

“Si hay un marxismo posible hoy, tiene que ser utópico y melancólico”

El 6 de junio del 2005, Enzo Traverso visitó el Campus de la Universidad Nacional de General Sarmiento para brindar una conferencia acerca del uso público del pasado en las sociedades occidentales. Tras la conferencia, Ernesto Bohoslavsky, Jorge Cernadas, Fernando Falappa, Daniel Lvovich y César Mónaco dialogaron con Traverso, desarrollando la entrevista colectiva transcrita a continuación.

Por Ernesto Bohoslavsky, Jorge Cernadas, Fernando Falappa, Daniel Lvovich y César Mónaco

Enzo Traverso nació en Italia en 1957 y vive en Francia desde 1985. Obtuvo el doctorado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) en 1989. Ha sido responsable de investigación de la sección alemana de la Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine de Nanterre entre 1991 y 1995, y profesor en la EHESS entre 1994 y 1997. Actualmente es Maître de Conférences en Sciences Politiques en la Université de Picardie-Jules Verne. Su obra se destaca por la agudeza con que conjuga la investigación histórico-social con el ensayo de análisis político. Varias de sus obras y artículos han sido traducidas al castellano, inglés, alemán y japonés. En el N° 4 de **Políticas de la Memoria** se publicó su artículo inédito en castellano sobre los debates en torno al revisionismo histórico en Alemania —“La ‘desaparición’. Los historiadores alemanes y el fascismo”—.

Judaísmo y marxismo

¿Cuáles son las líneas más importantes de tu biografía intelectual?, ¿a qué líneas historiográficas te has sentido afiliado?

Estudié historia en la Universidad de Génova, que es una de las universidades italianas en las que se desarrolló la historia social en la década de 1970. Por entonces se produjo una transición de una historiografía del mundo contemporáneo cuyo eje era casi exclusivamente político, a una historia social que privilegiaba temáticas como la historia del movimiento obrero o de las migraciones. Me formé en una época de crisis profunda de la universidad en Italia, que coincide con la crisis de los años setenta, la crisis de la izquierda radical y el desarrollo del terrorismo. La universidad fue muy afectada por arrestos de estudiantes y profesores vinculados a las *Brigadas Rojas*.

Yo dejé Italia en 1985 para ir a Alemania y después a Francia a preparar mi tesis de doctorado. Allí empecé a trabajar en el cam-

po de la historia intelectual, o —yo diría ahora— de la historia social de los intelectuales o historia social de las ideas políticas. Mi doctorado lo hice en la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, que no era en Francia el lugar más interesante para estudiar ese tipo de cosas, porque tenía una tradición estructuralista muy fuerte y una visión de la historia dominada por la escuela de *Annales*. En esa época la EHESS tenía como director a François Furet, que era el portavoz de una “revisión” historiográfica con respecto al estudio de la Revolución Francesa.

En aquel momento Furet todavía no había publicado *El pasado de una ilusión*, pero en 1989 fue el bicentenario de la Revolución Francesa y las conmemoraciones fueron dominadas por él. Furet publicó todo un conjunto de obras, en particular un **Diccionario de historia de la Revolución Francesa** que conoció un verdadero triunfo mediático e intelectual, y que era concebido como la interpretación liberal de la Revolución Francesa, vista como la matriz de los totalitarismos modernos, contraria a la historiografía marxista de Lefebvre, Soboul e incluso Vovelle, que dominó en la fase anterior.

Entonces yo ubiqué mi trabajo y encontré interlocutores interesantes entre los, digamos, exiliados. Mi tesis fue dirigida por Michel Löwy, un intelectual brasileño de familia judeo-vienes, que se interesa mucho por América Latina por un lado y por Europa central por otro, que hace una sociología de la cultura y que está vinculado a una tradición marxista abierta y crítica. Löwy me pareció el interlocutor más interesante en ese momento, y sigue siendo un amigo muy querido.

