

LES POLÍTIQUES DE LA NOSTÀLGIA: DE LA CONDEMNNA A LA REDEMPCIÓ

Una temptativa sobre Walter Benjamin

Steen Knudsen i Esquerda

Treball Final de Màster

Direcció: Andreu Navarra Ordoño

PRA: Francesc Núñez Mosteo

Màster d'Humanitats: Art, Literatura i Cultura Contemporània
UOC

22 de juny de 2022

M'exalta el nou i m'enamora el vell

—J. V. Foix, *Sol i de dol* (1947)

*El truco que domina este mundo de cosas consiste en el hecho de cambiar
la mirada histórica al pasado por otra política.*

—Walter Benjamin, *El surrealismo* (1929)

RESUM

En aquest treball ens interrogarem sobre el caràcter polític de la nostàlgia, és a dir, sobre el seu caràcter reaccionari o les seves possibilitats emancipadores, en les tesis de *Sobre el concepte d'història* (1940) de Walter Benjamin, al mateix temps que plantejarem un desenvolupament teòric que ressegueix el discurs de la nostàlgia i les seves tensions socials i polítiques en la modernitat. Així, després d'un apropament biogràfic i polític a Walter Benjamin, analitzarem el rol de la nostàlgia en la seva producció. Per tal de copsar aquest fenomen en la seva totalitat, ens caldrà, però, el desenvolupament d'una teoria sobre la nostàlgia que tingui en compte les tensions de la idea de progrés en el paradigma temporal de la modernitat, així com el tractament del passat des del marxisme i el seu rebuig al discurs nostàlgic. D'altra banda, també exposarem els apropaments entre política emancipadora i sentiment nostàlgic que s'han proposat en l'àmbit de la primera Escola de Frankfurt, però també de la crítica postmoderna recent. Finalment, intentarem una interpretació de la política benjaminiana des d'una teoria de la nostàlgia, posant el pes en les idees de citació, imatge dialèctica, organització del pessimisme, tradició dels oprimits i redempció.

PARAULES CLAU

Walter Benjamin, nostàlgia, modernitat, progrés, història.

ABSTRACT

In this paper we will question the political character of nostalgia, that is, its reactionary character or its emancipatory possibilities, in the theses of Walter Benjamin's *On the Concept of History* (1940), while at the same time we will propose a theoretical development that traces the discourse of nostalgia and its social and political tensions in modernity. Thus, after a biographical and political approach to Walter Benjamin, we will analyse the role of nostalgia in his production. To grasp this phenomenon in its entirety, however, we will need to develop a theory of nostalgia that takes into account the tensions of the idea of progress in the temporal paradigm of modernity, as well as Marxism's treatment of the past and its rejection of nostalgic discourse. On the other hand, we will also expose the approaches between emancipatory politics and nostalgic sentiment that have been stated from several thinkers of the first Frankfurt School, but also in recent postmodern criticism. Finally, we will attempt an interpretation of Benjaminian politics from a theory of nostalgia, putting the weight on the ideas of citation, dialectical image, organization of pessimism, tradition of the oppressed and redemption.

KEYWORDS

Walter Benjamin, nostalgia, modernity, progress, history.

CONTINGUTS

INTRODUCCIÓ	1
OBJECTIUS I JUSTIFICACIÓ.....	2
1. LA CONDEMNNA DE LA NOSTÀLGIA: L'ENIGMA DE WALTER BENJAMIN	4
Una breu aproximació biogràfica.....	4
L'enigma de Benjamin: filosofia i política	5
L'ambivalència d'una política de la nostàlgia	7
2. LES POLÍTIQUES DE LA NOSTÀLGIA.....	10
2.1. Definició i context	10
Una història de la nostàlgia	10
Definició contemporània de la nostàlgia	12
2.2. Nostàlgia i progrés	14
Les filosofies del progrés.....	14
El problema entre modernitat i temps	15
L'apropament benjaminianà al problema de la temporalitat moderna	17
El lloc de la nostàlgia en la modernitat.....	18
2.3. Nostàlgia i marxisme	20
Marx i el passat	20
El marxisme, la nostàlgia i la mirada al passat	21
2.4. Nostàlgia i emancipació	24
La contribució de la Teoria Crítica.....	24
La nostàlgia en el tombant del segle: postmodernitat i crítica	26
3. LA REDEMPCIÓ PER LA NOSTÀLGIA: UNA TEMPTATIVA SOBRE WALTER BENJAMIN ...	29
Citació i detenció dialèctica	30
L'organització del pessimisme i la tradició dels oprimits.....	33
Nostàlgia i redempció	34
Per una política de la nostàlgia	36
CONCLUSIONS: LES POSSIBILITATS D'UNA POLÍTICA NOSTÀLGICA.....	39
BIBLIOGRAFIA.....	41
ANNEX: TEXTOS BENJAMINIANS	44

INTRODUCCIÓ

Aquest és un assaig sobre els usos polítics de la nostàlgia, la seva relació amb les filosofies de la modernitat i la possibilitat de la seva utilitat per a l'acció política emancipadora. És també, paral·lelament, una temptativa sobre el pensament de Walter Benjamin des d'una teoria de la nostàlgia que, fins al moment, mai s'ha aplicat com a perspectiva d'interpretació de la seva obra, i més concretament, de les tesis que trobem a *Sobre el concepte d'història* (1940). No es tracta, doncs, d'un treball d'investigació que tracti exclusivament la biografia i producció de l'autor alemany, però tampoc es pot entendre com un tractat teòric sobre la nostàlgia. Si bé el pensament de Benjamin és allò que ha fet girar la roda de la nostra recerca, també és cert que, sense el desenvolupament teòric sobre la nostàlgia que l'acompanya, les seves idees resultarien majoritàriament intel·ligibles. Aquest estudi, en definitiva, constitueix una dialèctica degudament tensada entre les pretensions teòriques i la pràctica crítica, entre l'objectiu sistemàtic i la temptativa imaginativa. Un intent de posar llum en els obscurs aforismes de les tesis benjaminianes des de la visió nostàlgica, però també un intent d'interrogar el sentiment nostàlgic des de l'obra del filòsof alemany.

Vaig ensopegar per primer cop amb les tesis de *Sobre el concepte d'història* l'any 2019, i des d'aquell dia estrany, han estat, per a mi, una font constant d'inquietuds. Les he llegit i rellegit, n'he investigat literatura secundària; les he observat des de la mirada teològica, des de l'influx materialista, des de la perspectiva poètica. Com més llegia, més m'encantaven: i com més les revisava, més em convenia del caràcter profundament nostàlgic de la seva escriptura. Com podia ésser, però, que havent estat comentades des de fa més de setanta anys, explotat el seu interès en les últimes dècades, ningú hagués escrit res en aquest sentit? La meva estupefacció no aconseguia atenuar la meva angoixa. Abundaven les dissertacions sobre el caràcter nostàlgic de la producció benjaminiana des del seu vessant estètic, sobre l'impuls romàntic del seu marxisme heterodox, però cap tractament de la nostàlgia des de les *Tesis*, és a dir, des del nucli del seu pensament polític i historiogràfic. Em vaig proposar, doncs, de fer d'aquesta qüestió el meu tema de recerca per a aquest Treball Final de Màster, amb la profunda convicció que podria arribar a una resposta, segurament mínima i precària, però prou concloent pel que fa al paper de la nostàlgia en el pensament polític de Walter Benjamin.

En paral·lel a la meva lectura de les *Tesis*, la problemàtica cultural de la nostàlgia es feia més i més evident. Els últims temps han representat uns anys nostàlgics per excel·lència a Europa¹. L'emergència de moviments polítics de restauració, com el *MAGA* de Trump o el *Brèxit*, la institucionalització de partits polítics d'extrema dreta per tot el continent, sumats a les conseqüències socials de la pandèmia de COVID-19 i la cada vegada més patent emergència climàtica, fan la reflexió sobre la nostàlgia més que pertinent per als nostres dies. Diàriament ens trobem bombardejats per missatges nostàlgics: alguns de més indirectes, com és el cas del disseny *vintage* o l'estancament cultural que ha provocat la pandèmia —i que ha precipitat les grans productores audiovisuals encara més als *remixs*, *remakes* i *spin-offs*—; però també directament polítics, que advoquen per un passat daurat, gairebé sempre sota el pretext de la salvació ètnica, identitària o nacional.

Així, la meva reflexió sobre les tesis de Benjamin desembocava també a una pregunta més general: de quina manera podia inserir-se el discurs nostàlgic en la política d'esquerres sense trair-ne el programa i el missatge? Pot existir una política de la nostàlgia amb fins emancipadors? No es pot negar la capacitat de disturbi emocional i el potencial impuls polític que conté el sentiment de nostàlgia: en els nostres temps de política de les emocions, les forces reaccionàries ho han entès ràpidament. Però ens hem de resignar a

¹ És important avisar que l'anàlisi de la nostàlgia, els seus paradigmes polítics i historiogràfics, així com qualsevol màxima sobre l'actualitat política escrita en aquest estudi, s'ha de circumscriure a un àmbit eurocèntric o, com a molt, que faci referència a la política, societat i cultura occidental, que és allò que possibilita l'extensió d'aquest treball. Això no vol dir que la nostàlgia com a discurs cultural actual no operi també en altres regions del nostre món: podem pensar, per exemple, en la nostàlgia postcolonial, però les idees de progrés dels països en vies de desenvolupament o els paradigmes culturals i religiosos d'altres continents poden també, fàcilment, falsar les nostres conclusions.

que aquestes obtinguin el monopoli absolut d'aquesta emoció? No pot buscar l'esquerra les seves esperances en la remembrança, més que en la imaginació?

De tot això intentarem parlar en aquest treball. En la primera secció, farem un viatge per la biografia i obra de Walter Benjamin, revisant les diferents interpretacions que s'han donat de l'enigma del seu pensament polític i, en conseqüència, del sentiment nostàlgic que amara la seva obra. En la segona secció, pretenem efectuar un desenvolupament teòric², a partir de diferents àmbits, processos i autors, que ens ajudin a fonamentar una lectura de la nostàlgia en la filosofia de la història que expressen les *Tesis*: intentarem una història i definició del concepte de nostàlgia, seguit d'una reflexió sobre les seves connexions i tensions amb el paradigma del progrés humà propi de la modernitat. Veurem, doncs, com la nostàlgia constitueix una crítica moderna a la modernitat mateixa, i és en ella i *contra* ella que s'articula com a discurs polític i cultural. Posteriorment, ens interrogarem sobre el lloc de la nostàlgia en el pensament revolucionari modern per antonomàsia, el marxisme: així, tensarem les relacions entre la teoria marxista i el passat, però també exposarem la crítica d'aquesta al sentiment nostàlgic. En acabat, caldrà presentar dos desafiaments al paradigma marxista i freudià que tornen a esbossar la potència d'una aliança entre la teoria política i la nostàlgia: en les innovacions teòriques en la matriu de la Teoria Crítica i els pensadors que orbitaven al voltant de l'Escola de Frankfurt, però també en la regeneració filosòfica postmoderna dels últims trenta anys. En l'última secció, un cop teixida la xarxa conceptual necessària per assegurar el nostre salt benjaminí en el buit de la nostàlgia, presentarem la nostra interpretació de la redempció nostàlgica en Benjamin, és a dir, la nostra proposta teòrica per a una nova interpretació de les idees que guarda *Sobre el concepte d'història*.

Susan Sontag escrigué que els dos pols de l'experiència moderna eren la nostàlgia i la utopia: però i si la nostàlgia duqués també el signe d'allò utòpic? I si es trobés carregada de potències polítiques que ens han estat, fins ara, inadvertides?

OBJECTIUS I JUSTIFICACIÓ

La nostra pregunta de recerca serà, per tant: ¿Quin és el paper de la nostàlgia en el pensament polític de Walter Benjamin, i concretament en les tesis de *Sobre el concepte d'història*? Quin resultat pot produir la lectura d'aquest text des d'una teoria emancipadora de la nostàlgia? Però, certament, una pregunta més general operarà com a rerefons de tota la nostra investigació: pot la nostàlgia tenir un ús polític emancipador que trenqui el seu monopoli per part de les forces reaccionàries? O dit de manera més específica, és la nostàlgia una potència de discurs alternativa per a l'esquerra en un context històric on les promeses de progrés històric s'han acabat?

Així, els objectius principals d'aquesta recerca seran:

1. Interrogar-nos sobre el lloc de la nostàlgia en el pensament polític de Benjamin.
2. Construir un paradigma teòric sobre la nostàlgia que ens sigui útil per a una lectura de les tesis de *Sobre el concepte d'història* des de les polítiques de la nostàlgia.
3. Estudiar de quina manera ha estat tractada políticament la nostàlgia en la història i quines en són les seves característiques contemporànies.
4. Abordar els efectes psicològics de la nostàlgia en l'individu i les seves possibles conseqüències polítiques.
5. Esbossar les relacions entre la nostàlgia, el temps de la modernitat i la idea de progrés humà.

² Aquest desenvolupament teòric constituïria el marc teòric del nostre apropament a Benjamin i al concepte de nostàlgia. Hem preferit no adjuntar-lo com una part preliminar al cos de text per les raons exposades a l'inici de la *Introducció*: el marc teòric és el prisma des del qual llegirem a Benjamin, però és el filòsof també qui li donarà forma. La millor manera d'exposar aquesta dialèctica era ubicant el marc teòric com a part de la resposta a la nostra pregunta per Benjamin i la nostàlgia, i en cap cas com a pressupòsit.

6. Examinar la relació entre el passat i el marxisme, per tal de descobrir-ne un possible lloc per a la nostàlgia en clau d'emancipació.
7. Sistematitzar una teoria de la nostàlgia crítica i postmoderna que no ha rebut, encara, un enfocament col·lectiu i troncal.
8. Descobrir quina és la presència de la nostàlgia en les tesis de *Sobre el concepte d'història* de Benjamin, així com en altres obres de contingut polític de l'autor.
9. Resseguir quina és la relació entre la nostàlgia, la memòria i la redempció des de l'òptica benjaminiana.
10. Comprendre de quina manera Benjamin resol els riscos reaccionaris de la política nostàlgica i quina alternativa ofereix des de la redempció.
11. Explorar, en general, les potències polítiques d'una aliança de la nostàlgia amb l'emancipació, en detriment de la idea de progrés, en l'actualitat.

L'estudi de l'ús polític emancipador de la nostàlgia a partir d'aquest cèlebre text de Benjamin es justifica per diverses raons. D'entrada, podem afirmar que l'asseveració d'una política de la nostàlgia en aquest escrit obriria una alternativa al monopoli de l'ús d'aquesta per part de les forces polítiques reaccionaries: no en va, el seu estil teològic-materialista es presta a aquest tipus d'investigacions, així com, en general, tot el marxisme romàntic de Benjamin. A més, es tractaria d'una innovació en la història de la crítica textual de *Sobre el concepte d'història*, doncs no se n'ha fet cap apropament des d'una teoria de la nostàlgia. Per últim, la justificació de l'interès d'aquest estudi per a la nostra actualitat més roent seria el seu marcat caràcter pràctic amagat rere tota una amalgama teòrica: la pregunta per un nou discurs emancipador, un nou programa polític de l'esquerra occidental que no menyspreï la nostàlgia sense més, ni caigui en l'error de deixar el capital polític de la nostàlgia només per als idearis identitaris de la reacció, que pretén restaurar un passat d'injustícies i desigualtats al mateix moment que deixar tancada tota imaginació d'un futur alternatiu. Benjamin, n'estic segur, ens pot ser de gran ajuda, per les seves reflexions i el temps que les va engendrar.

L'esperança dèbil que guarda aquest treball és que la nostàlgia no es trobi perduda en un monopoli polític conservador i reaccionari, que la sapiguem tractar de tal manera que pugui servir a projectes polítics alliberadors i igualitaris, en un moment en què les imaginacions futures es troben col·lapsades pels relats de postremitat derivats de l'emergència climàtica, l'estancament de la indústria cultural de masses, l'auge de l'extrema dreta i l'hegemonia invicta del realisme capitalista.

1. LA CONDEMNÀ DE LA NOSTÀLGIA: L'ENIGMA DE WALTER BENJAMIN

Una breu aproximació biogràfica

Walter Benjamin nasqué l'any 1892 a Berlín, el primogènit d'una benestant família berlinesa d'origen jueu assimilat. Després d'una infància de malalties recurrents i estades en un internat progressista a Turingia, començà els seus estudis universitaris a Friburg i Berlín, on descobrí el neokantisme de Rickert i el mètode sociològic de Simmel. Fou a principis dels seus anys universitaris que Benjamin es polititza, en el sí del creixent Moviment Juvenil Alemany. Tanmateix, a partir de la Gran Guerra, i per culpa de les tensions ideològiques que aquesta havia exacerbat en el moviment, se'n començaria a distanciar. L'any 1915 coneixerà Gershom Scholem, qui influiria profundament en l'interès de Benjamin pel judaisme i el pensament cabalístic, i resultaria fonamental per a donar forma al llegat de les obres del seu amic, un cop mort.

La tesi doctoral de Benjamin, *El concepte de la crítica d'art en el romanticisme alemany*, va ser premiada amb *summa cum laude* per la Universitat de Berna l'any 1919. Amb tot, Benjamin no arribaria a acomplir mai el seu somni d'ésser docent universitari: la mort del seu mentor i aliat dins l'acadèmia, Florens Rang, impossibilitaria presentar la seva tesi d'habilitació, *L'origen del drama barroc alemany*. Ara bé, l'obra, publicada independentment l'any 1928 malgrat el fracàs acadèmic, rebé elogis de la crítica nacional i de les revistes especialitzades. Benjamin, però, es veuria obligat, a principis dels anys 20, a construir una alternativa a la vida universitària: com a periodista, intel·lectual *freelance*, amb residència a Berlín però viatjant per tota Europa.

Un dels viatges que més influenciaria la vida de Benjamin fou l'estada, l'any 1924, a l'illa de Capri, acompanyat d'Ernst Bloch. A més del fructífer intercanvi d'idees que teixí amb el filòsof marxista, fou també a Capri on, arran d'una visita de Bertolt Brecht, Benjamin coneixeria la intel·lectual bolxevic Asja Lācis. Aquesta figura seria cabdal per al nostre filòsof fins al final de la dècada: a més d'una relació intel·lectual molt productiva que inicià a Benjamin en els postulats marxistes —i que actuava com a contrapès d'un interès eròtic irremeiablement frustrat—, l'alemany li dedicà la col·lecció de fragments *Carrer de sentit únic* (1928), i alguns experts noten encara la influència del pensament de Lācis en projectes posteriors com la inacabada *L'obra dels passatges*. La seva deriva marxista s'acabà de solidificar amb la lectura, a Capri, d'*Història i consciència de classe* de Georg Lukács, que l'empenyé, l'hivern de 1926, a visitar el Moscou soviètic. És en aquells anys que s'interessa també per la teoria dramaturgic de Brecht i les potencialitats de les noves tecnologies de la comunicació, com el cinema o la ràdio. Benjamin, però, abandonarà l'Alemanya nazi l'any 1933, on no tornarà, seguint a tants camarades i amics en un exili que va dividir entre París, Eivissa i la casa de Brecht prop de Svendborg, Dinamarca.

Durant la dècada de 1930, l'Institut de Recerca Social, en aquell moment ja sota la direcció de Max Horkheimer, va proporcionar a Benjamin importants oportunitats per a publicar, així com un sou d'investigador cada cop més necessari, gràcies a la intercessió de Theodor Adorno i Siegfried Kracauer. El sou d'investigador li permetia viure millor el seu exili, però també condicionava el que havia estat el caràcter general de la seva obra: la independència. A partir de llavors, els seus escrits se sotmetrien a revisions constants, cosa que no obstaculitzà el fet que, durant aquella època, Benjamin escrivís els seus assajos materialistes més importants —com *L'obra d'art en l'època de la seva reproductibilitat tècnica* (1935), l'assaig sobre Edward Fuchs (1937) o el *Baudelaire* (1938).

Amb l'esclat de la guerra l'any 1939, Benjamin va ser internat temporalment en els camps de concentració francesos: en ser alliberat uns mesos més tard, però, tornaria a la Biblioteca Nacional de París per tal d'intentar acabar *L'obra dels passatges*. A principis de 1940 començaria també a redactar les tesis de *Sobre el concepte d'història*. Aquell mateix estiu, veient que les tropes alemanyes avançaven sense fre, deixà les seves anotacions i manuscrits a Georges Bataille i fugí de la ciutat, cap als Pirineus catalans. La resta de la història la sabem bé.

L'enigma de Benjamin: filosofia i política

La totalitat del pensament i l'obra de Walter Benjamin continua essent un enigma pels investigadors actuals. Marxista heterodox, simpatitzant cabalístic, anticapitalista romàntic, són moltes les etiquetes sota les quals s'ha volgut classificar el nostre teòric, i en gran part aquest problema prové de la seva producció dispersa i asistemàtica que, donada la seva mort prematura, deixà una tasca àrdua i llarga per als seus hereus. En aquesta secció voldríem parlar de l'enigma més important: l'enigma del Benjamin polític —que, al cap i a la fi, no deixa d'ésser també l'enigma de la seva posició filosòfica.

Hannah Arendt, amiga propera de l'autor, escriví a *Men in Dark Times* (1955), que Benjamin era un home de lletres, un pensador poètic que abraçava múltiples disciplines però que no podem encasellar completament. Al seu parer, l'alemany interpretava texts i s'interessava per debats lingüístics, però no era un filòleg; se sentia atret per la religió i la crítica textual sagrada, però no era teòleg; era escriptor des de ben jovenet, però la seva màxima ambició fou la producció d'una obra consistent només de cites —*L'obra dels passatges*; fou el primer traductor de Proust i traduí gran part de la poesia de Baudelaire, però no es considerava traductor; revisà diverses edicions d'escriptors vius i morts i en feu estudis, però no era pròpiament un crític literari; la seva tesi versava sobre el Barroc alemany, però no era historiador (1990:142).

Aquesta exposició de la teòrica il·lustra, realment, quants van ésser els àmbits d'acció de Benjamin, quines foren les seves inquietuds però també la manera com intentà mai quedar-se massa quiet, fos en una disciplina o en un lloc de residència. Tanmateix, tot i la descripció negativa, Arendt decidí designar el seu amic, encara que amb moltes reserves, com a crític literari, i s'oposava frontalment a tot aquell que el descrivia com a filòsof o teòric. Segons Scholem, responsable últim de la majoria del seu llegat, en canvi, Benjamin era inqüestionablement un filòsof: potser no escrivia sobre els temes tradicionals de la disciplina, sí, però la seva crítica literària, en realitat, guardava al seu interior una experiència filosòfica ferma (Löwy, 2020:11). D'aquest parer era també Adorno i, per extensió, la major part dels integrants de l'Institut que l'havien conegut: Benjamin era un filòsof materialista, d'un marxisme heterodox, sí, però que dedicà sobretot la seva última dècada de vida a renovar i esponjar el pensament emancipador (2020:12).

