

“La izquierda melancólica. Actualidad de una noción moderna.”

Christian Retamal H.
Christian-retamal@yahoo.es

Uno de los temas más interesantes en las ciencias políticas es el de los tonos emocionales que desarrollan las distintas orientaciones políticas de acuerdo a sus perfiles ideológicos. Dicho tema ha sido recurrentemente abordado por la sociología del conocimiento desde la obra inaugural *Ideología y utopía* de Karl Mannheim. En este sentido, la tonalidad emocional puede abordarse como una cuestión de identidad que enlaza tanto lo colectivo como lo personal. En el caso de las izquierdas su tono emocional tradicionalmente estuvo marcado por la fuerza de la voluntad fundada en el optimismo en el progreso y su teleología implícita como queda ejemplificado en el famoso cuadro *La Libertad guiando al pueblo* pintado por Eugène Delacroix en 1830. El campo semántico propio de la izquierda estuvo marcado por las nociones de esperanza, progreso, revolución, utopía.

Sin embargo, el panorama actual de las izquierdas no encaja con la visión antes descrita. Incluso para aquellos que abogan por una interpretación de la situación actual bajo los paradigmas posmodernos la melancolía sirve de núcleo de articulación frente al optimismo de la modernidad. Sin embargo, la melancolía ya estaba presente en los análisis de Walter Benjamin. El término “melancolía de izquierda” fue acuñado como título de una reseña que hiciera de un libro de poemas de Erich Kästner en 1931¹. Allí Benjamin fustiga la obra de Kästner –uno de los intelectuales más representativos de la República de Weimar- y la acusa de ser producto y representación de una melancolía muy especial que sufre una parte de la intelectualidad de izquierda, que se ha dejado llevar por el pesimismo existencial y se nutre y goza de una “insana tortura” que se manifiesta en un radicalismo intelectual cercano al nihilismo y paralelo a la inacción política.

La caracterización de la “melancolía de izquierda” se ha extendido para designar una modalidad de crisis de la izquierda en particular, que consecuentemente afectó al conjunto de la modernidad. Parece una obviedad señalar que tanto el conservadurismo y el liberalismo no parecen estar en crisis al modo en que lo están las diversas izquierdas, al menos no en cuanto a su tono emocional. Al contrario, su auge y euforia es correlativo a los estertores de su adversario histórico. La melancolía de izquierda tiene una dimensión más importante que ser expresión de una crisis de amplias repercusiones en el ámbito de las alternativas políticas modernas. Dicha condición se revela como una crisis de la propia subjetividad moderna, y particularmente como un agotamiento de las fuerzas emancipadoras radicadas en la herencia de la Ilustración y en los diversos utopismos. El centro de dicha melancolía es justamente el agotamiento del utopismo tal cual lo hemos conocido y su filosofía de la historia. Benjamin, al recurrir a la imagen del ángel de la historia que retrocede ante el horror de la catástrofe, evoca indirectamente el grabado de Durero *Melancolía I*, como representación de este estado, que alude a una tristeza frente a la caducidad de las acciones humanas².

El ángel representado por Durero está rodeado por símbolos que representan el mundo del conocimiento y la técnica humana, la fuente de sus seguridades, que tienen poco sentido frente a la convicción de la superioridad efectiva de la naturaleza, en particular la acción devoradora del tiempo que todo consume. Incluso la condición trascendental del ángel se manifiesta contradictoria en la situación representada, ya que mira en lo lejano el nombre de la melancolía intentando comprenderlo por medio del

¹ Benjamin, Walter “Left-Wing Melancholy” en Kaes, A. y Martin, J. (Editores), *The Weimar Republic Sourcebook*, Berkeley, University of California Press. 1994. p. 305 y ss. Como diagnóstico de una época en los albores de la II Guerra Mundial: “Informe sobre la literatura francesa 1940”. *New Left Review* n° 51. N. York - Madrid. Akal. 2008

² Francisco Serra y Fernando García Selgas. “La melancolía de la izquierda.” En *Ensayos de filosofía social*. Madrid. Libertarias Prodhufi. España. 1992. p. 37.

