



DOCUMENTOS DE JÓVENES INVESTIGADORES

Documentos de Jóvenes Investigadores N° 15

Pensar la nación y repensar la crítica

Gisela Catanzaro [autora]

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, 2008

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Documentos de Jóvenes Investigadores

n° 15

Pensar la nación y repensar la crítica

Gisela Catanzaro

Diciembre de 2008



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
ARGENTINA

Los DOCUMENTOS DE JÓVENES INVESTIGADORES son elaboraciones de becarios o auxiliares del Instituto. Previo a su publicación, estos documentos son evaluados por dos especialistas en el tema.

Asesora Editorial: Mabel Kolesas

Gráfica: Ana Piaggio

ISBN 978-950-29-1128-1

Fecha: diciembre de 2008

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales. UBA
Uriburu 950, 6° piso
(C1114AAB) Buenos Aires. Argentina
Teléfono: (5411) 4508-3815; Fax: (5411) 4508-3822
e-mail: iigg@mail.fsoc.uba.ar
Centro de Documentación e Información
e-mail: cdi@mail.fsoc.uba.ar
<http://www.fsoc.uba.ar>

Resumen

¿Cuál es la actualidad de un pensamiento sobre la nación en el contexto de la así llamada globalización? ¿Es compatible un pensamiento positivo de la nación con una perspectiva crítica? A partir de estas preguntas, en el presente trabajo desarrollamos un análisis crítico de las coordenadas teóricas que organizan en la actualidad el debate sobre la “construcción de la nación”, recuperando ciertos desarrollos filosóficos sobre el concepto de historia y los modos de la crítica producidos por Walter Benjamin y Theodor Adorno.

Abstract

What is the actuality of thinking the nation in the context of the so-called globalization? Is it an affirmative thinking about the nation compatible with a critical perspective? Starting from this questions, in this work I develop a critical analysis of the theoretical coordinates that organize the current debate on "the construction of the nation". The analysis builds on Walter Benjamin's and Theodor Adorno's philosophical inquires on the concept of history and on the meaning of a critical perspective.

Gisela Catanzaro

Licenciada en Sociología, Doctora de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales, Becaria Postdoctoral CONICET y profesora de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Además de diversos artículos en libros y revistas, ha publicado en co-autoría con Ezequiel Ipar *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la Modernidad* (Gorla, 2003), y compilado junto a Leonor Arfuch *Pretérito imperfecto. Lecturas críticas del acontecer* (Prometeo, 2008)

Indice

1-*Actualidad* de la problemática

2-Crítica, mito y Modernidad: sobre los límites y paradojas del constructivismo

3-La redención como un modo de la crítica

Pensar la nación y repensar la crítica

1- Actualidad de la problemática

Como objeto de temor o de esperanza, forma de la ideología o de la utopía, nombre de la dominación o de la liberación, ha sido mentada una y otra vez una figura que, junto a lo novedoso de cada caracterización, parece anunciar también la persistencia de una pregunta en el pensamiento histórico-social moderno: ¿Qué es una nación? Enunciada explícitamente por Renan en 1882¹, ella podría concebirse como la formulación más impersonal u “objetiva” de un arco de interrogaciones imaginable entre el ¿qué nación somos? -pronunciado a lo largo del siglo XIX alemán por Fichte y Hegel, entre otros- al más angustioso ¿somos nación? de Sarmiento – cuyos ecos resonarán una y otra vez en el ensayismo argentino. Las diferencias, sin duda notables, que estos nombres nos exigen pensar, se nos presentan habitualmente, no obstante, enmarcadas por un rasgo histórico compartido que los aleja irremediabilmente de nosotros: ninguno de ellos hubiera dudado de que la pregunta remitía a una cuestión política, social y teórica de su presente; hoy, por el contrario, parecería ineludible para toda reflexión sobre lo nacional establecer, en primer lugar, la *actualidad* de la *problemática*.

Pensar la nación. ¿Es posible seguir pensando la nación? ¿Es posible afirmar hoy que el concepto “nación” menta una realidad sociopolítica y cultural *actual*? La emergencia de un “nuevo” espacio global, desbloqueado, en el que las fronteras de los Estados nacionales ya no parecen coincidir con las formas efectivas de organización de la vida colectiva, torna sumamente improbable una respuesta positiva a esta pregunta desde perspectivas jurídico-institucionales atentas a la formación de estructuras supra o transnacionales. Pero por muy acotada, excesivamente amplia, o monolítica, la categoría “nación” tampoco parece hoy adecuada para describir realidades culturales que aparentemente transitan desde contextos mucho más locales a la indiferencia frente a todo contexto sin atender sus reclamos; ella no parece adaptarse bien a los contornos del presente. El

¹ Renan, Ernest. *¿Qué es una nación?*/ *Cartas a Strauss*. Madrid: Tecnos, 1985.

creciente protagonismo del tema de la globalización en el ámbito de las ciencias sociales, el interés en una noción no objetivista de cultura –donde, en sintonía con las metáforas contemporáneas de la desterritorialización, ésta es comprendida como un fenómeno de difusa localización²-, y los intentos de conceptualización de una nueva subjetividad política transnacional, la multitud³, –categorías provenientes de planteos muy diversos pero que podrían ser aunadas en su común alusión a un movimiento de deslocalización y borramiento de límites territoriales, institucionales y simbólicos preexistentes-, han avanzado, no obstante, en paralelo con una renovada presencia del tema de la nación en las agendas académicas, instaurando la situación aparentemente paradójica de que en el mismo momento en que el pensamiento social pronuncia su diagnóstico sobre la inactualidad del *hecho* nacional, éste reaparece como *objeto* del pensamiento.

Una primera forma de interpretar esta paradoja podría consistir en enfatizar que ella no es sino aparente. ¿Acaso no nos ha prevenido Hegel hace tiempo sobre el carácter irremisiblemente crepuscular del vuelo del Búho de Minerva? Si lo inactual del hecho nacional, en lugar de obstaculizarlo constituyera una condición de posibilidad de su conocimiento como fenómeno, no habría nada paradójico en la posibilidad de que una realidad caduca se vuelva pensable precisamente debido a esa caducidad. ¿Y no es ella la que podría haberse puesto de manifiesto con la determinación del sustrato moderno de la realidad institucional y de la idea de nación? A partir de la historización del fenómeno nacional producida por la historiografía abocada al tema se podría sostener, en efecto, que el “tiempo” de la nación como aglutinador primordial de la vida social, iniciado hacia finales del siglo XVIII con el declive del cristianismo, el fin de los imperios dinásticos y el nacimiento de los Estados modernos, es esencialmente un tiempo pasado, ligado a las formas institucionales y culturales de una Modernidad, para muchos, clausurada. Como pasado, sin

² Cfr. Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002. Para una crítica de esta perspectiva se puede consultar el artículo de Eduardo Grüner: “El otro mundo. La nación como problema de una antropología filosófica”, publicado en la Revista *El ojo Mocho*. 18/19 (2004): 100 a 107

³ Cfr., entre otros, Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002, y Virno, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue, 2003.

embargo, ella no abandona la órbita del presente sino que vive en él como figura de lo ya sido, de lo que no concuerda con los perfiles de la actualidad, pudiendo convertirse, por ello mismo, en objeto de la reflexión: precisamente porque, aun cuando sobrevivan a su muerte, las naciones ya no constituyen figuras centrales, típicas, del presente, es que son pensables. La nación pensable lo sería, entonces, en tanto figura de un pasado situable en su distancia en relación a los rasgos sobresalientes de nuestro presente que puede asumirlo como objeto de conocimiento precisamente porque ha dejado de constituir un problema actual para él.

Volviendo a nuestro diagnóstico inicial sería posible, no obstante, leer la renovada presencia de la cuestión nacional en el debate contemporáneo de otro modo, y señalar no sólo que la nación es un problema del presente sino que esa problematicidad constituye, precisamente, el rasgo distintivo de su actualidad. Ninguno de los pensadores modernos mencionados, decíamos, hubiera dudado de la existencia de naciones; nosotros, por el contrario, ya no podemos partir de esa certidumbre, y es precisamente porque ella ha sido disuelta que hoy la nación constituye un problema. Las causas de esa disolución podrían buscarse en la emergencia de una situación histórica y teóricamente novedosa: la pérdida de evidencia de lo nacional como forma universalmente privilegiada del lazo social propiciada por la irrupción del fenómeno global, y la corrosión teórica de un conjunto de ideas inextricablemente asociadas a su concepto tales como pueblo, hombre e identidad, cuyo carácter ideológico dejó expuesto la crítica de los sustancialismos modernos. El actual interés de las ciencias sociales por la vigencia de las identidades nacionales y del Estado nación se explicaría entonces, por una parte, menos como una consecuencia de la caducidad de las naciones, que como el intento de conceptualización de su nueva existencia crítica, incierta y apenas bosquejable en porosos perfiles contrastantes con la nitidez de aquella figura histórica otrora incuestionada. Por otra parte, la deconstrucción no ya edilicia sino teórica de la idea de nación, habría configurado ese estatuto problemático al descomponer los pilares conceptuales que garantizaron su evidencia y su imagen de plenitud en otras épocas. Fisurando el hermetismo de antiguas palabras e imágenes en lugar de promover su abandono, el pensamiento contemporáneo habría permitido, por ejemplo, que nociones tales como la identidad fueran

desfiguradas, dejando de remitir a una experiencia de unidad, positividad y plenitud garantizada por la pertenencia a una nación, clase, género, raza, tradición, etc., para aludir al entramado, transitorio y contingente, en el que se constituye la subjetividad.

A diferencia de la primera, este tipo de interpretación no requiere necesariamente rechazar como aparente la presencia paradójica de la nación en la escena contemporánea del pensamiento histórico social. Si al poner de relieve el novedoso estatuto problemático de lo nacional en el presente también aquí parecería predominar el énfasis en la discontinuidad entre éste y el pasado anunciado en aquel “ya no” que revelaba a la nación como una cuestión pretérita, ese énfasis no supone, aquí, que el objeto de conocimiento se constituya como tal al haber sido superado el momento de su primera emergencia, ni que la modificación de esas condiciones iniciales implique necesariamente el diagnóstico de la caducidad histórica del fenómeno. Antes bien, se podría decir –nuevamente con Hegel- que es en su mutabilidad donde esta interpretación ve manifestarse aquella historicidad del fenómeno -tanto más histórico cuanto más mutable y alejado de toda autoevidencia naturalizante-, y en la conceptualización de esa mutabilidad –y no únicamente del pasado- donde reconoce la condición de posibilidad y la tarea específica del conocimiento histórico. En otros términos, afirmar que la paradoja es real y no aparente abre aquí la posibilidad de pensar la presencia de lo mismo en su transformación –posibilidad dialéctica rechazada por esquemas temporales meramente secuenciales-, postulando a esa transformación o mutabilidad como características propias de lo histórico, y al reconocimiento, al saber, de esa mutabilidad como un verdadero conocimiento de la historia. Éste tendría que poder dar cuenta de la diferencia del presente con el pasado, siendo capaz, al mismo tiempo, de revelar como históricamente producido a aquello que allí parecía fijado en la inmutabilidad del orden natural. Y podría hacerlo, precisamente, debido a que el presente en el cual es enunciado ese conocimiento ya no se encuentra preso de aquella escena natural y fija que ahora puede ser revelada, comprendida, como mítica. Distante de ella, el presente se devela, aquí, como un presente dinámico, capaz de representarse y conceptualizar ese dinamismo; un presente cuyos perfiles no podrían captarse en la instantánea de cualquier inmediatez fáctica o a

partir de un conjunto de rasgos antitéticamente definidos en relación al pasado como pretendería el esquema anterior, no porque la pregunta por sus rasgos centrales haya perdido relevancia, sino porque en la constante mutabilidad característica de los fenómenos históricos residiría su verdadera identidad reconocible y reconocida. Identidad paradójica que se constituye en el reconocimiento de que nada tiene garantizado su derecho a una existencia idéntica, y que por ello se distingue de un pasado aproblemático que se ofrece a ser problematizado, resignificado, comprendido por aquél.