No obstant això, el problema del llegat de Benjamin fou, des de bon principi, un mal de cap. Si es feia una lectura de caire heideggerià de la seva obra, o si es donava preponderància al seu "pensament poètic" (1990:142), la interpretació més legítima semblava, doncs, la d'Arendt. Amb tot, si es designava a Benjamin com un filòsof materialista asistemàtic, com un marxista heterodox, llavors la seva memòria i herència residien en l'Institut de Recerca Social exiliat a Nova York. Finalment, i per complicar encara més l'enigma, si es pensava a Benjamin com un teòric polític d'arrels jueves, fins i tot si se'n feia una interpretació propera al sionisme, llavors el pes del seu llegat requeia en Gershom Scholem. El problema principal, doncs, és que la mort prematura de Benjamin impossibilità l'autor de fer un comentari a la seva pròpia obra, de poder designar-se ell mateix —encara que, molt probablement, hauria elidit sempre aquesta qüestió. Els primers anys de recuperació de l'obra de Benjamin, en definitiva, serien anys de moltes tensions entre els actors implicats. Tensions, que, podríem concloure, mai s'han arribat a dissipar del tot, i han contaminat profundament les interpretacions del seu pensament polític.

En efecte, acostumem a classificar el pensament polític —i la filosofia de la història que sempre l'acompanya— en parelles dicotòmiques: progressisme-conservadorisme, revolucionari-reaccionari, utopia-nostàlgia, etc. Walter Benjamin opera fora d'aquestes dicotomies: és, en paraules de Löwy, un crític marxista del progressisme, un nostàlgic que somia amb el futur, un romàntic partidari del materialisme (2020:13). Moltes de les seves propostes teòriques donen sempre la sensació de trobar-se en una línia molt dèbil entre la crítica conservadora i l'emancipació intel·lectual. Un exemple el trobem en la cèlebre

distinció que formula entre l'experiència autèntica (*Erfahrung*) i l'experiència com a vivència immediata (*Erlebnis*) (2020:33): per a un neòfit en la lectura benjaminiana, seria fàcil relacionar aquests conceptes amb les categories d'experiència i autenticitat heideggerianes. Certament, encara que Benjamin havia defensat contínuament la seva distància del pensador de la cabana —l'únic punt que compartien, en realitat, seria potser una entusiàstica lectura de Lukács, però amb resultats ben diferents—, la distinció dels tipus d'experiència és un cas privilegiat per il·lustrar el risc genuí de l'obra benjaminiana: la seva utilitat, des de la mala fe, per als propòsits més reaccionaris.

Aquest perill s'entén millor si s'interpreta el pensament polític de Benjamin, com intenta Löwy a *Avís d'incendi*, des de la perspectiva d'un marxisme *romàntic*³. El romanticisme amb què Benjamin entraria en contacte a principis de segle —anomenat *neoromanticisme* o *segon romanticisme*, en contextos artístics— era un dels moviments culturals dominants a Alemanya, tant en la literatura com en les ciències socials. Hem d'entendre aquest romanticisme, com fa Löwy, d'una manera àmplia, com una estructura mental col·lectiva, una *weltanschauung* que no es limita al context històric clàssic—que el col·loca com a reacció a la confusió post-1789— o la crítica literària (2001:16). En aquest enorme calaix, doncs, hi cabrien Novalis i Schlegel, però també Baudelaire, Tönnies i els surrealistes. Si es comprèn d'aquesta manera, és fàcil entendre que Benjamin pugui catalogar-se de pensador romàntic, o fins i tot de *marxista* romàntic. Ni la Revolució de 1848 ni l'adveniment del nou segle havien canviat les condicions socioeconòmiques contra les quals el romanticisme bastia la seva crítica. No en va, els primers assajos polítics de Benjamin sobre els que tenim notícia, escrits l'any 1913 en el sí del Moviment de la Joventut, oposen el romanticisme al tedi de la societat industrial, l'idealisme de la joventut a la cultura moderna. Així doncs, tindríem en el nostre filòsof una politització de joventut en el sí del moviment romàntic i la seva crítica a la civilització industrial capitalista. Cal restar atents a aquest substrat per continuar amb la segona de les polititzacions importants de la seva vida: el marxisme, que descobrí, ja en la seva trentena, gràcies a Bloch, Brecht i Lācis, i a una lectura que canvià la seva visió del món.

L'obra que opera aquest gir copernicà en la crítica benjaminiana fou *Història i consciència de classe* (1923) de Lukács, que considerava "la més acabada de les obres de la literatura marxista" (2020:25). D'ella, el que més interessava a Benjamin era la "lluita de classes", concepte que seria central en el seu pensament i que, a més, s'acobllaria sense problemes en el seu substrat romàntic. Tot i així, cal exposar que no tots els hereus de la teoria frankfurtiana contenen Benjamin entre els teòrics marxistes o, en cas de fer-ho, molts sospiten del caràcter realment emancipador de les seves contribucions. Habermas, a mitjans dels seixanta, denunciaria Benjamin per la seva teoria antievolucionista, que ell trobava contradictòria amb els postulats del materialisme històric. Tanmateix, dues dècades després, moderaria el seu atac entenent la teoria benjaminiana, a manera d'atenuant, com un avís contra la degeneració de la consciència històrica moderna, però igualment equivocada pel que fa a la crítica del progrés històric, concepte necessari per la proposta neomarxista (2020:13).

Observem, doncs, com etiquetar el nostre autor de marxista no és fàcil. Per això alguns autors, més conservadors o directament partidaris del pensament més teològic de Benjamin han volgut deixar enrere la lectura materialista de Benjamin i centrar-se en el l'àmbit de la seva reflexió religiosa. No es pot negar que el materialisme benjaminianà està densament poblat de referències a la mística jueva, com també ho està, per altra banda, d'experiències surrealistes i pinzellades oníriques. Scholem, des del seu àmbit d'influència en la teologia jueva, ha contribuït a aquesta visió que intenta privilegiar un Benjamin *teòleg* enfront el filòsof materialista. I aquesta perspectiva tampoc es troba tan lluny de la veritat: Löwy mateix defensa que, en Benjamin, el *messianisme* es troba en el cor de la concepció

³ Considerarem, al llarg de tot el treball, aquesta interpretació com a desllorigador del debat sobre la política en Benjamin, i com a posició que millor s'adapta a la nostra teoria de la nostàlgia, tot i que existeixin altres apropaments a l'autor.

romàntica del temps i de la història (2020:23). Ara bé, alguns crítics han intentat, en els últims anys, esbossar paral·lelismes entre el nostre autor i la teologia política de Carl Schmitt; una connexió conceptual, com a mínim, aberrant⁴, i profundament equivocada.

Veiem, doncs, com en Benjamin es conjuguen el romanticisme, el marxisme i el messianisme d'inspiració jueva, en una mena de teologia materialista, un marxisme romàntic. Són conceptes, aquests, que s'entenen molt millor il·lustrats, per exemple, en el cas de les tesis de *Sobre el concepte d'història* (1940). Aquest text, que podem considerar, entre moltes altres coses, la cristallització definitiva d'aquestes tres tendències del pensament polític de Benjamin, ha rebut tradicionalment tres interpretacions (2020:47-8): d'entrada, la interpretació materialista, que concep l'autor com un marxista conseqüent, i que entén, doncs, que les seves formulacions teològiques s'han de considerar metàfores, una forma exòtica d'escriure —amagant entre la poesia— les veritats més dures del materialisme. Aquesta seria, per exemple, la interpretació sobre les tesis que Brecht mantindria tota la vida. La segona interpretació és la que podríem anomenar "teològica": popularitzada per Scholem, veu en les tesis una reflexió religiosa i mística a partir del llenguatge, més intel·ligible, del marxisme. La tercera interpretació és la que Löwy anomena "de la contradicció": construïda per Habermas, creu que les Tesis intenten conciliar marxisme i teologia, però sense èxit, donada la seva incompatibilitat.

Tanmateix, com ja hem avançat en una nota anterior, el nostre treball aposta per la interpretació que fa Löwy del pensador, i que es basa en l'afirmació de la conjunció (2020:48): Benjamin és filòsof i teòleg, materialista i messiànic: dues expressions d'un mateix pensament que, políticament, posa al centre l'emancipació humana. No es tracta d'una síntesi, sinó d'una concepció completament nova: per això funciona la seva reflexió, perquè l'emancipació és un propòsit que tant religió com filosofia comparteixen.

Löwy, bevent dels seus estudis sobre la relació del nostre autor amb el surrealisme, parla del pensament polític de Benjamin com d'un *marxisme gòtic* (2020:30), diferent de la versió dominant, sense tendència al materialisme metafísic i la ideologia progressista imperant. En canvi, seria un marxisme amb fascinació per allò màgic, per les cultures premodernes, per les ruïnes, la mitologia, la dimensió espiritual del passat (2020:31). Algú podria, però, entendre que l'adjectiu *gòtic*, en la seva accepció romàntica, falsa d'entrada tot contingut realment marxista. No obstant això, Benjamin estava convençut que també Marx s'havia sentit atret i meravellat per la crítica romàntica a la civilització capitalista⁵, així que el seu únic gest era restar, una mica més del que l'ortodòxia política proposava, en aquest brou de cultiu, per si de cas els seus coetanis marxistes hi havien deixat escapar alguna pista. És més: segurament aquest aspecte "gòtic" i romàntic del marxisme li serví, a partir dels anys 30, per bastir les seves esperances materialistes sense poder confiar ja en el comunisme oficial de la Unió Soviètica, en una situació de dictadura personal que ell mateix havia pogut experimentar en els seus viatges i que, a partir del pacte Mòlotov-Ribbentrop, deixaria de significar una promesa per al pensament emancipador.

L'ambivalència d'una política de la nostàlgia

Calia tota aquesta dissertació sobre teoria política per tal de fer-nos una idea de quina importància té la nostra recerca, és a dir, el lloc de la nostàlgia en el pensament polític de Walter Benjamin. El lloc de la nostàlgia, de forma general, és clar: amara tot el pensament benjaminià. Des de els seus records d'infància a Berlin, a la seva dèria de col·leccionar joguines infantils, passant pels seu interès en les ruïnes, en apuntar somnis i imaginacions oníriques diverses, en l'Alemanya de la Guerra dels Trenta Anys, en tot allò vuitcentista que encara poblava el París dels anys 30. El filòsof, com ens recorda Butler, era un

⁴ Aquesta seria la posició, per exemple, d'una certa recepció nord-americana des de posicions polítiques conservadores, com la que basteix Mark Lilla a *Pensadores temerarios* (2004), on el barreja, sense escrúpols, amb Carl Schmitt, Franz Rosenzweig, Martin Heidegger o Jacob Taubes.

⁵ La interpretació del Marx romàntic, clau per a la nostra interpretació de la nostàlgia, es desenvoluparà en major mesura a la pàg. 23.

pensador melancòlic precisament per aquesta fixació en tot allò perdut però que, alhora, havia romàs (2003:469). Fredric Jameson, un lector crític de Benjamin, assenyalava que es trobava marcat pel senyal indeleble de la melancolia: en la seva recerca d'una unitat de l'experiència, d'una unitat del subjecte que era perduda en la societat industrial, d'una unitat històrica que tingués en compte la memòria del passat, d'una cultura incompleta sense la transmissibilitat de la tradició (1969:53). El teòric anglès escrivia, sorprès: «strange reflexions, strange subjects of reflexion for a Marxist (1969:54)».

La constatació d'una falta d'unitat en la vida moderna, que com hem vist provenia de la seva educació romàntica, travessa tot el pensament filosòfic de Benjamin. És una idea nuclear, també, com ja anirem desenvolupant al llarg del nostre estudi, de tot sentiment nostàlgic. El nostre autor era coneixedor de la distinció freudiana entre dol i melancolia, que posteriorment tractarem, i en proposaria una inversió: en un paràgraf de *L'origen del drama barroc alemany*, defensa la melancolia com allò que traeix el món en nom del coneixement, i gràcies a la seva tenaç abstracció, abraça tot aquell objecte mort per tal de redimir-lo⁶. La melancolia, per Benjamin, era allò que ens mantenia arrelats, paradoxalment, al món de les coses, on no contemplem la superfície per tal d'arribar a un coneixement amagat, sinó que la contemplem per ella mateixa, en un gest materialista que necessita de l'ajuda d'una mirada immòbil com la de la nostàlgia. Però com es tradueix aquest interès nostàlgic en el pensament polític? És aquest un punt dèbil del materialisme benjaminianà, és la nostàlgia el taló d'Aquiles de l'acció revolucionària? És l'interès nostàlgic allò que ens pot fer sospitar, en definitiva, de la utilitat del pensament de Benjamin per a l'emancipació i justícia social?

Una manera d'explicar aquesta tensió seria entenent l'entusiasme revolucionari de Benjamin com a *interromput* per la nostàlgia (Aguirre, 1989:8). Si la seva afició pels objectes antics no va fer de l'alemany un col·leccionista, si la seva tendència al passat no el va fer un historiador, tampoc la nostàlgia el faria un conservador. Com apunta Aguirre, la nostàlgia de Benjamin és una "nostàlgia costa amunt" (1989:9), que intenta no només evocar, sinó recuperar, *guanyar per a* la revolució. La seva nostàlgia es fixa en tot allò desaparegut, no per la curiositat d'allò romanent, sinó perquè sap que és allò vençut, oprimat, sotmès. En aquest sentit, representa un toc d'atenció a tot aquell que consideri la nostàlgia, *per se*, retrògrada i reaccionària: el romanticisme també guardava, en el seu si, una tendència revolucionària. Si fos aquest, per tant, el cas de la nostàlgia benjaminiana, l'objectiu no seria *tornar* al passat, sinó passar-hi fent marrada per tal d'arribar a un avenir utòpic (2020:19). Però com trobem aquesta nostàlgia en l'obra de Benjamin? Quines pistes ens dona l'autor per tal de teixir aquesta interpretació?

Aquí és on entra en joc un dels problemes principals de la nostra recerca. Benjamin no tendeix a utilitzar el terme nostàlgia i, encara que una mica més, tampoc usa regularment el concepte de melancolia. Això, a primer cop d'ull, dificulta la nostra investigació. No estarem forçant una interpretació que no fa justícia a la seva obra? Però, encara que en el corpus benjaminianà no trobem gairebé cap menció literal a la nostàlgia, les poques que hem trobat resulten força reveladores. La primera d'aquestes, que es refereix a la melancolia, es desprèn d'una ressenya poc coneguda d'un poemari de Kastner que Benjamin escriu l'any 1931⁷. El títol és ja revelador: "Melancolia d'esquerres". Ell mateix encunyà aquest concepte i l'usà en diverses crítiques, com a epítet genuí per aquell anhel revolucionari que refusa una anàlisi coherent del present i l'obstaculitza amb la seva idealització del passat (Brown, 2003:59). Benjamin parla de "melancolia" perquè vol deixar clar que es tracta d'una estructura de desig irremeiable, irreversible, una condició persistent que no deixa recuperar-se del sentiment de pèrdua. La "melancolia d'esquerra" és el nom que l'alemany va voler donar a un sentiment conservador, retrògrad i lúgubre (2003:64), que continua aferrant-se a la seva impossibilitat política, no a l'esperança, sinó a la marginalitat.

⁶ No es tracta de la cita textual de l'obra, mai traduïda al català, sinó d'una traducció pròpia feta a partir de la referència en Butler (2003), pàg. 473.

⁷ v. *Annex*, l. 1.

Així, escriurà dels poemes de Kastner que es dirigeixen a aquells homes benestants, ninots plens de melancolia, que es troben amarats del fatalisme d'aquells qui es rendeixen a la realitat de les coses. Acabarà afirmant, amb llengua àcida:

«The rumbling in these lines certainly has more to do with flatulence than with subversion. Constipation and melancholy have always gone together. But since the juices began to dry up in the body social, stuffiness meets us at every turn. Kastner's poems do not improve the atmosphere (1994:306)».

En aquesta diatriba, per tant, podem afirmar que Benjamin tracta la nostàlgia i la melancolia dins el marc que li ha proporcionat el pensament revolucionari: el de malaltia paralitzant, portadora d'allò més fètid i pèrfid dels desitjos i esperances humanes. Posteriorment ens ocuparem d'aquesta crítica que, de Marx fins a Jameson, ha poblat la teoria revolucionària fins a l'actualitat. Però és aquest l'únic ús que l'autor fa del terme?

Un altre dels textos on Benjamin usa literalment el terme "nostàlgia" és en la seva recensió, l'any 1940, d'*Els retrocessos de la poesia*, de Carl Gustav Jochmann, autor romàntic la lectura del qual influí enormement en el crític durant la redacció de *L'obra dels passatges*⁸. En aquest text⁹, ja crepuscular, observem un tractament completament diferent de la nostàlgia, totalment allunyat de l'atac propiciat als poemes de Kastner. El filòsof està interessat en una qüestió que planteja el romàntic: fem bé de considerar perdut tot allò passat, i insubstituïble tot allò perdut? L'alemany compara aquest pensament amb les tesis de l'historicisme del seu temps: l'assimilació del passat, no per la progressiva emancipació de la humanitat, sinó per la mera imitació. En canvi, la qüestió que planteja el romàntic ens diu que no cal fer-ho tot de nou, hi ha coses que s'han integrat en altres, i moltes coses que resultaven útils, ja no ho són. La seva poesia intenta relatar una societat sense classes, una edat d'or en el futur que beu més de la nostàlgia, ens diu el filòsof, que dels textos dels utopistes del s. XIX. El nostre autor, d'alguna manera, se sentia identificat amb Jochmann, que considerava pioner en interrogar-se sobre la validesa d'una conciliació de la crítica del passat amb la seva salvació. Certament, Benjamin n'agafà el testimoni, i molt segurament influí en la lectura de les *Tesis* —encara que no se'l citi textualment.

Així doncs, tenim un atac a la nostàlgia com a melancolia d'esquerra, inútil i putrefacta, i una defensa de la nostàlgia com a categoria epistemològica i històrica que podria brindar-nos una relació més estreta amb el passat. La nostàlgia com a mala política, com a tàctica errònia, però també com a potència política nova, sense explorar, prometedora. Amb quina ens quedem? Quina d'aquestes és la nostàlgia política de Benjamin? Segurament, la manera més correcta d'explicar aquesta contradicció és entendre les dues tipologies com una mateixa nostàlgia, dos usos diferents d'aquesta. No existeix en Benjamin, com bé recorda Löwy, un tall epistemològic, a la manera d'Althusser amb Marx, que divideixi quirúrgicament l'autor idealista, romàntic, jove, de l'autor madur, marxista, materialista i revolucionari (2020:19). De la mateixa manera, vull proposar, no existeix aquest tall pel que fa a la nostàlgia en Benjamin: es tracta sempre d'un interès nostàlgic, primer potser reduït només a qüestions de crítica artística i història, però, a partir del contacte amb el marxisme i l'Institut de Recerca Social a principis dels 30, es converteix també en una potència política per a l'emancipació. Es tracta sempre de la mateixa nostàlgia benjaminiana, primer en un àmbit oníric i poètic, a vegades pejoratiu, però després com a matèria primera d'elaboracions conceptuals com la *detenció de la història*, la *força messiànica* o la *tradicció dels oprimits* en les tesis de *Sobre el concepte d'història*.

Una petita narració de Benjamin, inclosa al recull *Ombres breus* (1929), sembla intercedir per la nostra interpretació, encara que no de manera literal. La petita descripció onírica "Massa a prop" (*Demasiado cerca*¹⁰, 1989a) constitueix l'única peça de Benjamin amb una,

⁸ En trobem mostra en algun dels fragments conservats, per exemple Ms 485 (*Annex*, l. 2.)

⁹ v. *Annex*, l. 3.

¹⁰ v. *Annex*, l.4.

encara que velada, reflexió teòrica sobre la nostàlgia. En el text es presenten dues tipologies de nostàlgia, encara que és fàcil barrejar-les: hi ha una nostàlgia (α) de la qual es prediquen termes que apunten a la primera crítica negativa de la nostàlgia com a sentiment immobilitzant (somni, subjugació, enyor); però l'ús de l'adjectiu "inaudita" ens fa pensar també en una nostàlgia (β) que guarda quelcom sorprenent, inesperat, anòmal. En el text, a més, Benjamin vol presentar una contraposició flagrant entre una nostàlgia que, des de lluny, empeny cap a sí una imatge determinada, que es relacionaria amb la tipologia α , i una altra que, sense imatge, és el refugi de totes les imatges (β). No podria representar aquesta dicotomia una pista més que Benjamin és nítidament conscient, deu anys abans de l'escriptura de les *tesis*, de dues tipologies nostàlgiques diferents, una de reaccionària i l'altra d'emancipadora i que, un cop contraposades, n'afavoreix la darrera? Una d'elles subjecta, mentre que l'altra obra la porta de totes les imatges del passat; una intenta materialitzar un desig —la felicitat d'estar davant la catedral de Notre-Dame—, l'altra es satisfà simplement en la vivència d'aquesta desig —la felicitat de somiar que hi és davant.

Però, fins i tot si el crític tenia raó en la seva velada distinció, de molt difícil interpretació, entre una nostàlgia reaccionària i una altra d'emancipadora, qui ens pot justificar que realment existeixi aquest ús de la darrera? Jameson escrivia, en l'article sobre la nostàlgia benjaminiana, que tot i acostumar-se a associar amb el feixisme, res negava que la nostàlgia pogués utilitzar-se també per fornir un estímul revolucionari autèntic (1969:68). Benjamin tení la seva nostàlgia, en el moment més polític i final de la seva vida, de tints teològics, per tal de relacionar-la amb una crítica contra el temps lineal, el continuïum històric de la ideologia moderna, el progressisme i la inèrcia del marxisme vulgar. Però era encertada la seva relació? Què és la nostàlgia i com es relaciona, des del principi, amb la societat moderna? Quina és la tensió que estableix amb la idea de progrés? Com afecta la nostra vivència temporal? I encara més: com ha estat utilitzada en la política emancipadora? És la constel·lació nostàlgica benjaminiana útil encara als nostres dies?

Per a respondre a aquestes qüestions necessitaríem un desenvolupament teòric que Benjamin, malauradament, no ens proporcionà. Pretenem en la secció següent, per tant, intentar sistematitzar un concepte de nostàlgia que s'adiï a les seves esperances polítiques, sempre amb la mirada posada en el seu temps, i una en la nostra actualitat.

2. LES POLÍTIQUES DE LA NOSTÀLGIA

2.1. Definició i context

Una història de la nostàlgia

L'encunyament del terme "nostàlgia" fou obra del doctor suís Johannes Hofer, en la seva cèlebre dissertació mèdica sobre la qüestió, de l'any 1688. Per a tal missió, creà un mot a partir del grec que pogués referir-se a l'anhel o enyorança (*algia*) de la llar o el lloc segur (*nostos*): a partir d'aquell moment, seria aquesta la paraula que intentaria definir la tristesa originada en el desig de retornar a la terra natal (Boym, 2001:237¹¹). La nostàlgia, per a Hofer, produïa "representacions mentals errònies" que causaven la pèrdua de contacte amb la realitat present i una fixació obsessiva en els records. Així, la nostàlgia, com la melancolia, naixia del ventre de la clínica, i no de la matriu artística o musical, i com tants altres desenvolupaments científics, tingué una important arrel bèl·lica. Els metges militars es trobaven preocupats per les seves tropes: les guerres contra els otomans i les diferents revoltes intestines europees havien transformat tot de joves vitals en esperits exhausts, que patien nàusees, pèrdua de l'apetit, problemes pulmonars, infarts, febres altes i,

¹¹ En el cas de l'obra de Boym que figura a la *Bibliografia*, així com de tots els altres textos consultats en format *ebook* i que no contenen la paginació del format imprès, ens remetem a les coordenades de posició del text que ofereix aquesta codificació, i que permeten igualment la cita i referència.

finalment, propensió al suïcidi (2001:253). Hofer, juntament amb altres col·legues preocupats pels esdeveniments, proposava algunes cures per alleugerir els efectes de l'epidèmia de nostàlgia en les tropes: sagnies, emulsions, purgacions d'estómac, o fins i tot tractaments amb opi. Tanmateix, res afeblia tant l'avanç de la nostàlgia com el retorn a casa, la contemplació dels paisatges de la terra on el militar havia nascut. Així, Hofer sentia, en realitat, un orgull pels seus pacients: la nostàlgia demostrava que el patriotisme dels seus soldats era tant exacerbat que podia, fins i tot, derivar en una malaltia del cos.