discurso que desganadamente escribe. La figura de Durero es una buena representación de la imagen utópica que intenta reunir en sí la fuerza y determinación moderna por construir un mundo sólido. Pero que tiene como una característica añadida la capacidad del vuelo, condición desde muy antiguo asociada a las deidades. Capacidad sobrehumana que sugiere el desprendimiento del suelo, como representación de la realidad que conocemos y que es superada por una nueva visión privilegiada del horizonte temporal. En este sentido, la figura angelical es una proyección radical de lo humano, que está impregnada de modernidad y que, por su misma condición existencial, tiene acceso al conocimiento de lo divino, y aun así sufre de melancolía. El ángel de Durero no busca respuestas, no alza el vuelo, en contraste su actitud es más cercana a la tierra, a los objetos que parecen recientemente abandonados, porque se han manifestado como inútiles para la tarea de comprender y alterar la propia caducidad. La representación se vuelve espectral ya que se comprende que lo que se evoca, paradójicamente, la muerte de algo que no existe.

Aquí es posible recurrir a las categorías psicoanalíticas, ya que Freud no sólo describió la melancolía como la reacción a la pérdida de un ser amado existente y concreto, sino también como la ausencia inesperada e irrecuperable de una abstracción equivalente. En tal sentido, la lista de abstracciones equivalentes que forman parte de la melancolía moderna es larga³: los utopismos, el progreso, el relato de la Humanidad, etc., Estos elementos fueron las piedras angulares de la construcción de sentido social y personal y por ello ocupan un lugar privilegiado en el tono emocional melancólico. Según Freud;

“la melancolía se caracteriza psíquicamente por un estado de ánimo profundamente doloroso, una cesación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de todas las funciones, y la disminución del amor propio⁴.”

En la melancolía, a diferencia del duelo, el principio de realidad se ve derrotado. El objeto tiende a permanecer y se niega su desaparición y, en este sentido, cobra un aspecto espectral. Las abstracciones equivalentes adoptan la condición de fantasmagoría y más que nunca su ausencia marca la percepción del tiempo como cerrado sobre sí. La percepción de vivir en medio de espectros se acentúa por medio de la necesidad de preservar una cierta pureza de la memoria que está condenada al fracaso, ya que la memoria es por definición lo fugaz, el agua que se va entre medio de los dedos. La memoria es un proceso activo y radicalmente subjetivo, que se transforma, que supone valoraciones, picos dinámicos de recuerdo y de olvido y que no pueden ser detenidos en un instante del tiempo como posesión absoluta. Pero el deseo de una memoria infinita siempre ha sido parte del utopismo moderno y justamente es lo que aparece como necesario preservar. La memoria infinita es la base de la posibilidad de la autotransfiguración y la última resistencia a la caída de la identidad, el núcleo duro que asigna sentido y lugar en el mundo.

Lo que se nos revela en este intento de preservar la identidad por medio de la memoria, es la fractura de la formación del *sí mismo* moderno. Son muchas las formas de narrar dicha formación del carácter de la modernidad, sin embargo aquí nos situaremos en la que nos entrega *“Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos⁵”*. En dicho relato, la modernidad se asemeja a Odiseo que errante en el mundo, enfrenta las experiencias para poner a prueba su naturaleza. El itinerario de las experiencias confirma la identidad moderna como un perímetro cerrado, que permanentemente intenta mantenerse férreo ante el cambio. Por ello la modernidad constantemente mantiene una actividad reflexiva respecto del mundo. Allí es donde se crean las diferencias interiores que la propulsan al futuro. El utopismo ha jugado este rol central de sistema reflexivo de la modernidad y lo ha hecho

³ *Ibid.* p. 35.

⁴ Sigmund Freud. “Duelo y melancolía.” En *Freud Total 1.0*. Obras completas de Freud en versión digital. Buenos Aires. Nueva Helade. 1995. (Todas las referencias a las obras de Freud en este texto están tomadas de esta edición).

