

Revista de cultura

PAPELMÁQUINA 22

SUSAN BUCK-MORSS

Tal vez el retrato más apropiado que podría hacerse de *Papel Máquina. Revista de cultura*, sea aquel que Louis Althusser reservó para su amado materialista aleatorio. Así, podríamos decir que la edad de una revista no tiene ninguna importancia. Puede ser muy vieja o muy joven. Eso en última instancia es irrelevante para quienes hacen uso de ella. Lo esencial es que no sepa dónde está y que tenga ganas de ir a cualquier parte. Pues, como recuerda Althusser, lo importante siempre es tomar el tren en marcha. Como en los antiguos westerns americanos, la historia comienza tomando un tren en movimiento: “sin saber de dónde *Papel Máquina* quisiera ser esta máquina de pensamiento. Siempre en movimiento, siempre a la intemperie, siempre errante, siempre pasando a otra cosa. A medio camino entre la agitación y el estremecimiento, a medio camino entre la conmoción y el temblor, la revista quisiera ser ese vagón en marcha que sirve transitoriamente de morada y refugio a escrituras y pensamientos sin destino programado.

Revista de cultura

P A P E L M Á Q U I N A 22

Directora

Alejandra Castillo

Dirección Editorial

José M. Santa Cruz Grau

Cristóbal Thayer

Miguel Valderrama

Rodrigo Zamorano

Consejo Editorial

Flavia Costa

Eduardo Cadava

Julio Ramos

Nelly Richard

Willy Thayer

Diseño y diagramación

VERSAN Diseño

Registro

ISBN 0718-6576

Año 18 | N° 22

Marzo 2026

Editorial Palinodia

www.palnodia.cl

editorial@palinodia.cl

Santiago de Chile



Susan Buck-Morss
Foto: Susan Buck-Morss

Editorial Natalia Taccetta

Susan Buck-Morss como alegorista
06

Desplazando Lisa Min

el método *Pionyang, a través de un callejón, lateralmente*
17

Valentín Díaz

Año 1. Susan Buck-Morss después de Benjamin
31

Helen Petrovsky

*Pensar y vivir lo común:
un tributo a Susan Buck-Morss*
41

Campos de batalla Susan Buck-Morss

El «cómo» del conocimiento
56

Diálogos **Natalia Taccetta / Susan Buck-Morss**

Superestructura y resistencia

89

Más allá de la **Manuela Sampaio de Mattos**
subalternidad

Por un psicoanálisis antirracista:

contribuciones de Susan Buck-Morss

105

Daniela Losiggio

El sujeto universitario puede hablar.

Sobre Hegel y Haití

119

Agata Bielik-Robson

La historia contra la identidad:

el universalismo diaspórico de Susan Buck-Morss

133

Traslaciones **Fredric Jameson**

La historia y lo mesiánico

149

Editorial

Natalia Taccetta

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de las Artes

Susan Buck-Morss como alegorista

Este número de *Papel Máquina* está dedicado a una de las pensadoras más lúcidas de la contemporaneidad. Susan Buck-Morss es, podría decirse, una alegorista de la vida política contemporánea. Consigue con su pensamiento dar imagen a aquello que no la tiene, navegando entre la abstracción compleja y la pedagogía generosa. Apoyándose incansablemente en las imágenes —las visuales, las otras—, su obra elabora los pliegues de lo político y sus formas de aparición, desde la praxis revolucionaria hasta la intangibilidad de la utopía.

En una entrevista imprescindible en castellano¹, Buck-Morss recuerda sus orígenes con Walter Benjamin después de haber trabajado sobre Theodor Adorno. La fascinaba el Benjamin más ingenuo y el más erudito; el pensador sofisticado y el marxista heterodoxo. Allí recuerda la filósofa que, con un ensayo sobre el *Libro de los Pasajes* en su haber, se puso a estudiar seriamente esa obra recién con la publicación en alemán. Entonces, el método que Benjamin había empleado comenzaba a materializarse de algún modo con su propia experiencia. Fue a trabajar a la vieja Biblioteca Nacional de

71

¹ Diego Cousido, Valentín Díaz y Mariano López Seoane (2017). "Entrevista. Susan Buck-Morss: 'la utopía y la revolución están ahí, pero no para nosotros'".

Chuy. *Revista de estudios literarios latinoamericanos*, n° 4, 2017, pp. 74-92.

París, se sentó en el escritorio en el que Benjamin había leído sin pausa y pidió los libros que él había consultado para descubrir una forma de escribir y pensar que haría propia al menos en gran parte de su producción posterior.

Los pasajes, que albergaron los primeros sueños consumistas y eran un “cementerio de mercancías que encerraba el rechazo de un pasado descartado”², fueron para ella el lugar de paseo frecuente en el que se actualizaba la pasión por el pensamiento de Benjamin. Como él, Buck-Morss atribuye a los pasajes el poder de evocar la historia al confrontar el presente con un tiempo olvidado; comparable, en tanto práctica física, a la experiencia mental de la memoria involuntaria de Marcel Proust sobre la que el filósofo alemán tanto había escrito. Siguiendo este derrotero de cerca, Buck-Morss conceptualizó y recorrió el método de Benjamin como nadie, encontró en la figura del pasaje la construcción alegórica que permite organizar el sentido, no de la historia, sino de nuestro vínculo con ella y se convirtió en una referente insoslayable del pensamiento crítico de raigambre benjaminiana. Así como para Benjamin las imágenes de la arquitectura y la ingeniería, la pintura, la fotografía y la literatura del siglo XIX configuran la trama compleja que anticipaba de algún modo los desastres del fin de esa modernidad, Buck-Morss encuentra en la lectura de la fantasmagoría benjaminiana el modo de operar de su dialéctica. Benjamin podía ver la desintegración histórica en las ruinas clásicas italianas o en la ciudad de Nápoles, mientras Buck-Morss se afana en desmenuzar las ruinas del presente con tono de crítica radical. Y, así como Benjamin creía en el cine y la radio para enseñar a leer el paisaje urbano como recorrido histórico, la filósofa

² Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 2001, p. 56.

vuelve al pasado a fin de enseñar las dialécticas del mirar para enfrentar los terrores actuales.

Con estas premisas, la autora logró hacer de la escritura una profesión y un modo de pensamiento. Leer su obra implica desentramar una composición y pasearse por una escritura que se apoya tanto en la grafía como en imágenes. En efecto, desde *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (1977) y *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes* (1989) hasta *Year 1. A Philosophical Recounting* (2021), Buck-Morss hizo de esta síntesis entre imagen y palabra una situación filosófica sin límites. Y, si la meta de Benjamin era tender un puente entre la experiencia cotidiana y las preocupaciones académicas, ella llevó esta dupla a una hermenéutica fenomenológica de la experiencia, entendiendo por experiencia un arco enorme de objetos filosóficos: desde los iconos bizantinos hasta la mundanidad más prosaica; desde el pensamiento de los primeros filósofos hasta las imágenes del cine y la propaganda política y las nuevas derechas.

Benjamin fue —literal y metafóricamente— un coleccionista de imágenes, del mismo modo que Buck-Morss tiene una sensibilidad entrenada para rastrear lo nuevo en aquello que ha salido de circulación o ha perdido su valor de uso. Como la figura del historiador benjaminiano, el pensamiento de la filósofa actúa como colección que rehistoriza los objetos del pasado, desgarrando el continuo de la historia y construyendo constelaciones políticamente explosivas. Buck-Morss repiensa el rescate benjaminiano de los objetos históricos a partir de la noción de alegoría; mejor dicho, se pregunta si ésta resulta adecuada para describir lo que en efecto hacen las imágenes dialécticas. Y, como aquel filósofo, coloca la discontinuidad y la convergencia entre lo moderno y lo lejano, al tiempo que problematiza el arte burgués, sin dejar

de situar las imágenes en el centro de su lógica de montaje. Así, la Buck-Morss alegorista deja el mundo objetivo subsumido a la forma del montaje de vanguardia introduciendo el pensamiento escorzadamente y asumiendo el modo en que esta teoría tiene la misión de reflejar la compleja experiencia contemporánea.

Las imágenes-dialécticas de Buck-Morss son, como es evidente, imágenes-tiempo. Imágenes que son tiempo, tiempo que es pensamiento, imágenes que son pensamiento-ahora, interrupción y condensación de la dinámica de la discontinuidad, la sincronicidad y la espacialidad. Sus obras llevan esta tríada al extremo para pensar la historicidad y la revolución tanto como los desafíos de habitar nuestro mundo. Sus obras son capaces de hacer este trabajo; objetos textuales que producen un método, que, como en Benjamin, no tienen solo que decir, sino “sólo que mostrar”, pues “los harapos, los desechos, esos no los quiero inventariar, sino dejarles alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándolos” [N1 a, 8]³.

Buck-Morss fue capaz de mostrar el modo en que operan la política y lo político, la figura del soberano y el poder. Los poderes totalitarios de Europa y Estados Unidos, los ultranacionalismos y las derechas globales actuales son los fantasmas que emergen de los iconos soberanos de otros tiempos, cuyas imágenes y retratos se convierten en mercancías culturales que se ofrecen por doquier. Historiadora minuciosa de los contextos históricos, sus constelaciones teóricas exigen el desplazamiento permanente y su “iconomía” se explica por el imperio visual también de nuestras pantallas, reflejos mis-

³ Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2007, p. 462.

ticos, teológicos, de un mundo que, como buen avisador de incendios, Benjamin imaginó.

Los artículos de este dossier no siguen, como es de esperar, ninguna cronología y asumen, de algún modo, un lector permeable a los aspectos más benjaminianos del pensamiento de Buck-Morss. Además de una entrevista iluminadora de muchos de estos senderos que se bifurcan, se traduce aquí “The ‘How’ of Knowledge”, introducción de su próximo libro, en el que la autora vuelve a Benjamin para desafiar a John Berger y sus “modos de ver”. Entre los tres recuerdan que “la vista llega antes que las palabras” y que “el niño mira y ve antes de hablar”⁴ haciendo gala de la lógica del montaje literario en el que seguir confiando para hacer aparecer ideas de los guijarros de la cultura.