L'anàlisi del doctor suís, però, es bastia sobre un precedent que actualment es considera un dels pilars fonamentals de la literatura anglesa moderna, *Anatomia de la melancolia* (1621) de Robert Burton. Encara que pugui semblar que el tractat de Burton, que té com a objecte la depressió i la melancolia, no tingui res a veure amb la nostra recerca, el seu parentiu amb les reflexions contemporànies sobre la nostàlgia ha estat apuntada amb encert (Boym, 2001:271). En realitat, l'humanista posa gran esment, en tot el redactat, en remarcar la importància que té la imaginació en el desenvolupament de la malaltia, i com, a més del cervell, afecta en gran mesura el cor. Fins i tot sembla poder parlar de nostàlgia —tècnicament impossible, doncs no s'havia creat encara la paraula— quan escriu que «los más predispuestos a esta afección son [...] los grandes estudiosos, los amantes de la vida contemplativa [...] en cuanto a las edades, es la vejez la que casi siempre tiene a la melancolía natural por inseparable compañera (1947:283)». Des de l'òptica de Burton, la melancolia era de dos tipus: adquirida o natural. La primera es relacionava amb l'ambient social i la predisposició genètica; la segona, en canvi, tenia a veure amb l'edat i el pas del temps. Burton, doncs, utilitzava un mateix mot per a dues realitats diferents: una melancolia adquirida, que ara anomenaríem depressió, i una melancolia natural, fonament de la moderna construcció de la nostàlgia com a sentiment cultural i històric.

Però tornem al paradigma hoferià. Si la melancolia de Burton, doncs, tenia a veure amb el captament de monjos i filòsofs, d'aires tancats i persones llegendes que s'havien tornat escèpticament pessimistes, la nostàlgia de Hofer es mostrava molt més democràtica. Afectava sobretot el que es començava a conèixer com a "massa": esquadrans de soldats i mariners que eren conduïts ben lluny de les seves cases, però també contingents de pagesos i camperols que començaven a deixar enrere el món rural per engrossir les incipients ciutats industrials (Boym, 2001:279). Tots ells mostraven signes d'ansietat, insomni, desordres alimentaris i una profunda tristesa (Routledge, 2016:25). La nostàlgia ja no era només una angoixa individual, sinó una amenaça pública que adquiria cada vegada més rellevància. Aquesta seria la visió hegemònica sobre la nostàlgia durant tot el segle XVIII: una malaltia cada vegada més estesa, relacionada amb els moviments de població, amb les noves relacions de producció i, sobretot, amb el retorn a la llar. Però a partir de la Revolució Francesa i l'inici del que coneixem com a revolució industrial, les característiques de la nostàlgia es problematitzarien: quina posició ocupaven els servents urbans nostàlgics del seu poblet rural, els soldats impeditos per l'enyorança o el lament, en una època de progrés i revolucions, on la linealitat temporal i la millora moral no només eren considerades premisses ineluctables, sinó realitats empíriques?

Un contrast clar es troba en una sèrie d'informes mèdics que doctors americans com Calhoun redactaren en el front durant la Guerra de Secessió (Boym, 2001:290). En un Estat que reclamava per a sí mateix la novetat i la joventut, sense fundació antiga ni prejudicis arrelats a cap tradició nacional, resultava impossible donar una benvinguda "hoferiana" a l'aparició de la nostàlgia entre els soldats. Calhoun acusava els soldats nostàlgics d'actitud vergonyosa, de manca de virilitat i, sobretot, d'antiprogressisme. No es tractava ja, doncs, d'una malaltia de la ment, sinó d'una debilitat de la voluntat. La persona nostàlgica era una persona ociosa, mandrosa, lenta i ineficient. L'únic tractament que Calhoun i els seus col·legues plantejaven per a una situació que semblava dependre més d'una conducta distreta que d'una afecció corporal, era ridiculitzar públicament els soldats nostàlgics davant dels seus companys, al mateix temps que es multiplicarien els exercicis militars, per no deixar temps a l'oci, i es posaria més pes en la higiene personal (2001:301).

La nostàlgia, així, ja no s'havia d'intentar curar: en canvi, calia eliminar-ne tots els símptomes, arrancar-la de les ments i els cossos, esborrar-la dels mapes. Com és això? Ja des de finals del s. XVIII, els metges notaven que fins i tot el retorn a la terra que els havia fet néixer no bastava per tal de curar la nostàlgia dels seus pacients. L'objecte d'enyorament, un cop a casa, fugia a altres llocs encara més llunyans, molts cops inabastables. Els pocs casos mèdics de nostàlgia curats durant el segle XIX s'entenen, actualment, com a casos mal diagnosticats de tuberculosi (2001:413). La nostàlgia era incurable, i de les taules dels metges, doncs, es traspassaria ara a les carpetes dels psiquiatres. La nostàlgia ja no tenia a veure amb l'espai, ni es curava retornant, després de l'odissea, a l'Ítaca personal: ara tenia a veure amb el temps. El temps, a diferència de l'espai, és irretornable, és a dir, irreversible. La reacció nostàlgica, doncs, es revelava precisament en un període de veloços canvis polítics, tecnològics i socials. Aquest carrer sense sortida es descriu, implícitament, també en els informes de Calhoun. Només calia esperar: el progrés universal i la millora de les condicions de vida, imparables, acabarien per enterrar aquest sentiment tant molest que havia arrelat en les bases poblacionals.

Realment, no totes les respostes al naixement i creixement endèmic de la nostàlgia foren iguals a la mèdica. En el cas d'Anglaterra, és normal parlar dels poetes del s. XVIII com a poetes *nostàlgics* (Santesso, 2006:24), atès que foren artífexs de la popularització d'un corpus de trops i recursos retòrics sobre la nostàlgia, molts cops en la forma de poesia pastoral i elegíaca, que acabaria, al mateix temps, posant les bases del romanticisme literari. Mentre que sentiments com la tristesa ja es trobaven explorats des d'època clàssica, la nostàlgia es mostrava encara per definir, s'havia de construir¹² (2006:15). Però no només els poetes s'entusiasmaren amb aquest nou sentiment descobert. A partir de mitjans del s. XIX el sentiment nostàlgic amarà també museus nacionals i memorials diversos. El passat ja no era només llegit o oblidat: el passat es tornava "patrimoni" (Boym, 2001:484). És en el marc de la nostàlgia, doncs, que s'ha d'entendre el debat vuitcentista sobre la restauració o la conservació de les ruïnes, per exemple. Sense aquesta "patrimonialització", institucionalització d'una nostàlgia, ja no personal o de classe, sinó inserta en un discurs nacional molt concret, no es pot entendre la poesia de Baudelaire o l'aura imperial que encara transpirava el París que Benjamin descobrí a finals dels anys 20. Les galeries de la ciutat, els monuments, els memorials, tot declarava una certa victòria de la nostàlgia que es mofava ara del discurs mèdic que li donà el nom.

Tanmateix, la possibilitat d'una nostàlgia *material*, més intel·ligible que la individual malgrat que fos establerta des de dalt, representava també la possibilitat d'un contradiscurs nostàlgic, d'una apropiació col·lectiva, d'una reflexió que la democratitzés. Un exemple en aquest sentit seria l'*Obra dels passatges* del nostre autor, que deu la seva mateixa condició d'existència a aquestes ruïnes, a aquest afany de conservació, a aquest impuls nostàlgic; i al mateix temps, és capaç d'allunyar-se del discurs oficial, d'una determinada història, d'un cert interès polític. Però no ens allunyem de la nostra contextualització.

Definició contemporània de la nostàlgia

Després d'aquestes primeres pàgines, s'observa netament que no és fàcil definir la nostàlgia. La nostàlgia, en els seus tres-cents anys llargs d'història, ha canviat molts cops de pell, i per això era important mostrar-ne les seves fonts, els seus fonaments, abans d'embarcar-nos en les reflexions polítiques amb què la volem vestir. La nostàlgia no és, per tant, ni tant natural a l'humà com voldríem creure, ni el discurs sobre aquesta tant transparent. Una simple genealogia del terme ens avisa que la nostàlgia es troba imbricada d'alguna manera molt profunda amb l'estructura cultural i política de la modernitat, però també amb l'articulació de les narratives històriques. És aquesta definició provisional, crítica i contemporània de la nostàlgia la que volem exposar aquí.

¹² Santesso afirma que no va ser fins a la labor de crítica textual de l'obra de Goethe durant el 1920 que podem parlar d'un estudi crític de la nostàlgia (2006:14).

D'entrada, podem afirmar que existeix un consens general mínim sobre el sentit i significat del terme *nostàlgia*. Santesso, inspirant-se en la definició goethiana de “reviure un passat innocent amb dolça melancolia”, entén la nostàlgia com un lament íntim i personal pel passat que s'articula a partir de la idealització d'aquest (2006:14). Aquesta definició de la nostàlgia ha de trobar, necessàriament, pocs obstacles per a la seva acceptació, atès que, al cap i a la fi, tots en compartim el marc de referència. El passat nostàlgic es distingiria del temps present a partir d'una experiència de disgust, de decepció, i també per la seva simplicitat, en contrast amb la creixent complexitat del present. Sabem que el discurs nostàlgic opera en un marc cultural que defineix com de *passat* ha d'ésser el record nostàlgic i quins continguts ha de tenir, i per això acostumem a sentir nostàlgia generalment pels mateixos punts existencials, com ara la infantesa o aquelles èpoques en què encara no ens sentíem nostàlgics, on tot es definia per l'ara, com l'adolescència o l'enamorament (Reynolds, 2011:xxviii). Són períodes que representen un temps perdut i, precisament per això, atemporal i immutable.

Davis, al seu pioner estudi, apuntava tres tipologies d'aquest sentiment tant complex. El primer ordre l'anomenà “nostàlgia simple” i s'adia a tot el que hem anat adreçant fins aquí: una evocació d'un passat viscut en el context d'un sentiment negatiu cap al present immediat (1979:18). En aquest ordre trobaríem, també, la celebració d'antics valors que s'han perdut, sempre en un estat de lament i dol per un retorn impossible. El segon ordre és el que Davis anomena “nostàlgia reflexiva¹³”, on el sentiment és examinat d'una manera més distanciada, interrogant-nos sobre si realment el sentiment fa honor a la veritat del passat (1979:21) i deixant-lo per sempre subjecte al contrargument, a la contestació, a la rectificació. Finalment, trobaríem el tercer ordre, és a dir, la “nostàlgia interpretada”, que incorpora els altres ordres precedents, però afegint-hi la pregunta pel jo (1979:24): perquè em sento nostàlgic? Quin significat té que me'n senti, ara? Cal remarcar que els humans ens trobaríem subjectes més sovint al primer ordre de nostàlgia que al segon, i més al segon, també, que al tercer; la qual cosa no significa, però, que no es puguin experimentar sincrònicament, o que tothom sigui capaç d'experimentar-los tots tres (1979:27).

En l'actualitat, la majoria de psicòlegs no tallen, tot i les múltiples diferències, el cordó umbilical que encara manté lligat el nostre concepte contemporani amb les dissertacions de Hofer. Routledge, però, sí que demana, per exemple, una distinció entre la nostàlgia (temporal) i l'enyorament (espacial)¹⁴; i, sobretot, proposa eliminar la idea que la nostàlgia provoca angoixa i efectes negatius en l'individu (2016:25). La tesi principal del psicòleg, i que defineix la mirada general del nostre segle, és que Hofer i els seus s'equivocaren en el diagnòstic: la nostàlgia apareix en persones preses d'una gran aflicció, però no n'és la *causa*, sinó la resposta. Totes aquestes persones desorientades trobarien en la nostàlgia, no l'aprofundiment dels seus mals, sinó un mecanisme d'adaptació.

La nostàlgia apareixeria, doncs, com a conseqüència d'estrès i angoixa, principalment en situacions de solitud (2016:28), en situacions en què se'ns qüestiona la nostra pertinença a un grup (2016:30), en situacions en què es sacseja el sentit de la nostra existència (2016:32), o en moments d'avorriment (2016:33). Perdre'ns en records nostàlgics no ens ajuda a sentir-nos millor, ni tampoc pitjor: funcionaria, més aviat, com un mecanisme d'escapament (2016:46). A nivell social, Routledge no fa més que confirmar les intuïcions de Davis en la seva investigació pionera. Allà el sociòleg defensava que la nostàlgia és necessària per a la convivència en societat: resulta més fàcil “fer pinya” a partir dels records d'infantesa, majoritàriament simples, ideals i compartits, que no pas buscar consensos a partir de les distincions que constitueixen la vida adulta (1979:102). A més,

¹³ No s'ha de confondre amb l'ús de l'adjectiu que construeix Boym en la seva dicotomia teòrica (v. pàg. 28).

¹⁴ La paraula en anglès és, en aquest cas, molt més clara que la nostra: nostàlgia vs. *homesickness* (malalt de llar). En no tenir un terme tan concret per a l'enyorament espacial en català, molts cops es fa servir la paraula “enyorança” per anomenar les dues afeccions. És un cas lingüístic que cal tenir en compte.

la nostàlgia ens serviria per a restaurar una mena de continuïtat històrica que, en la societat revolucionada del capitalisme, molts cops resulta impossible (1979:103).

A nivell existencial, a més, la nostàlgia millora la visió que tenim de nosaltres però, a més, també ajuda a refinar les perspectives dels nostres jo futurs (Routledge, 2016:73): ens ajuda a sentir-nos valuosos, autèntics. En aquest sentit, Davis fou precursor en relacionar la nostàlgia amb el futur. El sociòleg no es trobava còmode amb totes aquelles explicacions de la nostàlgia que apel·laven a certs atributs d'èpoques passades, o en la seva superioritat moral i estètica, com si la nostàlgia s'expliqués per una propietat d'allò que enyorem (1979:10), i no per la nostra situació present. És en el nostre dia a dia on trobem els catalitzadors de l'experiència nostàlgica (1979:9). En aquest àmbit, ha estat encara més important la investigació sobre una «future-oriented theory of nostalgia», iniciada per Nawas i Platt (1965), i que encara segueix en l'actualitat: si entenem que les grans decisions de les nostres vides molts cops són experimentades des del sentiment de pèrdua, com quan hem hagut de decidir entre dos elements que canviarien per complet la nostra existència i queda sempre aquell residu que interroga què hauria passat amb una elecció diferent, la nostàlgia té la possibilitat d'esdevenir un lament també per un futur imaginat, per una estructura possible del nostre jo en l'esdevenidor. (Wilson, 2020).

Més enllà, però, de detalls retòrics i tipològics propis de cada autor, podem concloure que la nostàlgia contemporània és un desig pel passat, és a dir, una pulsio irremeiable que s'alimenta de la situació present i es lamenta pel futur. Crec que cal posar molt de pes en aquest *desig*. La nostàlgia no és només una manera d'avaluar l'existència personal (que també), una manera de reaccionar psicològicament al canvi social (que també) o de relacionar-nos amb la història (que també). Si no fos més que això, com destriaríem el sentiment nostàlgic de la melancolia o la memòria històrica? La nostàlgia és primordialment el *desig* d'arrabassar un moment al continu de la història, de *retornar* a un punt de l'existència personal, de *negar* una realitat concreta. És aquesta capacitat productiva, que considerem altament política, la seva propietat principal de diferenciació.

2.2. Nostàlgia i progrés

Les filosofies del progrés

La modernitat, al contrari d'èpoques anteriors, busca la seva edat d'or en el futur i no en el passat (Gupta, 2015:14). La modernitat no deu res al passat: la memòria i el record no tenen cap rol en el seu projecte: es defineix, en canvi, per la creença en una perfectibilitat il·limitada i indefinida que es du a terme en la història. Així ho creien també *philosophes* entusiastes i revolucionaris del s. XVIII, com Nicolas de Condorcet. En el proemi a la seva colossal obra *Esbós d'un quadre històric dels progressos de l'esperit humà* (1793), trobem les tesis principals del progressisme de la Il·lustració francesa. La base de tot el pensament progressista de Condorcet es desprèn de la creença que, de la mateixa manera que l'home *madura*, així també *madura* un grup social, i si analitzem aquest desenvolupament de generació en generació en un espai concret, es fa patent el progrés humà (1984:38). El marquès defensava que la perfecció de l'home era «realment indefinida»: podia arribar ràpidament o de manera lenta, però en cap cas retrocediria (1984:39). Els agents del progrés eren els filòsofs: serien els encarregats de la «propagació de les llums (1984:42)», tasca civilitzadora que estendria el progrés a tots els pobles del món.

Per a Condorcet, el progrés era el llenguatge d'una successió de fets que es mostrava a qui fos prou atent (1984:43). Tot estancament del progrés, tota tendència a primera vista retrògrada era, doncs, un error per culpa de la ignorància —d'agents o d'espectadors (1984:44). El progrés humà no s'aturaria mai, i així ho mostrà en la prospecció de les tendències de progrés futur a què dedicà l'últim capítol del seu tractat. Temps abans de l'època convulsa de la revolució, molts altres filòsofs de la Il·lustració europea intentaren interpretar els signes del temps en busca d'una facticitat del progrés.

El propi Immanuel Kant, l'any 1784, havia escrit la *Idea d'una història universal en sentit cosmopolita*, on s'allunyava d'un apropament de narració històrica com el de Condorcet i privilegiava una perspectiva més fenomenològica, que intentava trobar rastres en la història que permetessin definir lleis necessàries de progrés en la natura. La tesi cabdal d'aquest escrit era que, des de la perspectiva general que ens brinda l'estudi de la història, es podia descobrir un curs de progrés regular —encara que lent— en ella; en canvi, des de la perspectiva individual, la nostra mirada acabava mostrant-se confosa i irregular (2015:332). En l'estudi de la història s'entreu un pla secret de la Natura que l'espècie humana, encara que inconscientment, du a terme (2015:540). En aquest sentit, Kant entenia aquesta tasca com la constitució d'una societat civil on es trobessin unides la màxima llibertat, garantida per llei, i la màxima sobirania; és a dir, la constitució perfectament justa (2015:420). Per molts obstacles bèl·lics i polítics, acabaria arribant un món on els homes viurien en pau i llibertat (2015:548).

El text de Kant es publicà poc abans de l'explosió de la Revolució Francesa. Per aquest fet, és normal que el filòsof, una dècada després, quan els estralls de la presa de la Bastilla s'havien difuminat i França es trobava en uns convulsos anys bèl·lics, tornés a plantejar-se la qüestió del progrés a *Sobre si el gènere humà es troba en progrés constant cap a millor* (1798). La resposta només podia ser que l'home es trobava en retrocés cap a pitjor, o en progrés continu cap a millor, o bé, finalment, en un estancament moral (2015:802). El filòsof comprenia que aquesta qüestió no podia resoldre's directament per l'experiència individual, sinó que calia, altre cop, una mirada privilegiada (2015:842). Kant s'instal·la en aquest punt de vista i observa, ficticiament, des de les altures, els esforços de deu anys de Revolució a França: «esta revolució, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores una participación de su deseo rayana en el entusiasmo (2015:870)». És precisament aquest desig, aquesta motivació que Kant troba en els homes d'Europa, allò que pot assegurar que la Humanitat està progressant. A més, mai retrocedirà per complet, gràcies a la memòria revolucionària (2015:895): un esdeveniment així mai es podrà oblidar totalment, i posa de manifest la disposició i capacitat dels éssers humans per a la millora moral, que mai cap règim podrà negar (2015:898).

Així doncs, Condorcet defensaria la idea de progrés resseguint els passos de la història universal; Kant, des d'una pretensió més científica, posaria el pes en la modesta teoria dels “signes del temps”, que ens indiquen cap a on tendeix la Humanitat. Dues maneres diferents de proclamar el que acabaria esdevenint *leit motiv* del s. XIX: el progrés moral perpetu de la Humanitat, que trobaria en Hegel i Marx la sistematització necessària per a ésser el paradigma històric més sòlid dels últims dos segles.¹⁵

El problema entre modernitat i temps

No obstant això, des de la II Guerra Mundial, nombrosos historiadors, filòsofs i teòrics polítics han qüestionat la idea de progrés. Un dels arguments que intenta desestabilitzar un paradigma tan arrelat a la nostra manera de concebre l'actualitat és que es tracta d'una versió secularitzada de la *providència* cristiana (Lasch, 1991:40), és a dir, que no fou una idea formada des de zero pels anhels de la Il·lustració, sinó que fou un prejudici heretat i seguit acríticament per la majoria de pensadors de l'època¹⁶. Des d'aquest punt de vista, les ideologies il·lustrades no serien més que escissions de la teologia (Gray, 2008:61). Encara que la majoria de les religions del món no compten amb una visió històrica estructurada amb un principi i un final, sinó com a cicles còsmics que mai acaben, el

¹⁵ No ens trobem en disposició, donada l'extensió del treball, de desenvolupar extensament la novetat de la teoria hegeliana respecte al progrés. Tot i així, hem volgut assenyalar-ne la importància, i actuarà com a subtext en la nostra anàlisi de la relació entre el progrés i el pensament marxista.

¹⁶ Cal remarcar, per ésser justos, que es tracta d'una posició encara controvertida. Historiadors com Hans Blumenberg s'han oposat a aquesta “tesi de la secularització” del progrés, defensant que, al contrari de la concepció cristiana, la concepció il·lustrada posa el pes en la persona com a agent del canvi històric, i no en la providència (Lasch, 1991:44-5).

cristianisme, en canvi, entén que la vida conté *un fi*, i que aquest, un cop aconseguit, portaria a *la fi*. Ni els esforços de Sant Agustí, ni el Concili d'Efes, ni segles de pedagogia teològica cristiana pogueren arrancar de la fe cristiana una visió històrica maniquea entre el bé i el mal, del qual el primer en sortia sempre vencedor.

Lasch, però, argumenta també que, en l'actualitat, ha minvat el suport a la idea de progrés, o almenys en la forma utòpica que ens llegà la Il·lustració (1991:41): després de l'abús ideològic a què fou sotmès en els totalitarismes del s. XX, molts descobreixen l'ideari del progrés com un programa mil·lenarista responsable dels grans mals de la barbàrie contemporània. Gray, a principis del mil·lenni, assenyalava que el món es trobava ple de ruïnes de projectes utòpics que funcionaven, pràcticament, com a vehicles per a la transmissió de mites religiosos (2008:39), i que amaraven tota política occidental, des del pensament revolucionari fins al reformisme liberal (2008:66; 2015:512).