⁵ Theodor Adorno y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid. Editorial Trotta. 1998.

como una diferencia interior de ésta. La fractura implica que el utopismo, expresado como el impulso a la transformación social, ha sido también una matriz de aprendizaje para la vida que se ha roto. En efecto, ser una diferencia interior era, antes que nada, una experiencia existencial profunda que mostraba un lugar en el mundo, y en donde se recibía como herencia un determinado modo de vida que conllevaba una cierta comprensión de la realidad y una misión de transformarla. Esto, necesariamente, lleva implícito la tarea de un peculiar cuidado de sí, que tiene como resultado la negación de una manera de ser y el mandato de la autotransformación. Sólo en ese sentido cabría interpretar el llamado kantiano a ser modernos⁶. La carencia existencial es la huella de esta condición de la pérdida de herencia como una falta, una ausencia de sentido que sólo puede ser llenada por las imágenes utópicas. La herencia perdida tiene un doble sentido; por una parte nombra, aunque nunca abarca, la falta de un sentido dado de la realidad que otorgue plenitud y por otra nombra a la imagen utópica que promete la redención de esta primera ausencia.

La condición espectral que adopta el utopismo está vinculada justamente con esta privación de la herencia de los sueños, que durante siglos se han tejido de generación en generación. Derrida ha nombrado este fenómeno como el aprendizaje de vivir rodeado de fantasmas⁷, que en el mejor de los casos se comportan como compañeros, amigos que demandan una política de la memoria, de la herencia y de las generaciones que se afianza en la justicia, no en el derecho, que como indica Benjamin ya está asentado en cierta violencia fundacional⁸. Los espectros son las víctimas de la historia, que tanto preocuparon a Bloch y Benjamin, y que se convirtieron en un centro ineludible para la teoría crítica y que luego han sido fundamentales en las reflexiones de Zygmunt Bauman⁹. En efecto, las víctimas se han vuelto espectros al igual que las imágenes utópicas que prometían su redención.

Sin embargo, la idea misma de redimir a las víctimas a través de la memoria se revela inadecuada, ya que como bien señaló Max Horkheimer a Benjamin, en una carta de 1937 citada por este último¹⁰; *“La injusticia pasada ha ocurrido y está cerrada. Los muertos han sido matados efectivamente... Si se toma la inconclusión completamente en serio, hay que creer en el juicio final...”* La única manera de sostener esta redención es mantener los residuos mesiánicos en el utopismo, que tan alto precio han cobrado por la esperanza proporcionada. Benjamin lo expresa con la siguiente claridad;

“el correctivo a estos cursos de pensamiento [lo recién señalado por Horkheimer] reside en la consideración de que la historia no es únicamente una ciencia, sino en grado no menor, una forma de la remembranza. Lo que la ciencia ha “establecido” puede ser modificado por la remembranza. La remembranza puede convertir lo inconcluso (la dicha) en algo concluido, y lo concluido (el sufrimiento) en algo inconcluso. Esto es teología; pero en la remembranza hacemos una experiencia que nos prohíbe concebir la historia de modo fundamentalmente ateológico, así como tampoco nos es lícito buscar escribirla en conceptos inmediatamente teológicos¹¹.”

El pasado está cerrado, y con él todo el inmenso sufrimiento que reverbera en la historia. La noción de redención es en cierto modo idealista, y evidentemente tiene toda la carga teleológica implícita del judeocristianismo, ya que soslaya al sujeto particular que ha sufrido en su propia historia

⁶ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura. ¿Qué es la Ilustración?* Valencia. Universitat, 1992.

⁷ Jacques Derrida. “Exordio a los espectros de Marx.” En *Espectros y pensamiento utópico*. Santiago. Universidad Arcis y LOM Ediciones. p. 8.

⁸ Walter Benjamin. “Para una crítica de la violencia.” En *Angelus Novus*. Barcelona. Edhasa. 1971

⁹ Zygmunt Bauman. *Modernidad y Holocausto*. Madrid. Ed. Sequitur. 1998.