En este sentido podría entenderse la afirmación que, en su introducción a *Naciones y nacionalismos desde 1780*, realiza Hobsbawm a propósito de las reflexiones sobre la cuestión nacional anteriores a 1980: ellas podrían considerarse indudablemente como un interesantísimo objeto de estudio para el historiador contemporáneo, pero, en su gran mayoría, difícilmente podrían ayudarlo a comprender qué es una nación, debido a su incapacidad para desprender el fenómeno del orden de las evidencias, es decir, debido a su incapacidad para concebir –cuando no su manifiesta voluntad de denegar- la transitoriedad, mutabilidad y politicidad del fenómeno. “*Ahora sabemos* –dice Hobsbawm - que las naciones no son, como pensaba Bagehot, ‘tan antiguas como la historia’”⁴; y ese saber nos distancia de posiciones como la suya, o, como decíamos al comienzo, lo aleja irremisiblemente de nosotros. Pero, al mismo tiempo, es precisamente ese mismo saber el que nos permite comprenderlo, comprender sus limitaciones y formular su crítica, es decir, convertir en problemas lo que para él eran evidencias, arrojando una nueva luz sobre la experiencia pretérita. ¿De qué modo? No agotándonos en la constatación de que el fenómeno al que aquellas reflexiones aludían resulta absolutamente ajeno al presente, caduco, obsoleto, sino reconociendo en él los mismos rasgos que se han hecho visibles en la actualidad y que resultaban inaparentes a un observador del pasado; de otro modo: comprendiendo a ese fenómeno en el marco de las categorías de las que el presente dispone para producir su correcta intelección, la categorías que nos permiten pensar la nación sin someternos al embrujo de su autoevidencia, y develarla, en cambio, como una entidad problemática.

⁴ Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1991, 11. (El subrayado es nuestro)

Tal como se plantea hoy el debate sobre la cuestión nacional en el escenario local de las ciencias sociales -planteamiento en el cual la referencia a los trabajos de Hobsbawm es axiomática- aquellas categorías parecerían ser fundamentalmente dos: la historia y la política. En esas coordenadas, la nación se vuelve inteligible como un fenómeno *histórico* no sólo en el sentido de ser temporalmente situable al interior de los límites de la Modernidad, sino también en el de constituir un efecto de la única práctica histórica en sentido estricto: la acción política de los hombres. A partir de ellas, y al amparo de los difícilmente identificables ecos evocados en palabras como imaginación, invención, ficción, mito o ideología, el pensamiento histórico-social busca desmontar los supuestos y presuntas evidencias del sustancialismo, revelando a la nación como una forma *particular* de asociación humana en el doble sentido de ser distinguible de otros modos de configuración de la vida en común o la totalidad social que la precedieron y que la podrían suceder, y de estar asociada a la prosecución y/o justificación de intereses particulares. La politicidad de la nación remite, de este modo, a las formas contingentes de organización y prácticas intersubjetivas, pero también a la legitimación de relaciones de poder desconocidas en las veleidades metafísicas del término. Frente a esas veleidades, frente al intento de fundamentación del orden social en un Ser prepolítico, en una presencia primordial, más original y primaria que sería su fundamento, que se anunciaría como lo que hay de sustancial y eterno, de Naturaleza, en todo orden político, social, temporal e histórico, el programa de historización de la nación busca recuperar la politicidad del fenómeno inscribiéndola en el escenario conflictivo de la historia. Pocos enunciados condensan tan abreviadamente esta lectura del fenómeno nacional en clave histórico-política como la ya canónica frase del mismo Hobsbawm: “Las naciones no construyen Estados y nacionalismos, sino que ocurre al revés”⁵, frase donde el término “construcción” no alude únicamente al hecho de que las naciones han sido producidas y no son “tan viejas como la historia” sino que también señala el papel que la figura de la nación ha desempeñado durante la modernidad en la reproducción de las asimetrías sociales.

⁵ Ibidem, 18

2- Crítica, mito y Modernidad: sobre los límites y paradojas del constructivismo

¿Qué es la nación? Aquella pregunta no nos es ajena y, sin embargo, el problema de nuestra investigación se configura, inicialmente, a partir de un desplazamiento que nos permite formularla de un modo indirecto a través de otra interrogación. Esa otra pregunta, que privilegia el momento autorreflexivo del pensamiento, podría enunciarse en los siguientes términos: ¿Qué es lo que la nación nos permite pensar? ¿Qué es, en primer lugar, lo que el debate sobre la construcción de la nación nos permite pensar sobre los modos actuales de la crítica? ¿Cuáles son, en segundo lugar, las nociones de política y de historia que funcionan como coordenadas teóricas de inteligibilidad del fenómeno nacional? Decíamos que la lectura promovida en el programa de historización de la nación buscaba recuperar la politicidad del fenómeno; una politicidad que el planteo de Hobsbawm devela como oculta *para* u ocultada *por* las reflexiones sobre la cuestión nacional realizadas en el pasado. Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones de esa “recuperación”? Y, ante todo, ¿cuál es la idea de saber que auspiciaría esta tarea?

Las palabras con las que Hobsbawm introduce su texto sobre el nacionalismo, son elocuentes al respecto: lo que está en juego es una interpretación correcta, seria y desapasionada del pasado, una interpretación posibilitada por el distanciamiento necesario del historiador profesional en relación a “sus convicciones no históricas” y configurada a partir de materiales adecuados. No todos los documentos son confiables ni todos los interlocutores válidos; sólo un historiador competente sabrá recomendar los adecuados a un potencial colega intergaláctico, ahorrándole el trabajo y el tiempo de volver sobre textos que han perdido vigencia y cuyos falsos problemas han sido superados. Puesto que *ahora sabemos* que las naciones no son tan antiguas como la historia como pensaba Bagehot, apropiado sería dispensar al eventual colega de su lectura. Apropiado y legítimo; más aún, necesario, puesto que se trata de un historiador, y si “[c]omo dijo Renan: ‘Interpretar mal la propia historia forma parte de ser una nación’ (...) [l]os historiadores están profesionalmente obligados a no

interpretarla mal”⁶, recalca Hobsbawm hacia el final de su introducción invocando la presencia de un texto cuyo tema principal es el sino insuperablemente trágico de la constitución subjetiva.

Ni la retórica ni las figuras clásicamente asociadas a las pretensiones de neutralidad y objetividad científica están ausentes aquí, y junto con ellas ingresa cierta inconciencia –también clásica- del discurso científico en relación a sus propias condiciones de enunciación, que lo ciegan frente a la naturaleza polémica o dialógica –como diría Bajtin⁷- de su palabra. Y, sin embargo, junto con la abstracción y la jerarquización científicista, esa retórica trae, también, la cuestión de la representación como una cuestión por la cual los textos, el discurso, las palabras, pueden ser interrogados en su alusión a lo real y cuestionados en su pretensión autorreferencial. Trae, en otros términos –aunque ya veremos de qué modo- una urgencia de “poner en cuestión” las representaciones, que no deja de resultar saludablemente anacrónica en el contexto de lo que Frederic Jameson⁸ llamaría un “textualismo postmoderno” acostumbrado a identificar la realidad con su representación y pronto a festejar como igualdad verdadera la desjerarquización producida por la univerzalización consumada de la lógica de la equivalencia. Si con aquellas palabras iniciales -podría decir Jameson- Hobsbawm anuncia su científicismo –sumado a una notoria fe progresista en los avances de un saber acumulable-, ellas manifiestan también la decisión de perseverar en una definición de conocimiento donde éste resulta indisociable del compromiso ético con la verdad y la crítica del poder; compromiso al que renuncian, en cambio, las más aggiornadas interpretaciones del pasado histórico que se apresuran a denunciar su propio particularismo y a declarar que no pretenden ser más que representaciones, mientras comulgan en el altar de la actualidad y juran eterna distancia en relación a los impresentables dogmatismos de un pasado que, tampoco allí -aunque por razones diversas a las que podría invocar Hobsbawm-, parecería plantearle ningún problema al presente.

Ahora bien, la forma que aquel compromiso asume en Hobsbawm es la de una crítica de la ideología gobernada por la dialéctica

⁶ Ibidem, 21

⁷ Bajtin, Mijail. *Estética de la creación verbal*. México D. F.: Siglo XXI, 1982

⁸ Cfr. Jameson, Fredrik. *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor, 1989, y *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial, 1999

ocultamiento/desocultamiento y orientada a hacer visibles las estrategias utilizadas por el poder para garantizar la reproducción de condiciones sociales asimétricas. Así, incluyéndose entre aquellos que califica como “historiadores serios”, Hobsbawm empieza por distanciarse del planteo nacionalista, enfatizando - con Gellner⁹ - “el elemento de artefacto, invención e ingeniería social que interviene en la construcción de las naciones”¹⁰. Esto supone, para Hobsbawm, que la lógica causal invocada por los ideólogos del nacionalismo en la relación Estado-Nación debe ser invertida: son aquellos los que construyen naciones y no a la inversa. Las naciones y los fenómenos asociados a ellas son definidos como fenómenos contruidos esencialmente “desde arriba” pero que, no obstante, sólo pueden ser entendidos si también se analizan -reprocha aquí Hobsbawm a Gellner- “desde abajo”, esto es “en términos de los supuestos, las esperanzas, las necesidades, los anhelos y los intereses de las personas normales y corrientes (...) que son objeto de los actos y la propaganda de aquellos”. Una perspectiva más atenta a las existencias, en el sentido del sustrato vivencial en el que se inscribe y eventualmente “cuaja” una interpelación ideológica, parece plantearse entonces como el complemento necesario del análisis de las estrategias del poder privilegiado en estudios sobre el nacionalismo como el de Gellner, un complemento a partir del cual es posible complejizar la perspectiva de la modernización desde arriba señalando la irreductibilidad de los sentimientos de adhesión patriótica a las operaciones puestas en marcha por la “ingeniería social”.

La consideración de esa irreductibilidad amenazaría seriamente, no obstante, el esquema de comprensión propuesto inicialmente por el mismo Hobsbawm, según el cual el proceso de formación de las naciones se volvía inteligible a partir de la misma relación causal simple entre nación y Estado propuesta por los ideólogos del nacionalismo, sólo que invertida. Pero ese esquema no desaparece en la argumentación de Hobsbawm. ¿Cómo conciliar su coexistencia con la complejización del planteo de Gellner que él se propone? La redefinición de la nación moderna que Hobsbawm avanza en el capítulo de su libro dedicado a la “perspectiva de los de abajo” nos aporta

⁹ Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza, 2001

¹⁰ Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismos desde 1780*, op. cit. Ésta y las siguientes citas del presente párrafo corresponden a las páginas 18 y 19 del libro.

un indicio al respecto: “Utilizando la útil expresión de Benedict Anderson diremos que [la nación moderna] es una ‘comunidad imaginada’... [que llena]... el vacío emocional dejado por la retirada o desintegración, o la no disponibilidad, de comunidades y redes humanas reales”.¹¹

Más adelante, y ahora desde la “perspectiva gubernamental”, Hobsbawm retoma esa definición al dar cuenta del proceso por el que el Estado intenta neutralizar la amenaza representada por los nacionalismos - amenaza creciente durante el último tercio del siglo XIX- buscando integrarlos al patriotismo de Estado, para captar el componente emocional que aquellos eran capaces de movilizar. ¿Cómo extender ese componente emocional? Esto era posible, escribe Hobsbawm,

“mediante la simple proyección de los sentimientos de identificación *auténtica, existencial*, con la patria ‘chica’ de uno sobre la patria grande (...) Simplemente a fuerza de convertirse en un ‘pueblo’, los ciudadanos de un país pasaban a ser una especie de comunidad, *aunque era una comunidad imaginada*, y, por lo tanto sus miembros *buscaban y, por ende, encontraban* cosas en común.”¹²

Parecería entonces que, a diferencia de la patria chica, la patria grande no era una comunidad cuyos miembros tuvieran cosas existenciales en común sino donde se empeñaban en buscarlas, búsqueda que - llamativamente- para Hobsbawm no tiene mucho que ver con su “existencia” sino “sólo” con su -vacía y abstracta- voluntad de imaginación; una voluntad cooptable por los verdaderos sujetos imaginantes: las clases dominantes y, particularmente, la elite gubernamental. Pero parecería, también, que esos “sujetos” imaginantes, que son los que en definitiva hacen la historia e “inventan” la tradición, fueran autoconciencias plenas no sólo cronológica sino incluso lógicamente anteriores al entramado imaginario y que, porque están afuera de él, pueden ser los autores de esa trama que no es sino la traducción literal de intenciones, intereses económicos o, en el mejor de los casos, de intereses de clase, idénticos a sí mismos y plenamente comunicables.