El problema és que la creença en el progrés desafia tota prova factual: el món no s'ha tornat més uniforme per molt modern que hagi esdevingut (2008:4229), ni se n'ha eliminat la violència i l'opressió. A més, el nostre present afirma que no existeix una única manera d'ésser moderns (Gray, 2015:1030). En efecte, ja en el passat, l'Anglaterra de Lloyd George no vivia una modernitat igual a la de la Rússia tsarista; però tampoc ara la modernitat xinesa és igual a la europea. Així doncs, el mateix concepte de modernitat pot catalogar-se d'ideològic. La "modernitat" unidimensional, unívoca, amaga tot d'altres modernitats, de la mateixa manera que oblida tants passats incòmodes. Però radicalitzem encara més el nostre argument: i si no existís, vertaderament, la modernitat? I si es tractés d'una noció ideològica més per a justificar la creença en el progrés la civilització? I si quan parlem de modernitat estem deixant de banda molts altres relats que malden per fer-se escoltar? El temps com a progressió lineal ens fa pensar que tots anem a una, que tots avancem cap a on toca, que determinades ideologies i creences són ja caduques. És la identificació d'història i acumulació tècnica. Però el passat mai queda tancat del tot.

Bruno Latour afirmava que el temps no és un marc general, sinó un resultat provisional d'una certa connexió entre entitats (1993:75). Aquesta màxima, exemple del constructivisme postmodern més radical, ens pot ésser d'utilitat en la nostra reflexió. Per a Latour, el temps de la modernitat fou construït com qualsevol altre temps: sistematitzant un conjunt d'entitats temporals i eliminant allò que es creu que no hi pertany. Però el francès proposa donar per falsa aquesta construcció: realment, escriu, no han parat d'aparèixer elements que eludeixen el sistema, objectes de data i duració incerta (1993:75). A més, tots barrejem temporalitats, i tots efectuem contínuament un triatge entre múltiples temps. Latour es serveix d'una metàfora brillant: cal pensar el temps, no com una línia, sinó com un espiral: existeixen un passat i un futur, però els elements que en componen un i l'altre es trobem en contacte, és a dir, revisitats i recombinats. Tot allò que en un esquema lineal semblava molt lluny, es troba ara a prop, en contacte —al cap i a la fi, en el nostre dia a dia potser utilitzem una planxa elèctrica, però també un martell.

Tanmateix, no sempre experimentem linealment la temporalitat. Com ja hem assenyalat, sempre hi ha fantasmes que retornen, objectes que actuen com un forat negre per on ens escolem cap al record d'un altre temps. Michel Serres defensava que el temps no flueix, sinó que es "filtra" (Tanner, 2021:725). Per això no tot allò que la modernitat guptiana pretén esborrar desapareix del tot, per això tantes idees i records resisteixen la seva programada caducitat. Allò antic es va filtrant, per la temporalitat moderna, fins a acabar barrejant-se amb altres idees noves. És útil pensar, doncs, la nostàlgia com el sentiment *capil·lar* per excel·lència. La nostàlgia "es filtra" entre totes aquestes narratives de modernitat i progrés; per la seva capil·laritat, és capaç de fer-se present entre aquestes grans narratives determinants, i així incomodar l'ontologia hegemònica del nostre present.

L'apropament benjaminianà al problema de la temporalitat moderna

Una de les notes per a *L'obra dels passatges* resava: «el *pathos* d'aquest treball: no hi ha èpoques de decadència [...] cap creença en èpoques de decadència¹⁷». Per a Benjamin, era molt important tenir com a objectiu metodològic un materialisme històric que aniquilés la idea de progrés i superés, en conseqüència, tota referència a la decadència¹⁸, cara i creu d'una mateixa ideologia històrica. Cal remarcar, però, que aquest rebuig a la ideologia progressista no havia estat sempre tant clar: alguns autors afirmen que podem trobar un “parèntesi progressista en la producció benjaminiana, que aniria de 1933 a 1936¹⁹”.

Ara bé, com hem tractat al principi, però tornarem a recordar, aquesta desconfiança de l'alemany en el progrés ja es trobava present en el seu pensament des dels orígens, gràcies al romanticisme que havia nodrit la seva politització universitària, i no es deu a cap conservadorisme madur. Löwy descobrí la primera crítica antiprogressista en el text *La vida dels estudiants* (1914), escrit quan Benjamin comptava amb 22 anys. Aquesta és una molt útil troballa sobre el pensament del crític, ja que implica que l'atac al progrés no nasqué de les seves lectures marxistes, sinó que amaren un debat que l'autor hauria mantingut tota la vida (2020:23), que es barrejà amb els postulats marxistes d'una manera que no trobem en cap altre autor de l'època, i que, en definitiva, bastiria els arguments més materialistes de les tesis de *Sobre el concepte d'història*.

Els apunts preliminars de *L'obra dels passatges*, en aquest sentit, ens atorguen una mirada teòrica sobre el progrés que és impossible trobar en una lectura nua de les *Tesis*. Benjamin entenia, per exemple, que el concepte de progrés com a acció política humana havia estat una idea necessària per a la conquesta revolucionària d'una posició hegemònica per a la burgesia vuitcentista; amb tot, també defensava que aquest, un cop aconseguides certes posicions, hauria d'haver perdut més i més forces. Però això no passà, i el progrés acabà enfortint-se amb determinades lectures de la selecció natural i l'evolució biològica de l'espècie²⁰. Així, afirma, en el moment que el progrés, en comptes d'una idea revolucionària, es torna la “firma del transcurs de la història en la seva totalitat”, es converteix en una “hipòstasi acrítica” inquestionable²¹.

Per tant, un dels objectius del marxisme benjaminianà fou dotar de recursos per pensar fora i contra la ideologia del progrés, això és, entendre'l com a *catàstrofe*, però no com a catàstrofe futura, sinó com a desastre en el fet d'acceptar el que ens és donat en cada moment²². La creença en el progrés conduïa a la conformitat, a la inconsciència, a la inoperància. Però llavors on havíem de buscar els ideals, les imatges dels futur, les esperances? Una pista ens la dona *El París del Segon Imperi de Baudelaire*, també anomenat simplement *Baudelaire* (1939). Allà, Benjamin, parlant de l'ofici del poeta — però, per extensió, també del filòsof— opera un paral·lelisme interessant amb la tasca del drapaire: tots dos s'ocupen de l'escòria, de cercar la seva matèria en la immundícia, en els residus de la societat²³. El mateix demana l'alemany, doncs, del filòsof: que no ens parli de progrés, que busqui la seva inspiració en les escombraries de la història —potser podríem dir, fins i tot, que faci cas a la nostàlgia, com a residu ella també del progrés. Que entengui, al cap i a la fi, tota època passada no com a *història*, amb la seva repetició i evolució per estadis, sinó com a *prehistòria* de cada present, on aquest últim actua com a índex per saber si aquesta ha estat victoriosa o fracassada en l'emancipació²⁴.

¹⁷ v. *Annex*, II. 3.

¹⁸ v. *Annex*, II. 4.

¹⁹ Exemples d'aquesta posició, propera a la variant soviètica de la ideologia de progrés, es trobarien en *L'autor com a productor* (1934) i *L'obra d'art en l'època de la seva reproductibilitat tècnica* (1936). Tots dos textos han estat pal de paller de la interpretació que pretén harmonitzar el pensament benjaminianà amb un marxisme més ortodox, i precisament per això ens són de poca utilitat en el nostre treball, tot i la seva importància en el corpus de l'autor.

²⁰ v. *Annex*, II. 5.

²¹ v. *Annex*, II. 6.

²² v. *Annex*, II. 8.

²³ v. *Annex*, II. 7.

²⁴ v. *Annex*, II. 9.

Això encara queda més ben exemplificat en una de les tesis de *Sobre el concepte d'història* que és necessari avançar aquí. La tesi XVIIa²⁵ no és com les altres: no formava part de la versió oficial dels *Gesammelte Schriften*, ja que Benjamin només l'havia inclòs en la primera versió, que fou descoberta i popularitzada als anys 80 per Giorgio Agamben. No obstant això, en ella trobem idees sobre el progrés que no s'expressen en lloc més. Benjamin hi exposa la temible barreja entre el progressisme i el marxisme, que ell troba exemplificada en la socialdemocràcia del seu temps, i parla d'una tasca "totalment nova" que ha de dur a terme la revolució. No obstant això, ens interessa un afegitó que Benjamin ratllà del manuscrit: «la societat sense classes no és la meta del progrés en la història sinó la seva interrupció tan sovint fracassada i finalment realitzada (2019:76-7)». Així, la veritable revolució és la interrupció de la història, la seva detenció mil cops fracassada, però que acaba arribant. La revolució no és la culminació de la història, és la supressió de la història. L'acció revolucionària o emancipadora no té res a veure amb accelerar la història, o *fer* la història. Com bé escrivia en les notes preparatòries de les tesis, les revolucions no poden esdevenir la locomotora de la història universal, com pensava Marx, sinó el gest de tirar amb totes les nostres forces del fre d'emergència²⁶.

Un deure que, en la Tesi VI²⁷, es defineix com la necessitat d'apoderar-se d'un record tal com llampegueja en l'instant d'un perill. El moment de perill al què es refereix Benjamin és, precisament, aquell instant en què es dissol la visió còmoda i mandrosa del progrés humà en la història, el moment en què dubtem d'aquest relat en confrontar-lo a allò que està passant (2020:95). El perill, a més de fer referència al feixisme, té a veure amb què la interrupció històrica s'acabi transmetent, en el canal del discurs de les classes dominants, de manera edulcorada i suavitzada —com passa amb les revolucions liberals o l'episodi de la Comuna de París (2020:96). No deixa de resultar sorprenent que ja aquí Benjamin parli de "record" com aquella veritat perduda en el "com va ser realment" de l'historicisme i el progressisme. Però ja en parlarem en la tercera secció.

En conclusió, veiem com Benjamin compartia la crítica antiprogressista d'aquells que han confiat en les propietats més emancipadores d'un sentiment com la nostàlgia, encara que no és fins a les *Tesis*, com veurem, que relaciona les dues temàtiques. La seva crítica conserva rastres de nostàlgia, també, en aquesta importància de "posar fre" a la història, de vèncer un cert relat, de nedar a contracorrent dels postulats moderns. No és aquest també el cas de la nostàlgia? No ens fa parar la mirada en un passat congelat, cristal·litzat, que res té a veure amb el continu històric? No desconfia també de la ideologia del progrés, i sent ben endins que alguna cosa no funciona en el corrent del present?

El lloc de la nostàlgia en la modernitat

Dipankar Gupta afirmava que la modernitat²⁸ comporta sacrificis costosos: la impredictibilitat del demà, la inestabilitat dels models socials, la irreversibilitat dels processos que la componen (2005:37). Per al sociòleg, la modernitat demana esforços, sí, però és una meta necessària: es tracta d'un ideal actualment abastable i, en conseqüència, indefugible. En el pensament de Gupta, la modernitat és portadora d'intersubjectivitat i d'igualtat, destructora de les relacions estamentals del passat, és a dir, constructora d'una estructura sociopolítica que ell anomena "iso-ontologia" (2005:38).

Ens interessa la perspectiva de Gupta perquè es troba travessada per una inquietud que fonamenta també la nostra recerca: la tensió entre modernitat i memòria. Pel teòric, l'única

²⁵ v. *Annex*, II. 1.

²⁶ v. *Annex*, II. 2.

²⁷ v. *Annex*, II. 10.

²⁸ M'interessa adreçar aquí el que pot semblar una contradicció. Hem advertit fins ara dues maneres d'interpretar el fenomen de la modernitat: com un procés homogeni de selecció d'elements temporals, el qual contribuiria a l'oblit de tota idea marginal i, en el nostre cas, del sentiment antiprogressista per antonomàsia, la nostàlgia. Però també podem entendre la modernitat des d'una perspectiva pluralista, i parlar de modernitats, cadascuna amb la seva diversitat. Fins i tot si afirmem que la "modernitat no existeix", o que la modernitat són "moltes modernitats", no estem buidant aquest relat dels seus oblitats i del seu treball discursiu contra l'individu nostàlgic, del qual parlàvem en la primera accepció.

manera d'arribar a ésser completament moderns és negant el passat, ajudant-nos de l'oblit, almenys d'aquells elements que obstaculitzen la intersubjectivitat (2005:38). Gupta, doncs, sospita de tots els moviments actuals que pretenen protegir i promoure la tradició com a valor en sí mateix (2005:50): encara que puguin representar demandes raonables, deixen la porta oberta a una allau de nostàlgia i memòria, amb la seva corresponent dosi de crítica cap a la industrialització i la ciència, que podrien acabar posant en risc la totalitat del projecte modern. Gupta recorda, en canvi, tota la pobresa, la fam i les malalties que assolaren el nostre passat comú: «the most important lesson we can learn from history is that the past should be made irrelevant to the present (2005:51)». La lluita de la modernitat, doncs, ha de centrar-se en boicotejar tota nostàlgia, en fer-la ineficient i irrellevant. Si no, els oprimits continuaran fugint en “edats d’or” fictícies, i deixant màniga ampla a la dominació dels seus opressors (2005:52).

La majoria dels arguments que Gupta entrellaça són molt qüestionables, encara que no hi puguem dedicar temps aquí. No obstant això, ens serveixen com a exemple d'una posició política i filosòfica de la qual hem estat sentint ressons durant tot el treball, però que cada vegada és més evident: el projecte de la Modernitat està lligat a la necessitat d'oblidar, a la desaparició, a l'esborrament. Aquest seria el paradigma modern per antonomàsia pel que fa a la memòria; pel que fa a la Història, l'hem de llegir com un conjunt de recursos per fer front al nostre present, i en cap cas deixar que ens atrapin els seus misteris i les seves esperances. El fet, però, és que la institucionalització del temps lineal intensificà el sentiment nostàlgic, i encara ara n'és un dels seus catalitzadors principals. La nostàlgia existeix per culpa de la «pastness of the past (Tanner, 2021:3235)»: és quan pensem el passat com a lluny, com a *passat*, que el comencem a enyorar com l'estranger enyora la seva pàtria natal. El procés de “modernització” i la modernitat com a discurs creen els seus propis guanyadors i perdedors (Sayers, 2020:24), i entre aquests últims s'hi compta l'individu nostàlgic que, com veurem, mai forma part de la classe dominant.

La construcció de la nostàlgia com a afecció i com a discurs es deu a un canvi en la concepció temporal a finals del s. XVIII (Boym, 2001:355; Bonnett, 2010:19; Sayers, 2020:24). El món de la modernitat naixent era el de la desorientació, la ruptura, la incertesa: on tot allò sòlid s'evaporava, on tot allò sagrat era profanat. Sayers adverteix que és just en aquell moment de grans canvis, quan la nostàlgia explota a Europa, que es comença a dubtar del valor de recordar (2020:24). És llavors que comencem a trobar el retrat d'aquell qui recorda com un individu amb por, amb incapacitat d'afrontar el present. Mentre la nostàlgia irrompia, i acusava el desencantament i l'alienació del deteriorament del present, el progrés atacava la memòria: tant aquell que recordava com aquell que sentia nostàlgia eren concebuts com a divergents, com a oposats a l'home modern.

A més, la idea de progrés reduïa per primer cop la diferència entre experiència i esperança a un únic concepte, que unia la narrativa de millora temporal al desig de l'expansió espacial (2001:390). La nostàlgia, llavors, com s'esforça a exposar Boym, no era només una intensificació de l'enyorament de l'immigrant, sinó d'una nova estructura cognitiva pel que fa a allò local i allò universal. Sense aquest nou paradigma universal de progrés, la nostàlgia no hauria existit: és el sentiment d'aquell qui, immers en l'estructura spatiotemporal de la modernitat, la rebutja; la nostàlgia no és premoderna, sinó la crítica més moderna possible a la modernitat. Sempre podríem caure en la fàcil treta d'assenyalar que ja des de l'Antiguitat s'han recordat temps millors²⁹: però la nostàlgia és genuïnament moderna perquè, tot i mantenir un dol per una continuïtat temporal enfront la discontinuïtat que du la modernitat, només hi pot lluitar des de la discontinuïtat mateixa.

²⁹ Bonnett (2010:20) defensa que la nostàlgia ha existit sempre, i que hem de distingir, doncs, entre una nostàlgia premoderna i una nostàlgia moderna. No obstant això, nosaltres ens decantem per la posició de Boym (2001), Santesso (2006) i Sayers (2020), entre d'altres, per la qual la nostàlgia és una construcció estrictament moderna: serà una distinció que ens ajudarà en l'anàlisi i també allunyarà possibles malentesos que s'allunyen de la problemàtica.

Però la modernitat de la nostàlgia no la salvà de l'ostracisme intel·lectual i polític durant el s. XIX: les revolucions liberals, el primer moviment obrer, el darwinisme social, el contacte de la civilització occidental amb les “endarrerides” tribus orientals semblaven falsar-la sense possibilitat de rèplica (2010:24). A més, la troballa “mèdica” d'alts nivells de nostàlgia en les masses d'immigrants colonitzats no-occidentals només confirmava els pressupòsits: que es tractava d'un sentiment genuïnament premodern i propi d'estadis culturals anteriors. Calia deixar-la enrere. Escriu Natali: «nostalgia became a label used to define those who fell outside of the modern framework (2004:13)». De la *maladie de la memoire* a la imperfecta assimilació, per tossuderia o estupidesa, de les categories del progrés i la imatge del passat que projectaven.

Cal esperar de la modernitat, en definitiva, la gradual obsolescència de les nostres certeses, de la impermanència i inestabilitat de les nostres relacions i visions del món. Certament, l'oblit i la desaparició han servit sempre al poder dominant i a l'hegemonia: des de la *damnatio memoriae* romana fins als nostres dies, tot allò que posa en qüestió cert estatus —les memòries radicals que esperen als marges de la història, les experiències no normatives— acaba esborrat. Només en queda una dèbil esperança: que aquestes memòries retornin com a espectres, com a records inconvenients d'un passat que assenyalava un futur alternatiu (Tanner, 2021:3057). Bona part d'aquesta espectralitat és l'aliment de la nostàlgia. Però la qüestió és si pot representar una potència d'emancipació.

2.3. Nostàlgia i marxisme

Marx i el passat

La qüestió de la nostàlgia com a potència d'emancipació era impensable per un pensador com Marx, immers en el paradigma progressista de la Il·lustració moderna, que defensava a ultrança la necessitat d'escapar del passat. La nostàlgia, la tradició, la memòria, constituïen, més que una font d'esperances i motius per la lluita, el risc de frustrar tota esperança en un món nou. El fet que les revoltes populars usualment barregessin ideals utòpics amb un profund sentiment de pèrdua i lament pel món que canviava, representava un motiu de frustració per a tots els ideòlegs de la revolució moderna (Bonnett, 2010:23). No cal recordar com Marx defensava el capitalisme enfront la societat feudal o l'esclavisme: el triomf de la burgesia és celebrat en els seus textos (Natali, 2004:14), com a condició de possibilitat del naixement del proletariat, i el potencial destructiu del capitalisme era condició *sine qua non* per a la revolució comunista (Bonnett, 2010:26). Evidentment, les revolucions sempre s'han recolzat en els canvis de noms en els mapes, i realment el comunisme fou un dels programes polítics que més eficient fou en aquest sentit. Era una qüestió de conquerir el passat sota l'autoritat del present (2010:27).

Presentar una sistematització de la relació entre passat i revolució en la totalitat de la producció marxista és una tasca que no ens podem permetre. Ara bé, sí que podem fonamentar el nostre estudi, concretament, en un dels pocs llocs, i el més important, on Marx parla del rol del passat en la revolució, el primer capítol de *El 18è de Brumari de Louis Bonaparte* (1851). Certament, la valoració que el teòric fa del rol del passat en les revolucions liberals i comunistes és negatiu i pejoratiu; tanmateix, hi trobem un dels únics exemples del que alguns han anomenat una “teoria marxista de l'herència” (Lenhardt, 1975:152), és a dir, l'apropament marxista a les potències de la memòria, la nostàlgia i el passat. La primera idea del text de Marx resa així: els humans fan la seva pròpia història, però no la fan sota circumstàncies triades lliurement sinó sota unes d'existents prèviament i transmeses des del passat. Precisament, l'alemany considera que aquest fet pesa com «un malson damunt els cervells dels vius». Així, continua en la seva exposició:

«[els humans s'afanyen a] crear quelcom que no existia abans, precisament en aquestes èpoques de crisis revolucionàries s'afanyen a convocar els esperits del passat en servei propi, manllevent-los els noms, els crits de batalla, el vestuari, per tal de presentar aquesta nova escena de la història mundial amb un vestit honorat pel temps i amb un llenguatge prestat (Marx, 2020) ».

Així, Marx s'estaria lamentant d'una estratègia que considera constitutiva de les revolucions polítiques: utilitzar el passat, les seves llegendes, per tal de donar encara més força a les reivindicacions que les ocupen. En aquest cas, el teòric fa servir una metàfora reveladora: «el novell que ha après una nova llengua sempre la retradueix a la llengua materna, però assimila l'esperit de la nova llengua i s'hi expressa lliurement tan sols quan s'hi mou sense recordar la vella». En aquest cas, Marx comprèn que la revolució primer ha d'aprendre del llenguatge revolucionari del passat, i un cop l'ha après, pot començar a parlar el seu nou llenguatge. Per a Derrida, d'aquí prové l'angoixa marxista: la tensió entre «la muerte para inventar lo vivo y hacer que viva lo nuevo (1998:125)». El perill, doncs, és que mai s'assoleixi aquest llenguatge, atès que només s'hi arriba oblidant tot allò vell: «llavors la frase anava més enllà del contingut, ara el contingut va més enllà de la frase». Derrida tradueix aquest risc en l'àmbit de l'espectralitat: Marx oposa "l'esperit de la revolució" (*Geist*), als fantasmes de les revolucions passades (*Gespenst*). Però com saber quin és l'esperit i quin és el fantasma? *Geist* també pot significar "espectre": com saber, llavors, quin és l'espectre que persegueix i quin és l'esperit revolucionari?

La frustració marxista s'expressa en una paradoxa: mentre que la nova revolució té com a un dels objectius principals *oblidar el vell*, ha de *començar des d'allò vell*. I no només això: sembla que la inquietud de Marx, la seva sospita més amagada, és que mai la revolució pugui desempallegar-se d'aquests residus del passat. El llenguatge de la nova revolució, en haver-se gestat en la matriu de totes les revolucions passades, sempre *les expressa* una mica. Sempre estrenarem gestos que, inevitablement, remetran a accions passades. Això no obstant, el final d'aquesta cadena d'arguments ja és conegut: com que tot emmirallament amb les revolucions passades corre el risc de senzillament *restaurar* el passat, Marx crida a què la revolució comunista sigui nova del tot, i es despulli de tota referència antiga. «Que els morts soterrin els seus morts», escriu, parafrasejant el profeta.

Però el motiu de Marx per desconfiar del passat no era només que antigues maneres de fer, d'ésser, s'enganxessin com sangoneres a la revolució i la buidessin d'energia per a renovar tot allò que esperava l'alliberament. També hi ha un aspecte ètic intergeneracional, una idea de deute amb les generacions passades que Marx volia evitar, tement que pogués, precisament, detenir el progrés cap a millor d'una societat postrevolucionària, sense classes, és a dir, sense culpa³⁰. Per això Marx propugna l'oblit del passat: per no deixar impotent el present, per no deixar-lo ostatge de la culpa. L'única solució a aquesta paradoxa és, com fa l'ideòleg, entendre l'alliberament en el present com una experiència unidimensional, que basa precisament en l'oblit dels sacrificis anteriors la seva vida nova.