Empecé a trabajar y me “emancipé” de esa tradición heredada de Italia, de historia del movimiento obrero y de las ideas políticas. Y empecé a investigar mucho sobre historia judía, historia intelectual del mundo judío asquenazí en Europa, esencialmente en la primera mitad del siglo XX. Pero al mismo tiempo mi acercamiento a la historia judía no tenía nada de religioso. No estudié

en una *yeshiva* ni conozco el hebreo. La historia judía nunca la concebí como un objeto exclusivo o como un objeto autónomo de investigación; siempre me interesó como ventana para acercarme a problemas mucho más vastos, casi como un pretexto, podríamos decir. A partir de allí empecé a trabajar también sobre la cuestión de la violencia, del fascismo, del nazismo y del exilio intelectual del siglo XX. Toda una serie de problemáticas distintas pero que, en su conjunto, buscan un eje, un hilo que las conecte.

¿Por qué ese recorte temático, la historia del judaísmo en particular?

No soy judío, entonces no es a causa de razones familiares o grupales. Tampoco es como muchas veces ocurre en Alemania, porque los historiadores se dicen descendientes de una sociedad que produjo el régimen nazi. Creo que una de esas razones está vinculada a mi formación política, que me empujó a ser marxista —como a todos en aquella época— y a investigar de manera rigurosa. Empecé a leer mucho sobre el marxismo e historia del marxismo, y me di cuenta de que es muy difícil comprender la historia del marxismo (no sólo como teoría o conjunto de ideas) sin hacer una historia social de los intelectuales marxistas, en la cual los judíos juegan un papel central.

Empecé a trabajar sobre la historia judía, esencialmente como historia intelectual y como historia social de los intelectuales. Pero nunca me interesé, fuera de algunas excepciones, por la historia del pensamiento judío como historia del judaísmo filosófico o como historia de un pensamiento de matriz religiosa. Los que me interesaron esencialmente fueron los intelectuales judíos en la medida en que actuaban en un marco social, político y cultural más amplio, en particular en el movimiento obrero de Europa central y oriental. Mis primeros trabajos fueron sobre los marxistas y la cuestión judía, los judíos en la sociología alemana de la época, los judíos en la cultura en lengua alemana en Europa central en el fin-de-siglo, los judíos en el periodismo, en la filosofía, en la prensa, en la historia del arte, etc.

¿Cómo fue recibido tu libro sobre los marxistas y la cuestión judía?

Fue recibido muy bien, pero si yo tuviera que escribirlo ahora, quince años después, como siempre ocurre, lo escribiría de manera diferente. Pero es un libro que no rechazo, que me parece una etapa importante en mi formación y que fue casi de inmediato traducido a muchos idiomas. Creo que colmaba un vacío: había una vasta literatura sobre la cuestión judía en el marxismo, pero nunca se reconstruyó la historia de un debate. La historia de un debate no solamente como debate ideológico y teórico, sino vinculado a transformaciones sociales e intelectuales en Europa, y en el marco de una capa intelectual judía de Europa central y oriental que vivió entre Marx y el Holocausto.

¿Qué ventajas tiene haber usado esa ventana particular, los judíos marxistas centroeuropeos, para ver fenómenos mayores de historia occidental?

La ventaja es que a partir de un observatorio que es muy particular —los intelectuales judíos, en su gran mayoría exiliados en los años de entreguerras— se pueden estudiar los grandes problemas del mundo contemporáneo en aquella época a partir

de los márgenes. Eso cambia la mirada, pero permite obtener resultados interesantes. Esa perspectiva desde los márgenes tiene sus privilegios epistemológicos: es una mirada que puede hacer abstracción, que escapa a las categorías analíticas conformistas que son las que se construyen a partir de un punto de vista dominante. Es decir, los exiliados judíos son europeos, pero miran el mundo y lo interpretan desde Estados Unidos. Son judíos, pero al mismo tiempo están asimilados y no miran los problemas como judíos sino como actores de la sociedad en su conjunto. Sin embargo, simultáneamente, no pueden sustraerse a sus orígenes que los persiguen, ya que si son exiliados es precisamente por su condición de judíos.

Miran el mundo, la guerra y los acontecimientos de la época con una perspectiva que no es la del judaísmo ortodoxo y tradicional ni la del judaísmo sionista nacionalista, pero tampoco es la de los europeos o los norteamericanos. Miran el mundo a partir de un observatorio muy particular de los márgenes, lo que les permite ver cosas que otros no ven. Ese es el privilegio epistemológico del exilio.