Lo cierto es que con esta caracterización de la nación moderna, la tesis de la inversión de la relación causal simple entre Nación y Estado puede ser mantenida, al mismo tiempo que el ordenamiento secuencial

¹¹ Ibidem, p. 55

¹² Ibidem, p. 99. (El subrayado es nuestro.)

entre la patria chica y la grande permite atender aquella irreductibilidad o exceso que mentábamos anteriormente determinándolo como un dato del pasado, el pasado de la comunidad real, auténtica, y en contraste con la cual es posible singularizar el rasgo distintivo de la nación moderna: su carácter de “comunidad imaginada”, inventada, puro efecto de las estrategias constructivas del poder. Pero, de este modo, la complejidad de las comunidades históricas reales que Hobsbawm parecería querer recuperar frente a Gellner termina achatada en un binarismo que opone lo imaginario al lazo real, favoreciendo una especie de imagen idílica de las comunidades arcaicas donde la vida comunitaria aparentemente no estaba todavía contaminada por la artificialidad de una imaginación concebida exclusivamente como mecanismo artificioso de disciplinamiento y sujeción.

¿Era verdaderamente necesario apelar a la “útil expresión” de Anderson para referirse a esta representación distorsionada que entra en escena en el pasaje de la patria chica a la Nación Moderna, es decir, cuando se trata de sustituir sentidos y contactos reales ausentes y de la cual parecería posible prescindir cuando hay contacto “real”? ¿La fórmula clásica de la ideología como falsa conciencia suprimible, no habría sido igualmente útil? Probablemente, puesto que en el modo de lectura de Hobsbawm reaparecen dos de sus componentes básicos: la perseverancia crítica frente a la presunta evidencia de las representaciones sociales, y la fundamentación de ese criticismo en una noción de transparencia que concibe al lenguaje –y a la representación en general- exclusivamente como mediación, como actual, potencial u originariamente *equivalente* a la cosa o al sentido que se busca transmitir por su intermedio. En esa equivalencia, el problema de la representación desaparece *como problema* y la exigencia planteada por Hobsbawm de atender a las existencias reales queda atrapada en los límites de la oscilación entre un materialismo precrítico –que desconoce la mediación subjetiva en la configuración de lo real- y el inocultable espíritu de autoengendramiento que evoca el léxico de las “invenciones”, un léxico que resalta el papel demiúrgico de hombres aparentemente siempre-ya existentes y en cuya constitución aquellas representaciones no parecerían tener ningún papel que jugar, sino que se asemejan, más bien, a instrumentos a través de los cuales se comunican plenamente intenciones o intereses.

Esta segunda dimensión de la tesis de la literalidad y la equivalencia es particularmente notoria en relación al concepto de política invocado por el constructivismo, concepto tras el cual no es difícil intuir al soberano sujeto de conciencia e intención que cultivó un sector del racionalismo preocupado por independizar las facultades racionales del hombre de su corporalidad.¹³ Pero el problema de la imaginación o de la ideología tal como está planteado aquí remite fundamentalmente a la primera: si es posible llamar sólo a la patria grande “comunidad imaginada” no es tanto debido a que la patria chica estuviera desprovista de representaciones sino a que allí el sentimiento de pertenencia a la comunidad traduce literalmente una comunidad real, planteando una situación de no distorsión donde la representación es sustituible por la realidad que representa. Esa sustituibilidad plantea, no obstante, la paradoja de que la crítica a lo que Althusser¹⁴ llamaría el desconocimiento de la totalidad social en lo que refiere a su estructura propia de situaciones de explotación, sólo pueda llevarse a cabo desconociendo, a su vez, la complejidad de esa totalidad social y postulando la traducibilidad inmediata, es decir la identidad, de

¹³ En la estela de ese concepto, se denomina “políticas” al conjunto de operaciones llevadas a cabo por un sujeto, y a través de las cuales se traducirían literalmente una serie de finalidades o intereses subjetivos –aunque no necesariamente psicológicos- configurados como centro absoluto de decodificabilidad de la realidad. Esa posición central y originaria de la subjetividad, no reclamará necesariamente una negación de la determinación histórica del sujeto ni la identificación de ese centro de voluntad con una intención individual y deliberada; el mismo lugar que esta última detenta en las postulaciones más cercanas al liberalismo filosófico puede ser ocupado por los intereses objetivos -habitualmente reducidos a intereses económicos por el marxismo historicista /economicista- de una clase social que en su práctica política expresa inmediata e inconcientemente una realidad socioeconómica históricamente determinada. Sin embargo, puesto que la política se define aquí como ese conjunto de operaciones por las que un sujeto traduce intenciones o intereses determinados en singulares formas simbólicas, jurídico-políticas o culturales “construidas” a partir de ese centro de intención al cual remiten como su origen, una construcción inconciente de sus operaciones constructivas se revela, en este escenario, como una política inconciente de su politicidad, es decir, como una política deficientemente política, que la crítica se propone corregir visibilizando a los sujetos de la producción y pidiéndoles a éstos que se asuman concientemente como constructores interesados de sus representaciones, es decir, confrontando aquellas formas “degradadas” de la política con su verdadera definición; una definición aparentemente situada, ella misma, al margen de la conflictividad y los avatares históricos, y que en realidad no es otra que la concepción de la política predominante en el logos filosófico-político moderno.

¹⁴ Cfr. Althusser, Louis. “Práctica teórica y lucha ideológica”. *La filosofía como arma de la revolución*. México D. F.: Siglo XXI, 1991, y “Contradicción y sobredeterminación”. *La revolución teórica de Marx*. México D. F.: Siglo XXI, 1999.

todos los niveles como su verdad; “desconocimiento en el conocimiento” – como lo llamaría Althusser- que está implícito en la concepción de la imaginación como un agregado artificial eventual y deseablemente suprimible.

Si es indudable que al invocarla Hobsbawm querría denunciar una violencia ejercida sobre los cuerpos y las “existencias” históricamente producida y no ineluctable, en su planteo, la efectivización de esa violencia aparece como el único destino posible de la imaginación, al mismo tiempo que su crítica científica se trama en el léxico -de intereses e intenciones eficazmente funcionalizados en artefactos, mecanismos y otras invenciones de la “ingeniería social”- propio de la racionalidad instrumental y la intercambiabilidad universales, cuyas leyes -que lo son, precisamente, de esa violencia dominante- vuelven a afirmarse como dato insuperable. Pero esa pobreza de la lógica equivalencial se afirma ahora en nombre de una ciencia situada presuntamente más allá de los límites distorsionantes de una imaginación cuyos alcances serían temporalmente delimitables. A la reproducción de la lógica del dominio en el conocimiento se suma entonces la ilusión de haberlo trascendido, no sólo en el pensamiento sino también en la realidad: si sólo las comunidades nacionales eran imaginadas ¿no podríamos acaso estar ya –“volver” a estar- más allá de una distorsión no sólo pasajera sino –aún tendencialmente- pasada? El agregado, ese plus abstracto y manipulable montado sobre las existencias reales ¿no caería por su propio peso al cesar la pregunta ideológica por la comunidad en una época desilusionada en que los hombres se atreven a enfrentarse cara a cara con sus condiciones materiales de existencia?

Más atento a lo vicios de esta ilusión de trascendencia, en su trabajo *Comunidades Imaginadas* Benedict Anderson comienza por universalizar el concepto de imaginación poniendo de relieve el componente imaginario de todo lazo intersubjetivo -y, podría decirse, de toda identificación-, con lo cual ella deja de aparecer como exclusividad de una época y de un tipo de conciencia comunitaria particular, para constituirse en el fondo sobre el cual se vuelve posible pensar esas particularidades y que, en este sentido, resulta insuperable. Pero además de cuestionar ese reduccionismo temporal, frente a las interpretaciones que en la imaginación no ven sino un signo de la impotencia humana asociado a la pura distorsividad, Anderson destaca su

papel positivo en la generación de realidades significativas. Luego de definir a la nación en tanto “comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”¹⁵, con el mismo gesto que Hobsbawm pero con otra intensidad, se dedica a marcar distancia respecto de la “ferocidad” de Gellner:

“Gellner está tan ansioso por demostrar que el nacionalismo se disfraza con falsas pretensiones, que equipara la ‘invención’ a la ‘fabricación’ y a la ‘falsedad’, antes que a la ‘imaginación’ y a la ‘creación’. En esta forma da a entender que existen comunidades ‘verdaderas’ que pueden yuxtaponerse con ventaja a las naciones. [Pero] de hecho, todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (o quizá incluso éstas) son imaginadas. Las comunidades no pueden distinguirse por su falsedad o legitimidad sino por el *estilo* con que son imaginadas.”¹⁶

Simplemente a fuerza de convertirse en un pueblo, los ciudadanos de un país pasaban a ser una especie de comunidad, *aunque era una comunidad imaginada*, decía Hobsbawm. Para Anderson, la nación es una comunidad imaginada porque “*aunque* sus miembros no se conocerán jamás entre sí, en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión.” Si en el primer caso el “*aunque*” pretende marcar la distancia entre el lazo “real” y otro *meramente* imaginado, en el segundo podría estar aludiendo a la “autonomía relativa” de los fenómenos de conciencia teorizada dentro del marxismo a partir de la crítica al materialismo vulgar; una autonomía que - en autores tan lejanos como Benjamin y Althusser- implica, en primer lugar, tratar a la representación como elemento, como un modo singular de realidad, y no como simple mediación. La imagen de su comunión vive en cada uno de sus miembros, dice Anderson, y esa “vida” de la imagen nos remite más a un existente que a una sombra de la existencia. En lugar de pretender refutarla confrontándola con la ausencia de contacto físico entre los cuerpos, más valdría atender a la materialidad de esa imagen y a su capacidad configuradora de la realidad, que es, ella misma, un hecho real en tanto produce efectos, transformadores o reproductivos, en la realidad. En otros términos -términos invocados por Anderson y que parecerían querer revelar a las reflexiones benjaminianas sobre la historia como fuente inspiradora de su propio trabajo como historiador-, en lugar de pretender

¹⁵ Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: FCE, 2000, 23.

¹⁶ Ibidem, 24. (El subrayado es nuestro)

exorcisar esas imágenes, de lo que se trata es de *leerlas*, de leerlas a *contrapelo*; lo cual significa, para Anderson, historizar esas representaciones sociales de modo tal que se vuelvan comprensibles como parte -una parte insuprimible y no menos originaria que la economía- de un proceso social de producción basado en relaciones de explotación, signado por las asimetrías de poder y por la lucha de clases.

En esa historización, la imaginación, la ideología, los procesos culturales -y, en general, todo aquello que había sido relegado a la superestructura concebida como mero subproducto derivado de la base o reflejo de la realidad- se revelan como entidades “materiales” particularmente en el sentido de que ellas existen *en* y son el producto *de* rituales específicos, históricamente variables y técnicamente determinados; rituales que producen efectos “performativos” en tanto hacen existir la realidad que parecerían estar únicamente mentando. Si todas las comunidades son imaginadas, la variación de las imágenes de comunidad no responde a los caprichos de conciencias volátiles, sino a la mutación de esas prácticas productivas y de esa ritualidad que produce efectos reales en condiciones determinadas. Su estudio constituye el objetivo central del libro de Anderson, quien se detiene, por ejemplo, en el papel que el desarrollo del capitalismo impreso tuvo en la formación de las conciencias nacionales a partir de la novedosa ritualidad que hace posible: la lectura de periódicos, práctica que, al igual que las programadas por instituciones del poder tales como el museo, el mapa y el censo, permitieron imaginar un tiempo y un espacio nacionales operando una regimentación homogeneizante de la diversidad. Producto de esa ritualidad, la imaginación comunitaria nacional queda asociada en su origen a una violencia más o menos conscientemente ejercida por el poder sobre los cuerpos, una violencia que el materialismo histórico permite reconocer como tal negándose a trabajar con objetos aislados, con mismidades, y reconduciéndolas, en cambio, a su proceso de producción, a los intereses sociales y a los dispositivos técnicos involucrados en su surgimiento.