El marxisme, la nostàlgia i la mirada al passat

No cal dir que aquesta posició de Marx i els seus predecessors sobre la qüestió del passat i el sentiment que se'n lamenta, la nostàlgia, no escapà tampoc a l'esquerra durant el segle XX, i la continua amarant en l'actualitat. L'esquerra dels últims dos segles, liberal o radical, ha mostrat els moviments nostàlgics com a obstacles en el camí cap a la revolució o el progrés, com a formes superficials d'indulgència col·lectiva, un altre "opi del poble" més (Davis, 1979:108). La nostàlgia distrauria la classe obrera de les injustícies del seu dia a dia, en captaria la seva ràbia per la reacció, seria un exemple més de "falsa consciència" marxista (1979:109). La nostàlgia denotaria, en definitiva, immaduresa política (Bonnett, 2010:24). Lasch, per exemple, defineix el progrés i la nostàlgia com dues idees igual d'errònies: mentre que el progrés obstaculitza un ús intel·ligent del futur, l'altra debilitaria la capacitat d'una utilització intel·ligent del passat (1991:79). És en aquesta tendència que hem d'ubicar el primer tractament que fa Benjamin de la nostàlgia, com a pejorativa "melancolia d'esquerres", del qual hem parlat en la primera secció³¹.

³⁰ Aquest aspecte es troba meravellosament exposat a l'article *Anamnestic Solidarity* (1975) de Christian Lenhardt, col·laborador de Jürgen Habermas durant els anys 80; per la seva extensió ens és impossible presentar-lo aquí.

³¹ v. pàg. 9.

Es podrien trobar molts exemples de teòrics que intentaren problematitzar la perspectiva marxista sobre el passat i la nostàlgia. Aquí voldria sobretot utilitzar el testimoni de *The Country and the City* (1975), de Raymond Williams, per la seva importància en els estudis culturals i la importància que donà a la tensió entre progrés, passat i revolució. En el seu estudi sobre les arrels radicals en les societats agràries premodernes angleses, Williams ironitzava sobre tants pensadors conservadors que enyoraven el passat rural: escrivia que, per molt que anés enrere i enrere en el temps, sempre dirigint-se a aquella Anglaterra rural més feliç, no trobava cap lloc ni període que li permetés realment restar satisfet (1975:35). Així doncs, en la seva recerca Williams falsava la nostàlgia conservadora, i tot i reconèixer cert sentiment anticapitalista en les pretensions d'actualitzar un món irrecuperable, també n'assenyalava el que considerava riscos indefugibles: que la defensa d'una certa memòria feudal, potser arma eficient contra l'ordre industrial capitalista, tingués, en canvi, conseqüències desastroses, com el retorn a la defensa a ultrança de la tradició, o l'atac contra la democràcia des de l'aristocràtica màxima del «blood and soil (1975:36)». L'esquerra nostàlgica, triant el passat, defensava unes arrels que es contradien amb els seus interessos reals.

Un altre ariet d'aquesta crítica d'esquerres a la nostàlgia provingué de la seva aliança amb la teoria psicoanalítica freudiana. L'any 1915 Freud publicà *Dol i melancolia*, un document de gran interès per com barreja l'estructura temporal hegemònica del s. XIX amb la crítica progressista a la nostàlgia. Freud (2001), en la seva anàlisi, argumenta que mentre el dol és una reacció sana a la pèrdua, la melancolia és un sentiment patològic³². Aquest caràcter es deu al seu aferrament a una ficció, a la irracionalitat, a un desig que és empíricament inassolible. El dol és un procés de “deixar anar” davant d'una situació de pèrdua, mentre que la melancolia —de mateixa manera que la nostàlgia, que recordem que és la seva forma cultural i col·lectiva— es defineix per un “retenir”. D'alguna manera, el nostàlgic i el melancòlic necessiten, per dir-ho col·loquialment, despertar, una “dosi de realitat”. Gran part del marxisme que intentà apropiat les tesis freudianes per a la teoria revolucionària, trobà en el text de Freud la última confirmació per a les seves sospites sobre la nostàlgia. L'últim exemple més important en aquest sentit és la famosa diatriba de Helmut Dubiel contra l'esquerra dels anys noranta i el postmodernisme, que usa expressament la distinció freudiana de maníacs i melancòlics per acusar tant el postmodernisme com la deriva nacionalista d'allunyar-se de la correcta anàlisi d'esquerres del present (1990:242).

El paradigma freudià, en definitiva, serviria a la teoria emancipadora per tal d'emplaçar la nostàlgia en una posició dicotòmica d'irracionalitat contra racionalitat, ficció contra fets, somni contra realitat, radicalitzant així encara més la crítica política que hem exposat. Però és aquesta l'única lectura política que es pot fer de Marx pel que fa al passat? No hi ha lloc, en la teoria marxista, per a la nostàlgia?

Alguns elements ens demostren que la nostra interrogació no es troba gaire equivocada. Els esforços del marxisme i el socialisme tradicional per deslligar-se de tot relat nostàlgic són, en realitat, contradits per diversos aspectes que han construït des de l'origen l'ideari del moviment obrer. En la base de la teoria marxista, com ja figurava en els socialismes utòpics, rau sempre l'esperança de reconstruir certa comunitat perduda, de reintegrar una vida treballadora sempre amenaçada d'ésser arrancada de la seva matriu. Planerament, podríem afirmar que una dèbil esperança en una societat precapitalista més orgànica ha estat un dels ideals de base de tota esquerra, encara que implícitament, encara que amb vergonya. Com explicar, sinó, l'enorme importància que Engels i Marx donaven a idees com la del “comunisme primitiu”? Què en fem, dels pressupòsits de la teoria de l'alienació i les seves conseqüències en els *Manuscrits de 1844*, on clarament llegim un dol per un home que ha estat dividit en ell mateix, arrancat de les seves facultats més bàsiques, i que el comunisme espera poder reunificar? Moltes revisions marxistes contemporànies, doncs,

³² Com apunta Ahmed, però, en la seva obra posterior Freud anirà difuminant aquesta dicotomia tan problemàtica entre dol i melancolia, considerant que «la incorporació de la pèrdua forma parte del proceso ordinario de conformación del yo (2019:282)».

entenen que aquests motius tan nostàlgics —reintegració de l'home, reunificació de la societat, fi de la història —, es poden trobar també en Marx (Bonnett, 2010:19).

No tot en Marx era progressisme i celebració del rol històric del capitalisme industrial per a les esperances comunistes. Com bé exposen Löwy i Sayre en la seva obra sobre el romanticisme, Marx bevia també de molta tradició romàntica anticapitalista que s'havia refermat àmpliament en el sentiment nostàlgic. Tant ell com Engels guardaven un profund respecte pels crítics romàntics de la industrialització, i els reconegueren els deutes intel·lectuals³³ (2001:89). La crítica romàntica els ajudà a percebre les contradiccions del capitalisme, les limitacions de la modernització industrial (2001:90).

Marx desconfiava de la nostàlgia pel seu desig de tornar a *allò que hi havia abans*: organitzacions socials molt més opressives que el capitalisme. Aquesta por es troba àmpliament representada, com hem tractat ja, a *El 18è de Brumari*. Tanmateix, si intentem una lectura més acurada del text, observem clarament que el teòric no ataca *allò que ha passat*, sinó *allò que ha romàs*. No tindria sentit disparar contra allò que només queda com a record, o que ja forma part de l'oblit; a Marx li preocupen tots aquells residus d'anhels i d'esperances que pesen en el desenvolupament progressista. Però com és que existeix aquest romanent, aquest sentiment irreductible als relats homogeneïtzadors de la modernitat? Comparteixo amb Natali que Marx, tot i no anomenar-la, està parlant directament de la nostàlgia, i no, com algunes interpretacions han establert, només efectuant una reflexió abstracta en nom del passat o la memòria. No són els morts els que hem d'enterrar, sinó allò que es resisteix a morir (2004:18).

I si llegíssim, doncs, *El 18è de Brumari* a contrapel? I si oblidéssim les seves conclusions progressistes i ens centréssim en allò que Marx sí que ens concedeix, és a dir, la inevitable mirada cap al passat en el començament d'allò nou, la traducció dins d'una àmplia família de traduccions que es manllevan termes la una a l'altra? Potser podríem trobar-hi, llavors, els primers recursos per a la prospecció de la nostàlgia com a potència emancipadora: en el text, al cap i a la fi, constitueix el símptoma del malestar causat per la injustícia social (Natali, 2004:18). Tot allò que es resisteix a morir, en comptes de pensar-se en termes d'hàbits, prejudicis i supersticions, podria comprendre's com aquelles esperances del passat que encara esperarien la seva redempció. Certament, com ja hem dit i repetit, Marx té en ment una altra estratègia: tanmateix, allò important aquí, torno a repetir, és que el text, inadvertidament, dona fe d'una nostàlgia que prové d'una crítica al present i que es barreja amb l'impuls revolucionari, per primer cop en la història de la literatura nostàlgica. Que ell no l'aprovi, però, és secundari per al nostre argument.

Entre els apunts preparatoris per a les *Tesis* de Walter Benjamin es troben diverses reflexions sobre el paper de la memòria per a l'acció revolucionària. El crític guardava, entre les seves notes, una cita clau d'aquest últim en relació a la memòria: «en el moviment obrer modern hi ha una part de *desil·lusió* que, després de la gran Revolució francesa, van proclamar els primers teòrics de la contra-revolució i a continuació els romàntics alemanys que, gràcies a Hegel, van tenir una forta influència sobre Marx³⁴». Benjamin, doncs, creia més en la força de la desil·lusió que no pas en la promesa de la il·lusió per a la revolta. Investigacions contemporànies han exposat que la força política de les revoltes s'extreu abans de les esperances d'aquells qui lluitaren i fracassaren, com a actualització dels seus somnis mai aconseguits (Mate, 1991:214). Tant les revoltes camperoles com les insurreccions industrials han tingut a veure, doncs, més amb restaurar un estat de justícia anterior, molts cops recordat i enyorat, que no pas amb un canvi conscient de les relacions de producció. El moviment obrer no n'és una excepció: l'1 de maig ens serveix, anualment, per commemorar els màrtirs de Chicago del 1887 i, per exemple, com assenyala Löwy, les últimes experiències socialitzants a l'Amèrica Llatina s'han emmirallat en llibertadors com Zapata, Martí o Bolívar (2020:161). Benjamin ja havia sospitat d'aquesta relació, tot i no

³³ Es trobaven entre aquests: Dickens, Balzac, Carlyle, Morgan i Fourier per citar-ne els més importants.

³⁴ Segons cita Löwy (2020:37), és un paràgraf extret de la biografia *Karl Marx* (1938) de Karl Korsch.

creure en una continuïtat històrica de la tradició dels oprimits com a tal, en alguns eslògans de la Revolució russa³⁵, així com en la figura de Blanqui, el primer revolucionari socialista en anomenar els proletaris “esclaus moderns”, i també fervent conspirador contra la idea de progrés humà (2020:167).

Tot això demostra que el pensador alemany fou encertat en la seva anàlisi: és en l'escola del progrés, de veure's a ella mateixa com a alliberadora de les generacions posteriors en el decurs de la història, que la classe proletària va *desaprendre* la seva funció de venjadora de les generacions passades, va perdre el seu impuls redemptor, i es va quedar esperant el progrés³⁶. Com s'explicita en la dotzena tesi de *Sobre el concepte d'història*, alimentar-se de la imatge dels avantpassats esclavitzats és més fàcil que treure les forces d'imaginar els nets alliberats³⁷: però mai com en una meditació mística, sinó sempre en la mesura que en puguem treure energia moral i espiritual pels que lluiten avui (2020:162). Una revenja, però, que no havia de ser familiar, ni individualitzada, sinó sistèmica: segons Benjamin, llavors, lluitar contra el nazisme, per exemple, era també batallar, *en la història*, a favor dels esclaus crucificats pels romans, els soldats morts en les lluites medievals, els artesans morts de gana en les ciutats de la modernitat (2020:164).

Passant ara de Benjamin a Freud, la tesi exposada anteriorment sobre la diferència entre dol i melancolia, que de tanta utilitat havia estat per a l'ortodòxia antinostàlgica, també ha estat sotmesa a crítica en els últims anys. El seu major atac és aquell que considera que la teoria de Freud només pot arribar a considerar la melancolia-nostàlgia com un desig sense possibilitat d'assoliment si manté, implícitament, el pressupòsit que el passat és irrevocable (Natali, 2004:19). Així, una política amb capacitat nostàlgica o orientada cap a la redempció, falsaria la inoperativitat del melancòlic. A més, com interpreta Ahmed, el nostàlgic no és un subjecte només de pèrdua, sinó de desig: entendre, doncs, a tot individu nostàlgic des de l'etiqueta patològica suposa donar per fet que els seus objectes de desig són morts, que es troben ja irrecuperables. Ahmed, gairebé sense voler-ho, arriba al *quid* de la qüestió de la trampa del diagnòstic psicoanalític de la nostàlgia, que confirma totes les suposicions d'aquesta secció: la trampa freudiana és jutjar als altres com a melancòlics perquè no han arribat a renunciar a objectes que nosaltres hem declarat morts en nom d'ells. Diagnosticar la melancolia implicaria, per tant, un imperatiu ètic o deure moral: l'altre ha de deixar anar i declarar morts els objectes que nosaltres donem per morts (2019:285).

L'aspiració de rescatar del passat tot allò que pogués servir a la lluita del present, de protegir un reducte idealista d'harmonia comunal i felicitat personal que contradigués el realisme de l'explotació, seria també una de les preocupacions cabdals d'un marxisme heterodox, i excepcional en el seu tractament del passat, que trobem en diversos membres de la primera generació de l'Escola de Frankfurt i la seva òrbita.

2.4. Nostàlgia i emancipació

La contribució de la Teoria Crítica

La Teoria Crítica, sobretot pel que fa a la primera generació de l'Escola de Frankfurt i altres intel·lectuals que se situaven en la seva òrbita, ha estat un àmbit fructífer per les reflexions sobre l'emancipació, la nostàlgia i el marxisme³⁸. Segurament ho ha estat pel caràcter molts cops pessimista, fosc, del seu pensament, o per les seves reflexions sempre liminars a la inoperància política. La primera generació de l'Escola de Frankfurt, i molts dels seus seguidors, han configurat la primera reflexió rigorosa, des d'una òptica marxista, del passat i dels sentiments que provoca la nostàlgia. Ens interessa en aquest apartat, doncs,

³⁵ “Cap glòria per al vencedor, cap pietat pel vençut” (v. *Annex*, III. 2).

³⁶ v. *Annex*, III. 2.

³⁷ v. *Annex*, III. 1.

³⁸ «Progressivists [...] and this includes Marxists, were interested in developing a historical consciousness solely for the instrumental purpose of arming themselves for evolutionary or revolutionary change [...] what we can learn from neo-Marxist critical theory is that it becomes imperative, [...] to reflect upon the power of remembrance (Lenhardt, 1975:141)».

presentar algunes reflexions que des d'aquesta escola de pensament s'han fet sobre l'esperança, la memòria i les potencialitats del passat.

El primer pensador digne d'anàlisi per les seves indagacions sobre la utopia i el passat, a més d'estret col·laborador de Benjamin, és Ernst Bloch. Podríem dir que el seu pensament actua com un desllorigador del que Sayers (2020:60) considera la gran paradoxa del pensament utòpic modern: o la memòria, i consegüent nostàlgia, com a record de la utopia —un passat gloriós, l'edat d'or—; o bé la memòria i la nostàlgia com a antitètiques a la utopia —un futur brillant. Com sabem, el marxisme apostava per la segona idea, i deixava la primera a la reacció i el conservadorisme. Tanmateix, Bloch qüestiona aquesta dicotomia fonamental en presentar el seu mètode: intentar identificar nuclis utòpics autèntics en els laments nostàlgics, talment com el cercador passa pel tamís la sorra del riu en busca d'or. El mètode blochià avisa que no n'hi ha prou amb la denúncia de la ideologia: tota ideologia s'alimenta de somnis autèntics i reals, d'utopies que guardem en les nostres esperances, i que cal salvaguardar abans d'esmenar-ne la totalitat (2020:66).

El mètode que defensa Bloch s'entén millor mitjançant la seva reflexió sobre l'Ara: per a l'autor, no totes les persones viuen en l'Ara (*Jetzt*). Bloch falsa a la seva manera el credo progressista i ens fa observar totes aquelles persones que sembla que visquin a l'ara, de manera externa, però que en realitat formen part d'un *encara no* (*Noch-Nicht-Gewordene*). L'esquema de l'alemany resulta summament productiu per a una teoria de la nostàlgia: és gràcies al concepte de *no-contemporaneïtats* que podem conceptualitzar la nostàlgia fora del paradigma clínic o psicoanalític: així, els nostàlgics ho serien perquè viuen en una altra contemporaneïtat, en el temps de l'*encara no* (2020:70). Com que es tracta d'un fet irremeiable de les societats humanes, s'ha de tenir en compte en el pensament utòpic de l'esquerra, que no pot simplement menysprear totes les esperances dels nostàlgics. Bloch proposa anar a buscar la utopia en la *nostàlgia*, per acostar-la a l'imaginari i els anhels de l'emancipació, i perquè sap que, d'altra manera, la nostàlgia servirà només a la reacció. Com a bon marxista, és clar, sap que la majoria d'elements de la nostàlgia són perillosos i conservadors, però també adverteix, enmig de tota la nostàlgia reaccionària, filons potents per a l'emancipació, com són tots aquells desitjos, encarats cap al passat, sí, però també contra la modernitat capitalista i en busca d'un món més just i menys alienat.

Cal remarcar, però, que el pensament dominant dins l'Institut de Recerca Social, personificat en Horkheimer, Adorno i Marcuse, es trobava allunyat de les tesis de Bloch. En compartia gran part de les conclusions, però en cap cas el mètode. El seu intent d'articular una aliança entre la classe obrera i l'emancipació, tingué poc èxit i es transformà, a principis dels anys 40, en un pessimisme persistent i ombrívol (Sawchuk, 2005:40-1). Centrant-nos en la tensió entre passat i emancipació, és famós el debat entre Horkheimer i Benjamin a partir de 1937: mentre que el segon mantenia el poder redemptor de recordar el sofriment passat, Horkheimer escrivia que la injustícia passada mai podria trobar compensació en l'acció política present (1999:69). Per al filòsof, els nostres avantpassats no podien jugar cap paper en la llibertat de les generacions futures: un pensament així només podia ésser teològic, no hi havia cap teoria escatològica secular que salvés els morts, més aviat una teoria del progrés que deixava innumbrables víctimes al seu pas (Lenhardt, 1975:141).

Res del que Adorno i Horkheimer escrivien des de la mort de Benjamin, però, violà el seu mandat de negar la idea històrica del progrés: com escriví Horkheimer, la meta de la revolució social no seria ja l'acceleració del progrés, sinó el naixement d'aquest (Buck-Morss, 1981:331). Rememorar els oprimits no serviria, doncs, per al canvi social; tanmateix, per a Adorno i Horkheimer això no era excusa per deixar el passat a les mans de la reacció o de les forces del capital. Encara que el passat no fos útil políticament, conservava esperances que calia encara accomplir, com resa el final del pròleg a la *Dialèctica de la Il·lustració* (1994:55).

Ara bé, el teòric més prolífic per a la nostra investigació és, sens dubte, Herbert Marcuse, segurament el més benjaminià de la triada (Jay, 1982:1). La inquietud de Marcuse per les potències del passat s'originà en els temps del seu treball amb Heidegger, que també es mostrava torbat per revertir el que creia una "amnèsia col·lectiva de l'ésser" (1982:2). Certament, Marcuse no digeriria el concepte de *Sein* del seu mestre, però continuaria convençut que quelcom havia estat oblidat en el temps modern. La memòria³⁹, segons el filòsof, permetia l'accés a un nivell de realitat més essencial, "negatiu", on un passat "intemporal" era preservat de la "segona naturalesa", immediata i "positiva" (1982:3).

A l'últim capítol d'*Eros i Civilització*, Marcuse escriu:

«El fluir del tiempo es el aliado más natural de la sociedad en el mantenimiento de la ley y el orden [...] ayuda al hombre a olvidar lo que era y lo que puede ser, hace que se olvide de un pasado mejor y de un futuro mejor [...] es un requisito indispensable de la higiene mental y física, sin el que la vida civilizada sería intolerable; pero es también la facultad mental que sostiene la sumisión y la renunciación [...] olvidar el sufrimiento pasado es olvidar las fuerzas que lo provocaron, sin derrotar a esas fuerzas (1983:210-1)».

Marcuse radicalitza aquesta posició en posar la demanda d'oblit, no en l'àmbit psíquic individual, sinó en l'externalitat de la societat repressiva (Jay, 1982:8). El filòsof demana la restauració dels drets de la memòria com a vehicle d'alliberament, allunyada del paradigma hegelian i freudià, que la relacionaren només amb la capacitat d'oblidar —ja que és la civilització qui s'encarregaria del record: el record dels deures, no dels plaers, de la culpa, no de la llibertat (Marcuse, 1983:211). Però encara va més enllà: escriu que el record —i aquí podríem incloure també, la nostàlgia— ens atorga una "duració" impossible en el temps lineal, ja que en el passat trobem aquelles potencialitats i promeses que s'havien pogut acomplir en una societat arcaica, on l'excés de plaer encara no era reprimat, i que s'han de rescatar. Gràcies a aquest ús de la societat arcaica, d'un imaginari de "temps perdut", tant nostàlgic, Marcuse és capaç de revitalitzar una teoria crítica embalsamada en el pessimisme horkheimerià i la negativitat adorniana: mentre recordar un passat diferent previngui d'eternitzar l'*statu quo*, la memòria pot, doncs, subvertir la consciència unidimensional i obrir la possibilitat d'un futur⁴⁰ (Jay, 1982:8). Amb tot, el seu consell no seria seguit fins molts anys més tard, a finals de segle.

La nostàlgia en el tombant del segle: postmodernitat i crítica

Lasch considera que, a principis dels anys seixanta, la denúncia pública de la nostàlgia, almenys pel que fa a Estats Units, començà a esdevenir un ritual acrític (1991:116). Davis, a finals dels 70, relacionava aquesta atac amb el creixent rol de la nostàlgia en els mitjans de comunicació i les produccions culturals, i no creia que fos, en canvi, una constant en la vida de la societat civil (1979:125). Gran part dels conferenciantes en la *History Workshop* a Leeds de l'any 1985 titulada *The imagined past*, la primera convenció acadèmica en tractar des del rigor històric el fenomen de la nostàlgia, es mostraven prou escèptics: molts es preguntaven si aquesta actualitat nostàlgica era falsa, i només existia una estesa preocupació intel·lectual per la nostàlgia, que superava amb escreix el risc real de la mateixa (1989:29). Podríem dir que aquesta fou la posició que l'àmbit acadèmic, sobretot anglosaxó i americà, esgrimí respecte a la nostàlgia, almenys fins a finals dels noranta: una paranoia intel·lectual que poca relació guardava amb la realitat. Amb tot, a partir de l'última dècada del s. XX, la teoria de la nostàlgia fou revifada pel seu atac visceral en la

³⁹ Altre cop, però, hem de donar explicacions del nostre apropament aquí. Certament, la posició anamnèsticopolítica de Marcuse fa referència a la memòria, i no a la nostàlgia. Ara bé, la seva caracterització de l'*anamnesi* té a veure amb un "passat intemporal", cosa que convergeix amb el sentiment nostàlgic. És per tot això que considerem el seu pensament important per a la nostra reflexió.