¹⁰ W. Benjamin. “La obra de los pasajes. (convoluto N) Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso.” En *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago Universidad Arcis y LOM Ediciones. p. 140.

¹¹ *Ibid.* p. 141.

personal el devenir de la gran historia universal. De este modo podemos percatarnos que las formas tradicionales de entender el utopismo carecen de la capacidad de cumplir su promesa de reintegrar a las víctimas a la humanidad, como una noción superior donde se encuentran reconciliados los extremos del dolor y la plenitud, la víctima y su victimario. Desde la perspectiva de la crisis del utopismo, y la melancolía de ella derivada, la situación espectral implica vivir entre el vértice desolador de la pérdida, la ausencia, y por otra parte el sueño de lo que hubiera podido ser. Vértice que Derrida señala como el de la vida y la muerte, donde quedamos atrapados como una situación intermedia en donde, al igual que los espectros, hay que aprender a vivir de un modo diferente, nuevo e incluso positivo¹².

La modernidad que nos ha tocado vivir, una modernidad entre muchas y demasiado incompleta, está permanentemente determinada por estas situaciones intermedias y espectrales, en que los vínculos de sentido que daban coherencia a la estructura del tiempo se han vuelto obsoletos. Por ello, nos vemos abocados a la necesidad continua de restablecer nuestros equilibrios existenciales en un mundo en que la intensidad del cambio ya no está relacionada con las narrativas de progreso. Por ello, llamar tardía a esta forma de modernidad tiene la ventaja de marcar precisamente su desplazamiento respecto de un proyecto inconcluso, al decir de Habermas. Por ello el apelativo de posmodernidad se muestra tan antojadizo, como un funeral antes que el enfermo exhale por última vez. Vivimos más bien una época posilustrada en que aún nos amparamos a los relatos generados por la Ilustración, pero sabiéndolos insostenibles en su pretensión de racionalidad trascendental. Más bien apelamos a ellos porque son el marco único y necesario en que se sostiene el fundamento de la democracia y la expansión de la igualdad y las libertades. Ciertamente, lo anterior nos deja en una situación intermedia cargada de melancolía por la sensación de no sólo de pérdida de esa abstracción equivalente -los sueños utópicos- sino también la melancolía está referida a una nueva sensación de caducidad y fugacidad inscrito en el ámbito ontológico. Como ya se indicó, el relato de formación de la modernidad, basada en la matriz ilustrada, tiende a la persistente igualdad de sí misma, que a su vez se fundamenta en la solidez ontológica, en la interpretación de la permanencia de los objetos y su estabilidad inherente en nuestros marcos categoriales. Por ello, las formas modernas de entender la trascendencia están emparentadas con la solidez ontológica, que hoy se ha licuado ante un nuevo paradigma de fluidez ontológica¹³. Lo anterior fundamenta la inviabilidad de los relatos racionales de trascendencia tal como la modernidad los entendió.

Por otra parte, cabe destacar que el estado de melancolía asociado a la figura de la muerte del utopismo, por lo menos en el sentido conocido hasta ahora, tiene como contexto inexorable el de la catástrofe. Lo que Benjamin denominaba un estado de excepción que se ha convertido en la regla vinculada a la producción del progreso¹⁴. En efecto, la persistencia de la injusticia como un continuo histórico se ha convertido en la norma de la vida, que se deriva del despliegue mismo del progreso, le es inherente, es su anverso ambiguo e incierto. De este modo, la melancolía está encadenada a una muerte producida por medio de un crimen, no la muerte como parte de la “secuencia normal” de la propia condición natural. Por lo tanto, la muerte acontecida como catástrofe atrapa por medio de la melancolía que adopta el modo de una condena.

Es necesario, entonces, separar contundentemente estas dos formas de la melancolía que no están comprendidas en el análisis freudiano; la melancolía como el estado de postración y sufrimiento derivado de la muerte de un ser querido, o una “abstracción equivalente”, que no puede ser superada en el duelo -como una forma de cura de la tristeza donde el individuo se restablece y se reintegra en la vida social- y esta otra forma de melancolía sustancialmente distinta, en que tanto los seres queridos

¹² J. Derrida. *Op. Cit.* p. 9.