Ahora bien, en este trabajo de reconducción, el materialismo de la pregunta por los *estilos* en que las comunidades son imaginadas se revela como la com-prensión de esas formas históricas singulares y de las particularidades del problema del estilo bajo la categoría universal de modo

de producción, una com-prensión que permite remitir las variaciones estilísticas a las materialidades correspondientes (los intereses sociales, las condiciones de producción, etc.) que las explican, y cuyo problema no es tanto qué tipo de relación con los objetos, con el espacio y los cuerpos, es decir, qué tipo de experiencias materiales propone una determinada imagen, obra o representación del pasado, sino qué materialidades se expresan en ella. Enfrentado por ejemplo a un texto literario, este materialismo, no preguntará por el modo en que se trama allí una determinada experiencia de clase, sino por la experiencia de clase que se manifiesta en él; no preguntará por las modificaciones que la teoría del arte podría introducir en el concepto de modo de producción, sino que comprenderá a la estética como un nuevo campo de su aplicación. Las figuras de la imaginación social son sin duda objetos singulares, pero, como todo objeto histórico, ellas se vuelven inteligibles al ser remitidas a las condiciones de su producción y, en definitiva, a las formas en que una clase social garantiza su dominio sobre otra, dominio que, le reclamaría probablemente Anderson a Hobsbawm, no se organiza exclusivamente sobre el plano jurídico-institucional, sino que involucra la dimensión más amplia de la cultura.

Al dar cuenta de ese “involucramiento” la historización de la comunidad imaginaria nacional propuesta por Anderson se aleja, sin duda, de ciertos reduccionismos propiciados por una teoría de la ideología concebida como simple manipulación “desde arriba” -para emplear los términos de Hobsbawm- insinuando, al mismo tiempo, la imposibilidad de una vida humana radicalmente exterior al mito. En su “lectura a contrapelo” de los objetos culturales, éstos se develan, no obstante, como poco más que un nuevo material en disponibilidad para la aplicación de conceptos materialistas; se develan, en otros términos, como esa misma *materialidad* inerte y homogénea que acumulan los museos -identificados en *Comunidades imaginadas* como engranajes de un mecanismo de disciplinamiento social- y que, para Benjamin, se trataba de redimir. Anderson nos remite a él. Y, no obstante, en términos benjaminianos se podría decir que aquellas producciones culturales, imágenes y leguajes estudiados por Anderson, hablan, al igual que las invenciones sociales analizadas por Hobsbawm, del pasado como un objeto de conocimiento

plenamente *visible y disponible para este presente* que es capaz de “problematizarlo”, un pasado que un gran aparato materialista de lectura como el movilizadísimo por ambos no renuncia a mostrar como campo de batalla, pero al que tampoco podría hacerle justicia desde el momento en que niega el exceso material de su contenido en relación a las categorías dispuestas por el presente para com-prenderlo.

Para Benjamin se jugaba algo grave en los mitos. Si su pretensión de autosuficiencia no podía ser aceptada, tampoco era posible evadirlos o reconducir sus fantasmagóricas distorsiones al terreno seguro de coordenadas conceptuales preexistentes y confiables; antes bien, esas coordenadas debían ser producidas a partir de una lectura inmanente del texto que, al mismo tiempo, fuera capaz de formularles la pregunta por su verdad. Si esos mitos eran imaginados en el sentido de hacer posible una vida humana, también lo eran en el de ser “concepciones” reductivas que escamoteaban algo a la complejidad y diversidad de esa vida. En la teoría benjaminiana del lenguaje se podría decir que ese “algo” es el carácter anhelante de las lenguas históricas; en su teoría de la historia, la vida libre que habría podido ser. Pero, en cualquier caso, en su lectura crítica de la imaginación Benjamin no busca ese “algo” en una verdad objetiva, transparente y externa al texto imaginario, ni en su confrontación con otras imaginaciones contiguas; y menos aún confía su revelación a una historización presurosa por demostrar la falsedad de todas aquellas figuras en las que la historia se anuncia con la fijeza mortuoria de la calavera. Al contrario; si hay algo más falso que la negación de la transitoriedad de lo mundano, ese algo es para Benjamin la representación de la historia efectiva como un constante devenir en el cual se habrían venido realizando progresivamente las potencialidades de lo viviente y ampliado el horizonte de la cognoscibilidad; o bien: si hay algo más falso que la afirmación de que el dolor de los cuerpos es ineluctable, ese algo es –para él- la confianza en haberlo superado. Para ponerlo en los términos que Benjamin emplea en *Para una crítica de la violencia*¹⁷ se podría decir que además de “tener” un pasado violento, la imaginación dominante es ejercicio presente de la violencia, y lo es no sólo en tanto *violencia ejercida* sobre otras

¹⁷ Benjamin, Walter. “Para una crítica de la violencia”. *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1998.

imaginaciones -reprimidas por el texto dominante- sino, también, en tanto *violencia negada* y encarnada en la afirmación de la positividad (imaginaria) de este presente que cree estar más allá de una violencia pasada, y tener al pasado, junto con sus mitos, a su disposición.

Pero porque no los trata como disponibles, la lectura crítica de la imaginación que realiza Benjamin es incómoda y nunca deja de correr el riesgo de precipitarse en ese abismo que, con ayuda de una gran teoría materialista de la historia, Hobsbawm y Benedict Anderson se apresuran a cruzar. No es éste el momento para atender a las singularidades de ese peculiar modo benjaminiano de la crítica materialista que se trama en la tensión entre la urgencia y el detenimiento expansivo del pensar en la materialidad de la cosa que lo reclama. Resulta en cambio necesario señalar aquí lo irónico de un materialismo que, presuroso por garantizar la imposibilidad de su recaída en el mito, debe abstraerse de la irreductibilidad material de sus objetos para poder conocerlos. Lo irónico y lo vertiginoso: ¿no es acaso aquella lógica de la dominación -que las críticas de Hobsbawm y Anderson querrían denunciar- perpetuada *en* el conocimiento, allí donde éste se define como el trabajo de apropiación de una materia incualificada y en disponibilidad llevado a cabo por un sujeto que ha conquistado su invulnerabilidad frente a ella? La lectura “seria” y “desapasionada” del pasado, posibilitada por el distanciamiento necesario del historiador profesional frente a “sus convicciones no históricas”, pero también frente a ese pasado al que devela como *su* material ¿no comparte los vicios narcisistas de un nacionalismo que cree poder aferrar su propia identidad; que cree poder coincidir consigo mismo, y concebir toda cosa que merezca la existencia como patrimonio *suyo*?

Para denunciar las complicidades de la idea naturalista de nación con la dominación, el programa de lectura histórico-político la muestra como construcción, reconduciéndola a los intereses que se encuentran *detrás* de la imagen, a las voluntades que se hallan *por debajo* del objeto, y por ello debe distanciarse de él, tratarlo como el material de la operación analítica y segmentarlo para hacerlo inteligible en términos adecuadamente diferenciados. Pero la crítica a un naturalismo que convierte las angustias y esperanzas del pasado en patrimonio cultural apropiable y explotable por el narcisismo colectivo, y que fetichiza a la naturaleza en lugar de redimirla -es

decir, en lugar de hacerle justicia en su singularidad irreductible liberándola de la homogeneización cruenta a la que han sido sometidos los cuerpos y el territorio por la lógica de la equivalencia-, difícilmente será formulable por un modo de lectura que se comporte con los textos y la historia como aquel nacionalismo narcisista frente a lo que interpreta como *su* propiedad. Fundamentado en el temor frente a la invasión del mito, el movimiento crítico queda reducido a una operación de *arrebatamiento* que, a pesar de sus intenciones políticas manifiestas, perpetúa en el conocimiento la violencia social que querría denunciar, y que, al dejar incólumes las categorías dominantes heredadas, también a nivel de los contenidos encuentra límites insuperables a las intencionalidades críticas que la orientan.

Si es al volverse concebible como un fenómeno político que la nación se revela como un problema, en los términos de este programa de lectura histórico-política, *pensar* la politicidad de la nación sólo parece posible *arrebatándola* al campo inadecuado en el que se la pretendió inscribir -el de la naturaleza, lo originario, lo inmutable- para *devolverla* al terreno que le corresponde -el de los intereses y las motivaciones históricas de los sujetos sociales-, dejando intacta la oposición entre ambos. La distancia metodológica presupuesta como condición de conceptualización del objeto, se reduplica entonces en aquella que debe ser garantizada *por* el conocimiento *entre* la Naturaleza y la Historia para poder *pensar* a la nación sin someterse a su embrujo, generándose, de este modo, la situación eminentemente paradójica de un pensamiento abocado a la problematización de las identidades, y constituido -al mismo tiempo- en custodio de la identidad actual de sus conceptos. Efectivamente: la nación arrebatada a la naturaleza y revelada como una construcción develaría su inscripción en el escenario conflictivo de la historia mostrando sus lazos con la perpetuación de las relaciones de dominación, pero, al mismo tiempo, ese señalamiento sólo podría realizarse al alto costo de confinar al pensamiento a señalar como ideología una ubicación incorrecta bajo el imperio de la misma segmentación, en lugar de producir su crítica y la del concepto de historia dominante en Occidente.

Esa crítica no puede considerarse satisfecha con la definición de la historia como campo de batalla. Ella tendría que poder señalar, también, y

por una parte, el narcisismo inherente a una representación de la historicidad donde –todo lo dinámica y paradójicamente que se quiera- el presente parecería poder coincidir consigo mismo, y configurarse como el centro del que emana o en el cual se revela el sentido de lo histórico. Tendría que poder señalar, en otros términos, la unilateralidad inherente a un concepto de historia que nos permita decir –con Hegel- que aún allí donde parece concernido con el pasado o con un futuro posible, el presente siempre estará “ocupándose de sí mismo”, es decir, ocupándose de conferir esa identidad crítica *suya*, en la que el presente se reconoce, a todo aquello “impropio” que no se adecuaba a sus términos, o sea, apropiándose, sometiendo a todo otro a un proceso de “traducción” por el cual se garantice su compatibilidad con el presente. “Críticos” serán entonces los conceptos cuya adecuación a los contornos del presente haya sido garantizada, y “crítica” la tarea encargada de generar esta compatibilidad.

La vigencia de esta exigencia, y no un simple gesto de soberbia por el cual el presente exagera sus propios méritos, es lo que, a nuestro entender, define al perdurable narcisismo adosado al moderno concepto de historia, y cuyo sentido consume –más allá de toda sutileza- la identificación de la productividad subjetiva actual con la creación o invención de lo histórico-real. Pero ese narcisismo no es error ni capricho y, en realidad, alude a un momento consustancial del criticismo: el momento subjetivo, aquel en el que el sujeto de la práctica reconoce su participación en la configuración de lo real, y que deviene narcisismo en el sutil aunque fundamental –y en cierto sentido originario- desplazamiento que se produce cuando esa idea de “participación” se iguala a la capacidad de imposición de una forma abstracta sobre una materia indiferente. Lo que allí se juega –y se juega en el nacimiento mismo de la subjetividad autónoma- no es la diferencia de un quantum de determinación, sino la posibilidad de identificar la conquista de la indiferencia frente a las determinaciones singulares de la materia con la realización de la libertad humana, es decir, se juega la identificación de libertad y (auto)dominio.

Pues bien: el pensamiento histórico-social tendría que poder pensar este narcisismo, porque, de otro modo, en su interpretación crítica del pasado, se verá condenado a reproducir lo que en ese pasado resultaría más recusable: la identificación de la mediación subjetiva con un acto

unilateral de imposición de sentido sobre una materia histórica – en este caso: el pasado- desprovista de él o que, aún cuando sea portadora de sentidos previos, halla su clave de inteligibilidad, es decir, puede ser plenamente resignificada, reinterpretada y conocida, a partir del presente, que aparece, entonces, como instancia de donación incondicionada de sentido. En su autarquía, esa productividad que el presente reconoce como suya y que aparece enfatizada como signo del dinamismo histórico no es, sin embargo, otra cosa que la reproducción del sujeto en su identidad y *como* identidad; no es otra cosa, en otros términos, que reproducción del *sujeto* en tanto *sí mismo* constituido en y *por* su afirmación de sí como origen de la significación; sujeto que pervive al diagnóstico de su muerte precisamente allí donde, en contra de los sustancialismos modernos, se afirma que el pasado, la historia y el mismo sujeto no son sino construcción, invención, artificio, categorías todas ellas subjetivas que una y otra vez vuelven a consagrar en el campo teórico una supremacía: la del sujeto.