Pero esa ventaja también tenía desventajas políticas que eran evidentes; eran una capa muy aislada y políticamente impotente, ya que no tenían la capacidad de influir sobre los acontecimientos. El pensamiento que producen en aquella época se descubrirá mucho más tarde. Walter Benjamin escribe sus tesis de filosofía de la historia en 1940 y en 1946 sale publicado en **Les Temps Modernes** en Francia. Nadie se da cuenta de ese texto y cuarenta años después hay bibliotecas enteras que están consagradas a él. Horkheimer y Adorno publican **La dialéctica de la Ilustración** que recibe la indiferencia total del mundo, pero veinticinco años después se revela como un clásico de la filosofía del siglo XX. Hay un desajuste entre su percepción y la recepción de sus pensamientos y escritos debido al contexto general en el que se ubican. Ese desajuste es típico de la recepción de la obra de Hannah Arendt. **Los orígenes del totalitarismo** es percibida como una obra casi anticomunista reaccionaria, porque habla del totalitarismo al inicio de la Guerra Fría. De la misma manera, cuando ella publica en 1963 **Eichmann en Jerusalén**, hay una incompreensión total de su tesis de que hay una banalidad del mal, de que los peores crímenes pueden ser perpetrados por verdugos muy banales. Esa idea fue considerada como una banalización del crimen. Esa recepción expresa el desajuste entre un pensamiento y el contexto en el cual se produce. Ahora nadie podría pensar que el libro de Hannah Arendt es una apología del nazismo, pero en aquel momento...

¿Y cuáles son las desventajas de este observatorio particular?

La desventaja de este acercamiento es que no corresponde con una visión estructural de la historia expresada como grandes tendencias de la historia que se imponen sobre las vicisitudes de las trayectorias individuales, que se imponen a pesar de los cambios y las metamorfosis que repentinamente se producen. Es por eso que yo sentí la exigencia de tomar en cuenta esa dimensión de la investigación histórica. Mi libro sobre la violencia nazi intenta recuperar esa visión estructural de la historia, para ver el Holocausto como un acontecimiento en el cual se cruzan dos temporalidades: la historia por estratos, como movimientos geo-

lógicos de la larga duración, y la historia como ruptura abrupta y repentina, como trauma. Intenté integrar ambas dimensiones en la interpretación de un acontecimiento traumático.

La idea de una genealogía del nazismo que yo tracé investiga los orígenes del nazismo en la larga duración, pero es una historia estructural que no tiene nada que ver con la historia *annaliste* o braudeliana. Es decir, traté de investigar la relación que existió entre la historia del colonialismo y el imperialismo europeo y la historia del nazismo; algo que muy pocos historiadores hicieron hasta ahora. Intenté buscar en la historia del colonialismo europeo —como historia material, social, cultural y de la violencia— la manera en que se crearon estereotipos y visiones, e integrar esa búsqueda en la historia del nazismo, tratando de ver cómo ese pasado imperialista y colonialista pudo ser una premisa histórica del surgimiento del hitlerismo. Me parece que eso se puede hacer sólo a partir de una visión de la historia que tome en cuenta la dimensión de la larga duración.

Nazismo, Holocausto y Guerra Civil

En uno de tus libros decís que cuando la memoria del holocausto se consagra como una memoria ejemplar, universal y despolitizada, más bien vinculada a la industria mediática, precisamente en ese momento es cuando se olvidan totalmente las raíces occidentales del Holocausto, como en el caso de Nolte. Cuando empezaste a escribir sobre la violencia nazi, ¿tenías en mente esas aproximaciones al problema o éstas fueron confluyendo posteriormente?

El punto de partida fue exactamente eso: interpretaciones del nazismo muy distintas. Con Daniel Goldhagen el nazismo aparece como un fenómeno que se ubica en una historia particular y excepcional de Alemania; Ernst Nolte ve al nazismo como una simple reacción al bolchevismo y copia del bolchevismo; François Furet lo consideraba un fenómeno totalitario y una reacción antiliberal paralela al comunismo. Eran visiones muy disímiles, pero muy apoloéticas (en el caso de Nolte, apoloética del nazismo; en el caso de Furet y Goldhagen, del liberalismo occidental).