Como todo pensamiento que se usa y se vive, varios de los textos recalcan en la gran obra de Buck-Morss *Hegel y Haití* (2005) para reflexionar sobre revueltas y efluvios de revolución en el mundo contemporáneo. Casi todos los textos encuentran en Benjamin la desembocadura de un *pasaje* obligado, pero mientras algunos parten de *Mundo soñado y catástrofe* (2000) para comprender el método del fragmento y el montaje, otros recalcan en los denominados “estudios de Korea del Norte” (“*North Korean Studies*”) como un campo problemático, interdisciplinario y potencialmente iluminador sobre revolución y socialismo, como hace Lisa Min. Sobre la cuestión del método y la arqueología se concentra Valentín Díaz para comprender el gesto teórico que sostiene una contra-historia en la producción buck-morssiana. Con ello, sigue de cerca una preocupación profunda sobre

⁴ John Berger, *Ways of Seeing*, Londres, British Broadcasting Corporation and Penguin Books, 1977, p. 7.

la fuerza aurática de los conceptos para la exploración de la crítica como una tarea obligada de nuestro tiempo.

Manuela Sampaio de Mattos sigue algunas de estas intuiciones para centrarse en *Hegel y Haití* con el objetivo de explorar sus argumentos para una indagación del presente construyendo un pensamiento que debe tanto a la filosofía como al trabajo psicoanalítico y con claro reconocimiento de los desafíos que proponen las estructuras racistas que nos rodean. En torno a este texto también, Daniela Losiggio recoge el problema de la dialéctica amo-esclavo como vector para el análisis de la revolución desde el pensamiento pos- y decolonial de autoras actuales (como Elsa Dorlin, Iris Därmann y Françoise Vergès) que exigen deshacer el canon filosófico e historiográfico como la misma Buck-Morss para tensar la cuerda de quién es subalterno y quién en verdad puede hablar.

Agata Bielik-Robson parte del libro más reciente de Buck-Morss, *Year One: Philosophical Recounting* (2021) para desgranar la voz política actual y el “nuevo universalismo” a través de una “tarea de traducción” à la Benjamin, según la cual, podría decirse sucintamente, el traductor (el filósofo, el político) debe profundizar su lenguaje por medio del lenguaje de otro. Desde allí la pregunta por una historia universal se impone como prisma a partir del cual recorrer la crítica posmoderna y también sus caminos sinuosos. De algún modo, todos los artículos se abocan al conocimiento de este tiempo complejo que no deja de preguntarse por la historia. Haciéndola propia y subrayando las particularidades del tiempo de la amistad y la pasión filosófica, del pensar y vivir con otros, el artículo de Helen Petrovsky propone un año uno, un auténtico recuento filosófico.

Todo el dossier presente articular este “recuento” que irá a y vendrá de Benjamin para para ver las luces y la oscuridad de los desafíos que se avecinan.

DESPLAZANDO EL MÉTODO

Pionyang, a través de un callejón, lateralmente*

Lisa Min**

** Universidad
Yonsei



Imagen 1

Fotograma de *Songs From the North*,
de Soon-Mi Yoo (2014).



Imagen 2

Taesongsan Funfair (1978), del sitio web
retrodprk.com, muchas gracias a Christopher
Graper por el permiso del uso de esta imagen.

* Traducción Rodrigo Zamorano.

Desvío

“Nuestro destino está fijado al
perpetuo movimiento de la búsqueda”¹

¿Cómo llegar a una Pionyang que no esté “congelada en el tiempo”?² Corea del norte a menudo es descrito como un lugar donde el tiempo se mueve hacia atrás, un lugar que experimenta un desfase temporal, el vestigio de una era pasada.

Un resultado de esta preteridad [*pastness*] puesta sobre Corea es que todas las imágenes provenientes del país comienzan a adquirir un cierto encanto retro. Este horizonte teleológico de tiempo, que Walter Benjamin llamó “una tempestad”, hace que Corea del norte esté fuera de sincronización, impidiendo que la política, lo social y la vida tengan sentido o potencia³. Esto afecta la manera en que vemos. La visión del pasado es bloqueada, lo que significa que no puede haber posvida para estas imágenes en la circulación masiva⁴. El pasado no reclama derechos sobre el futuro ni toma su pulso⁵. Y las imágenes, bueno, ellas se vuelven piltrafas, “*déjà vu*” socialista, recordatorios kitsch de “los tiempos de Stalin y Mao”, “amenas”, “exóticas”, “pomposas y enigmáticas”⁶.

De modo que hay algo así como un itinerario imposible de confrontar cuando uno imagina que llega a Pionyang, que se presenta a la vista siempre ya envuelta en el tinte rosado del deseo empalagoso o la bruma domesticada del malestar postsocialista. Genera un aura de distopía totalitaria, un lugar que es más fácil pensar como otro

18 |

¹ Theresa Hak Young Cha, *Dictée*, Nueva York, Tanam Press, 1982, p. 81.

² Cito un ejemplo reciente (entre muchos) de esta idea de lo “congelado en el tiempo”. Véase “Soviet Nostalgia”, el prefacio escrito por Leonid Petrov, en James Scullin y Nicole Reed, *Hotels of Pyongyang*, Londres Astral Horizon Press, 2020.

³ Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, ed. y trad. Pablo Oyarzún Robles, Santiago, LOM, 2009, p. 44.

⁴ Esta problemática se explora mediante el concepto de “posvida” [*afterlife*] en la introducción a un volumen coeditado por Lisa Min, Hoon Song y John Lie actualmente en elaboración: *North Korea Seen and Unseen*. Susan Buck-Morss amablemente contribuyó con un posfacio para la colección. Un texto clave en nuestra concepción de la posvida fue Christina Sharpe, *In the Wake: On Blackness and Being*, Durham/Londres, Duke University Press, 2016.

⁵ En referencia a las famosas palabras de Benjamin en la segunda tesis: “Entonces nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una débil fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho”. Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso*, p. 40. Para Kaja Silverman, este poder es “mesiánico” porque “el reconocimiento impide la repetición”. Véase su *The Miracle of Analogy; or, The History of Photography, Part 1*, Stanford, Stanford University Press, 2015, p. 8.

⁶ Hago referencia nuevamente al prefacio “Soviet Nostalgia” de Leonid Petrov para *Hotels of Pyongyang*.

planeta que como otro país⁷. “Para quien visita por primera vez Pionyang, al registrarse en el alojamiento elegido [...] uno recibe *la confirmación inmediata y abrumadora* de que real y verdaderamente ha llegado a algún otro lugar”⁸.

Tomar el camino directo hasta allí sería llegar a un lugar que ya conocemos. En vez de permanecer en el bucle infinito del viaje en el tiempo al pasado, este ensayo busca otro pasaje a Pionyang, a través de un callejón, lateralmente.

“Les ruego que me disculpen, pero este aparente desvío es el argumento mismo”⁹.

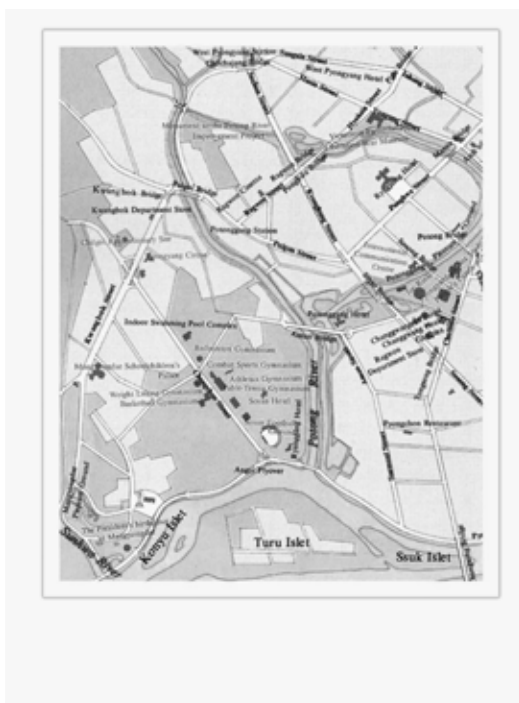


Imagen 3

Mapa de Pyongyang de un cuaderno de viaje impreso en Pyongyang, del sitio web retrodprk.com

⁷ Hago referencia nuevamente al prefacio “Soviet Nostalgia” de Leonid Petrov para *Hotels of Pyongyang*.

⁸ Colin Marshall, “Hotels of Pyongyang: A New Photo Book Showcases the Magnificent Kitsch of North Korean Hospitality”, *Los Angeles Review of Books* (Korea Blog), 28 de febrero de 2021. Disponible en [https://](https://lareviewofbooks.org/blog/the-korea-blog/hotels-pyongyang-new-photo-book-showcases-magnificent-kitsch-north-korean-hospitality/)

lareviewofbooks.org/blog/the-korea-blog/hotels-pyongyang-new-photo-book-showcases-magnificent-kitsch-north-korean-hospitality/

⁹ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, trad. Juan Manuel Espinosa, México, FCE, 2013 [2009], p. 47.

Las imágenes como filosofía

“Cuando una era se derrumba, ‘la Historia se descompone en imágenes y no en relatos’”¹⁰.

“Rosado, gris, cerúleo”

“Puentes rotos, selfies de helados, tazas de porcelana”¹¹.

“Corsés, plumeros, peines de color rojo y verde, viejas fotografías, réplicas de la Venus de Milo, botones y cuellos de camisa hace mucho descartados”¹².

Como Walter Benjamin antes que ella, Susan Buck-Morss nos acerca los escombros y fragmentos, lo cual es necesario para ingresar en el espacio vacío, el “punto cero” que localiza, o más bien disloca, el *Libro de los Pasajes*¹³. Nos recuerda que “el *Passagen-Werk* en sí no existe —ni siquiera una primera página y mucho menos un borrador del conjunto—”. Y explica que Benjamin “trabajó intensamente en él durante trece años”, dejando tras él un enorme “conjunto de materiales”, algo así como “más de mil páginas” al momento de su muerte. Quizás esta sea la lección más profunda del libro, la manera en que deja rastros, contornos, temas, la manera en que señala, siguiendo el movimiento del pensamiento imagístico como método por derecho propio¹⁴.

Podemos pensar asimismo en Aby Warburg, cuyo *Atlas Mnemosyne* también fue un inmenso proyecto de mapeo de imágenes, un aparato concebido para rastrear su “carga energética” como símbolos de

¹⁰ Susan Buck-Morss citando a Walter Benjamin en *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*, trad. Ramón Ibáñez Ibáñez, Madrid, La balsa de la Medusa, 2004 [2000], p. 88.