¹³ Z. Bauman. *Modernidad líquida*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica. 2002. Igualmente, Christian Retamal *La fluidez ontológica como propuesta utópica de la globalización. Brechas, posibilidades y conflictos*. Rev. *Sepiensa.cl*. Disponible en <http://www.sepiensa.cl>

¹⁴ J. Derrida. *Op. Cit.* p. 94.

como las “abstracciones equivalentes,” el utopismo en este caso, son literalmente destruidos. La pérdida no puede ser integrada en la comprensión emocional de los sujetos, porque dicho acontecimiento no cabe dentro de las lógicas predecibles, y por cierto inexorables, de los ciclos de vida y muerte. Ésta se presenta justamente como lo impredecible e increíble, lo inasimilable. Ronda permanentemente en ella tanto la convicción de la injusticia como la de los múltiples relatos posibles de cómo podría haber sido la vida sin dicha carencia. Y si bien estos procesos frecuentemente se convierten en la base del reclamo por la justicia, que en cierto modo es ya una salida del estado de melancolía, también se da el caso contrario donde se produce un encierro en ella.

Las abstracciones equivalentes que han sido derrotadas pierden su estatuto movilizador y articulador de sentido. Se retiran, desaparecen, su pulso se hace más lento pareciendo que entran en un estado de hibernación, en espera de tiempos mejores. Sin embargo, se vuelven más espectrales en tanto se cae en la cuenta, siguiendo a Freud, de que al parecer el objeto perdido no es fácilmente identificable. Ese “aquello” extraviado es la propia imagen de la redención, de la propia transmutación en un algo otro totalmente distinto. “Aquello”, designado así por su carácter irrepresentable y al mismo tiempo distante, pero a su vez, paradójicamente íntimo al modo de una “diferencia interior” que se mantiene en el ámbito de la promesa, de la profecía, de algo que debe suceder y que no acontece. Pero conviene recordar que lo que se ha perdido, en realidad ha sido arrebatado por la derrota política que ha implicado costos inconmensurables de sacrificio y dolor. Por ende, la pérdida viene a verificar la idea de Benjamin de la historia como catástrofe.

La melancolía guarda esta tristeza infinita por la añoranza de la promesa que se escapa en el tiempo. En ella se preserva la esperanza de verse a sí mismo reflejado en la trascendencia, más allá de toda limitación de la vida real. En efecto, la modernidad creó sus propias diferencias interiores – progreso, utopía, cambio social, revoluciones, etc.- que le permitieron un dinamismo inusitado, su vocación de futuro y que la tensionaron y generaron sus contradicciones. Siguiendo este modelo, la melancolía moderna también ha producido sus diferencias interiores en las que la fantasía juega un papel muy importante. Freud describió la evolución de la fantasía como una resistencia a abandonar las fuentes de placer disponibles, lo que se enmarca en una tendencia del aparato anímico al ahorro de energías. Al cimentarse el principio de la realidad, quedó el fantasear como una esfera independiente, que sólo se relaciona con el principio de placer por medio de los juegos infantiles y continúa luego en los sueños diurnos liberándose de la dependencia de los objetos reales. Incluso Freud agrega una metáfora muy significativa sobre la topografía de la imaginación, que es “*como una nación cuya riqueza se basa en la explotación del suelo, pero que se reserva un terreno sin cultivar en estado natural (Yellowstone park)*”¹⁵. Extrapolando ese análisis al caso de las abstracciones equivalentes y sus relaciones estructurales con la modernidad, el espacio de la imaginación aparece como un territorio sin cultivar, lo cual no significa que dicho territorio imaginario no tenga un valor implícito en la circulación económica del deseo. Su sentido como diferencia interior es que, primeramente, sólo con su presencia logra una regulación del territorio ya colonizado y administrado; por ejemplo en el sentido de la función negativa del utopismo señalada por Adorno¹⁶. En segundo término, este terreno, que en principio aparece como reserva natural puede tener una doble lectura: A) como reserva natural en el