Por otra parte -aunque en relación indisoluble con lo anterior- la crítica del concepto de historia dominante en Occidente también debería ser capaz de señalar que ese escenario “histórico” retiene la transparencia y plenitud de aquel otro –el de la inmutable naturaleza, que es su contrapartida necesaria- cuando las prácticas que se dan en él resultan literal y plenamente decodificables como manifestaciones de la voluntad o intencionalidad humana. En la máxima artificiosidad, allí donde el pensamiento querría alejarse definitivamente del modelo teológico de la creación, develándolo todo como “producción”, “construcción” -cuando no “invención”- humana, es donde lo reduplicaría más fielmente, siguiendo, en este sentido, el impulso civilizatorio dominante de la Modernidad. Porque lo definitorio de ese gesto que la Ilustración consagró, consiste menos en recusar la validez de aquella pregunta por una voluntad originaria, que en postular a ese centro de voluntad como uno propio -es decir, propiamente humano- y definido por oposición a una naturaleza pasiva, incualificada y abandonada por el sentido que sólo será, a partir de allí, territorio y material del hacer propiamente dicho, es decir, el hacer del hombre. Es esa división jerárquica entre la naturaleza y la cultura (el cuerpo –pasivo- y el espíritu –activo) la que está en la base del moderno concepto de Historia, definido como el terreno de lo específicamente humano por su capacidad de

dominar y someter la multiplicidad de lo otro (la naturaleza, la corporalidad, la complejidad de lo real representada también por los *otros*) al principio de identidad de la conciencia. Y podría decirse que el modo del “arrebataamiento”, predominante hoy en el debate sobre la cuestión nacional, no sólo lo reproduce al dejar incuestionada la dicotomía fundamental y dominante en el pensamiento occidental entre Historia y Naturaleza, sino que favorece, además, la reduplicación de esa dicotomía al interior de las tipologías forjadas por el conocimiento histórico-social para distinguir a los nacionalismos (culturalismo vs. biologicismo, voluntarismo vs. naturalismo, artificialismo vs. racismo, etc.); tipologías en las cuales podríamos ver consumada una inmensa tarea “civilizatoria” si evocáramos aquel pasaje de *Dialéctica de la Ilustración* en el que Theodor Adorno y Max Horkheimer recordaban que “sólo en la civilización se ha distinguido y separado el cuerpo del espíritu.”¹⁸

Allí donde es planteada inmediatamente, es decir como una polaridad pura, esa dicotomía no sólo deja en la sombra el carácter históricamente producido de la misma, sino –y fundamentalmente- el signo del dominio – no siempre ni necesariamente dissociable del de la libertad- que auspició su nacimiento; un nacimiento sobre el cual se yerguen por otra parte casi todas las otras dicotomías que han obsesionado al pensamiento occidental: cuerpo y alma, hombre y animal, innato y artificial, entre innumerables otras. Además de favorecer el maniqueísmo, en tanto no atiende a la relación jerárquica que regula la producción de esas diferencias, dicha ausencia puede muy bien concluir en la igualación última de los opuestos, que ya estaba presupuesta en la comparabilidad inicial de los términos, y que hoy encuentra su más radical formulación en la absolutización del polo “dinámico” y subjetivo promovida por el invencionismo extremo, el pragmatismo o el textualismo, cuyos planteos, todo lo posthumanistas que se quiera, no han alterado el supuesto fundante de lo peor del humanismo: la justificación del imperio humano sobre un mundo carente de sentido y que se ofrece a la manipulación del soberano, destinado al dominio sobre él.

Es la eternidad de ese destino lo que se reactualiza hoy bajo la forma de la mutación constante, ilimitada, y desprovista de finalidad; eternidad de

¹⁸ Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. “Interés por el cuerpo”. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994, 278.

un destino de dominación celebrado como consumación de la libertad y realización plena de la reconciliación en las figuras correlativas de un “sujeto flexible”, desanclado, capaz de ironizar infinitamente sobre su propia identidad, y un mundo desterritorializado que promete no presentar mayores obstáculos a los volátiles desplazamientos de aquel, pero que se encarga, en cambio, de prolongar indefinidamente las desigualdades sociales, económicas y políticas de los cuerpos que lo habitan y padecen. Sólo que allí, es decir, donde se da rienda suelta a la seductora lógica de una eficacia sin justicia exaltada en el culto del desapego y la arbitrariedad como nuevas “virtudes” del sujeto postmoderno, el destino de dominación ya no se realiza ni siquiera en nombre del ilustrado derecho a la autodeterminación, sino como pura capacidad de ejercer la violencia.

Propiciar la interrupción de ese destino constituye una tarea que el pensamiento crítico sólo podrá abordar, sin duda, si antes ha perdido toda ingenuidad en relación a las figuras que, en el pasado, favorecieron la perpetuación del sometimiento de los hombres. Sin embargo, no creemos ni que en ellas todo sea muerte y destrucción, ni que la crítica que las interroga pueda comenzar reivindicando su contemporaneidad con el presente, con este presente, con el presente de su enunciación, como si él se hallara a resguardo de una violencia que sólo parecería afectar a otros o anunciarse, eventualmente, como una amenaza que estaríamos a tiempo de exorcizar. Al contrario, creemos que el movimiento por el cual el pensamiento es remitido al pasado como instancia de una reflexión impostergable –reflexión que no siempre ni necesariamente se identifica con el trabajo del historiador profesional- surge de la experiencia angustiante de que ya no hay tiempo. Creemos que la crítica nace atravesada por la experiencia de la actualidad de una violencia que acicatea al pensamiento urgiéndolo más allá de sus límites actuales, y que si ella produce, o intenta producir, un saber crítico, éste no puede ser exaltado como una suerte de patrimonio del presente, sino a costa de eternizar para los vivos esa violencia que censura a los muertos. Pero, por todo esto, creemos, también, que Anderson no se equivoca al evocarnos a Benjamin y su “lectura a contrapelo” de la historia; una lectura que no sólo nos alerta sobre las gravosas cuestiones que se dirimen en la teoría del conocimiento y de la historia, sino que nos permite imaginar otro modo de la crítica; un

modo que, como señala Pablo Oyarzún, piensa a la “redención” como una categoría, la más alta, del conocer.

3- La redención como un modo de la crítica

“La chance revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de la situación política. Pero no resulta menos para él en virtud del poder que este instante tiene como clave para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica. La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino su interrupción tantas veces fallida, y por fin llevada a efecto.”

Walter Benjamin: “Sobre el concepto de historia”¹⁹

Ese “otro modo” de la crítica se anuncia en la sospecha de que al pensamiento no le es dada la posibilidad de vanagloriarse de sí mismo sino a costa de pronunciar su propia condena; condena *social*, históricamente determinada, que él no puede desconocer ni limitarse a denunciar, y cuya crítica se revela, al mismo tiempo, como dice Adorno, como una autocrítica social del conocimiento y una crítica de la sociedad. ¿De qué condena se trata? De la que pesa sobre un pensamiento que, debido a sus presupuestos metodológicos, sólo parecería poder afirmar su propia productividad postulando a la materia cognoscible como un material en disponibilidad y “a apropiar”, y a la intencionalidad subjetiva como “originaria” no sólo en el sentido de ser fuente autosuficiente de las categorías que tornan inteligible a la cosa, sino también en el de originar -estar en el origen de- el movimiento del pensamiento que tiene lugar en el conocimiento. En esta doble reivindicación de originariedad y autosuficiencia de la intención por la cual el pensamiento querría afirmar su libertad y su capacidad productiva, se condena a la reproducción de lo mismo; y esto no sólo debido a que él se

¹⁹ Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”. *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: ARCIS/LOM, s/f, 75.

ve obligado, de este modo, a transitar sin tregua el círculo del reconocimiento, a discernir en los objetos –como escribe Adorno– únicamente aquello que previamente introdujo en ellos, sino también a que, al hacer depender la verdad del albedrío proyectivo del método, el pensamiento debe necesariamente desconocer aquello que “desde afuera”, “desde la realidad” –como decía un joven Lukacs–, lo interrumpe y lo suscita, lo obliga constantemente a re-iniciarse; aquello que –como dice Oyarzún evocando el lenguaje de un Benjamin interesado por las vanguardias y el psicoanálisis– “ha despertado” esa intención:

“La idea dominante del método propia de una filosofía asimismo dominante se limita a preconcebir la verdad a la medida de su representación, es decir, de su intención, de su voluntad de verdad, olvidando precisamente aquello que una vez -y otra, y otra- ha despertado esa intención: un azar, un peligro, un presentimiento, una obstinada aspereza de lo real” dice Oyarzún; y agrega: “En ese olvido prevalece, flagrante, la injusticia.”²⁰

Esta injusticia abarca a un tiempo al objeto -condenado al círculo identitario del concepto trazado por el sujeto- y al sujeto, cuya potencia reflexiva queda limitada en los áridos confines del saber implícito. Y ella “prevalece” –insistimos– no porque aquel olvido exprese intencionalidades políticas determinadas, sino porque la determinación de la política, del conocimiento, y, más en general, de la práctica, a partir de un énfasis unilateral en la intencionalidad y la potencia productiva del sujeto, compone un tipo específico de relación con los objetos que a nivel de la teoría del conocimiento se objetiva en la definición predominante del método como dominio de la materia cognoscible. Por eso, mucho antes de la diversidad de intenciones políticas, este punto se define metodológicamente, pero al mismo tiempo esa definición metodológica adquiere toda su dimensión política.

Ahora bien, tanto en el pensamiento de Benjamin como en el de Adorno, aquella injusticia está ineludiblemente asociada al supuesto de la adecuación del concepto al ser subyacente a los sistemas idealistas

²⁰ Oyarzún Robles, Pablo. “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”. *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago de Chile: Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2001, 209.

modernos.²¹ En su pretensión de haber dado cuenta *adecuadamente* de la cosa, aquellos sistemas escamotean lo que en la cosa excede al concepto vigente, y así ejercen una violencia contra la cosa que es, a su vez,

²¹ Estos sistemas –así como los proyectos ontológicos que pretenden superarlos– dice Adorno en *Actualidad de la filosofía* (Barcelona: Altaya, 1997), presuponen, pese a toda clase de oposiciones, “que el Ser sin más se adecua al pensamiento y le resulta accesible” (op. cit., 74). En su texto sobre el lenguaje Benjamin realiza un planteo similar –en relación a este punto en particular– a propósito de la identidad de ser y lenguaje postulada por las “concepciones místicas del lenguaje”, pero perpetuada, por paradójico que parezca, en las teorías del convencionalismo lingüístico, a las que llama “concepciones burguesas de la lengua”. En relación a las primeras dice: “El punto de vista de que el ser espiritual de una cosa consiste precisamente en su lengua, este punto de vista, entendido como hipótesis, es el gran abismo en el cual amenaza caer toda teoría del lenguaje, y su tarea es mantenerse sobre este abismo, precisamente sobre él.” (Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”. Este texto se halla publicado en castellano en el libro *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1999, con traducción de Roberto Blatt. Las siguientes referencias al texto corresponden a esta edición. No obstante, en lo que respecta a este pasaje en particular, seguimos la traducción propuesta por Pablo Oyarzún en su artículo “Sobre el concepto benjaminiano de traducción”, publicado en *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, op. cit., 164-165.) Mantenerse sobre el abismo del misticismo significa, para Benjamin, no aceptar el supuesto de que el lenguaje efectivo de los hombres constituya una manifestación plena de su propio ser y del ser de las cosas, supuesto que ignora el carácter *extrínseco*, imperfecto, del conocimiento sobre el ser comunicado en las lenguas históricas. En el mundo profano, dice Benjamin, el nombre intacto está perdido, y la lengua humana debe decir *algo fuera* de sí misma; algo que nunca consigue decir plenamente y a lo cual violenta, mutila, somete, en el olvido de su propia exterioridad e imperfección. Sin embargo, su permanencia “sobre el abismo” del misticismo, permite a Benjamin deslindar la identificación mística de lenguaje y ser de otra identificación, predominante, entre ambos: la postulada en la “concepción burguesa de la lengua”. Ésta dice que “la palabra es medio de la comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario, el hombre” (Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, Madrid: Taurus, 1999, 62), y dice también que “la palabra está sólo coincidentalmente relacionada con la cosa; que es signo, de alguna manera convenido, de las cosas o de su conocimiento” (Ibidem, 68). Ahora bien, como medio de la comunicación, la palabra –mero signo de la cosa– cuenta como su equivalente, se vuelve intercambiable por ella, al mismo tiempo que la comunicación humana se revela como intercambio de objetos entre los hombres a través del lenguaje. Como señala Oyarzún, ser y lenguaje no se identifican aquí porque el lenguaje sea tratado como manifestación del ser sino porque ambos son reducidos a valor de cambio y equivalencia universal, al principio del intercambio de equivalentes, donde la intercambiabilidad de los objetos y de los destinatarios se corresponde con la permutabilidad de los nombres. Permaneciendo sobre el abismo del misticismo Benjamin se propone producir la crítica a esta “concepción burguesa” de la lengua al mismo tiempo que rescata el momento de verdad de la tesis que dice que la lengua es manifestación del ser: “El lenguaje no ofrece jamás meros signos” (Ibidem, 68), él expresa, antes bien, formas singulares de relación entre los hombres y de éstos con la naturaleza. Pero esas formas no se expresan a través del lenguaje sino *en él*. A la idea tardo-romántica del lenguaje como “expresión de” Benjamin opone la imagen temprano-romántica de un lenguaje expresándose a sí mismo típica del planteo de Novalis: el lenguaje no comunica cómo se relacionan los hombres entre sí y con el mundo sino que muestra a los hombres comunicándose entre sí y con el mundo *en* el lenguaje.