¹¹ Lisa Min y Annie Malcolm, “Postsocialist Encyclopedia”, *Positions Politics* (blog), otoño de 2021, <https://positionspolitics.org/postsocialist-encyclopedia/>.

¹² Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. Nora Ra-

botnikof, Madrid, La balsa de la Medusa, 1995 [1989], p. 20.

¹³ Ibid., p. 43. Buck-Morss sostiene que el proyecto de los Pasajes “está conceptualmente situado en el punto cero de estos dos ejes, uno que indica el avance de la historia empírica en términos de su potencial social y tecnológico, otro que define retrospectivamente a la historia como las ruinas de un pasado irrealizado”.

¹⁴ Ibid., pp. 20-21.

una “esfera intermedia”¹⁵. Warburg murió antes de terminarlo, dejando tras él “cerca de un millar de fotografías” organizadas en “unas cuarenta tablas de tela negra”, incluyendo material mucho más allá del alcance de una disciplina emergente de la historia del arte: “los afiches publicitarios de una compañía de navegación, la fotografía de una jugadora de golf e incluso aquella del papa y de Mussolini”¹⁶. El *Atlas* es descrito como una obra con un “no-propósito”, lo cual significa que Warburg no intenta “el desciframiento sino la *producción del jeroglífico* mismo [...] que no trata de reducir la complejidad sino de mostrarla, exponerla”¹⁷.

Estos proyectos convocan a otros. Es necesaria nada menos que una intensidad radical para reinvestir las imágenes con este tipo de poder, para romper con las ráfagas de la “tempestad” que separa la historia pasada del ahora presente que hace imposible mantener una mirada fija, que bloquea algo crucial de la vista. Si hemos de encontrar estos “sobrevivientes históricos”, estos proyectos deben considerarse como más que meros ensamblajes estéticos hechos a partir de ruinas, al modo de un collage, sino como “ideas filosóficas, como una constelación de referentes históricos concretos”¹⁸. En otras palabras, en el paso al ámbito de la imagen de un periodo histórico, ya se trate de los pasajes parisinos decimonónicos, de los mundos soñados de las masas del siglo XX o de su posvida en la Corea revolucionaria, ciertas “imágenes largo tiempo olvidadas” pueden viajar en el tiempo y el espacio como “jeroglíficos, pistas para acceder a un pasado olvidado” o “formas fosilizadas”, abriendo estas épocas a la reinterpretación y la transformación¹⁹.

Esta labor de reinterpretación no puede ser limitada, ya que cada encuentro con una imagen exige una comprensión situada nueva. La historia debe necesariamente ser “*sin disciplina*”²⁰. Tal como no hay *Libro de los Pasajes*, “todo intento de capturar al *Passagen-Werk*

¹⁵ Véase Giorgio Agamben, “Aby Warburg y la ciencia sin nombre”, *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007 [2005], 157-87, pp. 168, 170.

¹⁶ *Ibid.*, p. 172.

¹⁷ Georges Didi-Huberman, *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby*

Warburg, trad. Juan Calatrava, Madrid, Abada, 2009 [2002], p. 448.

¹⁸ Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, p. 20.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 56-57.

²⁰ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, p. 114.

en un solo marco narrativo conducirá al fracaso”²¹. Para mí esto significa que la interpretación de una interpretación debe ser fiel a la brecha entre “un libro que jamás fue escrito” y su representación²². Esto sigue la premisa y promesa fundamental del montaje como una forma revolucionaria capaz de transformar las maneras de ver y de saber. Como escribe Dziga Vertov en su manifiesto cinematográfico: “El ‘Cine-ojo’ utiliza todos los medios de montaje posibles, yuxtaponiendo y pegando mutuamente cualquier punto del universo en cualquier orden temporal, violando, si es preciso, todas las leyes y hábitos que presiden la construcción del film. Hundiéndose en el interior del aparente caos de la vida, el ‘Cine-ojo’ intenta encontrar en el interior de la vida misma la respuesta al tema tratado”²³. En el espíritu del montaje, una narrativa redentora debe ser “discontinua”, debe “transmitir una tradición de discontinuidad” para no apoyarse demasiado en esa otra utilización del montaje “en la que se crea ilusión al fusionar los elementos de modo tan exitoso que toda evidencia de incompatibilidad y contradicción, es decir, toda evidencia de artificio, queda eliminada”²⁴.

Esta tensión entre el potencial revolucionario del montaje y el otro montaje de la visión totalizante es lo que marca la distancia entre una Pionyang “congelada en el tiempo” y una Pionyang a través de un callejón, lateralmente. La propuesta de Buck-Morss según la cual “en honor a la verdad, el propio texto benjaminiano debe ser ‘arrancado de contexto’, a veces incluso, ‘de una forma aparentemente brutal’” articula para mí la necesidad de transgredir los límites disciplinares de la forma y la escritura, dado que hay mucho en juego en el tratamiento de estas dos reconstrucciones.

Mundo soñado y catástrofe demuestra cómo podría ser un proyecto tal. La escritura en fragmentos que se prestan a diversos arreglos del todo significa que “el todo” es siempre provisional. Dependiendo de cuándo, cómo y junto a qué clase de cosas se encuentre, un

²¹ Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, p. 71.

²² *Ibid.*, p. 13.

²³ Dziga Vertov, “Del ‘Cine-ojo’ a la ‘Radio-ojo’ (Resumen del a.b.c. de los kinoks)”, *El cine ojo*, ed. y trad. Francisco Llinás, Madrid, Fundamentos, 1973, 95-103, pp. 99-100. Para una elaboración del montaje en relación

con Warburg, Benjamin, Eisenstein y Vertov, véase “El montaje *Mnemosyne*: cuadros, *fusées*, detalles, intervalos” en Georges Didi-Huberman, *La imagen super-viviente*, pp. 410-458.

²⁴ Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, pp. 367, 318, 84.

fragmento puede aparecer de diferentes maneras, de modo que “la argumentación no puede separarse de la experiencia de su lectura”²⁵. Es experimental en el verdadero sentido de la palabra, en tanto usa “imágenes *como* si fueran filosofía, presentando, en el verdadero sentido de la expresión, una forma de ver el pasado que cuestiona las nociones comunes respecto a lo que este siglo ha sido”²⁶. Este ver adopta el modo de la sorpresa, subvierte los paradigmas disciplinarios, abre intervalos de tiempo. Están Lenin y Stalin, pero también están Malevich, Tatlin, Mayakosky, Lizzitsky, Rodchenko y Popova. Hay formas, gráficos, poemas, avisos publicitarios, libros, tejidos, teteras, una vertiginosa aceptación del movimiento de todo tipo y en toda dirección, y se yuxtaponen con imágenes de otros tiempos, con imágenes del tiempo y el espacio en los que Buck-Morss estaba escribiendo, pero no exclusivamente. Las imágenes están suspendidas. Los fragmentos quiebran “el tiempo mítico”, nuestro tiempo y ese tiempo²⁷.

Como explica Buck-Morss, “la imaginación de estos diseños interrumpía el tiempo existente y el espacio como presencia utópica que no está vigente *en* el presente”²⁸. Lo no funcional, lo utópico es revolucionario. No obstante, Buck-Morss nos advierte de un riesgo. En la brecha misma que su interrupción deja abierta, donde, por una parte, “las obras de arte de la vanguardia dejaban que tanto el sueño como la realidad fuesen libres de criticarse mutuamente.”, existe también otro impulso por fijar esa indeterminación y esa apertura²⁹. De modo que la confrontación con una imagen es siempre polarizante. Ésta lleva en sí una carga energética que es “mortal o vital”, que puede llevar tanto a “la regresión como [al] conocimiento más alto”, que puede transmitir una herencia al “recordar” el pasado o negarla al relegarla a lo histórico³⁰. En palabras de Svetlana Boym, quien reescribe la historia de la nostalgia en la forma cinematográfica como una orientación hacia el futuro, es “la doble exposición, o la superposición de dos imágenes —la del hogar y la del extranjero,

²⁵ Susan Buck-Morss, *Mundo soñado y catástrofe*, p. 18.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, pp. 90-99.

²⁸ *Ibid.*, p. 84.

²⁹ *Ibid.*, pp. 84-87.

³⁰ Giorgio Agamben, “Aby Warburg y la ciencia sin nombre”, pp. 169-170.

la del pasado y la del presente, la del sueño y la de la vida cotidiana. En el momento en que intentamos reducirla por la fuerza a una sola imagen se rompe el marco o se quema la superficie”³¹. Es estratificada y enmarañada, difícil de descifrar, pero hay cierto alivio en la indeterminación entre las formas.

¿Cómo es que los “Estudios norcoreanos” se han vuelto un campo separado por fuera de los “Estudios coreanos”? ¿Por qué la Corea revolucionaria aparece como antitética con respecto al socialismo revolucionario? Buck-Morss ha dicho en relación con “Hegel y Haití” que “no hay lugar alguno en la universidad en que esta particular constelación de investigación [...] pueda encontrar su hogar”³². Algo similar podría decirse de “Corea del norte”. Como campo, como objeto de estudio, se ha vuelto “anestesiado y clavado, como las mariposas” exhibidas tras un vidrio³³. No hay sombra ni negatividad ni oscuridad ni campo ciego, lo cual significa que todo se ha vuelto transparente³⁴. La imagen satelital de las dos Coreas por la noche ilustra este punto de manera más precisa: el sur está iluminado por la luz del progreso, mientras que el norte está envuelto en tinieblas, una caja oscura de aislamiento en un mundo que aparentemente ha pasado a otra cosa.

No es la imagen misma la que no tiene un campo ciego, sino su lectura.

Permítanme explicar esto mediante otro desvío.

³¹ Svetlana Boym, *El futuro de la nostalgia*, trad. Jaime Blasco Castiñeyra, Madrid, Machado Libros, 2015 [2001], p. xiv.

³² Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, p. 47.

³³ Roland Barthes, *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, trad. Joaquim Sala-Sanahuja, Buenos Aires, Paidós, 2017 [1980], p. 95.

³⁴ Aquí tengo en mente la noción de transparencia de Byung-Chul Han y la discusión de Barthes del *studium* y el *punctum*. Véase Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2013 [2012].



Imagen 4
"Kaeson Station, Pyongyang Metro"
del libro de Wally Koval, *Accidentally Wes Anderson*, Nueva York, Voracious, 2020.