⁴⁰ Martin Jay assenyala que el principal problema de l'intent de Marcuse d'articular els imaginaris nostàlgics per a l'impuls emancipador, no prou sistematitzat, és que l'*anamnesi* molts cops s'assembla massa a la repetició, i que en potenciar la remembrança nostàlgica per a l'impuls alliberador, hi ha el perill de restaurar el mateix que ja teníem. Per a Jay, però, aquest risc es pot salvar si fem parlar Bloch per boca de Marcuse (1982:11-13).

Teoria de la postmodernitat (1991) de Fredric Jameson, així com per una nova lectura del marxisme heterodox de Bloch, Benjamin i Marcuse, principalment.

El primer toc d'atenció sobre la nostàlgia prové de tres autores americanes —Linda Hutcheon, Kimberly K. Smith i Svetlana Boym— que a finals dels noranta s'interessaren pel seu rol en la postmodernitat. En el seu article de 1998 titulat *Irony, Nostalgia and the Postmodern*, Hutcheon ja avisa que la nostàlgia, al contrari de les descripcions que l'acompanyaren durant els últims vint anys, no té tant a veure amb el passat com amb el present. A més, adverteix en ella una força subversiva: «nostalgia may be more of an attempt to defy the end, to evade teleology (1998:3)». Així, entén que la nostàlgia ha estat usada tant per la reacció, com per l'esquerra, i posa com a exemple el moviment ecologista, però també interroga el seu rol en el feminisme i els estudis postcolonials (1998:5). Podem dir que és la primera teòrica en qüestionar les possibilitats de la nostàlgia per tota mena de lluites i emancipacions de signe divers. La tesi principal de Hutcheon és que la nostàlgia no s'hauria de rebutjar com quelcom modern, sinó com una companya fidel de la ironia de la modernitat.

Hutcheon, d'entrada, rebutja l'atac jamesonià a la nostàlgia, que considera ambigu i pervers pel fet de relegar la nostàlgia, sense argumentació, al calaix de la mirada retrògrada o trivial. Per la crítica, tant ironia com nostàlgia comparteixen una secreta afinitat hermenèutica i defensa que la nostàlgia en la postmodernitat és *irònica* (1998:4): és una nostàlgia conscient que no hi ha manera de satisfer-se, que enyora una autenticitat que sap que no existeix (1998:6). Per la teòrica, aquesta és l'única manera de poder continuar operant amb conceptes moderns com els d'originalitat o autenticitat, però des d'una perspectiva que disminueix la seva validesa, que els fa funcionar sota borradura (Hall, 2003:14). Una nostàlgia *ironitzada*, en definitiva, és la forma que té la postmodernitat de crear la distància necessària per a una connexió veritable amb el passat: invocat, però al mateix temps posat en perspectiva (Hutcheon, 1998:7).

La següent autora és Kimberly K. Smith, qui l'any 2000 publica l'article titulat *Mere Nostalgia: notes on a progressive paratheory*. Aquest text és central per a tornar a ressituar l'estudi de la nostàlgia, no com un dispositiu neutral d'anàlisi, sinó com a dispositiu nascut de la ideologia progressista (2000:505). Smith dedica el seu article a esbossar una genealogia del concepte com a contranarrativa al relat del progrés i a mostrar la seva càrrega ideològica; defensa que és l'ús d'aquest concepte allò que defineix quines memòries són segures per a l'acció política i quin tipus de desitjos són vàlids. Smith defineix la nostàlgia com un artefacte retòric de les polítiques de la industrialització (2005:506): no fou una paraula inventada pels conservadors, sinó una arma llancívola del progressisme, que silenciava les víctimes de la modernització, tornava sospitoses les seves experiències emocionals, fins per elles mateixes, i subestimava les seves memòries, els seus sentiments d'infelicitat, les seves esperances (2005:507).

Així, Smith creu que l'etiqueta nostàlgica aflora enmig d'unes lluites vuitcentistes cruentes per tal d'instituir una memòria col·lectiva dòcil amb la modernitat. Més que un sentiment "natural", doncs, es deu a un determinat discurs, a un cert ordre d'elements que ens dicten els rituals culturals. Aprenem a sentir-nos nostàlgics al mateix temps que interioritzem el paradigma progressista. En definitiva, Smith és pionera en proposar que la nostàlgia és un esquema conceptual que les lluites polítiques transformaren en un estat emocional pejoratiu, per tal de poder rebutjar tota memòria i reivindicació que l'acompanyés (2005:515). Quines memòries contenen i quines no? Qui parla i qui no? I prové aquest silenci, també, de la por a ésser etiquetat de nostàlgic, això és, d'inútil en la política, de malalt en la història? (2005:517).

No és segur que Svetlana Boym hagués llegit l'article d'Smith: almenys no trobem cap referència al text en la seva obra magna *The future of nostalgia* (2001). Aquí sí que podem parlar de canvi total de paradigma: totes les intuïcions que havien florit amb els articles de Hutcheon i Smith, quedaren sistematitzades en el que seria el primer tractat postmodern

sobre la nostàlgia. L'estudi de Boym, encara que no discutia en cap moment la posició jamesoniana (Sayers, 2020:83), degué gran part de la seva popularitat a la dicotomia que construeix entre nostàlgia restaurativa (*restorative nostalgia*) i nostàlgia reflexiva (*reflective nostalgia*)⁴¹.

Boym descriu la nostàlgia restauradora com aquella que posa l'èmfasi en el *nostos*, el retorn a la llar, i caracteritza aquelles propostes que demanen una reconstrucció d'allò perdut, del retorn a quelcom autèntic i original. Aquesta primera tendència és pròpia de les renaixences nacionals, però també de les ideologies d'extrema dreta. Necessita reconstruir allò que està en ruïnes, tant literalment com metafòricament, sempre amb el benentès d'aconseguir l'esplendor perduda. Aquesta primera tendència, més que ancorar-se en el sentiment d'enyor en la distància, acaba omplint tots els racons de desencantament i ansietat davant de la continuïtat o la pèrdua d'una tradició determinada.

L'altra tendència, en canvi, la nostàlgia reflexiva, ubica el pes en l'*algia*, en la pèrdua, en el procés imperfecte de la remembrança. Quan adoptem aquesta forma de nostàlgia ens enfoquem a la memòria individual no homogènia, en la irrevocabilitat de la història i la finitud humana. La reflectivitat d'aquesta nostàlgia pressuposa flexibilitat: té a veure amb l'humor, amb la ironia —com ja havia avançat Hutcheon. Les memòries amb què juga no són absoltes, com en el cas anterior, de judici o reflexió crítica. No es tracta, doncs, de recuperar una veritat que ens identificava, sinó de perdre'ns en el que el pas del temps ha anat fent d'ella: enamorar-se de la distància que ens separa de l'ideal i no de l'ideal mateix. Boym posa com a exemple l'Ulisses del conte de Borges que, un cop a casa, sent nostàlgia, ara, per totes les seves aventures: la nostàlgia reflexiva s'alimenta a ella mateixa, però sense cap objectiu per restaurar.

L'aplicació empírica de les innovacions de Boym, Hutcheon i, en menor mesura, Smith, no es feren esperar: gràcies a la base teòrica que aquestes autores proporcionaren, s'havia obert una via productiva per a estudis de cas i reflexions diverses. Les publicacions més importants en aquest sentit han estat *Radical Nostalgia: Spanish Civil War Commemoration in America* (2005), de Peter Glazer, on l'autor connectava la nostàlgia reflexiva boymiana amb els actes commemoratius de veterans americans de la Guerra Civil Espanyola; però també *Left in the Past* (2010), d'Alastair Bonnett, que problematitza els arguments de Boym intentant comprometre'ls d'una manera més directa amb la teoria marxista i la lluita postcolonial.

A partir de la moderació de la crisi econòmica, l'any 2015, no hi va haver desenvolupaments teòrics importants⁴². Tanmateix, les mesures de confinament i el xoc mundial de l'epidèmia de COVID-19, sumada a un estancament de la producció industrial i cultural, han tornat a posar la nostàlgia en el punt de mira: l'any 2020 es publicava *The Promise of Nostalgia* (2020) de Nicola Sayers, de gran interès acadèmic per la seva rehabilitació del pensament frankfurtià per a la nostàlgia, en un intent de tornar a proposar el seu potencial utòpic; i un any després, *The Hours Have Lost Their Clock* (2021), de Grafton Tanner, operaria un apropament radical a l'actualitat de la nostàlgia des de totes les perspectives possibles de conflicte social: els *no-llocs* del capitalisme, la indústria cultural, els moviments migratoris, el postimperialisme, la *teoria queer*, l'extrema dreta, etc.

Què pot oferir, doncs, en aquest panorama teòric, una reflexió sobre les possibilitats polítiques de la nostàlgia des de les tesis benjaminianes de *Sobre el concepte d'història*?

⁴¹ En els propers dos paràgrafs seguim l'argumentació que es troba al quart i cinquè capítol de l'obra.

⁴² Certament, de la primera dècada del segle caldria anomenar també *Mediated Nostalgia* (2014) de Ryan Lizardi, un estudi sobre la relació entre nostàlgia i tecnologia, així com l'obra pòstuma *Ghosts of My Life* (2014) de Mark Fischer i *Zeitgeist Nostalgia* (2020) d'Alessandro Gandini, que implementen molts dels recursos teòrics de Boym.

3. LA REDEMPCIÓ PER LA NOSTÀLGIA: UNA TEMPTATIVA SOBRE WALTER BENJAMIN

Benjamin escrivia a Scholem l'any 1930, que *L'obra dels passatges* no podia publicar-se sense una introducció que tractés de la teoria del coneixement històric (Benjamin, 2019:5). Mai va arribar a redactar-se, però, aquest context teòric. Paral·lelament, al llarg de totes les pàgines de la secció anterior hem volgut construir, poc a poc, el nostre desenvolupament teòric sobre la nostàlgia, és a dir, la lent a través de la qual volem llegir els aforismes benjaminians presents a *Sobre el concepte d'història*. M'agradaria, però, abans de presentar la nostra temptativa sobre la nostàlgia de Walter Benjamin, constitutiva de tota la seva producció, però exacerbada òbviament en els últims anys de la seva vida, efectuar una recapitulació de les principals idees de la nostra interpretació d'una teoria de la nostàlgia.

En primer lloc, hem entès que la nostàlgia, lluny d'ésser un sentiment natural a l'ésser humà, és una estructura d'afecte, un discurs polític i una interpretació històrica, que depèn i alhora es contraposa a discursos majors com són els del progrés, la modernitat, la ciència o la salut. Així, la nostàlgia és un mecanisme dialèctic, que tant obeeix a unes coordenades polítiques imposades, com manté un programa polític propi, que tant depèn d'una lectura de la història que la remet a la marginació, com proposa ella una historiografia alternativa, que tant pot servir per a la restauració reaccionària, com pels ideals de l'emancipació. En definitiva, sense aquesta llarga fonamentació conceptual, sense entendre la relació entre nostàlgia i medicina, i amb el progrés i la modernitat; la seva crítica a mans del progressisme liberal, però també en Marx i els seus predecessors; i sense tenir en compte la seva rehabilitació, primer en el context de la Teoria Crítica i el neomarxisme, i posteriorment en la crítica postmoderna, era impossible relacionar-la amb un autor, Benjamin, que gairebé no la cita literalment. Però pot haver-hi cap dubte, després de veure com tants àmbits i temes nostàlgics intersequen amb la crítica de l'autor, de la importància del nostre sentiment en aquesta?

La qüestió, per tant, és què pot oferir la meua lectura de les *Tesis* de Benjamin al debat sobre el caràcter emancipador i útil de la nostàlgia per a les potències d'esquerra. La meua intuïció és que el pensament històric i messiànic de Benjamin pot oferir una clau hermenèutica, una ampliació més per a la teoria de la nostàlgia. Com hem exposat, l'interès en la nostàlgia, en un món postpandèmic, globalitzat i hegemònicament neoliberal, ha augmentat en els últims anys, tant en l'àmbit cultural, com en la investigació acadèmica i l'explotació comercial. La crítica postmoderna que s'interessa per la nostàlgia, pot tenir en Benjamin un aliat inesperat: encara que no puguem catalogar, com s'ha volgut a voltes forçar, el pensament benjaminian com a postmodern, tampoc és, *stricto sensu*, modern; es tracta d'una crítica moderna a la societat de la modernitat, però inspirada, això sí, en referències culturals i històriques precapitalistes. Certament, Sayers (2020) es feia ressò del pensament benjaminian, però només pel que fa a la teoria del xoc. Boym (2001), en el seu tractament, feia referència a l'alemany: però llavors perquè no trobem cap cita de les *Tesis*, on podem trobar les potencialitats polítiques més fortes en aquest sentit?

El problema és la recepció que certa acadèmia postmoderna ha fet de Benjamin: Löwy apunta, per exemple, que a França l'estudi de Benjamin s'ha centrat gairebé exclusivament en el vessant estètic de la seva obra, convertint a l'autor en un historiador de la cultura; no fou fins a principis dels anys 90 que la crítica francesa es començà a interessar en el seu pensament filosòfic sobre la història (2020:12). Però i si fos justament aquesta constel·lació d'idees històriques, tants cops sota sospita, allò que pogués donar un impuls complementari a la teoria emancipadora de la nostàlgia contemporània? La meua proposta, doncs, és que a través del desenvolupament crític sobre la nostàlgia que hem presentat en aquest estudi, podem ara traçar una temptativa d'interpretació nova de les tesis presents a *Sobre el concepte d'història*, en què vull defensar tres punts claus: el primer, que termes historiogràfics en Benjamin com la "detenció en la història", la "citació"

o la “constel·lació dialèctica” poden ésser pensats des del paradigma nostàlgic; el segon, que existeix un precedent de política nostàlgica en el Benjamin més surrealista i la seva demanda d’una organització del pessimisme; i per últim, que podem tractar la redempció possible en la tradició dels oprimits a través de dues categories: la categoria històrica que ja ens brinda Benjamin, la memòria, però també des d’una categoria política que el teòric no arriba a mencionar, la nostàlgia.

Abans de tot, vull introduir breument el text. Les tesis de *Sobre el concepte d’història* (1940) no apareixen com un bolet en la producció de Benjamin: com ja sabem, tenen arrels en el seu romanticisme marxista —Löwy ha trobat fins i tot paràgrafs gairebé calcats en una obra de 1915 (2020:22-3), i ell mateix confirmava que eren pensaments que feia dècades que guardava en el seu sí (Benjamin, 2019:6)—. A més, ja es prefiguraven en l’assaig sobre Fuchs, el *Baudelaire* i gran part dels apunts per a *L’obra dels passatges*. La primera referència al document apareix en una carta del nostre autor a Horkheimer el 22 de febrer de 1940, i segurament n’impulsà la redacció el pacte germano-soviètic que tant dolor causà en les esperances comunistes de Benjamin. Amb tot, ràpidament s’adonà que el text no podia destinar-se a la publicació: en una carta a Gretel Adorno, dos mesos més tard, exposava la seva por a que una publicació de les *Tesis* dugués a una “incomprensió entusiasta” (2020:43-4).

Hem de considerar aquest text el rerefons teòric tant del *Baudelaire* com de *L’obra dels passatges* (Benjamin, 2019:8), encara que, a més, es pugui llegir com un manifest autònom, donades les circumstàncies polítiques i existencials en que fou redactat. Benjamin en començà la seva redacció el gener de 1940, en tornar dels camps de treball, amb la salut molt malmesa, i s’allargaria fins a finals de maig. A mitjans de juny, amb la seva germana Dora, fugí de París cap a Lourdes, on l’esperava Arendt, a qui entregà un dels manuscrits. Abans de marxar de la capital, tanmateix, deixà la part menys important del seu arxiu a la seva casa, entregant, però, allò més valuós, a Georges Bataille, que ho amagà a la Biblioteca Nacional. Entre tot el material de les tesis, doncs, que ens ha arribat, es contemplen dues versions manuscrites del text, una en alemany i l’altra en francès, i quatre versions mecanografiades en alemany, encara que és difícil saber del seu ordre cronològic. En el nostre estudi, però, ens centrarem en la versió més institucional, la dels *Gesammelte Schriften*, fixada per Tiedemann i Schweppenhäuser el 1974.

El nostre objectiu no és revisar el text de dalt a baix, ni analitzar cada tesi: de la mateixa manera que l’escrit es presenta com una constel·lació motivística en què els fragments s’ordenen per diverses relacions d’afinitat (2019:10), nosaltres ens centrarem només en aquelles tesis que més ens diuen sobre les potències de la nostàlgia. Löwy, al final del seu pròleg a *Avís d’incendi*, afirmava que, tot i haver-hi cada cop més literatura secundària sobre les *Tesis*, encara hi havia lloc per a noves interpretacions, ja que el text era un d’aquests escrits que constantment es trobava obert a nous punts de vista, noves aproximacions hermenèutiques i prometedores lectures (2020:54). Esperem que el nostre apropament nostàlgic, doncs, serveixi per engrossir més aquesta llista.

Citació i detenció dialèctica

Hi ha una cita de Benjamin, entre els seus materials preparatoris per a *L’obra dels passatges*, que ha fascinat generacions d’escriptors: «yo no tengo nada que decir, solo que mostrar. No voy a hurtar nada valioso [...] los andrajos, los desechos; ésos no los voy a inventariar, sino hacerles justicia del único modo posible: usándolos⁴³». És un fragment que sembla difícil d’entendre si no es té en compte el precedent del *montage* surrealista que a Benjamin tant havia motivat durant els anys 20. L’autor, doncs, aplica aquesta tècnica artística al seu estudi de la història, com a únic recurs per tal de no privilegiar cap relat, cap línia temporal, cap sèrie: en *L’obra dels passatges* i, per extensió, a les *Tesis*, no hi pot haver un inventari de les escombraries a part, separat d’aquelles coses

⁴³ v. *Annex*, IV. 2.

acceptades i que encara funcionen. No, per a Benjamin l'única manera d'ésser justos amb el passat és poder-lo prendre completament, sense contextos, sense introduccions; fer-nos càrrec del seu potencial "usant-lo" directament, no explicant-lo. Tenir plena possessió del passat significa poder-lo citar (Agamben, 2007:292).

Però què significa, així, "citar" el passat? Una resposta es pot trobar, segons Agamben, en el l'assaig de Benjamin sobre Karl Kraus. Allà defineix la cita com aquell mecanisme literari encarregat de destruir, d'arrancar de context, i no de conservar o custodiar. Quan citem un autor o un esdeveniment del passat estem efectivament quedant-nos amb una idea descontextualitzada, amb una frase que no esperava ésser moguda, una acció històrica que havia cessat ja la seva influència. Aquest és el caràcter destructiu de la cita, però també la seva esperança: arrancar una frase o un esdeveniment històric de context també pot ser fer-lo tornar a un cert origen, a restituir-li, de manera transfigurada, tot de potències i interpretacions perdudes de la seva Veritat (2007:293). No és el mateix, per exemplificar-ho en el muntatge fotogràfic, ensenyar una imatge d'una casa derruïda a Síria, i al costat posar-hi una foto dels estralls de la guerra, que no pas posar-hi al costat una imatge d'una família europea reunida a l'hora de sopar. Benjamin, doncs, és conscient que, mitjançant la citació i la seva capacitat destructora de contextos, poden aflorar interpretacions d'esdeveniments històrics i idees productives que, d'altra manera, continuarien amagades pel relat hegemònic.

Així, la tasca d'un materialisme històric ha d'afirmar-se en arrancar moments i idees del contínuum del progrés i l'historicisme vulgar. Però és tan fàcil com això? Com saber que, en arrancar una cita, no estem en realitat transfigurant-la segons els interessos del present? Com escriu Simay, aquesta és una falsa paradoxa en Benjamin: precisament rescatar el passat a imatge del present és el que fa l'historicisme i tota tendència d'interpretació històrica hegemònica (2005:148). Benjamin demana just el contrari: *deshistoritzar* allò que rescatem de les urpes de l'historicisme, citant-ho íntegrament per tal d'ensenyar la seva veritable cara, deformada durant anys per les diferents recomposicions del seu relat. Això, en realitat no hauria de resultar gaire complicat: només caldria convertir la nostra idea d'un temps lineal en el temps espiral de Latour⁴⁴, on cada present "toca" amb més d'un passat⁴⁵, per entendre que a cada present li pertoca la citació de determinats esdeveniments, i que només a la seva llum poden ésser rescatats. Així doncs, el present mai és una transició entre una sèrie d'instantos, sinó un únic moment en què es troben fixades les possibilitats i demandes del passat (Hamacher, 2005:53); la única manera d'escriure correctament el present és, doncs, tenir-hi *present* també el passat que ens el deixa reconèixer (2005:56). Les conseqüències de no aconseguir-ho serien, doncs, devastadores⁴⁶.

Cal fer un parèntesi aquí per defensar que la teoria de la citació històrica de Benjamin, o *citació revolucionària*, com l'anomena Löwy (2020:175), és molt útil per a la reflexió de la nostàlgia. Hem explicat que la nostàlgia sorgeix d'un impuls de rebuig al present, de refugi cap al passat, de contestació a una determinada política de progrés. Ara imaginem-nos aquesta citació secreta de Benjamin com el moment de la nostàlgia: no són també els nostres pensaments amarats de nostàlgia allò que és arrancat d'un passat més o menys idealitzat per tal de mesurar-se amb el present? No és la nostàlgia també una interrupció del contínuum d'un temps que sembla només avançar, i deixar enrere només residus? No és a partir de la reivindicació de la nostàlgia i les seves potències polítiques quan es poden rescatar sentiments, idees, esperances que semblaven amagades i per sempre menyspreades? Una de les nostres conclusions d'una teoria benjaminiana de la nostàlgia, per tant, és que s'ha de llegir des de la doctrina de la citació per tal que pugui conservar tota la seva potència política.

⁴⁴ v. pàg. 16.

⁴⁵ No deixa de resultar sorprenent com de similars són les dues propostes sobre l'espiralitat temporal (v. *Annex*, IV. 5.)

⁴⁶ v. *Annex*, IV. 3.

En la Tesi XIV⁴⁷, Benjamin posa algun exemple de “citació” històrica, aquesta que considerem nostàlgicament emancipadora, i la diferencia d’un altre tipus de citació vulgar. Vegem la dicotomia: d’una banda, l’autor explica que la Revolució francesa *citava* la República romana, de l’altra, entén també com a citació el que fa la moda quan *cita* estils passats. La primera cita és una clara contestació a les tesis marxistes de *El 18è de Brumari*, la segona té a veure amb les investigacions culturals sobre París que l’autor duia a terme. Però són aquests dos processos de citació comparables? No, perquè la moda, amb la seva contínua cita del passat, es torna repetició eterna del mateix, un camuflatge per a les classes dominants, que així amaguen el seu temor a qualsevol canvi més radical (Löwy, 2020:176). És un salt del present cap al passat i tornada, deixant-ho tot igual. La cita que reclama Benjamin, la citació revolucionària, és aquella que capgira el passat i el futur alhora, que es fa fora del temps lineal, que al mateix temps *salva* el passat i inspira el futur per parar un cert perill del present.

