de un fundamento común con la filosofía Benjamiana, él se distingue también por ciertos aspectos. Para empezar, constataremos que no hizo ninguna referencia explícita de la obra de Benjamin en el *Principio Responsabilidad*, aunque ésta sea constantemente implícita, en particular y como lo vimos en la crítica de *El Espíritu de la Utopía* de Bloch que es también la de la razón histórica en Benjamin. Para este último, la consciencia mesiánica del peligro no se engendra de la heurística del miedo como una anticipación práctica de la amenaza. Para D. Bensaïd, “la responsabilidad política para las generaciones por venir reproduciría el modelo de la responsabilidad educativa (...), ella se opone directamente a la idea Benjamiana de la responsabilidad redentora”³⁴, ya que lo que importa primero para Benjamin en la armonía tácita entre las generaciones pasadas y la nuestra. En ese caso, “la flecha de la espera” está invertida. El parte del constato que “nosotros fuimos esperados en la tierra” y que entonces, tenemos el deber de responder a esta espera del pasado, como lo piensa Bensaïd: “la obra de liberación pretende en efecto, asegurar menos la comodidad de las generaciones futuras, que a hacer justicia en nombre de las generaciones vencidas”. En cuanto a W.Benjamin, si él comparte como Bloch el fundamento inicial de las tesis marxistas, él dará a su turno una virulenta crítica del rol devuelto a la clase obrera en el comunismo tanto como ella se adhiere a una concepción de la historia predeterminada por el progreso (que él llama la “tormenta” o la “catástrofe”) y tanto como sería la única liberadora de las generaciones por venir. Podríamos decir que, si Jonas y Benjamin

³² Por ejemplo las afinidades, que presiden al pensamiento de Benjamin, entre mesianismo judío y marxismo libertario. Para más detalle ir a la obra de M. Löwy *Rédemption et Utopie*, op.cit.

³³ Bensaïd D., *Le Pari mélancolique*, op.cit

³⁴ Bensaïd D., *Le Pari mélancolique*, op.cit.pp.140-141

comparten el miedo de un futuro catastrófico, más que la esperanza de mañanas gloriosos, ellos no dan a la amenaza la misma orientación: para el segundo, la amenaza pone en riesgo la herencia del pasado más que la del futuro y “en vez de ser una manifestación conquistadora vanguardista, su vigilancia de centinela es una responsabilidad de retaguardia”³⁵. Pero, mientras que él se opone a la euforia del perfeccionamiento y de la conquista, una ética modesta de la conservación nota Bensaïd, Jonas sin embargo parece unirse nuevamente a Benjamin, “en un matiz que hace toda la diferencia: la rememoración Benjamiana es en efecto, una responsabilidad completamente política que pretende arrancar a los vencidos de siempre al eterno tormento de su derrota, a salvar la tradición del conformismo, y no una responsabilidad ética frente a un improbable último juicio (...)No se trata simplemente de conservar y de preservar, pero de decidir lo que está específicamente amenazado y que debe ser absolutamente salvado”, mientras que Jonas sostiene por avance responsable; “incluso frente al desconocido”. La responsabilidad “por adelante” de éste último, alcanza entonces, la responsabilidad “por detrás “ de Benjamin, en el sentido en el que el mesianismo en él no está reducido a la espera pasiva de un desenlace prometido pero, a una “espera activa que hace advenir un posible sepulto en los escombros del pasado”, es decir, en el ejercicio de la libertad y en “la capacidad, exactamente política de empezar y volver a empezar sin parar, y sin darle un borrón al pasado”.³⁶

En conclusión, el principio responsabilidad se definió bien explícitamente contra el principio esperanza o para retomar la expresión de D.Bensaïd como “una ética anti-utópica”. La idea de una responsabilidad educativa, en la cual el hombre político ilustra el paradigma³⁷, llevó a Jonas a pensar que “nosotros debemos de tomar en las manos de una nueva manera el proceso que empuja hacia adelante sin saber previamente el objetivo”. Jonas rechaza el “poder del modelo del sueño” contenido en la utopía sostenida por Bloch, no obstante con él comparte la primacía del futuro sobre el presente:” para los dos, el presente es actuado en función del bajo forma de promesa utópica o de amenaza

³⁵ Ibid.p.140

³⁶ Ibid.p.140

³⁷ Referirse al texto del capítulo IV (VI-3) en el cual Jonas basa la responsabilidad política contra el eros de Platón, como relación vertical a lo eterno, y al cual el reprocha de no ser responsable de esos objetos (“una cosa que el tiempo no sabría aceptar ni puede ser objeto de la responsabilidad”), *Principe responsabilité*, op.cit., p.173.

catastrófica”³⁸. Para Benjamin, al contrario, el presente ata los diferentes modos temporales y redefine en permanencia el sentido del pasado y del futuro: “ese presente prima el futuro como la política prima la historia”. Ahora bien, ¿los pensamientos respectivos de Benjamin y de Jonas no son finalmente compatibles socialmente e históricamente hablando? A partir de su punto de unión, el tiempo común de referencia, que es el presente a partir del cual el primero pretende a hacer advenir un pasado no-honrado, pues un futuro, y el segundo pretende un futuro en función de las condiciones presentes, no se puede imaginar la constitución de un tiempo social, –¿el eco-socialismo querido por M. Löwy?– quien trabaja a la vez en dirección del futuro, en la preocupación de la responsabilidad evocada por Jonas, y que sea no olvidadizo del pasado, pasado no-honrado y no rebasado produce los imaginarios sociales resultados de los tiempos pre-modernos, de la tradición y de los tiempos modernos. La búsqueda de un tal movimiento social o imaginario social-histórico portador de una tal temporalidad incumbe a la socio-antropología.

³⁸ Bensaïd D., *Le Pari mélancolique*, op.cit.p.142