Imagen 5
"Bird's Nest Riverside Room Interior" del
proyecto *Commissions for Utopia* (2011)
de Koryo Studio y arquitectos norcoreanos.

Rosado

“Las imágenes pobres muestran lo extraordinario, lo obvio y lo increíble, siempre y cuando seamos todavía capaces de descifrarlo”³⁵.

³⁵ Hito Steyerl, “En defensa de la imagen pobre”, *Los condenados de la pantalla*, trad. Marcelo Expósito, Buenos Aires, Caja Negra, 2014 [2012], 33-48, p. 34.

Una variedad de rosados aparece en el paisaje de Pionyang, en avenidas llenas de rascacielos, en manteles de salones de fiesta, en un mar de 치마저고리 y también en lugares inesperados, como en la imagen retocada de una puesta de sol sobrenatural tras el Monumento al Partido de los Trabajadores de Corea³⁶. Este rosado es sugerente. Se dice que Pionyang parece “un sueño hipster de turquesa y rosado milenial”, tan fantástico que uno podría confundirlo con un “set de grabación de Wes Anderson”, pero estas escenas de “kitsch de jardín de infantes” no son un sueño, sino solo una acaramelada y “endeble fantasía de prosperidad”³⁷. El rosado aquí se vuelve el barniz opaco con el cual “el Estado” se esconde para parecer distinto de lo que en realidad es. Este es el rosado “Pionhattan”, para usar un término recientemente acuñado en los medios anglófonos, e indica la consolidación del poder de Kim Jong Un, su visión de construir “un país de fantasía socialista”, repleto de centros de ski, parques de diversiones, centros comerciales, un delfinario y un reluciente aeropuerto nuevo, todos construidos tras la muerte de su padre Kim Jong-il en 2011. Si el tiempo de este último fue descrito como gris, estas asociaciones con el rosado sugieren un enmascaramiento teatral de esa realidad.

En 2014, como parte del pabellón coreano de la Bienal de Venecia, Koryo Studio, una filial de Koryo Tours, la agencia de viajes británica que ha organizado tours a Corea del norte desde 1993, exhibió una serie de diseños realizados por un arquitecto norcoreano. En este trabajo comisionado que llevó por título “Utopian Tours”, se le pidió al arquitecto que imaginara un futuro para el turismo sustentable³⁸. El problema, sin embargo, fue de mirada. En palabras de un periodista: “Para cualquiera es difícil imaginar el futuro. Pero,

³⁶ El cielo pastel tal como se ve en el libro de fotografías de Cristiano Bianchi y Kristina Drapic, *Model City: Pyongyang*, Cambridge, The MIT Press, 2019. MIT Press describe el proyecto en los siguientes términos: “A menudo kitsch, colorida y dramática, la arquitectura de Pionyang hace difícil distinguir entre la realidad y el teatro. Como corresponde a una cultura que ha elaborado cuidadosamente su propia narrativa, el fondo de cada fotografía en *Model City* ha sido reemplazado con un degradado de color, evocando los cielos color pastel de los pósters de la propaganda norcoreana”. Véase <https://mitpress.mit.edu/9780262043335/model-city/>.

³⁷ Véase Oliver Wainwright, “Inside North Korea: a pastel fairyland build to forget”, *The Guardian*, 10 de junio de 2018. Véase también Oliver Wainwright, “Moonrise kingdom: why North Korea’s buildings echo Wes Anderson’s film sets”, *The Guardian*, 02 de noviembre de 2015. Disponible en <https://www.theguardian.com/artanddesign/2015/nov/02/moonrise-kingdom-why-north-koreas-buildings-echo-wes-anderson-film-sets>

³⁸ Para más información, véase el sitio web de Koryo Studio: <https://koryostudio.com/exhibitions/commissions-for-utopia-2010/>

¿y si desconocieras en gran medida el presente?”³⁹. Siguiendo esta lógica, las imágenes del futuro en Corea del norte jamás podrían ser lo suficientemente futuristas. Solo podrían representar un pasado futuro, tan solo otra “loca” visión salida de Corea del norte. Si el rosado de esa habitación (que se muestra en el díptico más arriba) solo puede verse en el ámbito de ese otro rosado, el ya clasificado según los hábitos aprendidos del mirar y el conocer, esta “arquitectura especulativa”, que exuda una “inocente vibra retrofuturista”, ya está lista para ser leída como ruina⁴⁰. El pasado y el futuro no coinciden en un retrofuturo. Si el rojo es el color de la revolución, el rosado se vuelve su contraparte vacía e infantil.

El film soviético *Yo paseo por Moscú* (*Я шагаю по Москве*), de 1964, termina con el protagonista entonando una canción, mientras regresa absorto en una ensoñación a la ciudad en la superficie desde las profundidades del metro. Va subiendo la escalera, cantando, pero no sabemos hacia dónde va. Se da la vuelta para que vayamos con él. La escena se acaba, dejando abierto un futuro aún por venir, que está justo ahí, que se siente tan cerca, incluso si sabemos que es un futuro ya pasado. Este tipo de sentimiento de conmovedora conexión con una imagen de sueño podría denominarse “íntima distancia”⁴¹. Tal como *Mundo soñado y catástrofe* de Buck-Morss, se trata de una experiencia de otro sentido del tiempo, complejo, multifacético y abierto; mientras ella se desliza a través del tiempo de la vanguardia, el tiempo mítico, el tiempo vanguardista, cada uno puntuado por el otro, yo sigo en la búsqueda de una manera de desacelerar y mantenerse firme en un sueño entre los escombros.

Hay, debe haber otra manera de ver el rosado, como en un negativo, un sueño volátil, un “tiempo fuera del tiempo”, como un sueño recurrente, un sueño “deformado”, un sueño puro liberado del tiempo como cronología⁴². Quizás tendría que ser un rosado “off”, a partir de la noción de “off moderno” de Boym. Así sería ver Pionyang a través de un callejón, lateralmente, y proceder de manera no

³⁹ Kyle Vanhemert, “A North Korean architect’s crazy visions of the future”, *Wired*, 22 de julio de 2014.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Lisa Min, “North Korea So Far: Distance and Intimacy, Seen and Unseen”, PhD Dissertation, UC Berkeley, 2020.

⁴² Svetlana Boym, *El futuro de la nostalgia*.

“literal, sino lateral”⁴³. El riesgo con los desvíos es que no siempre están señalizados: un giro perdido aquí y un giro equivocado allá pueden conducir a un lugar distinto de nuestro destino original. O sea que el “off” ofrece un compromiso constante con el pasado de un modo que podría figurar el rosado de manera diferente, de modo que no tenga que ser leído simplemente como “retro”, como en un set de filmación de Wes Anderson, sino lateralmente, para encontrar una de las muchas posibles variaciones y texturas y realizaciones de ese rosado.

En cierto sentido, los desvíos son un movimiento inmapeable. Y es esa la razón de la “n” minúscula en Corea del norte que aparece a lo largo de este ensayo. Marco así mi ambivalencia y la imposible confrontación con la ubicación de este lugar mediante la pausa que la “n” hace posible, para hacer que se sienta esa dis-locación. Es para dejar abierto el pasado, el presente y el futuro de Corea como un lugar al que aún no hemos acabado de llegar, mientras que poner la “N” en mayúscula remarcaría la inevitabilidad y la finalidad. Aquí sigo el ejemplo de escritura académica que data de los comienzos de la división, cuando “norte” no era todavía “Norte”, para sugerir la naturaleza temporal de la separación, y también me inspiro en un ejemplo más reciente sobre el tema de la unificación y la guerra inconclusa, donde “norte” aparece nuevamente como un recordatorio espectral⁴⁴. La “n” encarna la naturaleza dislocada de escribir sobre un lugar como Corea del norte, amplificada aún más por el hecho de que no existe el uso de mayúsculas en la lengua coreana.

Debido a que el rosado “no es cosa” ni “es un trozo de ser absolutamente macizo, indivisible”, sino más bien una “puntuación”, una “cristalización momentánea del ser colorido o de la visibilidad”, es “posibilidad, latencia y *carne* de las cosas”⁴⁵. El color, para Maurice Merleau-Ponty, es parecido a la imagen de Benjamin: como un “fósil traído del fondo de los mundos imaginarios”, el color está siem-

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Estoy en la compañía de Shannon McCune, “The Thirty-Eighth Parallel in Korea”, *World Politics* 1.2 (1949): 223-232; “Korea: Geographic Parallels, 1950-1960”, *Journal of Geography* 59.5 (May 1960): 201-206; Roy Richard Grinker, *Korea and Its Futures: Unification and*

the Unfinished War, Nueva York, St. Martin’s Press, 1998.

⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible, seguido de Notas de trabajo*, trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010 [1964], pp. 120-21.

pre cambiando y transformándose, “no es el mismo según aparezca en una constelación o en otra”⁴⁶.

Ver el rosado significará “perderse” en el rosado de esa habitación. Como una mirada entre muchas.



Imagen 6
Pyongyang Metro,
del sitio web retrodprk.com



Imagen 7
Fotografía de David Guttenfelder,
AP News (2011). Publicada en “David
Guttenfelder: A New Look at North
Korea” en *Time Magazine* (25-04-
2012).



Imagen 8
Pyongyang Indoor Skating Rink (1982),
del sitio web retrodprk.com

⁴⁶ Ibid.

Año 1.

Susan Buck-Morss después de Benjamin

Valentín Díaz*

* Universidad
Nacional de Tres de
Febrero
Universidad de Buenos
Aires

1. El resto

La auténtica lectura crítica de una obra, el efecto real de un tiempo de vida dedicado a una obra se reconoce probablemente no en los escritos consagrados a ella, sino en los posteriores, incluso en los producidos muchos años más tarde –en el resto, en lo que no pudo incluirse, en lo que persistió como imagen sintética en la conciencia de lo que se había alcanzado, del punto de comprensión al que se había llegado en la lectura, o más aun en lo que sin que se sepa quedó incorporado. Si en los primeros la prueba, el documento, el camino del razonamiento y los debates con otros lectores de esa obra lo ocupan casi todo, en los posteriores ese polvo puede despejarse y dejar a la vista sólo lo que importa, la huella que ese trabajo imprimió y quedó fijada para siempre en el lector.