Traduïm-ho ara, però, a la política de la nostàlgia. Quan Robespierre sentia nostàlgia per la República romana, no volia restaurar un règim esclavista i patrici, arrancant-lo del passat i assentant-lo literalment en el present. No, pretenia prendre, de la República romana, aquelles potencialitats que permetien dibuixar un futur sense reis en una Europa de monarquies mil·lenàries. Podem dir, doncs, que la cita revolucionària de Benjamin guarda molta relació, gairebé s’identifica, amb la nostàlgia reflexiva de Boym, amb la nostàlgia irònica de Hutcheon i les altres maneres de designar la política emancipadora del record: una nostàlgia que no s’aferra a allò passat, sinó que hi passa per anar endavant, que s’hi apropa distanciadament, que en cerca les seves perles utòpiques amb compte de no emportar-se cap element reaccionari cap al present, però sempre servint-se del seu contingut emocional i sentimental per la lluita. Aquesta nostàlgia emancipadora, pel mecanisme de la cita, fou la que guardà en la Revolució Russa les esperances de la Comuna de París de 1871, de la mateix manera que aquesta citava les experiències revolucionàries de 1793⁴⁸.

Hi ha qui podria acusar la meua interpretació des de la matriu nostàlgia de la citació revolucionària com una identificació forçada: res més lluny de la veritat. Benjamin ja relacionava la imatge dialèctica —que no és res més que la constel·lació de citacions passades en el present d’un instant històric— amb el “record involuntari” de la Humanitat, on el temps es deté i tot present sembla redimir-se⁴⁹. El record involuntari, repetim, opera una “detenció⁵⁰” del contínuum històric, citant en el present aquell passat en què es reconeix, i que el deixa immòbil. Benjamin reflexionà molt sobre el concepte de memòria involuntària que descobrí en Proust, i el relacionà amb les seves investigacions sobre Baudelaire. El que més l’atreia d’aquest concepte és que podia “fer-nos despertar” d’una memòria oficial, que havíem pres per costum (Sayers, 2020:77), i fer-nos experimentar un present que havíem oblidat precisament gràcies a la remembrança d’algun aspecte del passat (2020:78). No és aquesta la mateixa potència que els autors que hem tractat atorguen a la nostàlgia com a sentiment que ens pot portar una experiència nova, recollida de les esperances i les promeses que mai s’han esvanit per complet? Cal trobar-se molt cec enfront de les demandes del progrés per rebutjar allò que el mateix autor confirmava en les seves notes preliminars.

⁴⁷ v. *Annex*, IV. 1.

⁴⁸ No cal repetir altres exemples que ja hem tractat a la pàg. 24.

⁴⁹ v. *Annex*, IV. 4.

⁵⁰ No voldríem que semblés que descuidem, en la nostra interpretació, que la detenció que proposa Benjamin no és només la detenció “fenomenològica” del temps que associem amb la nostàlgia, sinó la certitud que fins que no es dugui a terme i triomfi la Revolució i guanyin els oprimits, és a dir, fins que no es detingui el curs de la història, no es podrà salvar el passat del procés d’historització hegemònic (Löwy, 2020:92; Agamben, 2007:296). Tanmateix, com que no tractem aquests temes revolucionaris de les tesis en el nostre estudi sobre la nostàlgia, prendrem aquesta definició *dèbil* de “detenció”.

L'organització del pessimisme i la tradició dels oprimits

Freud, en el seu famós assaig sobre la melancolia que hem tractat, articulava un elogi velat de la nostàlgia que no hem volgut tocar fins ara: que el nostàlgic tenia un ull més agut per a detectar allò veritable que aquella gent que no era melancòlica. Així doncs, els melancòlics, els nostàlgics, els torbats per una imatge del passat que els encanta més que la present, arribaven a ésser més lúcids que aquells no subjectes a la malaltia (Natali, 2004:23). Julia Kristeva anava encara més enllà quan afirmava que els melancòlics havien d'ésser necessàriament ateus, ja que la nostàlgia era només possible acompanyada d'una sensació profunda desencantament del món (2004:23). No és estrany que, des d'aquesta perspectiva psicoanalítica, es doni també la raó a la crítica del progrés com a encantament diví del món, com a dogma polític mil·lenarista?

M'agradaria pensar que Benjamin notà la força de la nostàlgia de la que ens parlen Freud i Kristeva, i que tant present està en nocions com la d' "infelicitat revolucionària" de Sara Ahmed, a la qual no podem dedicar temps aquí (2019:383-8). En el seu text de 1929 sobre el surrealisme, Benjamin presenta una figura que ell considera central per a una aliança entre la tècnica surrealista i el poder del marxisme: l'organització del pessimisme⁵¹. El surrealisme, pel que escriu en l'article, ha de poder "guanyar les forces de l'embriaguesa per a la revolució", però això no es pot fer des de l'acció artística acrítica, ni tampoc des de la creença de progrés. Les forces de l'embriaguesa surrealista s'han de convertir, paradoxalment, en pessimisme: desconfiança en el destí de la literatura, de la llibertat, de la Humanitat, de la ciència i la innovació tecnològica, desconfiança en qualsevol idea d'harmonia entre persones, classes i pobles.

La idea d'organització del pessimisme, el filòsof l'havia manllevat de Pierre Naville, un comunista membre del grup surrealista que l'havia proposat en el seu llibre *La revolució i els intel·lectuals* (1928). El pessimisme, doncs, representava l'únic mitjà per a escapar dels desenganys de les concessions socialdemòcrates (Löwy, 2020:28). En un marxisme que Benjamin començava a acusar d'acrític, acomodats i mandrós, el surrealisme havia d'organitzar el pessimisme: però no el *Kulturpessimismus* que havia nodrit el moviment conservador i reaccionari d'Oswald Spengler i Carl Schmitt, preocupat per la *decadència* de la nació i la cultura elitista (2020:27). No, recordem que per a Benjamin no existien les èpoques de decadència. El pessimisme que promulgava era la preocupació pel progrés tècnic i el sistema econòmic capitalista; la revolució no s'alimentava del desig optimista, de la imaginació prometedora, sinó del pessimisme envers el present i el futur. No és sorprenent que Benjamin s'amarés d'aquest pessimisme a França, on el surrealisme era més fort, però també on hi havia hagut una tradició de socialistes melancòlics de la talla de Louis Blanqui o Charles Péguy (2020:30). El seu record transpirava encara en les avantguardes quan aquestes qüestionaven el progrés cap a millor.

El record, escrivia Benjamin a *El narrador*, funda la cadena de la tradició que successivament transmet allò esdevingut de generació en generació (2008:80). Així també passava, doncs, a França amb el record revolucionari. Tanmateix, com imaginar-nos aquesta cadena, aquesta tradició? No ens la podem imaginar com un contínuum, ja que, llavors, com l'aconseguiríem distingir de la història dels vencedors, dels opressors, el veritable contínuum històric? Una tradició així cristal·litzaria tot el passat, matant els seus instants. Benjamin era conscient d'aquesta aporia, i per això entengué que la tradició dels oprimits havia d'ésser una tradició discontinua, la història com a *discontínuum*⁵². Això significa que el lloc actiu de la tradició no era el moviment de recepció *des del passat*, com agrada a la reacció, sinó *des del present*. El moviment autèntic de la tradició va del present al passat: sempre passa després (Simay, 2005:141). La tradició és allò que, des del present, escollim; no podem parlar, doncs, d'una tradició com a contínuum.

⁵¹ v. Annex, V. 1.

⁵² v. Annex, V. 2.

Així doncs, la tradició dels oprimits no es pot comparar amb la història dels opressors, gràcies a la discontinuïtat de la primera (2005:153). Benjamin no es refereix, però, a que estigui constituïda per la ruptura, ni res per l'estil. El que vol deixar clar l'autor és que no hi ha manera que aquesta tradició dels oprimits es pugui transmetre de boca a orella, o de mà en mà com un testimoni en una cursa de relleus. Això no és possible perquè no existeix un dipòsit d'elements d'aquesta tradició, ni és la suma de x esdeveniments⁵³. Com ja hem explicat anteriorment, la tradició dels oprimits llamega en un moment de perill del present: no es pot donar abans o després, depèn enterament de l'instant actual.

Donada aquesta discontinuïtat en la tradició dels oprimits que ens presenta Benjamin, acompanyada sempre d'un pessimisme polític que és el que possibilitarà que la revolució salti del contínuum de la història, no veiem molts paral·lelismes amb la teoria de la nostàlgia que hem volgut desenvolupar? El contingut de la nostàlgia, sempre subversiu i molts cops compartit, podria emular la tradició dels oprimits de l'alemany: és intransmissible, donat el seu caràcter molt personal; es regeix per una articulació temporal discontinua, ja que sentim nostàlgia per un determinat temps de la nostra vida o un cert aspecte de la societat passada, però no pel nostre passat en la seva totalitat; necessita d'una profunda insatisfacció amb el present, que és la que permet el pessimisme, que ens acaba tornant més lúcids, i menys ideològics.

Nostàlgia i redempció

El nostre últim intent d'apropar el pensament històric de Benjamin a la teoria de la nostàlgia serà a partir, ja no tant dels ressons històrics, sinó polítics, de les tesis de *Sobre el concepte d'història*. Personalment, crec que on millor es resumeix la política de la nostàlgia benjaminiana és en la màxima de *El surrealismo* que preludia el nostre estudi: canviar la mirada històrica al passat per una altra de política⁵⁴. Si fem memòria, l'autor es posiciona, en aquest sentit, contra tota la crítica a la nostàlgia que l'acusava de ser mala història i mala política. Allà on l'historiador liberal vuitcentista demanava una mirada freda al passat i rebutjava la sòrdida calidesa del gest nostàlgic, el filòsof proposa una mirada política, encantada; perquè no dir-ho, nostàlgica. Però no inoperant o paralitzant, no d'una melancolia corcant, sinó d'una nostàlgia que, com a sentiment potentíssim, ens dona força per a l'acció política revolucionària. Però anem pas a pas.

Una interpretació en clau de nostàlgia de les *Tesis* es mou entre dos eixos: en les coordenades verticals, trobaríem la història en un extrem, i la política en l'altra; en les horitzontals, la memòria a un costat i la nostàlgia a l'altre. Mentre que en la majoria del nostre treball hem vist com la modernitat demana instituir la ciència històrica i els mandats polítics en el quadrant història-memòria⁵⁵, com a paradigma higiènic, neutral i esterilitzat d'interessos polítics; així també rebutjava l'eix nostàlgia-política, com un paradigma prepolític, paralitzant i antiprogressista. A més, si explorem els altres dos quadrants, veuríem com la crítica és similar: s'assenyalaria la ineptitud de la nostàlgia per a bastir un relat històric correcte, i en canvi s'anirien fent "polítiques de memòria" que no deixen de ser ecos d'un relat imposat des de dalt —la història dels vencedors.

El que resulta més interessant d'una lectura de les *Tesis* des d'aquest eix de coordenades és que Benjamin es posiciona clarament en els quadrants nostàlgia-història, nostàlgia-

⁵³ Simay troba una manera matemàtica d'exemplificar aquesta dicotomia, que creiem molt lúcida: la tradició dels oprimits s'assemblaria a una sèrie discreta o a un model radial, mentre que la història dels vencedors és una adició de segments, en un model lineal (2005:153).

⁵⁴ v. *Annex*, V. 1.

⁵⁵ Aquesta afirmació no es troba en contradicció amb dir que la modernitat necessita de l'oblit. Certament, el necessita i és sobre aquest que construeix una memòria menys distorsionadora, més esterilitzada: això es pot veure en les gestions patrimonials, les diferents restauracions del passat que conformen els relats nacionals, etc. El nostre temps es troba obsessionat amb la memòria, però continua sense tolerar la nostàlgia, per com aquesta desafia aquest paradigma exposat.

política, tot i que ell no usés mai aquesta paraula en el text⁵⁶. En *Sobre el concepte d'història*, la memòria és fonamentalment una categoria de coneixement. Però observem amb deteniment què demana Benjamin de la memòria: que, en primer lloc, pugui fer present el passat, fer-nos contemporanis d'esdeveniments d'altres èpoques; en segon lloc, que mantingui vigents les injustícies, i així, el dret de reparació d'aquells que n'han patit (Mate, 2008:183). Això què ho permet, la memòria dels monuments i el patrimoni, la memòria com a relat nacional, la memòria com a paradigma higienitzat, o la nostàlgia com a politització del passat *per al* —i no *cap al*— present?

La segona tesi del text sembla pavimentar-nos el camí d'aquesta interpretació⁵⁷. En ella Benjamin analitza la relació entre la felicitat i el temps històric, i arriba a la conclusió que la felicitat té més a veure amb el nostre present que amb les esperances futures. Escriu:

«la felicitat que podríem envejar es troba només en l'aire que hem respirat, en les persones amb què podríem haver parlat [...] no ens frega l'ale de l'aire que envoltava els qui van viure abans que nosaltres? O no hi ha, en les veus que escoltem, un eco de les que avui ja han emmudit?»

Resulta incontestable afirmar que aquest paràgraf representa l'expressió d'un sentiment summament nostàlgic. I precisament Benjamin usa aquests recursos, aquesta mirada al passat amb tints de lamentació i dol, per parlar de la redempció en la història. Acaba la tesi defensant que se'ns ha entregat una “dèbil” força, que ell considera messiànica, que el passat té dret a reclamar, i que no es pot despatxar a la lleugera. Podríem pensar en aquesta *dèbil força* messiànica com una metàfora de la nostàlgia: *dèbil*, perquè depèn d'una facultat tant fràgil com la de la memòria, *messiànica* perquè ens afecta de cop i volta, i sempre despertant alguna cosa que creïem haver perdut, *força* per tot el poder que guarda en ella. Amb tot, potser una interpretació així seria massa lliure i forçada.

Però és en aquest àmbit que hem d'ésser cauts. En efecte, la segona tesi serveix a Benjamin per presentar el seu concepte de redempció (*Erlösung*), la felicitat que produeix la reparació de l'abandó i desolació del passat, una reintegració per a les generacions que ens han precedit (Löwy, 2020:66)⁵⁸. La categoria de redempció no deixaria operar la història ni la política *fins que* totes les generacions, passades i presents, poguessin ésser felices. Voler identificar completament la teoria de la nostàlgia i les reivindicacions que comporta, amb la teoria de la redempció benjaminiana, seria un error i una exageració. No hi ha cap enllaç mínimament lògic en una restitució del caràcter historiogràfic o la utilitat política de la nostàlgia per a l'emancipació, i l'apocatàstasi: una reintegració de les potències perdudes de la nostàlgia no pot significar, sota cap criteri, la salvació automàtica de la Humanitat. Per molt que, com fa Löwy, despullem el concepte de redempció de tot caràcter teològic, i el plantejem en un àmbit sense Déu, on el messies és la col·lectivitat humana oprimida (2020:73); fins i tot així, identificar la redempció amb la restitució de la nostàlgia seria massa.

El que sí que cal remarcar és que Benjamin presenta la redempció, en aquesta segona tesi, començant per l'exemple de la redempció individual, de la felicitat personal com a redempció del propi passat, l'acompliment del que hauria pogut ésser però no ha estat. ¿No és precisament aquest el mandat d'una política emancipadora de la nostàlgia, convèncer-nos que no existeixen records i desitjos de segon ordre, que tenim dret a lamentar-nos per allò que volíem que passés i que no va passar, per allò que havia succeït

⁵⁶ Aquesta interpretació juga necessàriament amb el desenvolupament teòric que hem exposat a la segona secció, i no es pot entendre sense aquest. No pretenc reescriure la connexió memòria-política-història de les *Tesis*, sinó entendre la memòria benjaminiana com a nostàlgia, i la història dels vencedors com a memòria. La nostàlgia, en definitiva, seria la memòria polititzada que demana Benjamin a *El surrealismo*.

⁵⁷ v. *Annex*, VI. 1.

⁵⁸ Löwy ubica la gènesi d'aquest concepte de redempció en les lectures que Benjamin efectuà, a finals dels 30, de Hermann Lotze, pioner en proposar la idea de progrés com a “progrés” també per a les generacions passades (2020:67).

i creïem que tornaria a ocórrer, i que cal reactivar les nostres lluites quotidianes a partir de la força d'aquests laments que tant poder tenen en nosaltres? Benjamin, a la segona tesi, per tant, ens regala un aliat inesperat: la redempció individual, que és possible si convertim la nostàlgia en alguna cosa més que en un sentiment marginal i una política disfuncional. La redempció col·lectiva, l'apocatàstasi (*tikkun*, en hebreu), ja arribarà més tard, atès que necessita de molt més que una nova contemplació del passat o una exposició històrica integral: li cal una certa acció revolucionària, en el present, que repari tot el patiment passat (2020:70), i això excedeix amb escreix els àmbits d'una teoria de la nostàlgia.

La redempció individual que podria operar una certa restauració del bon nom de la nostàlgia es troba justificada també en la tercera tesi del text⁵⁹. Escriu Benjamin: «res del que mai s'hagi esdevingut es pot donar per perdut en la història [...] només la humanitat redimida pot citar el seu passat en cada un dels seus moments». Una altra vegada, per tant, trobem la rememoració en el cor de la doctrina teologitzant de la redempció, que exigeix una rememoració total del passat, sense distingir entre esdeveniments, entre individus “grans” o “petits” (2020:77). Si s'oblida el patiment de l'ésser humà no hi ha redempció; així, si s'oblida la seva nostàlgia, font de patiment, tampoc hi ha redempció, ni tampoc felicitat, ni pau social. Si volem ésser revolucionaris, si pretenem una emancipació real dels oprimits del món, cal respectar els seus laments, els seus records; rescatar-ne allò que millor ens serveixi, però sense cessar en el respecte. Es tracta, altre cop, de la posició de Hutcheon i Boym: d'usar la nostàlgia amb distància, amb ironia, amb reflexió, però, en definitiva, utilitzar-ne les potències abans que ho faci la reacció. Löwy escriu, al final de la seva reflexió sobre aquesta tesi, que es tracta d'enriquir la cultura revolucionària amb tots aquells aspectes del passat que són portadors d'esperança utòpica⁶⁰, ja que el marxisme no té sentit si no esdevé hereu i executor testamentari de segles de lluites i somnis d'emancipació. Com no cal repetir més cops, en aquest estudi hem confirmat que aquesta execució és impossible sense la força i la veritat de la nostàlgia.

Per una política de la nostàlgia

Hem volgut deixar la última de les tesis que ens ocupen, la setena⁶¹, pel final de la nostra argumentació. És una de les tesis que considerem més importants, i la seva llargària ho corrobora. La primera de les idees de la setena tesi és la presentació d'una problemàtica que Benjamin ja havia entaulat amb les idees historicistes de Fustel de Coulanges durant la preparació de *L'obra dels passatges*. L'alemany exposa, així, que el materialisme històric de què ell és garant ha trencat amb el procediment de l'empatia, de la identificació afectiva, que Coulanges demana per a tota anàlisi històrica. Per a Benjamin, aquesta és una conseqüència de l'accídia, de la peresa de l'historiador que renuncia a apoderar-se de la vertadera imatge històrica, la constel·lació dialèctica que hem mencionat, que llampegeja fugaçment. Així doncs, la setena tesi significa, per al nostre estudi, una font de problemes, però també de confirmacions: sempre que en fem una lectura correcta.

El primer error seria identificar, en el nostre estudi, l'empatia envers el passat amb la nostàlgia. Encara que la setena tesi podria induir a aquest enllaç —que demoliria la nostra teoria de la nostàlgia en aquesta obra—, sempre existeix, en Benjamin, un fragment preparatori que pot venir a ajudar-nos. Així, en una de les notes preliminars a les tesis, el filòsof explica que l'empatia amb el passat demana la seva presentificació; és l'art, a més, d'extirpar d'aquest passat tot allò que li recordi encara el seu context original, que acaba

⁵⁹ v. *Annex*, VI. 2.

⁶⁰ Encara que Löwy no en fa referència explícita, estem parlant, és clar, del mètode de Bloch que ja hem exposat abans (Sayers, 2020:45-60).

⁶¹ v. *Annex*, VII. 1.

deixant de banda el “lament” de la història⁶². Tota aquesta empatia, doncs, Benjamin la relaciona amb la tristesa, l’accídia, la peresa del cor.

L’empatia seria l’eina dels vencedors per a connectar amb el passat, la nostàlgia seria l’eina dels vençuts. Intentem passar aquesta idea pel sedàs de la teoria de la nostàlgia: és la nostàlgia com l’empatia, és a dir, busca la presentificació d’un estat de coses passat? Només en el cas del seu ús per la reacció; un ús que, com exposava Boym, portava a la depressió, la paranoia, i la creença en teories de la conspiració que ens allunyen cada vegada més de la realitat⁶³. En efecte, tot això seria l’accídia: quedar-nos amb la simple restauració del passat, sense reflexió, sense arqueologia, sense anàlisi. L’accídia és, segons Benjamin, aquell sentiment melangiós d’omnipotència del fat, que treu tot el valor a les activitats humanes i propugna, doncs, la submissió individual (Löwy, 2020:102). El risc, per tant, en la nostra interpretació, és doble: es troba tant en la còmoda subjugació a la ideologia acrítica del progrés i la seva història —la dels vencedors—, com en un ús polític reaccionari o conservador de la nostàlgia, també melangiós i que deixa de banda el lament de la història, és a dir, traeix les diverses nostàlgies individuals, les memòries col·lectives alternatives, les experiències marginals. La nostàlgia dels vençuts *versus* el discurs empàtic dins de la història dels vencedors. La nostàlgia mai ha de ser empàtica: si vol ésser emancipadora, no pot centrar-se en *retornar a*, sinó en treure les forces per *lluitar per allò* que sabem que no tornarà, però que podem restituir parcialment actualitzant-ne alguna part, o rehabilitant-lo des de la distància.

No deixa de resultar sorprenent com Boym i Hutcheon, sense fer cap referència a les *Tesis*, ens parlen d’aquesta distància que ha de tenir la nostàlgia reflexiva, de la mateixa manera que el propi Benjamin escriu que «en el materialista històric hi trobaran un observador distanciat». La nostàlgia reflexiva, emancipadora, ha d’ésser com el mètode del materialista històric⁶⁴, a *contrape*⁶⁵. Com saber aplicar aquest mètode, però? Benjamin també rescata aquest dubte en un dels seus fragments preparatoris⁶⁶: no deixant que el passat sigui qui posa llum al present o viceversa, sinó construint una constel·lació de passat i present, en una *imatge*. I si aquesta imatge pogués ésser cada estat nostàlgic individual en què es constel·la la insatisfacció present amb una dèbil força que, des del passat, ens recorda que hi ha altres maneres, que existeixen possibilitats alternatives que en altres moments es deixaren inexplorades? I si la nostàlgia fos aquell sentiment que *constel·lés*, per a l’acció política, allò que passat i present tenen a dir-se en referència a la història? I si fos la manera de descobrir una força emancipadora de la nostàlgia, que es nodreix del contacte constel·lat entre passat i present, i no en la imposició de cap dels dos sobre l’altre?