desconocida en la pretensión de objetividad del pensamiento, y, más aún, exaltada como norma insuperable de un conocimiento verdadero. Pero cuando el pensamiento social sustituye el concepto de verdad por el de eficacia, tal como sucede en el pragmatismo, o cuando la significación se autonomiza *de* o se identifica completamente *con* lo existente, anulando en ambos casos aquella tensión entre intención y realidad que todavía resuena en el concepto moderno de representación, la unilateralidad subjetiva se vuelve aún más invulnerable a la crítica de ese olvido, y el círculo narcisista que condena al sujeto a la reproducción en lugar de liberarlo parece cerrarse definitivamente. Es en este contexto, un contexto en el que se hace perceptible una intensidad inusitada de la violencia social en el conocimiento, donde Adorno elabora su idea de una “primacía del objeto” y donde Benjamin comienza a pensar en la “redención” como una categoría de la teoría del conocimiento. Ambos términos, que señalan -a nuestro entender- ante todo la necesidad de “hacerle justicia” al objeto de conocimiento, parecerían reclamar un cierto giro “objetivista” dentro del criticismo, un giro que *pone en cuestión* la idea de que un objeto problemático sea aquel que el pensamiento contemporáneo puede reconocer como *suyo*, y que devela, en cambio, al objeto como un problema *para* el pensamiento. Un “giro objetivista”, en otros términos, en el cual el objeto de la reflexión crítica se revela más como un problema que se le impone al pensamiento *encargándole el esfuerzo de producir su conceptualización*, que como algo adecuado a los términos del pensamiento “crítico” vigente. Un “giro objetivista”, por último, a partir del cual se plantea la necesidad de una redefinición de la idea de “actualidad”.

¿En qué consiste este giro? Mejor: ¿de qué índole es el movimiento mentado por él y en relación a qué se realiza? Esto último ya ha sido anticipado: se realiza en relación al criticismo, y no más allá (antes o después) de él. Pero entonces: ¿qué es lo “objetivo” aludido por el “giro objetivo”? Allí donde se lo define como identidad, el objeto no es sino la contrapartida del sujeto puesto que le debe su unidad, su existencia como objeto idéntico, a aquella práctica configuradora. Si fuera ésta la noción de objetividad aludida aquí, ella no produciría mayores alteraciones en la noción dominante del conocimiento definida a partir de la primacía del sujeto y del presente como orígenes del sentido y, eventualmente, de la

problematicidad de sus objetos. Sin embargo, el sentido en que la mentamos no puede ser desvinculado de aquella noción sino que aparece, más bien, como la interrupción de su presupuesto básico: que todo lo que se presente a la conciencia es plenamente aferrable por ella en tanto idéntico a la actualidad de su concepto y, por ello, pasible de ser, como éste, poseído por el sujeto que lo ha producido. Esta interrupción tiene lugar poniendo de manifiesto tanto el carácter falsamente centrado del círculo identitario, su unilateralidad, como la violencia contenida en la operación identificadora que concibe al sentido como una proyección de la interioridad, ya sea que se la llame sujeto, Dios, o Mundo. Pero, por este motivo, la interrupción de ese presupuesto impide poner en reemplazo de la idea de que es el presente subjetivo el que problematiza al objeto, la idea de que es el objeto el que problematiza al sujeto actual de conocimiento.

Apelando a las figuraciones históricas en que ha sido concebido el pensar, sería posible decir que ambas nociones circunscriben la cuestión de la problematicidad de lo real y la definición del conocimiento a un ámbito configurado en torno a las metáforas de la mirada; metáforas que le plantean al pensamiento la exigencia de determinar la fuente de la que emerge, como un haz de luz, el sentido. Ahora bien, la diferencia específica del giro objetivista al que aludimos aquí depende de que él no se conciba ni como la contrapartida ni como la mera inversión del subjetivismo sino como una suerte de dislocación interna por la cual lo que se pone de manifiesto no es la existencia de una fuente verdadera de luminosidad sino la *violencia* contenida en la exigencia de determinar un origen autosuficiente del sentido, del conflicto o de la problematicidad, *como la verdad desconocida* del presente. Que el presente es el presente de la violencia, esto –y no la primacía del objeto o del pasado como el lugar de una verdad ya dada- es lo que señala la crítica de la primacía del presente y del sujeto, y lo señala atendiendo al objeto como testigo “mudo”²² de esa violencia que no cesa de actualizarse.

Es ante la urgencia planteada por esta incesante violencia victoriosa que se le plantea como exigencia al pensamiento crítico la tarea de redefinir el concepto de actualidad, en primer lugar, en relación a la práctica crítica,

²² No en el sentido de una materia inerte e inexpressiva, sino en el de una materialidad que solicita, reclama, una enunciación *pendiente*.

una práctica presente cuya contemporaneidad no podrá, sin embargo, evitar la paradoja: si es la persistencia de una injusticia en el presente lo que la vuelve necesaria y urgente, es decir, radicalmente “actual”, ella difícilmente “pertenece” a su tiempo. Pero tal redefinición también atañe a lo que habitualmente nos permitiría caracterizar a un objeto, un problema, o una reflexión del pasado, como “actuales”: su con-temporaneidad. De ella se distancia este planteo. Mejor dicho: cuando, desde esta perspectiva, se plantea la pregunta por la *actualidad* de un objeto, no se pide que se pondere y/o produzca su adecuación al perfil del presente. Actual es, antes bien y en primer término, *lo que aparece* aun sin pertenecernos, lo que se manifiesta en el presente aun sin ser inmediatamente accesible para él, y cuya existencia es reconocida en su posible ajenidad, inconmensurabilidad y ausencia de sentido antes que como una determinada identidad “otra”; es decir, cuya existencia es *atendida* de un modo –precisamente el modo de la atención evocado en el escuchar y contrapuesto a la lógica unidireccional con las que sí son compatibles la iluminación y la mirada- en el cual las formas habituales de relacionarnos con los objetos y con el pasado son interrumpidas; lo cual supone, también, un trastocamiento de los modos habituales (con-temporáneos) de relacionarnos con la subjetividad y con el presente.

Un fragmento destellante de *La obra de los pasajes* en el que Benjamin juega con el modelo de la inversión propuesto por la célebre “revolución copernicana” de Kant²³ podría ayudarnos a imaginar esta redefinición del concepto de actualidad. “El giro copernicano de la visión histórica” es –dice Benjamin- éste:

“se consideró que el punto fijo era lo “sido” y se vio al presente empeñado en dirigir el conocimiento, por tanteos, a esta fijeza. Ahora

²³ El pasaje al que alude Benjamin es aquel del prefacio a la *Crítica de la Razón Pura* donde Kant denomina “revolución copernicana” al giro epistemológico producido por el racionalismo: “Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos (...) Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento.”(Kant, Imanuel. *Crítica de la Razón Pura*. México D. F.: Porrúa, 1991, 14). La versión benjaminiana, que replica la estructura formal de este pasaje, juega también con el modelo de la inversión propuesto allí por Kant. Pero puesto que en el enunciado de Benjamin se produce al mismo tiempo una destitución de la conciencia subjetiva, podría interpretarse que lo que se propone es poner de manifiesto los límites de la lógica dicotómica más que poner en práctica en su propio razonamiento el modelo de la inversión.

debe invertirse esta relación y volverse lo sido inversión dialéctica, ocurrencia invasora de la conciencia despertada. La política obtiene el primado por sobre la historia. Los hechos se convierten en algo que acaba de salirnos al paso, establecerlos es un asunto del recuerdo. Y de hecho el despertar es el caso ejemplar del recuerdo: el caso en que nos cae en suerte acordarnos de lo más próximo, lo más banal, lo que está más cerca. Lo que tiene Proust en mente con el experimento del cambio de los muebles en la duermevela matutina, lo que Bloch reconoce como la oscuridad del instante vivido, no es otra cosa lo que aquí debe ser asegurado en el plano de lo histórico, y colectivamente.”²⁴

Lo actual surge aquí en la atención, no de la afirmación de la conciencia presente pero tampoco del objeto tal como éste está inmediatamente dado, de allí que la “inversión” del giro kantiano sea una inversión dialéctica y no un retorno a posiciones precríticas. Pero esta atención dialéctica no es un devenir de la conciencia presente sino una irrupción *en* la conciencia del presente de algo que es constitutivo *de* y al mismo tiempo invisible *en* el “estado normal” de la conciencia que ese presente tiene de sí mismo. Este efecto de extrañamiento producido en la irrupción fugaz de una *imagen* (del pasado o de la cotidianeidad más familiar) es entonces también interrupción *en* la palabra de la palabra positiva de la conciencia diurna del presente identitario, puesto que representa para ella una otredad radical que, al mismo tiempo, corrompe lo más suyo, lo más propio y vigente, convirtiendo el mero presente cronológico en *ahora*.

Si bajo la lógica de la primacía del presente el pasado resulta materia indiferente, mismidad u otredad amenazante *para* el presente, para la subjetividad vigente, en esta otra lógica es el presente y los modos actuales de la subjetividad los que, en tanto consolidan la catastrófica identificación de libertad humana e imperio subjetivo sobre el mundo, se revelan como el lugar de una persistente catástrofe; y se revelan de este modo a partir de la *interpretación* de aquello que aparece con la irrupción de un *elemento* no significativo, aparentemente, en la trama normal, diurna, del presente. *Ese* “elemento” cuya existencia no es reductible a la conciencia subjetiva y que

²⁴ Benjamin, Walter. *La Obra de los Pasajes*, Convoluto K1, 2. Tomamos la traducción propuesta por Pablo Oyarzún en “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, op. cit., 217. Hay edición del texto completo en castellano con traducción de Luis Fernandez Castañeda: Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.

sin embargo se *da* a la conciencia, puede ser concebido como el germen de un objeto de conocimiento que resiste la idealista alternativa empirismo/idealismo: ni “encontrado” ni “inventado”, se parece más bien a esos hechos convertidos en “algo que acaba de salirnos al paso” y que es asunto del recuerdo establecer. Por su parte, *aquella* –insuprimible- práctica interpretativa tiene lugar en la renuncia a familiarizar lo ajeno que da lugar al extrañamiento de lo familiar, y, en este sentido, el trabajo crítico comienza aquí precisamente con la suspensión de esa tarea que antes se le encomendaba a la crítica: la traducción de lo arcaico a términos compatibles con un pensamiento plenamente contemporáneo y reconocible como propio por el presente, correlativa a esa idea de actualidad del conocimiento como proyección de la intencionalidad subjetiva presente sobre el objeto. La verdad requiere la muerte de la intención, dice Benjamin en su temprana obra sobre el drama barroco alemán, adelantando una idea que será fundamental en sus tesis sobre la historia: que el *ahora* de la cognoscibilidad surge en la suspensión de las intenciones más vigentes y no de su realización, precisamente porque son ellas las que, en su forma actual, están asociadas a la perpetuación del dominio como modo privilegiado de la práctica.