Lo auténticamente benjaminiano en SBM se reconoce no en sus trabajos específicamente consagrados a Benjamin —en el centro brilla *Dialéctica de la mirada* (1989), pero en no menor medida los ensayos reunidos en castellano en *Walter Benjamin, escritor revolucionario* (2005)¹—, tampoco en los indirecta o parcialmente dedicadas a él —*Origen de la dialéctica negativa* (1977)— sino en el modo en que, en textos sobre otros temas, esa imagen alcanzada sobrevive en forma de un método o, más sutilmente, en forma de inquietud por el método que se expresa, antes que nada, en el desplazamiento (entre materiales, entre disciplinas, entre tiempos históricos): “les ruego que me disculpen, pero este aparente desvío es el argumento mismo”², exclama SBM para agitar una bandera que es una toma de posición explícita: *Methode ist Umweg, el método es el desvío*³.

¿Cuál es la fisonomía de ese resto metodológico benjaminiano en SBM? Un gesto teórico que sostiene una contra-historia cuyos procedimientos críticos se deciden en la selección de materiales, el manejo de las imágenes, el uso de los archivos y el montaje (“mostrar” materialmente una hipótesis en la disposición). Pero en no menor medida en la fuerza aurática de los conceptos, que admiten todas las modificaciones y torsiones que sean históricamente necesarias, sin perder su potencia primera. Y en la conservación de la *crítica* como tarea: una forma de resistencia, hacer durar ese gesto crítico en desaparición, sostener una pregunta siempre abiertamente política y pedagógica, cuya inscripción inmediata es una polémica institucional: hacer algo para lo cual “no hay lugar alguno en la Universidad”⁴. En esa conservación, SBM reconecta la tradición filosófica continental con el contexto de emergencia política norteamericano y construye una posición disidente que logra romper los repartos hegemónicos y trabajar, por ejemplo, con el islamismo o con la Unión Soviética para pensar una modernidad compleja y excéntrica. No hay allí provocación simple (esa operación fácil de los agitadores, el más reciente rostro de la derecha), sino superación del binarismo (“La lógica binaria de nosotros contra ellos ya no tiene sentido en nuestro

¹ El libro compila seis ensayos que describen un ciclo de SBM con Benjamin, de 1981 a 1995. La Nota preliminar del libro se presenta como “recorrido genealógico por la producción crítica de la autora centrada en Walter Benjamin” (p. 7). Según esa nota, los últimos dos ensayos incluidos son piezas clave de lo que aquí se intenta describir como ese efecto de lo benjaminiano *después de Benjamin*.

² Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, trad. Juan Manuel Espinosa, México, FCE, 2013, p. 47.

³ Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin, Suhrkamp, 1978, p. 10.

⁴ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití*, p. 47.

mundo”⁵) e inclusión de una multiplicidad de variables, posiciones y materiales que componen la experiencia del presente y, a través suyo, de la modernidad.

2. Orígenes, *saeculum*, año

Desde *Origen de la dialéctica negativa* la cuestión del origen ocupa un lugar central en la obra de SBM⁶. La perspectiva, que no costaría llamar “arqueológica”, pero que en muchos momentos recibe otros nombres, o se piensa desde otras tradiciones, tiene por objeto contemplar el punto de emergencia de un discurso o una práctica, más para acceder a una zona de conflicto filosófico-político que para constatar una historia coherente y ordenada. La consumación de ese proyecto es *Year 1. A philosophical Recounting* (2021), libro que se propone la “reconfiguración del pensamiento” a través de la exploración del primer siglo (en los textos del historiador de la guerra de Judea Flavio Josefo, el filósofo neoplatónico Filón de Alejandría y Juan de Patmos), con la certeza de que esa serie (que incluye incursiones en la cultura contemporánea) puede ser un camino para “una transformación radical de las preconcepciones epistemológicas de nuestra época”⁷. Aquí la terminología arqueológica (un uso de segundo grado de *comienzo*, *origen*, *fuentes*, etc.) se pone al servicio de una filosofía crítica de la historia y una epistemología que se presentan como “revolución subterránea”. De este modo, la perspectiva arqueológica toma forma en el hecho de que incluso en un trabajo como éste, de historia o pre-historia, la modernidad no deja de ser el auténtico objeto de indagación. La contemplación de la larga historia pre-moderna permite volver —ésta parece ser su auténtica pasión— a los ojos modernos como “colonizadores” del pasado. Otro de los impulsos en el que se reconoce lo benjaminiano es, así, la intención de acceder al presente allí donde agoniza, o allí donde aún no había llegado; ése es el proyecto, construir “nuevas constelaciones de pasado y presente”⁸.

33 |

⁵ Susan Buck-Morss, *Año 1. Un recuento filosófico*, trad. Antonio Antón, Madrid, Akal, 2024, p. 21.

⁶ La pregunta en la que insiste es, primero, el origen de la dialéctica negativa como método, así como los orígenes biográficos e intelectuales de Adorno y Benjamin (1977) y luego el origen del proyecto de los *Pasajes*, desplegado a su vez en orígenes “temporales” y orígenes “espaciales” (1989).

⁷ Susan Buck-Morss, *Año 1. Un relato filosófico*, p. 20.

⁸ Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin, Suhrkamp, 1978, p. 10.

⁸ Ibid., p. 23.

La decisión de ir hacia el año 1 es un modo de tensar y llevar al extremo el movimiento que Benjamin realiza entre el pasado y la legibilidad presente. Si en Benjamin lo histórico se estira hasta la Caída (o, lo que es lo mismo, en la otra dirección hace llegar hasta el presente, en el gesto corporal del Ángel, los vientos paradisíacos), SBM vuelve a escribir esa historia sin teología. O más bien con otra forma de persistencia de las preguntas teológicas. La relevancia que este movimiento tiene para ella se constata en el hecho de que, por esa vía, realiza una suerte de balance sobre su trabajo, un balance particularmente relevante para responder la pregunta aquí planteada sobre el efecto, el día después, de la experiencia de *una vida con Benjamin*:

No es ningún secreto que mi relación de toda la vida con el pensamiento de Walter Benjamin está detrás de este intento; en concreto su insistencia en que los objetos históricos tienen un peso metafísico que puede hacerse legible en el presente⁹.

Allí lo teológico es una perspectiva que nunca es obliterada, aun cuando no es un asunto de primer orden, porque su visión histórica aprendida de Benjamin coloca siempre en primer plano la función histórica de los discursos y las creencias, antes de cualquier posición o creencia personal, en este punto carente de toda relevancia.

Un recuento filosófico lleva por subtítulo el libro. La elección del “recuento”, una narración de segunda vuelta, se debe a que la curiosidad por ese momento percibido y sostenido como inicial, nuevo (espejo de cada vida que nace) conduce a constatar un vacío. Pero no el vacío del relativismo banal y su derrota de la historicidad, sino a su intensificación y a una multiplicación de disputas por colonizar un origen que dé o modifique el sentido (legibilidad dice, con Benjamin, SBM) de una determinada arista del presente. Así, en esa arqueología del primer año de nuestra era, SBM consigue complicar las tradiciones (por ejemplo, se trata de un corpus judío tradicionalmente no reconocido como tal) y, operar sobre lo que considera el origen del mito y los “peligros políticos” de las construcciones míticas del pasado. Porque a partir de la confirmación de lo impreciso del tiempo histórico –“A causa de errores de cálculo que se fueron cometiendo, incluso Jesús nació, al parecer, hasta 7 años antes de su fecha de nacimiento situada en el año 1, o quizás seis años des-

⁹ Ibid., 25.

pués”¹⁰— y la indagación en las fuertes que hablan de ese tiempo lo suficientemente lejano como para haber sufrido dilaciones y concentraciones, simplificaciones, depuraciones y nuevos despliegues, y a su vez, a partir del eco de esa imprecisión en el presente —“las pruebas son escasas y contradictorias, y con la vuelta al año 2000 volvió a ser noticia, ya que no estaba del todo claro qué significaba esta fecha milenaria”¹¹— lo que logra es una actualización de crítica benjaminiana del mito por vía alegórica y por vía traductora, una actualización que recoloca en la tradición de la crítica a perspectivas y debates posteriores (género, posthumanismos, antropoceno, nuevos materialismos, etc.). La restitución de la historicidad es el acceso al origen de los repartos establecidos y naturalizados por la modernidad hegemónica y sus fantasías metahistóricas:

El olvido de la historia conduce a fantasías metahistóricas: la Antigua Grecia es el origen de la modernidad. La razón es una posesión de Occidente. La religión es un vestigio del pasado. Si trabajamos meramente a través de la negación para revertir los polos hegemónicos de estos binarios lógicos, no estaríamos aún libres de su encantamiento mítico. Por consiguiente, sin fe en la superación histórica, el pensamiento dialéctico por sí solo es incapaz de alterar el campo epistemológico. La labor de traducción cambia la dirección temporal: el pasado no se traduce en el presente sino al contrario; el presente en el pasado, no para liberarnos de la religión, sino de la distinción binaria producida por su concepto moderno¹².

En suma, en la construcción histórica y teórica, SBM es más fiel que nunca, incluso y sobre todo allí donde tuerce las variables, al *origen* de Benjamin, tal como toma forma en *Origen del Trauerspiel alemán*: el origen aparece en ese contexto como imperfecto, inacabado, producto de la rememoración, pero fatalmente contemporáneo y expresado en una imagen. En la insistencia con el origen que la relectura de ese pasaje habilita para SBM, el método sirve para repetir una pregunta como otra, para formular una vieja pregunta en condiciones nuevas que conduzcan no a una respuesta nueva, sino a la transformación de las condiciones del pensamiento provocado por esa pregunta, que de pronto pregunta otra cosa, porque invita a buscar la respuesta no dentro de un campo de saber al que según la tradición pertenece sino en una exterioridad que la coloca en una serie nueva.

¹⁰ Ibid., p. 29.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., p. 397.

En otro momento clave de su obra, “Hegel y Haití” (2000), SBM invoca una vieja pregunta para producir esa transformación: “¿De dónde proviene la idea de Hegel sobre la relación entre amo y esclavo?, se preguntan los expertos en Hegel” y la repite: “¿De dónde, en realidad, proviene?”¹³, para atacar metodológicamente la historia tradicional de la filosofía: “los historiadores intelectuales de la filosofía alemana conocen sólo un lugar donde se puede encontrar la respuesta: la obra de otros intelectuales”.¹⁴ La historia no intelectual sería, según se deduce, la materialista, la que encuentra en el archivo restos de una experiencia histórica y política, auténtico contexto, auténtico origen de un concepto. Repetir la pregunta en otras condiciones es el origen del pensamiento, de toda ruptura: definir una nueva serie histórica y de ese modo transformar el origen mismo, como pregunta filosófica, en al menos tres sentidos: romper la autonomía filosófica de la pregunta por el origen, postular el concepto de origen como desvío, potenciar el alcance político-metodológico del concepto.