La mayoría de los historiadores ubican los orígenes del nazismo en la Gran Guerra o en la crisis que se produce en Europa tras esa guerra. Pero la tendencia general insiste en interpretar al nazismo y a la tradición liberal como dos elementos totalmente antinómicos, reduciendo un poco al nazismo a una ideología anti-occidental, como si hubiese sido un fenómeno que surgió dentro de Occidente pero que se desarrolló como su enemigo. El nazismo aparece como un elemento extraño a la historia occidental.

Lo que me interesaba no era establecer una línea de continuidad entre liberalismo y nazismo, lo que evidentemente es imposible. Quería investigar la Europa liberal del siglo XIX como un laboratorio del nazismo, como un espacio social, cultural, material e intelectual de incubación del nazismo, y ver cómo éste fue el producto de una convergencia excepcional, en circunstancias históricas excepcionales que se crean en Alemania después de 1918.

Hay una especificidad alemana del nazismo, porque nació allá y no en otros países. Pero también una convergencia, permitida por ese conjunto de circunstancias, de elementos que pertenecen a la historia de Europa en su conjunto, y que aparecen en Europa antes de la Gran Guerra, ya en el siglo XIX. Entonces la convergencia de elementos que remiten a la Europa liberal, ya sean ideas (colonialismo, imperialismo, racismo, eugenismo, antisemitismo moderno) o prácticas sociales como la concentración o el racismo de clase que se desarrolla a partir de la Revolución Industrial, son dispositivos técnicos de muerte y de destrucción que nacen más de un siglo antes y que acaban en un sistema administrativo e industrial de exterminio. Se trata de todo un conjunto de elementos que aparecen en Europa y que no se pueden ubicar exclusivamente en un país. Son fenómenos muchas veces separados que se reúnen en el nazismo. Si intentamos comprender al nazismo hay que reconstruir y trazar la genealogía de esos elementos. Eso es una lectura que no me parece para nada apoloética, sino muy crítica de la historia europea.

¿Cuáles son los temas actuales y cuáles son las interpretaciones con las que estás polemizando?

Voy a publicar este otoño un pequeño ensayo metodológico sobre los conceptos de historia y memoria y sobre los usos políticos del pasado (una traducción castellana será publicada en otoño de 2006 por Marcial Pons, en Madrid). Estoy trabajando al mismo tiempo sobre un proyecto más amplio y más ambicioso: sobre la idea de Guerra Civil europea. Me interesa trabajar sobre los modos de definir la Guerra Civil europea e interpretar la crisis europea de entreguerras bajo ese concepto. Eso, por supuesto, implica tomar en cuenta y criticar todo un conjunto de interpretaciones, en particular la teoría de Nolte, que es el que más utilizó ese concepto para entender aquella época. Obviamente, mi concepto de Guerra Civil europea no coincide con el de Nolte. La Guerra Civil europea, como yo la interpreto, no empieza en 1917 con la Revolución Rusa, sino en 1914 con el derrumbe de un orden europeo liberal que nació después de la Revolución Francesa, de lo que Hobsbawm llama “el largo siglo XIX”. Yo me di cuenta que este concepto es muy utilizado, por autores de derecha e izquierda, conservadores, marxistas, diplomáticos y hombres de estado. Es una fórmula casi como la de totalitarismo, que tiene una difusión muy grande pero, al mismo tiempo, un estatuto muy poco claro, muy confuso, y que nunca fue sistematizado como verdadero concepto.

Arno Mayer habla más de “Segunda guerra de los Treinta Años” que de Guerra Civil europea, pero al mismo tiempo consagra muchas páginas de sus obras al concepto mismo de “guerra civil”. Para él esas dos definiciones son casi sinónimas. No obstante, la tendencia general es ver en la Guerra Civil europea una guerra ideológica. Creo que esa es una dimensión de la Guerra Civil europea, pero solamente una dimensión entre otras.

América Latina, Argentina y las comparaciones

¿Cómo fue la recepción de tu obra en la Argentina?