¹⁵ S. Freud. “Formulaciones sobre los dos principios del suceder psíquico.” *Op. Cit.* Bloch analiza este específico punto de la fantasía, como reserva natural sustraída al principio de realidad, que se manifiesta coactada y desvinculada de su relación con el futuro en el marco freudiano. Por el contrario, para Bloch el “*érase una vez permite vislumbrar en el fue una vez el será una vez*” (El subrayado es mío.) *El principio esperanza*. Vol. I. Madrid. Aguilar. 1977-1980. p. 85. Lo anterior se expresa en los cuentos infantiles, que pretenden que los niños se identifiquen egocéntricamente con el protagonista y su final feliz, lo que aparece como el anuncio de una experiencia por venir. El cuento infantil, repetido muchas veces funcionaría como una profecía hecha al niño respecto de su propia utopía por alcanzar, lo que se revela como un proceso de formación del *sí mismo*.

¹⁶ M. Horkheimer. “Utopía” En Arnhelm Neusüss (comp.) *Utopía*. Barcelona. Barral, 1971.p. 91 y ss.

sentido que se le ha asignado una función de diferencia interior para que se convierta en una suerte de paradigma de la diferencia en medio de un universo racionalizado, y eventualmente en un punto de fuga ante el agotamiento de las posibilidades de dicho universo y B) como un terreno reservado que puede ser colonizado para enfrentar situaciones de crisis y, por lo tanto, aunque parezca un espacio desaprovechado, pertenece al ámbito de lo que está inventariado como un recurso disponible.

En la primera alternativa nos encontramos en una perspectiva weberiana, matizada por la teoría crítica, de la modernidad en que la jaula de hierro de la racionalización deja un espacio disponible para la diferencia, estableciéndose de este modo un principio de dinamismo. En nuestra situación parece que dicho principio se ha agotado. La racionalización de los diversos mundos de vida modernos que se establecieron bajo la bandera de crear un mundo estable, ontológicamente sólido. Como destaca Bauman¹⁷ la modernidad intenta establecer una claridad sobre el mundo creando una estructura que rompa con el azar. “Estructura” significa, desde un punto de vista ontológico, monotonía de sucesos, repetición relativa lo que conduce a lo predecible en el ámbito epistemológico. La estructura conlleva que las probabilidades sean manejables haciendo más factibles las que se desean. De esta manera, el hábitat humano “estructurado” es “*una isla de regularidades en un mar de azar*”¹⁸ aunque su efecto paradójico sea la construcción de nuevas formas de represión y aburrimiento existencial.

El azar nos parece, desde la perspectiva actual, una forma totalmente distinta a lo que se representaban con dicho término los utópicos de todo signo en la modernidad. Hoy, el azar nos muestra una cara amable en que su campo semántico derivado nos remite a las imágenes del juego, un cierto renacimiento de lo mágico, la posibilidad de la seducción de la diferencia. En definitiva, una ruptura o al menos una suspensión temporal de la intensiva racionalidad de la vida moderna con todo su agobio y estrés, entendido aquí como la incapacidad de sostener la capacidad productiva en la red social. El anverso del agotamiento de la racionalidad es la producción de sociedades opulentas que permiten una reducción sin precedentes en la historia humana de la pobreza, la enfermedad y la ignorancia, así como de formas muy rudimentarias, aunque no por ello menos dolorosas, de relaciones de poder y dominación. Por supuesto, esto no quiere decir que la modernidad no esté sujeta a un proceso de ambivalencia que genera nuevas formas de incertidumbre y miedo. Por su parte, los autores utópicos se enfrentaron con una noción de azar que justamente mostraba un lado bastante opuesto al que hoy experimentamos. El azar significaba, y es necesario señalar que para dos tercios de la humanidad sigue siendo de esta manera¹⁹, la indefensión frente al hambre, la miseria, la explotación y la enfermedad. La imposibilidad de predecir el comportamiento de las fuentes de sustento y sufrimiento era la cara horrenda del azar, que adoptaba la forma de destino ineludible. Esta diferencia en la percepción del contenido semántico del azar es imprescindible para medir con justicia los impulsos emancipadores de la modernidad.