Por eso la enunciación es un plano relevante de sus trabajos. Cuando en este ensayo, luego de las primeras páginas preparatorias sobre la historia de Haití (sobre las diferencias entre las historias iluministas y negacionistas del Iluminismo y las historias *negras* y la historia de *Minerva* como publicación), llega al nombre de Hegel con otra pregunta —“¿debo seguir manteniéndolo en silencio más tiempo? Otro lector habitual de *Minerva* fue Hegel”¹⁵— y le yuxtapone la antes citada sobre la proveniencia, el lector oye ya otra cosa. Oye todo lo que el método de archivo puso disponible. Pero, parece decir SBM, todo ya estaba ahí. En *Minerva*, en la revista que Hegel, como tantos contemporáneos suyos, leía *mientras* escribía *Fenomenología del espíritu*.

¹³ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití*, p. 75.

¹⁴ Sigue: “uno se pregunta por qué el tema Hegel y Haití ha sido ignorado durante tanto tiempo. Los especialistas [Scholars] en Hegel no sólo han fallado en respon-

der esta pregunta, han fallado, durante estos últimos 200 años, incluso en hacerla”. *Ibid.*, p. 88.

¹⁵ *Ibid.*, p. 74.

3. América

Adorno y Benjamin son dos tiempos de la obra de SBM. En una entrevista realizada en 2017 junto a Diego Cousido y Mariano López Seoane, ella nos comenta sin vueltas lo que por lo demás se intuye ya en algunos pasajes de su primer libro:

En *Origen de la dialéctica negativa*, había trabajado fundamentalmente sobre Theodor W. Adorno, pero Benjamin siempre me pareció fascinante. Y con el tiempo Adorno se me fue volviendo un poco aburrido, un poco menos interesante y también un poco pedante. Benjamin en cambio era fascinante. Era por un lado absolutamente naíf, como un niño, y por el otro una persona extremadamente sabia y erudita. Además, era ambiguo, era materialista y marxista, pero no era exactamente un marxista... Entonces cuando terminé con Adorno, supe que quería ir a Benjamin¹⁶.

Si Adorno fue para SBM la puerta de entrada a Benjamin, lo cierto es que en Estados Unidos no tantos abrieron esa puerta, y aún hoy, incluso aquellos que se inscriben con buena voluntad en la teoría crítica (por ejemplo, los llamados nuevos materialismos), lo hacen sin dar ese paso y en muchos momentos intentan resolver, vía Adorno y sus preguntas, los problemas que en Benjamin habían ya encontrado respuestas o desvíos que obligaban a reformular las preguntas. Lo que ese panorama de la filosofía contemporánea expone es que si la recepción de Adorno en Estados Unidos fue problemática y parcial, Benjamin constituyó más bien un límite infranqueable.

¿Cuál es, en el camino relativamente excepcional tomado por SBM, la vía que se abre con Benjamin? La de una forma extrema y heroica de “modernidad judía”¹⁷ que, en la filosofía y la crítica, fue el rostro particular de la derrota de la que habla Didi-Huberman en la traducción al inglés de los conceptos:

La “mutación epistemológica” de la historia del arte tuvo lugar en Alemania y en Viena en las primeras décadas del siglo [...] Momento de una extraordinaria fecundidad [...] La Segunda Guerra mundial quebró este movimiento pero la posguerra enterró su memoria [...] El mundo universitario anglosajón [...] no estaba

¹⁶ Diego Cousido; Valentín Díaz; Mariano López Seoane, “La utopía y la revolución están ahí, pero no para nosotros” (entrevista a Susan Buck-Morss), *Chuy. Revista de estudios literarios latinoamericanos*, N° 4, Buenos Aires, 2017, p. 75.

¹⁷ Enzo Traverso, *La fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, París, La découverte, 2013.

dispuesto, intelectualmente, a recoger todo ese fondo germánico de pensamiento, con sus referencias propias, sus giros de estilo y de pensamiento, sus palabras intraducibles [...] *Al renunciar a su lengua*, los historiadores del arte de la Europa herida terminaron por *renunciar a su pensamiento* teórico.¹⁸

Benjamin aparece, contra ese panorama, como el auténtico intraducible al inglés. Y SBM, al inclinarse hacia Benjamin, y por el modo en que lo hace, vuelve sobre esa historia de intraducción norteamericana e intenta reescribirla, pensar en inglés sin traicionar los conceptos de un autor que no quiso dar ese paso, para restituir allí la resonancia de esos conceptos y la carga teórica de una idea de modernidad que resulta de la secularización impura, inacabada, vacilante. Así una tradición crítica puede ser salvada, hacia el pasado (hacia el año 1) y hacia el presente (tiempo en el que, insiste SBM, no hay que dar le derrota por completamente acaecida). Es decir, gracias al año 1, la “modernidad judía” como inflexión de esa tradición crítica da las herramientas para su propia salvación: en el año 1, como intervención en el linaje de lo secuestrado de la tradición judía por el propio judaísmo, en el presente, como disputa contra una concepción nacionalista de Israel.

4. Latinoamericana

En aquella entrevista, le preguntamos también por el lugar de *Origen del Trauerspiel alemán* en su lectura de Benjamin. Su poco entusiasmo con respecto a esa obra resultó en ese momento para mí, que el trabajo sobre el Barroco es el centro de mi interés, difícil de entender. Pero esa distancia se tensaba en la conversación con la fascinación que nos producía su modo de recorrer la historia de sus lecturas, la empatía teórica que experimentábamos al entrevistarla y la constatación de un gesto político que no dejaba de resultarnos convincente y consecuente.

Es claro que el Benjamin que resulta de una lectura que surge de *Origen del Trauerspiel alemán* y el que surge de una lectura que lo evita tienen rostros irreconocibles el uno para el otro y quizás irreconciliables. Lo que me hubiera gustado proponerle entonces es la causa posible de esa distancia: la inexistencia del Barroco como preocupación teó-

¹⁸ Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, pp. 76-77.

rico-crítica de la tradición anglosajona (si se evitan nombres notables como el de Sacher-Mascheron Sitwell). Esa falta de relevancia del concepto en la historia estética anglosajona podría funcionar como explicación suficiente de las razones de ese desinterés que, en una lectora de primer orden de los últimos cuarenta años de estudios benjaminianos, deben leerse como instauración de un límite de ilegibilidad.

Lo latinoamericano (en cuyo origen lo barroco desempeña un rol ineludible) no permanece sin embargo ilegible para SBM. Antes bien, es la puerta de entrada a una crítica demoledora de las historias nacionales primermundistas como relato “autocontenido”¹⁹ que niega, para sostenerse, las esclavitudes que fueron y son fundamento económico y simbólico de toda Ilustración. Eso es “Hegel y Haití”, una pieza fundamental de una tradición del latinoamericanismo que opera sobre zonas oscurecidas de la historia occidental para reescribir la propia historia como espacio gnóstico. Aquí SBM se inscribe en la tradición de José Lezama Lima²⁰, cuyo concepto de “contraconquista” y fundamentalmente su crítica a Hegel no deja de resonar en el trabajo sobre Haití. Y en la tradición de Haroldo de Campos²¹, cuyo concepto de *sequestro* podría poner nombre a una trans-creación al portugués de ese trabajo: “O sequestro do Haiti na dialética do senhor e do escravo de Hegel”.

5. Derrota y salvación materialista

Uno de los rasgos que vuelve más abierta y atractiva la filosofía de SBM es la manera en la que el contexto de enunciación es incorporado no como tema, sino como problema compositivo. La disposición de sus trabajos surge mediadamente de las condiciones en que un determinado texto se produce, de los proyectos académicos y políticos que le dan sentido. Y por eso la narración es incorporada como elemento filosófico de primer orden, especialmente en el comienzo y el final de *Mundo soñado y catástrofe* (2000). Como diario de viaje, diario de trabajo, acta de reuniones, registro cotidiano —la colaboración entre 1988 y 1993 con filósofos moscovitas del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias Soviéticas con el objetivo de “establecer un discurso crítico común”²²— y diario de la

¹⁹ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití*, p. 46.

²⁰ José Lezama Lima, *La expresión americana*, México, FCE, 2001 [1957].

²¹ Haroldo de Campos, *O sequestro do Barroco na Formação da literatura Brasileira. O caso Gregório de Mattos*, Salvador, Fund. Casa de Jorge Amado, 1989.

catástrofe: “mientras tenía lugar este intercambio, el mundo de la Guerra Fría se desintegró”²³.

En la forma mimética de trabajo (“he procedido en forma mimética”²⁴, utilizando los mismos colores y notaciones de Benjamin) de *Dialéctica de la mirada*; en la construcción de este proyecto anti-guerra fría a partir de una colección de imágenes y narraciones; en los procedimientos traductores y alegóricos de *Year 1*. Allí debiera comenzar la comprensión de la versión del materialismo de SBM, un materialismo que incluye lo que denomina un “elemento existencialista”, la “irreductibilidad de los fenómenos corpóreos que nos fuerzan a pensar a través de la piel” para acceder, por ejemplo, a “la experiencia corpórea de la violencia”²⁵.

Mundo soñado y catástrofe debe leerse como una de las más relevantes historias de la Guerra Fría y con ella, del siglo XX: una historia que ofrece la comprensión alternativa, arqueológica, de sus condiciones y resultados. Allí Benjamin da no sólo el concepto (mundo soñado), sino también el alcance político que es siempre metodológico: la derrota como lugar de enunciación, rostro de la historia y vía para la salvación:

En contra de la historia (tan a menudo repetida) de la victoria de Occidente en la Guerra Fría y el histórico triunfo del capitalismo sobre el socialismo, [...] el experimento del socialismo se encontraba tan profundamente arraigado a la tradición modernizante occidental que su derrota no puede sino poner en tela de juicio la totalidad de la narrativa occidental²⁶.