Yo estoy muy contento con la recepción de mi obra en la Argentina. Tengo por lo menos cinco de mis libros traducidos al cas-

tellano publicados también en la Argentina. Me invitaron varias veces a presentar mis investigaciones y a discutir. Creo que es muy útil para un europeo llegar acá y discutir con los argentinos; porque hay un diálogo que se establece mucho más fácilmente que en otros países. Yo estuve muchas veces en México, donde hay una capa intelectual muy importante, con la cual es muy interesante establecer un diálogo. Pero hablar de la historia europea en México es casi como hablar de algo exótico. La Argentina es una transición entre Europa y América Latina.

Las universidades en la Argentina —es casi caricaturesco el fenómeno— están moldeadas a partir de un eje europeo. Estudiar la historia medieval o de la Grecia antigua en México es algo muy exótico, porque todos estudian la historia de Mesoamérica. En Argentina es normal. Me da la impresión de que la relación de filiación intelectual de este país con respecto a Europa es muy fuerte en el campo de las humanidades. Digamos que es un lugar muy interesante para la comparación entre la historia europea y la historia de América Latina.

¿Pensás incorporar en tu obra futura la experiencia reciente latinoamericana y argentina en particular sobre memoria?

En un ensayo reciente sobre historia y memoria hago varias referencias a América Latina, al Cono Sur y a la Argentina, pero como hipótesis. No soy historiador de América Latina y tampoco puedo improvisarme en esa tarea. Pude formular hipótesis, pero no son tesis comprobadas por una investigación. Lo que yo recibo de América Latina más que un campo de investigación para el que necesitaría conocimientos y categorías que no poseo, es un campo de reflexión para fortalecer la formulación de mis propias preguntas y de mis planteamientos. La dimensión comparativa para mí es fundamental. Creo que comparar la violencia de los totalitarismos con la violencia de las dictaduras en Latinoamérica o de los fascismos europeos y latinoamericanos es fundamental. Pero no lo hago en la perspectiva de escribir el diccionario de los fascismos en los cuales hay tantos capítulos y todo está incluido. En la perspectiva de comprender mejor al fascismo europeo, recurro a la comparación con lo que pasó en Latinoamérica porque me permite destacar mejor la singularidad y la universalidad del fenómeno. Y esto no porque yo sea insensible e indiferente a lo que pasa fuera de Europa, sino para establecer límites epistemológicos necesarios para que un trabajo sea fructífero.

Hay una temática que me atrae mucho. Me interesaría mucho hacer lo que hice sobre el exilio judeo-alemán, pero sobre Latinoamérica. Una historia cruzada del exilio latinoamericano en Europa y del exilio europeo en Latinoamérica sería muy, muy interesante en el marco de una historia intelectual del siglo XX. Abordar este camino no tiene como problema una cuestión de financiación, sino una cuestión también de solidez conceptual. No sé si una persona sola puede hacer este trabajo que me parece más apropiado para un equipo, o limitarlo a un país o una ciudad. Necesita conocimientos y bases que yo no tengo. Para hacerlo necesitaría ser al mismo tiempo historiador de Europa e historiador de América Latina y hay muy pocos que son ambas cosas, o necesitaría una empatía, un tipo de acercamiento que podría tener un historiador exiliado.

Compromiso político e intelectual

¿Qué queda de tu pasión militante de los años '70?

Mi pasión militante no desapareció. Yo no pertenezco a esa categoría de ex-militantes que tienen como preocupación mayor ocultar su pasado, que no se sepa lo que han hecho para así tener una buena carrera. Yo pertenezco a una generación que era muy politizada. Hice mis estudios en la universidad en una época de gran politización. Y entonces para mí hacer una investigación era algo indisociable de un compromiso político. Se trata de un rasgo típico de mi generación. No solamente en Europa: creo que aquí era exactamente lo mismo en aquella época. El estudio de la historia para mí era una manera de fundar un compromiso político.