Raspallar la història a contrapel, com bé apunta Löwy, apunta a dos àmbits d’acció diferents, un d’històric i un de polític. En l’històric, es tracta d’anar a contracorrent del relat oficial de la història, on les classes dominants intenten imposar una continuïtat dels seus triomfs; en el polític, es tracta de fer la revolució també a contrapel, és a dir, no esperant-la com a resultat d’un estat de coses inevitable, o fins elidint-la en l’esperança d’un gradual progrés a millor. Benjamin sembla reclamar-nos altre cop, en aquesta setena tesi, l’organització urgent del pessimisme, d’un pessimisme revolucionari que no tingui res a veure amb el progressisme dels optimistes, però tampoc sigui el fatalisme dels melangiosos: el primer no exclourà la possibilitat de canvi, és més, la reivindicarà segons veu que passa el temps i les esperances optimistes, com ja sospitava, no s’acompleixen. Com crec que ha quedat prou explicat en la nostra exposició, aquesta organització del

⁶² v. *Annex*, VII. 2.

⁶³ v. pàg. 28.

⁶⁴ En realitat, segurament podríem definir el nostre apropament com un *materialisme* de la nostàlgia. Tanmateix, hem prescindit d’aquest concepte en el nostre estudi per no complicar més el desenvolupament teòric.

⁶⁵ Concepte extret de les *Consideracions intempestives: De la utilitat i el perjudici de la història per a la vida* (1874) de Friedrich Nietzsche.

⁶⁶ v. *Annex*, VII. 3.

pessimisme és, almenys de forma parcial, la restitució de la nostàlgia per a l'emancipació. Mentre ens ocupem de la memòria real contra la oficialitat del record nacional en l'àmbit històric, la nostàlgia és allò que pot donar-nos força en l'àmbit polític, per a l'emancipació i la millora humana, ara que els grans relats de progrés, creixement econòmic i desenvolupament s'han estancat. L'apocalipsi del temps de Benjamin i el nostre eren diferents: en ell el perill s'estenia al centre d'Europa i deixava multitud de víctimes al seu pas, en el nostre res sembla tant imminent. Però aquesta sensació de no-imminència pot esdevenir, com el filòsof sabia, allò més perillós.

La nostàlgia pot ser la força política que, al meu entendre, Benjamin buscà en l'ús de la memòria a *Sobre el concepte d'història*. Certament, com bé trobem en la sisena tesi, ja comentada, Benjamin designa el record i la imatge del passat que es presenta "d'improvís" com a objecte del materialisme històric: no es pot negar que una imatge passada que es presenta d'improvís, com un record, és una imatge nostàlgica. Potser si hagués fet servir literalment el terme "nostàlgia" en el text, s'hauria entès millor la constel·lació entre pessimisme, progrés, opressió i temps. Potser també hauria ajudat a invalidar totes aquelles perspectives que encara tracten el text com un mer tractat d'historiografia, una declaració d'intencions metodològiques; n'hauria ressaltat el caràcter emocional, impulsiu, polític. Amb tot, potser també hauria exacerbat les malinterpretacions en clau teològica, reaccionària, o conservadora del text. Això no obstant, no pot existir una objecció prou forta a la relació entre les *Tesis* i la nostàlgia, sempre que s'entengui aquesta des del desenvolupament teòric que en aquest treball hem proposat. Al nostre entendre, és una relació que, malauradament, fins ara s'ha oblidat però, sorprenentment, pot bastir un fonament teòric, historiogràfic i polític encara més ferm per a una teoria que encara es mostra massa dèbil per tal de despertar un interès emancipador, que l'allunyi del monopoli de la reacció i la restauració, sigui en l'acadèmia com en la militància.

M'exalta el nou i m'enamora el vell, escrivia J.V. Foix just abans de la Guerra Civil. El nostre estudi només pretén que puguem seguir així: enamorats del vell, nostàlgics, però també exaltats pel nou, sempre ancorats en un present històric de perill i de lluita que espera, imminentment, resolució. I l'espera escoltant, atentament, els laments del passat.

CONCLUSIONS: LES POSSIBILITATS D'UNA POLÍTICA NOSTÀLGICA

En les últimes obres que escrigué en vida, Zygmunt Bauman mostrava una obsessió amb el que havia anomenat "retrotopies", aquells mons ideals ubicats en un passat perdut o robat que, tot i així, es resistien a morir en les nostres societats contemporànies. No eren només el signe de la mort de la utopia, sinó la seva doble negació. Eren l'única força idealista, l'única perspectiva semblant a l'utopisme, encara que retrògrada i restauradora, que el nostre món podia suportar. Actualment els moviments reaccionaris estan modelant Europa, estan prenent part en batalles amplíssimes de legitimació d'idees polítiques i representacions culturals. Aquest augment de la força de l'identitarisme i la reacció, com escriu Berardi, no troba la seva força en la por, sinó en la depressió, en el tedi. Així doncs, el seu ús polític de la nostàlgia, en aquesta situació, els fa gairebé invencibles: l'única possibilitat restant és que aquesta nostàlgia pugui servir també per a l'emancipació.

La nostàlgia, depèn de l'ús que se'n faci, pot esdevenir una força per a la reacció o per a l'emancipació. El nostre estudi ha arribat a conclusions interessants en aquest sentit. Així, hem advertit com la modernitat, estructurada per la idea de progrés històric i científic, ha intentat menysprear el sentiment nostàlgic fent-lo desaparèixer, oblidant els relats que el fonamenten de manera que sembli un mer ressò espectral, i narrant-se ella mateixa d'una forma unívoca i unidimensional. Aquest menyspreu a la nostàlgia s'ha vist potenciat enormement pel pensament i les forces polítiques d'esquerres, que sempre han sospitat de la relació entre aquesta i la reacció, molts cops ajudats pel paradigma freudià entre dol i melancolia, que l'ha retornat al reducte patològic que des de finals del segle XIX semblava haver deixat enrere. En definitiva, hem comprovat com el discurs pejoratiu no es justifica per una propietat de la nostàlgia, sinó per una estructura cultural que arrela en determinades ideologies del progrés, hegemòniques fins als nostres dies. Així doncs, la nostàlgia articula una dialèctica entre les coordenades polítiques i culturals que se li imposen, mentre manté, per remembrança i tradició, una força política pròpia; una dialèctica entre una perspectiva historiogràfica dominant que la remet als marges, i una genuïna historiografia alternativa que la relaciona, de manera utòpica, amb els discursos alternatius de la tradició dels oprimits.

En el nostre camí teòric pels degotalls de la nostàlgia, hem resseguit també, indirectament, el *pathos* intel·lectual de Walter Benjamin: les fites que representen la seva crítica al progrés, el pes que posava en la importància del record en la revolució, la seva relació amb el marxisme que no negava les forces del passat, la seva influència en la Teoria Crítica i en les teories postmodernes que neguen els grans relats històrics. Encara que, per contingut, no estiguéssim parlant estrictament de Benjamin, el citàvem de manera implícita, ens els temes, en els arguments, en les conclusions. Hem pogut, doncs, dibuixar un camí de nostàlgia emancipadora en la posició política del filòsof, responent així afirmativament a la pregunta que ens fèiem al principi. Però més enllà del desenvolupament teòric, hem arribat a conclusions claus per a relacionar el pensament polític del filòsof amb una teoria de la nostàlgia.

La primera ha estat una nova reformulació de la seva teoria de la cita, per la qual la citació revolucionària, acompanyada de la "memòria involuntària", crea un paradigma nostàlgic per excel·lència: quan ens sentim nostàlgics és perquè "citem" un passat en el nostre present que, des de les nostres emocions, és capaç de fer-nos-el veure d'una manera nova. La nostàlgia és una mena de cita que s'arranca del passat i que es mesura amb el present, i per això pot ocupar el lloc revolucionari que Benjamin guarda per a la citació, almenys pel que fa a l'àmbit personal. La nostàlgia com a citació ens dona els recursos conceptuals per pensar veritablement com canvia la nostra mirada al present des de la nostàlgia, però també com alguns records, en contraposar-se al present, poden tornar-se, llavors, nostàlgics. És una altra manera, al meu entendre més clara i fonamentada, de pensar la *nostàlgia reflexiva* de Boym o la nostàlgia irònica de Hutcheon.

En segon lloc, hem pogut relacionar hàbilment els ressos nostàlgics de la demanda surrealista d'organització del pessimisme amb la nostàlgia. Aquest mandat del pensament benjaminianà es desprèn de la seva crítica al progrés en la història, i demanava que no es bastís la capacitat revolucionària des del desig utòpic i optimista, sinó des del pessimisme respecte al present i al futur. La nostàlgia, doncs, pot ésser la principal potència política d'aquesta organització, encara més pertinent en la nostra actualitat que en el temps de Benjamin: un cop han caigut tots els grans relats polítics i filosòfics occidentals, quan s'ha advocat per un fictici fi de la història i ens amenaça una extinció real pel que fa a l'emergència climàtica, queden poques idees i energies per a l'optimisme utòpic. Si la política emancipadora s'estanca en aquest discurs, s'allunyarà progressivament de la realitat del món: per això cal que s'amari de nostàlgia.

En tercer lloc, hem pogut relacionar satisfactòriament la discontinuïtat històrica de la tradició dels oprimits, que presenta Benjamin, a través del caràcter fragmentari que també forma part del sentiment nostàlgic. El progrés ens dibuixa un paradigma temporal lineal i continu, on tot present es justifica per un futur; la nostàlgia expressa tot allò que queda discontinuat en el flux, que apareix i es repeteix, i que aconsegueix, molts cops, falsar la direcció que mostra la idea imperant de la història moderna.

Per últim, hem pogut proposar un nou rol per a la nostàlgia en la política redemptora de les tesis de *Sobre el concepte d'història*. Aquesta interpretació es fonamenta sobretot en les Tesis II i VII, on observem que Benjamin proposa una idea de felicitat que té més a veure amb el nostre present —i que només ens és intel·ligible, a més, des del passat— que en les esperances futures. Així, la redempció de l'apocatàstasi general es concep també, en l'àmbit individual, com una redempció personal amb el propi passat i amb les seves promeses perdudes en el temps, com un acte de rememoració salvadora: per tant, la restitució de la nostàlgia com a sentiment que té potencial polític, que pot impulsar i dinamitzar una crítica al paradigma modern i al creixement continu capitalista, alhora que salva records que alguns voldrien esborrar, podria representar aquesta redempció individual.

En l'àmbit històric, el final de la desigualtat política es pot començar a resoldre, doncs, des de la igualtat de totes les mirades al passat, inclosa la visió amarada de nostàlgia. En l'àmbit polític, però, la nostàlgia ha d'obtenir el lloc que l'empatia ocupa en la història dels vencedors, com a eina dels vençuts per a la tradició dels oprimits: aquell impuls emocional perquè la memòria es constel·li amb el present, en una imatge dialèctica, que cancel·li tots els relats dels vencedors i comenci una tasca, que va molt més enllà d'ella, per la redempció de totes les generacions de vençuts en la història, que serà també l'alliberament de totes les persones que encara han de néixer al món.

Personalment, com més he escrit aquest treball, més he sentit la seva urgència per a contribuir en el debat sobre el discurs de l'esquerra sobre el passat, però també del caire que ha de donar a les seves polítiques emancipadores. El seu objecte és d'extrema actualitat: les crítiques d'esquerra a certs discursos nostàlgics s'han sentit en el context de la campanya de Mélenchon a França, en la reelecció de Morales a Bolívia o en la pugna estatal entre Podem i Vox pel vot de les classes populars. És en aquest context que una mirada a la política benjaminiana des de la teoria de la nostàlgia és més necessària: enfront un llenguatge que, donat els seus tons teològics, ens resultarà cada cop més difícil d'entendre i acceptar en l'actualitat, una traducció nostàlgica el pot tornar a connectar amb els discursos utòpics de la modernitat

Benjamin escrivia que calia canviar una mirada històrica al passat per una de política: al meu entendre, aquest gest passa, ara més que mai, per restaurar el valor del sentiment nostàlgic i del seu capital polític contra els relats oficials i totalitzadors d'aquells qui mai, mai, no han parat de vèncer.

BIBLIOGRAFIA

FONTS PRIMÀRIES

- Benjamin, Walter. 1989a. «Demasiado cerca (1929)». En *Discursos interrumpidos I*, traduït per Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus, p. 145.
- . 2007. «El surrealismo (1929)». En *Obras. II*. Madrid: Abada Editores. [ebook]
- . 1994. «Left-Wing Melancholy (1931)». En *The Weimar Republic Sourcebook*, editat per Anton Kaes, Martin Jay, i Edward Dimendberg. Berkeley: University of California Press.
- . 2008. *El narrador (1928-35)*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.
- . 2009a. «Convolutio N. Obra de los pasajes (ca. 1935-9)». En *Walter Benjamin. La dialéctica en suspenso.*, editat per Pablo Oyarzún. Santiago: LOM Ediciones.
- . 2012. «El París del Segundo Imperio de Baudelaire (1939)». En *Obras. I*. Madrid: Abada Editores.
- . 2009b. «“Los retrocesos de la poesía” de Carl Gustav Jochmann (1940)». En *Obras. II*. [ebook]
- . 1989b. «Tesis de filosofía de la historia y Fragmento político teológico (1940)». En *Discursos interrumpidos I*, 175-97.
- . 2019. *Sobre el concepto d'història (1940)*. Barcelona: Flâneur.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA

- Adorno, T.W., i Max Horkheimer. 1994. *Dialéctica de la Ilustración*, traduït per Juan José Sánchez. Madrid: Trotta.
- Agamben, Giorgio. 2007. «Walter Benjamin y lo demoníaco. Felicidad y redención histórica en el pensamiento de Benjamin.» En *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Aguirre, Jesús. 1989. «Prólogo». En *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- Ahmed, Sara. 2019. *La promesa de la felicidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Arendt, Hannah. 1990. «Walter Benjamin». En *Hombres en tiempos de oscuridad*, traduït per Claudia Ferrari, 139-92. Barcelona: Gedisa.
- Berardi, Franco «Bifo». 2019. *Futurabilidad*. Buenos Aires: Caja Negra. [ebook]
- Bonnett, Alastair. 2010. *Left in the Past*. NY: Continuum.
- Boym, Svetlana. 2001. *The Future of Nostalgia*. NY: Basic Books. [ebook]
- Brown, Wendy. 2003. «Resisting Left Melancholia». En *Loss. The Politics of Mourning*, editat per David L. Eng i David Kazanjian. Berkeley: University of California Press.
- Buck-Morss, Susan. 1981. «El debate Adorno-Benjamin: Réquiem». En *El origen de la dialéctica negativa*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Burton, Robert. 1947. *Anatomía de la melancolía*. Traduït per Antonio Portnoy. Buenos Aires: Espasa-Calpe. [ebook]
- Butler, Judith. 2003. «After Loss, What Then?» En *Loss. The Politics of Mourning*, editat per David L. Eng i David Kazanjian. Berkeley: University of California Press.
- Condorcet, Nicolas de. 1984. *Esbós d'un quadre històric dels progressos de l'esperit humà*. Traduït per Josep Ibáñez. Textos filosòfics 31. Barcelona: Editorial Laia.
- Davis, Fred. 1979. *Yearning for Yesterday. A sociology of nostalgia*. NY: The Free Press.
- Derrida, Jaques. 1998. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traduït per José Alarcón i Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.
- Dubiel, Helmut. 1990. «Beyond Mourning and Melancholy of the Left». *PRAXIS Internacional*, núm. 3-4: 242-49.
- Engels, Friedrich, i Karl Marx. 1848. *Manifest Comunista*. Traduït per Jordi Moners. Edició lliure a Viquitexts.
- Freud, Sigmund. 2001. «Mourning and Melancholia». En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, traduït per James Strachey, XIV:243-58. London: The Hogarth Press.

- Glazer, Peter. 2005. «Radical Nostalgia». En *Radical Nostalgia: Spanish Civil War Commemoration in America*. NY: University of Rochester Press.
- Gray, John. 2008. *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Traduit per Albino Santos. Barcelona: Paidós. [ebook]
- . 2015. *Heresies. Against progress and other illusions*. London: Granta Books. [ebook]
- Gupta, Dipankar. 2005. *Learning to Forget. The Anti-Memoirs of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Hamacher, Werner. 2005. «“Now”: Walter Benjamin on Historical Time». En *Walter Benjamin and History*, editat per Andrew Benjamin, 38-68. NY: Continuum.
- Hall, Stuart. 2003. «¿Quién necesita identidad?» En *Cuestiones de identidad cultural*, 13-39. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Horkheimer, Max. 1999. «Materialismo y metafísica». En *Materialismo, metafísica y moral*, tradit per Agapito Maestre, 43-98. Madrid: Tecnos.
- Hutcheon, Linda. 1998. «Irony, Nostalgia, and the Postmodern». 22/06/20. Disponible a: <https://web.archive.org/web/20171127001046/http://www.library.utoronto.ca:80/utel/criticism/hutchinp.html>.
- Jameson, Fredric. 1969. «Walter Benjamin, or Nostalgia». *Salgmundi*, núm. 10/11: 52-68.
- . 2020. *Teoría de la posmodernidad*. Madrid: Trotta.
- Jay, Martin. 1982. «Anamnestic Totalization. Reflections on Marcuse's Theory of Remembrance». *Theory and Society* 11 (1): 1-15.
- Kant, Immanuel. 2015. *Filosofía de la historia*. Tradit per Eugenio Ímaz. Colección Popular 147. México D.F.: FCE. [ebook]
- Lasch, Christopher. 1991. *The True and Only Heaven*. NY: W.W. Norton and Company.
- Latour, Bruno. 1993. «Triage and Multiple Times». En *We Have Never Been Modern*, tradit per Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press.
- Lenhardt, Christian. 1975. «Anamnestic Solidarity: The Proletariat and its “Manes”». *TELOS*, núm. 25: 133-54.
- Lowenthal, David. 1989. «Nostalgia tells it like it wasn't». En *The imagined past*. Manchester: Manchester University Press.
- Löwy, Michael. 2020. *Walter Benjamin. Avis d'incendi*. Tradit per Arnau Pons i David Cuscó. Barcelona: Flâneur.
- Löwy, Michael, i Robert Sayre. 2001. *Romanticism against the tide of Modernity*. London: Duke University Press.
- Marcuse, Herbert. 1983. *Eros y Civilización*. Tradit per Juan García Ponce. Madrid: RBA.
- Marx, Karl. 2020. «El 18 de brumari de Louis Bonaparte [cap. 1]». *Marxists.org*: 22/6/20. Disponible a: <https://www.marxists.org/catala/marx/1852/brumaire/kapitel1.htm>.
- Mate, Reyes. 1991. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- . 2008. *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*. Madrid: Errata Naturae.
- Natali, Marcos. 2004. «History and the Politics of Nostalgia». *Iowa Journal of Culture Studies*, núm. 5: 10-25.
- Nawas, Mike, i Jerome Platt. 1965. «A future-oriented theory of nostalgia». *Journal of individual psychology* 21: 51-57.
- Reynolds, Simon. 2011. *Retromania. Pop Culture's Addiction to Its Own Past*. London: Faber and Faber.
- Routledge, Clay. 2016. *Nostalgia. A Psychological Resource*. NY: Taylor & Francis.
- Santesso, Aaron. 2006. *A Careful Longing. The Poetics and Problems of Nostalgia*. Cranbury: Newark University of Delaware Press.
- Sawchuk, Dana. 2005. «Horkheimer and Adorno on Social Change: Problems and Potential in Light of “History from Below”». *Critical Sociology* 31 (4): 537-57.
- Sayers, Nicola. 2020. *The Promise of Nostalgia*. Oxon: Routledge.
- Simay, Philippe. 2005. «Tradition as Injunction: Benjamin and the Critique of Historicism». En *Walter Benjamin and History*, editat per Andrew Benjamin, 137-54. NY: Continuum.

- Smith, Kimberly K. 2000. «Mere Nostalgia: notes on a progressive paratheory». *Rhetoric & Public Affairs* 3 (4): 505-27.
- Tanner, Grafton. 2021. *The hours have lost their clock. The politics of nostalgia*. London: Repeater Books. [ebook]
- Williams, Raymond. 1975. *The Country and the City*. NY: Oxford University Press.
- Wilson, Janelle L. 2020. «Future imaginings: nostalgia for unrealized possible selves». En *Nostalgia Now: Cross-Disciplinary Perspectives on the Past in the Present*. Oxon: Routledge.

ANNEX: TEXTOS BENJAMINIANS

Per tal d'adequar la publicació d'aquest Treball de Final de Màster en obert, s'han hagut de suprimir els textos que originalment s'exposaven a l'Annex, ja que comptaven amb drets d'autor. Tanmateix, hem conservat les referències bibliogràfiques per tal de facilitar l'obtenció d'aquests textos per part dels interessats.

I. L'ambivalència de la nostàlgia

- 1) «Left-Wing Melancholy (1931)». En *The Weimar Republic Sourcebook*, pàg. 304.
- 2) «Ms 485» (Notes preparatòries a les tesis). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pp. 75-6.
- 3) «“Los retrocesos de la poesía” de Carl Gustav Jochmann (1940)». En *Obras. II*, pp. 190-196.
- 4) «Demasiado cerca (1929)». En *Discursos interrumpidos I*, pàg. 145.

II. Progrés, residus i discontinuïtat del temps històric

- 1) «Tesi XVIIa». En *Sobre el concepte d'història* (1940), pàg. 75-7.
- 2) «Ms 1100» (Notes preparatòries a les tesis). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pp. 58-9.
- 3) «N 1, 6» (Convolut N, *L'obra dels passatges*). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pàg. 88.
- 4) «N 2, 2; N 2, 5» (Convolut N, *L'obra dels passatges*). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pàg. 92.
- 5) «N 11a, 1» (Convolut N, *L'obra dels passatges*). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pàg. 118.
- 6) «N 13, 1» (Convolut N, *L'obra dels passatges*). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pàg. 121.
- 7) «III. La modernidad». En *El París del Segundo Imperio de Baudelaire* (1939).
- 8) «N 9a, 1» (Convolut N, *L'obra dels passatges*). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pàg. 113.
- 9) «N 9a, 8» (Convolut N, *L'obra dels passatges*). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pàg. 115.
- 10) «Tesi VI». En *Sobre el concepte d'història* (1940), pàg. 39.

III. Revolució i record

- 1) «Tesi XII». En *Sobre el concepte d'història* (1940), pàg. 55.

2) «Ms 490» (Notes preparatòries a les tesis). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pàg. 62.

IV. Citació i imatge dialèctica

1) «Tesi XIV». En *Sobre el concepte d'història* (1940), pàg. 59.

2) «N 1a, 8» (Convolut N, *L'obra dels passatges*). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pàg. 92.

3) «Tesi V». En *Sobre el concepte d'història* (1940), pàg. 37.

4) «Ms 491» (Notes preparatòries per a les tesis). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pàg. 60.

5) «N 3, 1» (Convolut N, *L'obra dels passatges*). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pàg. 96.

V. Organització del pessimisme i tradició dels oprimits

1) «El surrealismo (1929)». En *Obras. II. Desde "El truco que domina este mundo de cosas..."*

2) «Ms 469» (Notes preparatòries per a les tesis). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pàg. 65.

VI. Nostàlgia i redempció

1) «Tesi II». En *Sobre el concepte d'història* (1940), pàg. 31.

2) «Tesi III». En *Sobre el concepte d'història* (1940), pàg. 33.

VII. Per una política de la nostàlgia

1) «Tesi VII». En *Sobre el concepte d'història* (1940), pàg. 41.

2) «Ms 1098r» (Notes preparatòries per a les tesis). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pàg. 57.

3) «N 2a, 3» (Convolut N, *L'obra dels passatges*). En *Walter Benjamin. La dialèctica en suspenso*, pàg. 72.