Pero si la suspensión de la prerrogativa subjetiva por antonomasia, la intención, aparece aquí como una determinación necesaria de un conocimiento verdadero, un énfasis unilateral en la renuncia como momento esencial de este modo de la crítica implicaría desconocer su contenido utópico. Éste se comprende mejor cuando se acepta transitar, en cambio, el carácter paradójico de la tarea que ella plantea a la reflexión. Si, por una parte, se trata de una renuncia a la voluntad de dominar lo conocido para hacerle justicia al objeto en su verdad y no de una renuncia a la voluntad de conocer en tanto tal, esta es, además, una tarea que *se le plantea* a la reflexión –y, como veremos enseguida, se le plantea en una situación en la que está en juego la existencia misma del sujeto cognoscente- esencialmente como un movimiento autocrítico. Puesto que esa verdad no es la del objeto independientemente considerado sino que atañe al tipo de mediación que ha regido la configuración histórica del sujeto y el objeto, la exigencia de hacerle justicia al objeto en su verdad implica fundamentalmente aquella autocrítica social del conocimiento –única que

puede procurarle a éste la objetividad, dice Adorno- de la que hablábamos anteriormente y por la cual la operación cognitiva tradicional es reconducida a la intencionalidad de dominio como su verdad histórica y desconocida. Pero si aquí la verdad del sujeto y del objeto implican un cuestionamiento de los fundamentos de la subjetividad moderna, a la inversa -y esta inversión marca la diferencia en relación a otro modo de la crítica que querría posicionarse más allá de los dilemas modernos²⁵- en esa autocrítica social de la subjetividad moderna está en juego el *rescate* de ambos: lejos de realizarse *a expensas* del sujeto, la autocrítica del sujeto moderno se plantea como la frágil posibilidad de organizar su rescate.

Esta sería una posible y rudimentaria formulación de la utopía que late en este modo de la crítica, una utopía sin dudas paradójica y que se enuncia negativamente pero que no por ello deja de constituir una utopía,

²⁵ Nos referimos a los planteos concernidos fundamentalmente con la crítica del humanismo moderno. En las categorías que articulan una crítica de la ideología como la que analizábamos anteriormente a propósito de Hobsbawm -una crítica donde la “politización” e “historización” de un fenómeno implica la visibilización y el reconocimiento de las intenciones, mecanismos, o intereses humanos que están en el origen de un sentido, una institución, un movimiento político o una creencia determinadas-, estos otros planteos detectan la persistencia de los mitos consustanciales al humanismo moderno que revelan al hombre, y particularmente a su conciencia, como el centro de voluntad a partir del cual la historia se vuelve literalmente inteligible como la Obra de un demiurgo. En lugar de apelar a esos centros, un pensamiento radical de la política -como lo llama Roberto Espósito- no parecería poder reconocer en su centro, y en el centro de la historia, más que un vacío: sujeto vacío, democracia vacía, política vacía, comunidad vacía. El sujeto de la política no sería entonces aquel que, adecuándose a los términos del logos filosófico-político, se reconoce como sujeto, constructor de sus representaciones, productor de identidades, inventor de tradiciones, sino, en todo caso, aquel que se sabe como el vacío que debe ser representado. Pero ¿es posible pensar la política en los lenguajes puros y en muchos casos complementarios propuestos por el constructivismo subjetivo o por su radical ausencia? ¿Puede constituirse el sujeto de la política exclusivamente en el reconocimiento de su propia vacuidad? El mismo Espósito señala los riesgos de una inmanentización radical cuando plantea que la seductora lógica del vacío de contenidos (de la democracia, la comunidad, la política) podría no ser sino la consagración de “un nuevo mito, el más invasor de los mitos modernos: lo que significa una desmitificación integral y sin residuos (...) que parece liberar a lo político de su responsabilidad y de la tragedia que ella inevitablemente comporta.” (Espósito, Roberto. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Trotta, 1996, 53.) Y, sin embargo, ¿puede formularse esta pregunta por la responsabilidad de la política -pregunta que le plantea a la práctica el problema de su relación con la justicia y no sólo por su fundamentación en el orden o en el conflicto- a “resguardo” de la “invasión” de “los mitos modernos”? O mejor, el temor a esa “invasión” del mito que aquí se plasma en una absoluta reserva frente a las pretensiones de un humanismo “modernista” ¿no tiene que pasar por alto lo que en esa práctica política fundamentada en el humanismo señalaba, precisamente, en dirección a esa “responsabilidad” de la política?

muy lejana al reclamo de abandono de toda tarea histórica, política y cognitiva. Sin renunciar a la tarea, se pone aquí en movimiento, en cambio, un esfuerzo por reformularla: si ella no podría sino ser sostenida por la intencionalidad del sujeto, ambas (la tarea y la intención) aparecen como respuesta a la *urgencia* (teórica, política y vital) que las ha suscitado, respuesta a una exigencia que antes que surgir de él se le impone al pensamiento –como mencionábamos anteriormente al pasar- en la encrucijada de un peligro histórico y sumamente actual. Es esa urgencia histórica que encuentra al sujeto en la encrucijada, la que plantea como exigencia una práctica crítica que es, dijimos, ante todo una autocrítica. Pero, planteada en estos términos, una verdadera autocrítica del sujeto sólo podría ser aquella que dejara de ser autárquica, es decir, una que trajera, junto con su movimiento reflexivo, la *urgencia* de la que ha surgido, urgencia que no tiene su origen exclusivo en el sujeto sino en una complejidad real y de la historia de la que el sujeto, y particularmente su intención, son sólo una parte. Puesto que al manifestarse de este modo la intención deja de aparecer como origen exclusivo del sentido del presente y de la práctica del sujeto -incluyendo la cognitiva-, en esa mutación se abre la brecha para otro destino posible de lo humano en el cual la presencia de la mediación subjetiva no requiera inevitablemente la invisibilización –y por lo tanto el desconocimiento- de lo no subjetivo que co-participa en la producción de la realidad y que en la definición tradicional del conocimiento aparecía como aquello en disponibilidad de lo que era preciso apropiarse. En lugar de ligarse a esa operación de apropiación, el conocimiento se determina aquí -como sugiere nuevamente Oyarzún- como ese rescate que -en términos benjaminianos- se dice con el nombre teológico de redención y que -como lo sugiere la idea de una “organización del pesimismo”²⁶- se asocia menos a la figura de una “operación de rescate” –evocadora de una operatoria ya disponible a aplicar- que a la necesaria y todavía sólo anunciada posibilidad de organización de un rescate *pendiente*.

²⁶ Benjamin emplea esta expresión en su texto “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, publicado en castellano en *Imaginación y sociedad*, Madrid: Taurus, 1980. Allí se lee: “Organizar el pesimismo no es otra cosa que transportar fuera de la política a la metáfora moral y descubrir en el ámbito de la acción política el ámbito de las imágenes de pura cepa. Ámbito de imágenes que no se puede ya medir contemplativamente.” (Op. cit., 60.)

Urgencia y rescate aparecen, en cualquier caso, como los términos asociados a otro concepto de crítica, de conocimiento y de productividad histórica, a partir de los cuales la intencionalidad y la voluntad subjetivas son traídas a la reflexión de un modo en el cual, sin desvanecerse, su *tarea* -que es la del sujeto de conocimiento y de la política- ha mutado fundamentalmente de índole: como rescate, tiene su origen en una urgencia que la excede, y sólo realiza el rescate si trae consigo la urgencia que originó la necesidad de organizarlo.

Podríamos decir, entonces, que los modos de la crítica sobre los que hemos intentado reflexionar hasta aquí responden a dos exigencias opuestas formuladas al pensamiento: en un caso, que se exponga a su propio extrañamiento volviéndose permeable al exceso de los contenidos muchas veces inconciente o inaparentemente críticos de los objetos que analiza configurando a partir de allí su criticismo; en el otro, que resista las circularidades y paradojas a la que semejante exposición podría arrojarlo y haga de esa resistencia sinónimo de su potencia (y/o Poder). Pero teniendo presente que tal como hemos intentado plantearla, aquella “oposición” objetivista se define menos a partir de una confrontación desde la exterioridad o como un mero privilegio de las paradojas y aporías en sí, que como la corrección de una unilateralidad históricamente producida y que perpetúa una desigualdad injusta, en lo que respecta al primer punto, y como un diverso tratamiento del momento paradójico de la crítica en lo que respecta al segundo. Lo que hemos denominado “objetivismo” sería, en efecto, inconcebible independientemente de aquel gesto *crítico* por el que la Modernidad se empeñó en demoler las antinomias, dilemas y paradojas que no dejaba de producir. El trazado de coordenadas categoriales e históricas ordenadoras y la reposición de conexiones lógicas más o menos inaparentes en la inmediatez de la evidencia, aquello que en sentido amplio podría denominarse la inevitable orientación identificadora del concepto, constituyen, también aquí y -para muchos- precisamente aquí, elementos centrales en la crítica de las circularidades míticas que se yerguen como materia intraspasable para el pensamiento. ¿No significaría acaso una claudicación del pensamiento renunciar a la intención de continuar hasta el final de la frase con el sentido que anuncia al comienzo, impidiendo su intercepción a mitad de camino por un “y”, un “pero” o una figura retórica,

que lo haga volver sobre sus pasos y travestir, de este modo, su significado original? Y, en este sentido, ¿no constituye la intención de disolver las paradojas un momento constitutivo y necesario de toda crítica?

Y sin embargo, si el gesto de *distanciamiento* del mito por el cual el Logos siembra la sospecha sobre la evidencia y necesidad ineluctable de lo dado es irrenunciable para el pensamiento crítico, aquella intención y este distanciamiento aparecen aquí, al mismo tiempo, como irrenunciables y *problemáticos* en el grave sentido de que si independientemente de ellos no es posible pensar, no es tampoco posible pensar en ellos -como diría Benjamin- sin espanto.

Pensar en situación de espanto, o “leer con miedo”-como llamaba Ezequiel Martínez Estrada a esa misma situación-, se revelan entonces como las condiciones existenciales en las que un determinado modo de la crítica se aboca a la interpretación de documentos de cultura y barbarie, sabiendo que el vértigo de la ominosa identificación entre ambos pende también sobre la propia escritura. De allí la perseverancia insatisfecha en las paradojas de un modo de pensamiento que no cesa de interrogarlas ni en sus objetos ni en sí mismo para hacerlas explotar una y otra vez pero que, por ello mismo, no termina nunca, tampoco, de desprenderse de ellas. Antes bien, las compone como figuras de cortocircuito en las cuales los términos chocan pero donde el lugar del impacto no es siempre el mismo ni arroja tampoco un conjunto de coordenadas estables que permita ubicar a la materia histórica, de una buena vez, a su interior. Y es que el método benjaminiano se resiste a este “de una buena vez”. En su lugar defiende la tenacidad del tratado, que regresa persistentemente a la cosa, insistiendo en rodearla una y otra vez, sin temer a la repetición de los motivos, y apostando, en cambio, a sutiles cambios de matiz que muchas veces se labran en la modulación o adjetivación de un mismo sustantivo antes que en el contraste de términos antitéticos.

Pero esa “perseverancia” o “tenacidad” no es capricho; ni responde tampoco a la voluntad de poetizar una historia arrancada a la dura prosa de las ciencias sociales. Ella se ancla, antes bien, en otro modo de experimentar y concebir lo histórico; un modo en el cual la historia se revela, al mismo tiempo, como insoportable y anhelante antes que como el objeto censurable de una deconstrucción, o la apacible materia dispuesta

para una seria y desapasionada decodificación. En efecto: tal decodificabilidad de la materia histórica no podría sino arrojar –para Benjamin- la imagen de un pasado clausurado; la imagen de un pasado que ya no nos sale al paso reclamándonos el esfuerzo de producir su conceptualización, sino que resulta idéntico a sus efectos actuales visibles y a su concepto. Ahora bien, en la teoría benjaminiana de la historia, semejante representación del pasado se relaciona con una perspectiva que, en tanto niega realidad a todo aquello que no pudo afirmarse en su presente –negación por la cual el pasado aparece como idéntico a sí mismo- y desconoce al mismo tiempo el carácter radicalmente inaccesible e irrecuperable del pasado, es característica de la forma dominante de la tradición. Únicamente desconociendo los rastros de sueños utópicos irrealizados presentes -aún a pesar de sí mismas- en las figuras heredadas por la tradición dominante, puede ésta representarse al pasado como identidad de lo sido; representación que, a la inversa y paradójicamente, supone una negación del pasado *como* pasado, es decir, como irremediabilmente no-presente y discontinuo en relación al presente.