Hoy, mayo de 1968 aparece como un cambio, un movimiento de renovación cultural y en las costumbres, en las maneras de vivir. En la visión dominante, se trata de un proceso de modernización, a pesar de su referencia al marxismo, al leninismo, al Che Guevara, a la revolución, que simplemente son desvalorizadas como dimensiones folklóricas. Lo que se produjo es una nueva capa de intelectuales y de políticos que son modernos, que son liberales en lo económico, pero libertarios desde un punto de vista social. Eso es lo que el nuevo conformismo liberal acepta sin problemas. Desde este punto de vista, haber sido militante en los '70 casi puede ser también algo valorizante si se rompió con un compromiso político radical. Pero no es mi planteamiento. Yo fui militante no solamente en los '70 sino también en los '80. Yo tenía una preocupación política, un compromiso político que, por supuesto, no existe más. Cuando tenía 18 años iba a la entrada de las fábricas para explicarles a los obreros cómo tenían que actuar en su lugar de trabajo o qué tenían que hacer. No tengo más esa visión pedagógica, sectaria y ridículamente infantil de la política. Pero también pienso que mi trabajo intelectual tiene un vínculo con un compromiso político. Yo pienso que hacer un trabajo intelectual significa también pensar críticamente el mundo en el cual se está viviendo. Eso tiene implicaciones políticas, por eso viajar a América Latina para mí es muy saludable. Porque hoy este continente está mucho más politizado que Europa o Estados Unidos. La posibilidad de establecer un diálogo entre cultura y política, entre investigación académica y acción política, tiene más espacios abiertos aquí que en Europa. Ni hablemos de Estados Unidos: allí hay instituciones maravillosas para hacer investigación, pero son islas que no tienen ninguna conexión con la sociedad civil. Entonces, ser un investigador en Estados Unidos no tiene nada que ver con la participación en un debate intelectual y político.

En Europa todavía existe eso. Mi compromiso político consiste en escribir para revistas, como hay muchas en la Argentina, que son revistas intelectuales pero también políticas o participar en debates armados por organizaciones políticas, movimientos asociativos como ATTAC o la izquierda radical en Francia (notablemente la Ligue Communiste Révolutionnaire), etc. Pero no es un compromiso político como antes. No soy, ni me considero, un intelectual orgánico en el sentido gramsciano de la palabra, vinculado a un movimiento. También creo que tengo aún más reservas con respecto a esa definición del intelectual "orgánico". El

intelectual para ser un crítico tiene que ser independiente, estar libre de vínculos políticos en el sentido partidario de la palabra.

Socialismo y barbarie: Weber y Luxemburgo

¿Es posible sostener la distinción entre el político y el científico?

Max Weber tenía una visión noble e idealizada de la ciencia, a la cual él intentó conformarse durante toda su vida, pero que transgredió. Postulaba la neutralidad axiológica de la ciencia, pero después de 1914 se volvió pangermanista y nacionalista radical.

¿Qué queda de la crítica de Max Weber al socialismo por su tendencia a la burocratización?

Al final de la guerra lo que escribe sobre el socialismo es muy ideológicamente orientado. Pero hay algo que me fascina mucho de esa visión trágica del mundo y esa visión de la modernidad como jaula de hierro, esa idea de desencantamiento del mundo y de la modernidad como prisión. Es una visión que me parece que fecundó toda una corriente del marxismo, desde Lukács hasta la Escuela de Frankfurt. Tampoco se podría pensar **La dialéctica de la Ilustración** sin la herencia weberiana. Es una visión trágica del mundo que conoció desarrollos muy distintos al conectarse con otras corrientes de pensamiento.

Weber no dice que el socialismo es imposible. Dice que el socialismo es posible, pero que no es una alternativa. El socialismo es una transformación de la sociedad que terminará por acentuar las tendencias previas a la burocratización del mundo y a la deshumanización. Por lo menos en la sociedad capitalista hay una competencia entre los capitales, hay espacios. En una sociedad socialista la dominación burocrática quedaría completada. Lo que pasó en los países del socialismo real tiene algo de eso.