Lo auténticamente benjaminiano de SBM, su fidelidad, se resuelve en el modo en que en sus trabajos se unen el origen (el mundo soñado) con la inminencia del fin. Allí la contemplación de la catástrofe es la forma consumada de la salvación, el momento en que es posible “llegar a un acuerdo” con determinado mundo “en el momento de su desaparición”²⁷, pero no por restitución ahistórica de las condiciones originarias, sino por acceso a la verdad de la lógica histórica.

²² Susan Buck-Morss, *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. Madrid, Visor, 2004, p. 15.

²³ Ibid.

²⁴ Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, Visor, 1995, p. 13.

²⁵ Susan Buck-Morss, *Mundo soñado y catástrofe*, p. 274.

²⁶ Ibid., p. 16.

²⁷ Ibid., p. 14.

Pensar y vivir lo común: un tributo a Susan Buck-Morss^{*}

Helen Petrovsky^{**}

^{**} Academia de Ciencias de Rusia

En su reciente estudio *Año 1. Un recuento filosófico*, que propone una reevaluación radical del concepto modernista de tiempo (de ahí el doble sentido de su subtítulo), la aclamada filósofa y teórica política Susan Buck-Morss insiste en que, leídas correctamente, las palabras pueden ser vías de escape al pasado. Esto significa que la verdad material de algún fragmento o detalle específico puede horadar el muro de una narrativa histórica aceptada, posibilitando una visión diferente del pasado¹. ¿Cuál es la palabra, entonces, que yo elegiría para describir los modos académicos y éticos de la propia Susan? Nuevamente recurro a *Año 1*: la palabra que estoy buscando es *koiné*, que significa “común” en griego del siglo I. Sin embargo, no se trata solo una “lengua común” compartida por los sujetos multiétnicos del Imperio Romano a comienzos del primer milenio. O, de manera casual, no es tan solo una alusión oblicua a uno de los orígenes mezclados del árbol genealógico de la propia Susan (a saber, su abuelo griego).

^{*} Traducción Rodrigo Zamorano.

¹ Susan Buck-Morss, *Año 1. Un recuento filosófico*, trad. Antonio Antón, Madrid, Akal, 2025, p. 72.

Para mí, *koiné* es algo que ha definido su carácter a lo largo de los años, y esto es igualmente cierto de su relación con las personas y con los escritos. Pensar y vivir lo común no es una tarea fácil, por cierto. Sin embargo, siempre ha sido el rasgo distintivo de Susan Buck-Morss: la capacidad de establecer y mantener relaciones donde otros no verían esa oportunidad en absoluto. De modo que *koiné* sería simultáneamente una expresión de pasión y un método, ambos intrínsecamente entrelazados.

¿Pero exactamente qué significa esto? Mi punto de entrada, como he indicado, es el último libro de Susan, un proyecto en el que trabajó con diligencia y entusiasmo por años. Es significativo que, en este libro, que con audacia ofrece una aproximación fresca a fuentes bien establecidas, la *koiné* se presente no solo en su sentido exacto como *lingua franca* del mundo antiguo alrededor de la época de las campañas de Alejandro, sino también –y principalmente– como método. Conectando diversas etnicidades a lo largo y ancho del Imperio Romano y sirviendo en primer lugar a los intereses de sus comerciantes, la *koiné* demuestra una “fuerza igualadora”: es el símbolo (e instrumento) del “espacio común de la diáspora” en oposición a la “universalidad cosmopolita que confunde hegemonía con totalidad completa”². Esta aseveración claramente tiene que ver con el método. No se trata, sin embargo, de simplemente rechazar toda y cada pretensión universalista, aunque en sí misma constituye una declaración de intenciones. Lo que se insinúa es la oportunidad de redimir la historia en un sentido benjaminiano, como cuando la mirada del intérprete cambia para enfocarse en “lo marginal, lo que se pasa por alto, lo inapropiado”³. De acuerdo con Benjamin, esto describiría la historia de los oprimidos, o sea, de todos esos sujetos anónimos que han sido privados de sus propias voces por los vencedores y su versión distorsionada de los acontecimientos históricos. Pero llega un momento en el tiempo (el momento de la así llamada “legibilidad”) en que el pasado se reconecta con el presente, entrando en constelación con él. La constelación es un modelo tripartito, ya que es el “materialista histórico”, es decir, el propio intérprete, quien es convocado para mostrar esta “legibilidad” a otros. No solo

² Ibid., pp. 92, 63.

³ Ibid., p. 70.

en *Año I*, sino también en todas sus principales obras y escritos Susan Buck-Morss ha realizado esta tarea casi imposible.

No hace falta decir que Susan es una de las más importantes intelectuales benjaminianas a nivel mundial. De una u otra forma, ha mantenido por décadas un productivo diálogo con este enigmático pensador. Para mí, esto no es accidental. Desde luego, uno podría rastrear esto hasta su fuerte compromiso con la Escuela de Frankfurt y específicamente con la herencia intelectual de Theodor W. Adorno. Pero, comparado con sus pares, Benjamin es una figura marginal, que nunca realmente tuvo éxito en su camino a la consagración académica. Vagabundo y solitario, se mantuvo siempre sumamente perceptivo a la lógica interna de la nueva cultura tecnologizada. Sin embargo, la novedad de esta cultura debía explorarse en términos de correspondencias, mientras que las propias correspondencias adoptaron un aspecto notoriamente visible. Describiendo el método de Benjamin en el *Libro de los Pasajes*, su inconcluso *magnum opus*, Buck-Morss hace hincapié en su “‘concreción’ visual”⁴. Se trata, de hecho, de la imagen dialéctica que reúne fragmentos del pasado y el presente, no estableciendo una continuidad entre ellos, sino precisamente por medio de una ruptura (la visión de Benjamin es el derrumbe del tiempo histórico “vacío”)⁵. Esto recuerda al montaje, una técnica literaria y cinematográfica que Benjamin discutió abiertamente en sus escritos. De manera más importante, sin embargo, la imagen dialéctica culmina en “una construcción histórica de la filosofía que sea simultáneamente (dialécticamente) una reconstrucción filosófica de la historia, donde los elementos ideacionales de filosofía se expresen como significados cambiantes dentro de imágenes históricas que, en sí mismas son discontinuas, un proyecto así no puede ser discutido en sus aspectos generales. Necesita ser mostrado”⁶. La atención de la propia Susan a los reveladores objetos materiales que abundan en la cultura contemporánea, junto con su anhelo de verdad histórica —yo diría, su incesante búsqueda de justicia—, es lo que crea una correspondencia entre Benjamin y ella.

⁴ Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. Nora Rabotnikof, Madrid, La balsa de la Medusa, 1995 [1989], p. 73.

⁵ Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, ed. y trad. Pablo Oyarzún Robles, Santiago, LOM, 2009, p. 48.

⁶ Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, p. 73.

La aplicación de este método requiere a la vez coraje e inventiva. Estoy convencida de que tomará algún tiempo antes de que los intelectuales aprecien el alcance y el potencial innovador de *Año 1*. En cierto sentido, las tres figuras que Buck-Morss analiza cuidadosamente –Flavio Josefo, Filón de Alejandría y Juan de Patmos– son conocidas al revés. Sin embargo, su yuxtaposición, o más bien colocación, es algo que el discurso académico convencional ha pasado por alto. Susan no intenta dotar a ninguno de ellos con un nuevo y sorprendente mensaje; en cambio, pone en práctica lo que llama pensamiento analógico y también traducción (nuevamente, con las enseñanzas de Benjamin en mente), refiriéndose a una búsqueda de “semejanzas no sensoriales” en y entre los textos de los propios autores antiguos⁷. Más específicamente, estas fuentes han sido desfiguradas y osificadas por largo tiempo debido a las líneas demarcatorias que separan las distintas disciplinas humanistas en la era moderna. Pero para los autores del siglo I, las interrelaciones, comenzando con las del mundo natural, eran “ecológicas” en el sentido de que la antigua cosmología griega estipulaba armoniosamente la “unidad de muchos”⁸. Buck-Morss selecciona palabras de los escritos de Josefo, Filón y Juan que no tienen en absoluto un sentido fijo o estable (*stasis*, *nomos*, *koiné*, *doulos*) y las explora como medios de acceso al “tiempo profundo”. Mediante una lectura cercana de los textos clásicos, Buck-Morss privilegia las huellas de la experiencia vivida capturada en su textura fluida por sobre las ideas universalizantes del periodo. De modo que se niega a extrapolar los sesgos y supuestos del presente al pasado en su lejanía. Esto sirve, de igual manera, para potenciar y ampliar nuestra propia capacidad mimética. En palabras del antropólogo Michael Taussig, Benjamin nos enseña a renunciar a la práctica de leer basada en un “individuo contemplativo” en favor de otra premisa, la de “una lectura colectiva distraída, junto a una mirada táctil”⁹.

⁷ Susan Buck-Morss, *Año 1*, pp. 77 y ss.

⁸ *Ibid.*, p. 212.

⁹ Michael Taussig, *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, trad. Silvia Galperín, Barcelona, Gedisa, 1995 [1992], p. 189.

Esto, por supuesto, se trata de la magia y de un tipo muy especial de relacionalidad. En *Año 1*, el pensamiento mágico es mencionado explícitamente solo una vez, en el contexto de los métodos pitagóricos para explorar y describir la constitución del universo. Sin embargo, es definido de manera muy acertada como “un momento mimético en la cognición que sigue la estela del objeto”.¹⁰ El pensamiento mágico no es un vestigio del pasado, algo que deba superarse en nombre de una forma superior de conocimiento. Tampoco se trata de la infancia, ya sea la capacidad mimética que Benjamin celebra en los niños (su talento para imitar objetos tanto animados como inanimados) o la así llamada infancia de la humanidad. Es más bien una manera de conocer que no descansa en el paradigma óptico o perspectivista. Benjamin, que se inspiró, de manera bastante sorprendente, en la experiencia del cine y la publicidad, pensaba que la tactilidad, en primer lugar, las propiedades táctiles del ojo, era un ejemplo de esta modalidad. Y esto nos lleva de vuelta a la distracción, “el tipo de percepción apenas consciente, que revolotea con una visión periférica, desatada con gran vigor por la vida moderna en la encrucijada entre la ciudad, el mercado capitalista y la tecnología moderna”.¹¹ Taussig argumenta que el énfasis de Benjamin en la tactilidad del mirar es una peculiar manera de introducir lo que define como “magia secular o tecnológica”.¹² Esta nueva magia es producida por los usos cotidianos de la propia tecnología. De hecho, tanto el cine como la publicidad crean nada menos que una semiótica del encantamiento: no es su mensaje lingüístico lo que le habla al espectador, sino la fascinación ejercida por su propia exhibición. La distancia colapsa, mientras que la nueva unidad significativa (¿aún debemos llamarla signo?) combina y fusiona elementos de naturaleza diferente. No hay distanciamiento en los rituales mágicos descritos por los antropólogos, ya se fundamenten en la imitación o en el contagio (aunque difusa, la distinción proviene, como era de esperar, de James George Frazer). La magia no se opone al mundo: lo imita usando copias (figurines, dibujos, etc.), pero también participa de sustancias (pelo, trozos de uñas y demás). Las correspondencias descubiertas por Benjamin y por Buck-Morss están

¹⁰ Susan Buck-Morss, *Año 1*, p. 166.