En este segundo sentido se podría decir que, para Benjamin, la tradición dominante se constituye en la negación de la distancia insuprimible que nos separa del pasado, en la negación de su radical ajenidad; facilitada por la conversión del inaccesible lenguaje de los muertos a términos familiares para los vivos. Y, sin embargo, el gesto benjaminiano no se agota en la constatación del carácter irremisiblemente perdido y ajeno del pasado. Si, como escribe en las “Tesis”, la experiencia de la discontinuidad es el basamento de la genuina tradición, esa experiencia no se traduce en la representación –historicista- de la historia como sucesión de compartimentos estancos comunicados entre sí e idénticos a sí mismos. Al contrario, esa experiencia de la discontinuidad lo es, al mismo tiempo, de la dis-continuidad, de la no-coincidencia de “la época” –a cuya “identidad” el historicismo se promete serle fiel- consigo misma. Que el pasado es más y otra cosa que una identidad plena y plenamente reconocible, que él es dis-continuo en relación a la imagen monolítica que “la época” produce de sí misma, que lo sido excede a lo que “finalmente ha sido”, esto es de lo que habla –también- el concepto benjaminiano de discontinuidad.

A partir de él Benjamin piensa otro modo de la tradición definida por un tipo de relación con el pasado en la cual éste se experimenta esencialmente como *pendiente*.²⁷ En tanto *pendiente*, el pasado escinde desde adentro la experiencia del presente, no es ya su “otro” pero tampoco es el reflejo “en el pasado” de la plenitud identitaria del presente. Representa más bien la presencia inaudible y fugaz de la deuda o de la falta en la cual la imagen de un presente “consumado”, la imagen de un presente plenamente presente, se revela como falsa, como mutilación de aquello que *en el presente* espera aún su cumplimiento. La experiencia de un pasado pendiente remite al presente a su propia incompletitud, a su propia carencia, revelándolo como un tiempo “tensionado”. Pero “tensionado” no por su distancia en relación a un ideal proyectado por los contemporáneos, sino por el anhelo de una felicidad que *habría podido ser*; de allí que Benjamin piense a ese presente que no es plenamente presente sino “tiempo-ahora”, tiempo de la acción transformadora y de la práctica “crítica”, tiempo de la redención, como un tiempo “urgido”, “reclamado”, atravesado por el rumor de palabras semidichas, murmuradas, antes que como el presente de la formulación de un nuevo ideal utópico; antes que como el presente que, sabiéndose dueño de su propio destino, es capaz de fijar sus metas a partir de sí mismo y enunciarlas en un lenguaje despojado de anacronismos:

“ ‘A las peculiaridades más dignas de nota del ánimo humano’, dice Lotze, ‘pertenece ..., junto a tantos egoísmos en el individuo, la universal falta de envidia de todo presente respecto al futuro.’ Esta reflexión nos lleva a inferir que la imagen de felicidad que cultivamos está teñida de parte a parte por el tiempo al que nos ha remitido de una vez y para siempre el curso de nuestra vida. Una felicidad que pudiera despertar envidia en nosotros la hay sólo en el aire que hemos respirado, en compañía de hombres con los que *hubiésemos podido* conversar, de las mujeres que *podrían habérsenos* entregado. En otras palabras, en la representación de la felicidad oscila inalienablemente la de la redención. Con la

²⁷ “La dimensión del pasado –dice Oyarzún– permea en Benjamin todo el tiempo, configura la temporalidad del tiempo. El futuro, concebido como diferencia del presente, como hiato que se abre en éste, irresuelto, proviene, no de unas virtualidades que estarían alojadas e implicadas en dicho presente, sino del pasado en cuanto pendiente. La diferencia del presente de la cual puede brotar es la fisura que el pasado pendiente inscribe en el presente. Que el pasado permanece pendiente, esto es lo decisivo en la concepción benjaminiana.” Oyarzún Robles, Pablo. “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad” en *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, op. cit., 227.

representación del pasado que la historia hace asunto suyo ocurre de igual modo. El pasado lleva consigo un *secreto* índice, por el cual es remitido a la redención. ”²⁸

Pero si es a esa atención a lo inaparente del pasado, a lo que en él es más que sí mismo, a lo que Benjamin asocia la redención; ésta debe ser, a su vez, puntualmente distinguida de una “vivificación” presurosa por comprender los “secretos índices” que aguardan el momento de su expresión, como códigos maestros ya manifiestos y dispuestos para una restauración anunciada como posible. Amén de otras cuestiones, tal anuncio comete, para Benjamin, un pecado capital: traer como viviente a lo que no lo es, desconociendo en este gesto lo insalvable de la distancia que nos separa del pasado. Si en el momento de su redención éste se revela como algo más de lo que *ha sido*, como algo más que aquello que ha conseguido realizarse en su presente, lo hace, al mismo tiempo, *como pasado*, es decir, como algo irremisiblemente perdido para nosotros. Él no es, entonces, el que es “*devuelto* a la vida”, sino aquel que *vuelve* como un pasado *trunco*, fallido; que vuelve como huella de una ausencia que no está en nosotros poder reparar. Antes que asociarse a la confianza en la pronta resurrección de los muertos o plantearse esa resurrección como tarea, el conocimiento redentor surge, en otros términos, para Benjamin, allí donde se vuelve legible la instantánea que anuncia tanto la irrecuperabilidad de esas vidas, como la persistencia de la violencia que las mutiló.

Un pasado trunco es un pasado violentado, mutilado; mutilación de la que es preciso dar cuenta. Pero Benjamin no concibe, sin embargo, a esa revelación como un acto espontáneo y bien intencionado de un presente que habría incrementado su horizonte de visibilidad, sino como la respuesta a un reclamo del pasado que fisura el presente y que se anuncia incluso en aquellos objetos más radicalmente comprometidos con la tiranización del tiempo y de la vida; objetos, espacios, figuras, a los cuales dedicó la mayor parte de su obra –desde *Infancia en Berlín* hasta *La obra de los pasajes*, pasando por los textos parisinos- evitando la tentación de pedirles que confirmaran una y otra vez lo que ya sabía - su participación en la trama del poder como engranajes necesarios- y aguzando su atención para escuchar

²⁸ Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”. *La dialéctica en suspenso*, op. cit., 48. (El subrayado es nuestro)

lo que en ellos hablaba de lo que él no sabía y que, en la inmediatez de su sentido evidente, es decir, dominante, ellos se resistían a confesar: su “secreto índice hacia la redención”, ese índice que para el Benjamin de las Tesis “el pasado lleva consigo” y trae como reclamo al presente:

“No es fácil atender a esa reclamación. El materialista histórico lo sabe.”²⁹

Pero sabe, sobre todo, que de esa desatención depende la imagen de un presente y un pasado “eternos” propia de la tradición del dominio. Un presente y un pasado *eternos* que se constituyen como tales en el desconocimiento o la “desatención” de la tensión interna que revela a la época como algo más que ella misma, como no coincidente con sus “perfiles” más propios; en el desconocimiento de esa tensión interna que revela al presente y al pasado como no-idénticos a sí mismos e irreductibles a un mero material dispuesto para el análisis crítico.

En esa atención al “secreto índice hacia la redención” que fugazmente destella en los monumentos de cultura, éstos se revelan, en efecto, como algo más que ese material, y también como algo más que meras piezas en un engranaje de dominio a partir del cual sería posible y legítimo deducir su contenido. Pero lo que se trama en esa “atención” al “secreto índice hacia la redención” no es ni una relativización de la violencia condensada, efectivamente, en aquellos objetos, ni un relajamiento en las exigencias formuladas a la crítica. Antes bien, a la crítica del dominio Benjamin no sólo le reclama un renovado esfuerzo sino que pone este plus al esfuerzo habitual como condición vital del criticismo: es preciso denunciar la violencia y mostrar a la historia como victoria sin ceder al criterio de eficacia que organiza la representación predominante de la historicidad. O mejor, no alcanza con denunciar la violencia, es preciso hacer justicia; no alcanza con mostrar a la historia como historia del sacrificio, es preciso producir la interrupción de la lógica sacrificial, no sólo, pero también, en el conocimiento. Y esto último significa, en primer lugar, que es preciso suspender la operatoria que trata a la materia histórica como mero campo de aplicación del concepto.

Para Benjamin “una obra siempre tiene el concepto por delante y nunca por detrás”, como señala Sebastián Puente³⁰, y es en la atención

²⁹ Ibidem

tensionada por la búsqueda de una expresión para aquello que en el objeto todavía no ha sido dicho -y no en la aplicación de conceptos materialistas- donde comienza a definirse el materialismo del método. Pero entonces, y en segundo lugar, ese materialismo tiene que producir una crítica histórica de las categorías del pensamiento, que es a lo que Adorno llama –como mencionábamos anteriormente- una “autocrítica social del conocimiento”, y lo que Benjamin hace al mostrar no tanto que la representación predominante de la historia “corresponde” a una determinada clase social, sino que el mismo concepto de “clase” tiene que ser redefinido teniendo en cuenta las diversas formas de experimentar la temporalidad y de relacionarse con lo pretérito. Si “la representación del discontinuum es el basamento de la genuina tradición”³¹, esa tradición no tiene nada que ver, para él, con la representación de la historia “correspondiente” a la clase proletaria que sostenía, por ejemplo, la socialdemocracia alemana basándose en la Filosofía materialista de la historia “oficial”. La crítica a esa representación de clase que “pensaba que nadaba a favor de la corriente”, es, de hecho, uno de los objetivos principales de las “Tesis”. Pero esa “tradición del discontinuum”, tampoco se constituye en la sustitución de unos objetos del reconocimiento -por ejemplo momumentos y próceres- por otros -ruinas y despojos-. Ella no tiene objetos garantizados -como sí los tendría una contrahistoria-, trabaja, en cambio, con los que le salen al paso en la irrupción fugaz de una *imagen* del pasado en cuya lectura –acontecimiento político y cognitivo a la vez- el mero presente cronológico puede convertirse en *ahora* fundando un tipo de solidaridad muy especial entre ambos: una solidaridad *secreta*, *frágil*, y que se dice, intermitentemente, en una lengua que a veces tartamudea.

Bibliografía:

Adorno, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Altaya, 1997.

³⁰ Puente, Sebastián. “Un materialismo histórico en Walter Benjamin”, manuscrito no publicado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

³¹ Benjamin, Walter. “Apuntes sobre el concepto de historia”. *La dialéctica en suspenso*, op. cit., 91.

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. "Interés por el cuerpo". *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994. 277-281.
- Althusser, Louis. "Práctica teórica y lucha ideológica". *La filosofía como arma de la revolución*. México D. F.: Siglo XXI, 1991. 23-73.
- Althusser, Louis. "Contradicción y sobredeterminación". *La revolución teórica de Marx*. México D. F.: Siglo XXI, 1999. 71-95.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: FCE, 2000
- Bajtín, Mijail. *Estética de la creación verbal*. México D. F.: Siglo XXI, 1982
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.
- Benjamin, Walter. "Sobre el concepto de historia". *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: ARCIS/LOM, s/f. 45-68.
- Benjamin, Walter. "Para una crítica de la violencia". *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1998.
- Benjamin, Walter. "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos". *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1999. 59-74.
- Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- Benjamin, Walter. "El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea". *Imaginación y sociedad*. Madrid: Taurus, 1980. 43-62.
- Espósito, Roberto. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Trotta, 1996.
- Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismos*. Madrid: Alianza, 2001.

Grüner, Eduardo. "El otro mundo. La nación como problema de una antropología filosófica". Revista *El ojo Mocho*. 18/19 (2004): 100 a 107.

Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1991.

Jameson, Fredrik. *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor, 1989.

Jameson, Fredrik. *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial, 1999.

Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. México D. F.: Porrúa, 1991.

Oyarzún Robles, Pablo. "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad". *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago de Chile: Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2001. 207-246.

Puente, Sebastián. "Un materialismo histórico en Walter Benjamin", manuscrito no publicado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

Renan, Ernest. *¿Qué es una nación?/ Cartas a Strauss*. Madrid: Tecnos, 1985.

Virno, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue, 2003.