Rosa Luxemburgo para mí es una de las figuras más interesantes en el marco del pensamiento teórico marxista. Escribió páginas en 1914 de una fuerza extraordinaria, en las que analiza la caída de un orden y de un mundo. Plantea la alternativa socialismo-barbarie. Un siglo después por supuesto hay que reformular esta alternativa, porque el mundo ya cayó en la barbarie. Y la barbarie sabemos muy bien qué es: no es sólo una amenaza sino algo que conocemos. Auschwitz fue la barbarie. Hiroshima fue la barbarie. Pero no sólo eso. El socialismo, que apareció como una alternativa a la barbarie, se volvió una cara de esa misma barbarie. El *Gulag* no es una invención de la propaganda conservadora. El *Gulag* es una dimensión masiva de la violencia del siglo XX y hay que tomar en cuenta eso. El socialismo no puede ser pensado, en una visión teleológica, como el resultado automático de la historia. Es un desafío en el sentido más profundo de la palabra, es una utopía como la definió Ernst Bloch: concreta y posible, pero algo que todavía no existe y hay que inventar. Desde este punto de vista se puede hablar de socialismo.

No creo que un proyecto de emancipación pueda dibujarse sin integrar la visión de Weber. Estamos frente a una perspectiva de futuro en la cual, con pertinencia, sabemos que la barbarie es posible. El socialismo como alternativa es una posibilidad que hay que construir, que no puede simplemente “aplicarse” como una receta ya lista. Hay que construirlo tomando conciencia de

todas las derrotas del pasado, mirando al futuro (el “principio de responsabilidad” de Hans Jonas) pero al mismo tiempo mirando al pasado (el Ángel de la Historia de Walter Benjamin). Y esta memoria de los vencidos vela nuestros esfuerzos de cierta melancolía. Si hay un marxismo posible hoy, tiene que ser utópico y melancólico. Es el precio de una resistencia intelectual.

Enzo Traverso: Bibliografía esencial

- **Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat (1843-1943)**, Paris, Editions PEC-La Brèche, 1990. [Hay edición en castellano: **Los marxistas y la cuestión judía. Historia de un debate: 1843-1943**, Buenos Aires, Ediciones del Valle, 1996 —1ª Edición—. 2ª Edición (ampliada): La Plata, Ediciones al Margen, 2003.]
- **Les Juifs et l'Allemagne. De la «symbiose judeo-allemande» a la mémoire d'Auschwitz**, Paris, Editions La Découverte, 1992.
- **Pour une critique de la barbarie moderne. Ecrits sur l'histoire des Juifs et de l'antisémitisme**, Lausanne, Cahiers libres, Editions Page 2, 1996.
- **L'Histoire déçirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels**, Paris, Editions du Cerf, 1997. [Hay edición en castellano: **La Historia desgarada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales**, Barcelona, Herder, 2001].
- **Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade**, Paris, La Découverte, 1994. [Hay edición en castellano: Valencia, Alfons el Mag-nànim, 1998].
- **Le totalitarisme: Le XXème siècle en débat**, Paris, Seuil (Points Essais), 2001 [Hay edición en castellano: **El totalitarismo. Historia de un debate**, Buenos Aires, Eudeba, 2001.]
- **La violence nazie, essai de généalogie historique**, Paris, La Fabrique, 2001 [Hay edición en castellano: **La violencia nazi. Una genealogía europea**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.]
- **La pensée dispersée**, Paris, Éd. Léo Scheer, 2004.
- **Le passé, modes d'emploi: Histoire, mémoire, politique**, Paris, La Fabrique Éditions, 2005.
- «Entre Béhémot et Léviathan: penser la Guerre civile européenne 1914-1945», en François Guedji (ed.), **Le XXe siècle des guerres**, Paris, Editions de l'Atelier, 2005.

Artículos en Revistas (en castellano)

- “Los intelectuales y el antifascismo. Por una historización crítica”, **Acta Poética**, México D.F., 2003, n° 24-2.
- “La ‘desaparición’. Los historiadores alemanes y el fascismo”, **Políticos de la Memoria** Nro 4, Buenos Aires, CeDInCI, verano 2003/2004, pp. 61-68.
- “Auschwitz. Del ocultamiento a la conmemoración”, **Viento sur: Por una izquierda alternativa**, Madrid, N° 80, 2005, pp. 45-47.
- “Interpretar el fascismo: notas sobre George L. Mosse, Zeev Sternhell y Emilio Gentile”, **Ayer**, Madrid, N° 60, 2005, pp. 227-258
- “Revisión y revisionismo”, **Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo**, Valencia, N° 14, 2004, pp. 69-76.



O amigo entrañable dos mouros