Ciertamente puede indicarse que la construcción intensiva de islas de seguridad en un mar de azar ha derivado en el tono emocional melancólico y, por otra parte, tampoco dichas islas han sido capaces de proporcionar la seguridad moderna que prometió. A modo de ejemplo cabe destacar el impacto que ha tenido en los últimos años la sociología del riesgo y particularmente la obra de Ulrich Beck. A pesar de todo ello, la modernidad ha creado modos de vida completamente nuevos y ha permitido importantes avances en el cuidado y protección de la vida. Lo que quisiera destacar es que la melancolía como nuevo espíritu de la modernidad es un estado propio de la condición posilustrada –

¹⁷ Z. Bauman. “Modernidad y ambivalencia.” En Josexo Beriain (Comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona. Edit. Anthropos. 1996..

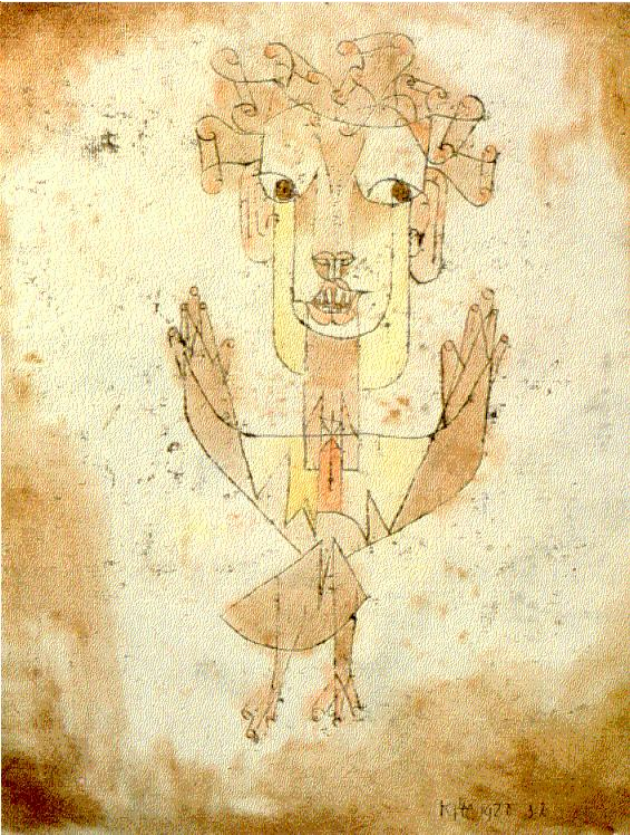
¹⁸ Z. Bauman. *Modernidad y Holocausto*. Madrid. Ed. Sequitur. 1998. p. 278.

¹⁹ En este sentido me parece de gran utilidad consultar la serie de los *Informes de Desarrollo Humano* que cada año son publicados, desde comienzos de la década de los noventa, por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. PNUD. Nueva York. Ediciones Mundi-Prensa. Los informes se encuentran disponibles en <http://www.undp.org> [acceso miércoles, 30 de Abril de 2003]

nótese que no posmoderna- pero que necesariamente tiene un carácter transitorio. La condición espectral de la vida no es sostenible en términos culturales y las abstracciones equivalentes no han muerto. Éstas se encuentran en un proceso de resignificación social que depende de lo que acontezca con la propia herencia ilustrada. Sabemos que dicha herencia se encuentra múltiplemente asediada, sin embargo, como ya se ha indicado esta es el sostén de las libertades que aun ejercemos y de la propia democracia. La propia imagen de Durero es transitoria, en el sentido que lo que vemos allí representado no puede ser un estado permanente, sino un momento previo a otro que desconocemos y que sólo puede resolverse por medio de la acción histórica de los ciudadanos modernos.



La Libertad guiando al pueblo Eugène Delacroix, 1830.



Angelus Novus. Paul Klee., 1920.



Melancholia I. Alberto Durero, 1514.