¹¹ Michael Taussig, *Un gigante en convulsiones*, p. 183.

¹² *Ibid.*, p. 185.

del lado del pensamiento mágico: su lógica es la de la participación y el desplazamiento, no la semejanza representacional.

“El concepto es al nombre lo que el cadáver es a la experiencia. El concepto es la segunda muerte de la vida material”¹³. *Año 1* constituye una apasionada denuncia de la racionalidad de la Ilustración, una racionalidad que pone al hombre (el género aquí no es un error) por encima del todo de la naturaleza. La crítica de Buck-Morss apunta principalmente a dos fuertes defensores del concepto filosófico: Hegel y Kant. Por distintos que puedan parecer sus esfuerzos de construcción de sistemas, es el poder de la razón lo que finalmente prevalece por sobre todas las imperfecciones o inconsistencias que se encuentran en el mundo natural. En Hegel, es precisamente el trabajo del Espíritu Absoluto lo que dota a la realidad de sentido, mientras que el sistema de varios estratos de Kant pretende llenar el espacio que Dios dejó vacante¹⁴. Para Buck-Morss, el concepto como tal es abstracto y totalizador en sus pretensiones de subsumir (y de este modo cancelar) la diversidad del mundo material. La categoría gemela del concepto es la de identidad, identidad entendida en oposición a diferencia, es decir, en su sentido filosófico, así como también entendida como pertenencia, étnica, religiosa o nacional. La idea de *Año 1* es demostrar que no existen en absoluto identidades fijas o unívocas. Esto lo demuestra en primer lugar la *koiné*, una lengua usada en la creación de diversas historias —judías, cristianas, romanas y griegas—, pero también el hecho de que la identidad es un falso supuesto teórico, ya se trate de la historia antigua o de nuestro momento actual. Estoy totalmente de acuerdo con esta crítica. Sin embargo, no veo cómo la trascendencia encaja en este cuadro, aunque sí me doy cuenta de que para Susan es tan solo otro nombre para la verdad histórica. Quizás también sea una definición negativa de la justicia y, de este modo, un espacio abierto no solo para futuras lecturas críticas, sino también para diferentes tipos de acciones colectivas.

461

¹³ Susan Buck-Morss, *Año 1*, p. 397.

¹⁴ Me refiero aquí a la lectura de Kant propuesta por el filósofo francés Jean-Luc Nancy (1940-2021) en las clases del curso dictado en la Universidad de Estrasburgo durante el año académico 1995-1996. Según tengo entendido, Susan conoció a Nancy en Moscú en enero de 1990; su visita conjunta fue organizada en preparación de la llegada de Jacques Derrida y su esposa Margueri-

te un mes más tarde ese mismo año. Nuevamente, fue Susan quien hizo los arreglos preliminares para la visita de Derrida a Moscú en el curso de sus viajes a Europa en 1989. Sobre las clases de Nancy dedicadas a Kant, véase mi artículo “A Life with No Analogon (Remembering Jean-Luc Nancy)”, *Thinking With—Jean-Luc Nancy*, ed. Susanna Lindberg, Artemy Magun y Marita Tatari, Diaphanes, Zürich, 2023, 53-61.

* * *

Conocí a Susan en la fría primavera de 1987, aunque mi memoria continúa evocando una imagen invernal. Recuerdo a una apuesta mujer de aspecto extranjero que entró con rapidez a nuestra sala de clases del Instituto de Filosofía en Moscú, ofreció su mano para saludar a Valery Podoroga, que en ese entonces era integrante del grupo de Problemas Filosóficos de la Política, y dijo: “Hola, soy Susan Buck-Morss”. Con su abundante cabellera rubia, llevaba un elegante y largo abrigo oscuro. Tenía, de hecho, un aspecto muy llamativo. Además, parecía que estaba completamente sola, algo bastante inusual en ese momento y lugar. Resulta que Susan había ido a Moscú con el físico Eric Siggia, su pareja, que había sido invitado por sus colegas del Instituto Landau, y fue a través de esa red científica que averiguó dónde ir y con quién reunirse. Valery Podoroga ya era un filósofo joven pero muy estimado en ese momento, y si bien no era oficialmente mi tutor, le debo mucho a su inspiradora guía en mi investigación de posgrado. Recuerdo la sorpresa y el agrado de Susan cuando Valery reaccionó a su presentación diciendo que la conocía por su trabajo. Tenían en común a Adorno: Valery había analizado el nivel expresivo del lenguaje del frankfurtiano en su tesis doctoral, mientras que Susan había publicado un libro sobre la Escuela de Frankfurt que él había leído¹⁵. Participé en ese intercambio informal como traductora, y lo haría repetidamente a lo largo de los muchos años de nuestra intensa colaboración. Mirando atrás, debo admitir que fue una parte importante de mi formación intelectual. Al mismo tiempo, traducir las conferencias, clases y conversaciones amistosas de Susan también fue una experiencia emocional extremadamente gratificante, pues cada vez ella se dejaba llevar con entusiasmo por los temas tratados.

Y esos temas eran muchos. No los mencionaré todos, desde luego, pero tengo que ser absolutamente clara sobre un punto: Susan elegía sus temas en respuesta a los que estaban siendo discutidos

¹⁵ Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, trad. Nora Rabotnikof Maskivker rev. por Mariano López Seoane, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011 [1977].

—y experimentados— en común, especialmente durante el memorable periodo de la perestroika. De hecho, es debido a este cambio en el paisaje político, que marcó el fin de la Guerra Fría, que fue posible el contacto con intelectuales occidentales en primer lugar. No sería una exageración decir que todos nuestros invitados extranjeros estaban entusiasmados por estos cambios, pues la perestroika significó reformas, económicas en primer lugar, y apertura o, en otras palabras, libertad de expresión. Quizás su atractivo especial para los intelectuales de izquierda pueda explicarse por el hecho de que vino desde dentro del Partido Comunista de la Unión Soviética y pretendía finalmente dar un “rostro humano” al sistema existente. Sea como fuere, pero si Jacques Derrida comparó posteriormente la perestroika (cuya traducción literal es “reconstrucción”) con la deconstrucción, su propia técnica filosófica para leer textos, Susan, que fue testigo de la transmisión televisiva en directo del Congreso de los Diputados del Pueblo en 1989, confesó que fue uno de los momentos democráticos más potentes que había experimentado en su vida. En su fundamental libro *Mundo soñado y catástrofe*, Buck-Morss describe este momento de la siguiente manera: “Incluso con el acceso al poder todavía encauzado a través de la pertenencia al partido, existía una maravillosa frescura de la vida política y una sensación de que la participación pública era directa y exenta de pretensiones”¹⁶. Es cierto que esta época puede considerarse como un momento revolucionario en la historia reciente de Rusia, que subrepticamente evolucionó en un Termidor de la KGB. ¿Significa esto que la democracia directa es un fenómeno efímero? Quizás. No obstante, es el apogeo de la solidaridad social.

481

Pero volvamos a nuestras interacciones profesionales. Ya en 1989, Susan impartió un curso en el Instituto de Filosofía en Moscú en el que reflexionaba sobre la herencia radical de los sistemas políticos democráticos y sus abusivas transformaciones. Allí ofreció su propia interpretación del concepto de imaginario político, que fue inicialmente formulado por Podoroga y que yo seguí explorando en mi tesis doctoral. Al siguiente año el curso fue seguido por semina-

¹⁶ Susan Buck-Morss, *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*, trad. Ramón Ibáñez Ibáñez, Madrid, La balsa de la Medusa, 2004 [2000], p. 246.

rios sobre el posmodernismo en la recién creada división del propio Podoroga: el Laboratorio para Estudios Posclásicos en Filosofía. Entre medio hubo otros eventos que Susan ayudó magistralmente a organizar: una conferencia internacional sobre Martin Heidegger (1989) y una exitosa misión de dos pasos que fue oficialmente apodada el Simposio Internacional Soviético-Francés-Americano (1990). Fue en el marco de este evento que Susan dio su conferencia sobre la paradójica lectura de Derrida de la Declaración de Independencia Estadounidense en anticipación de su visita. Lo más increíble es que la conferencia fue escrita y pronunciada en ruso, lo que dice mucho sobre la propia Susan. De hecho, ella no quería ser ni una espectadora empática ni una estrella internacional visitante. El punto era encarar *juntos* viejos y nuevos problemas teóricos, y estoy profundamente consciente de cuán honesta y coherente ha sido Susan a este respecto. Ahora, si no siempre encontró una respuesta adecuada por parte de sus interlocutores rusos, quienes, por su alergia al marxismo, eran indiferentes a la crítica anticapitalista en esa época, fue porque la transición histórica que estábamos viviendo era abrumadora en muchos sentidos. La dureza de la situación económica, especialmente tras el colapso de la Unión Soviética, fue sin lugar a dudas una limitación muy grave.

También es llamativo que el texto sobre Derrida, que analiza la elusiva fuente de la convención democrática como tal (“qui signe, et de quel nom soi-disant propre, l’acte déclaratif qui fonde une institution?”¹⁷, pregunta Derrida), finalice con la conclusión de que la democracia al igual que la deconstrucción, no considera nada en términos de identidad. Y que, al igual que la deconstrucción, en nombre de la diferencia se vuelva un proceso de infinito diferimiento. No sé si Susan suscribiría esta formulación hoy. Por lo menos, no estoy segura de si aún seguiría usando el lenguaje de la deconstrucción. Pero lo que ya está allí y lo que tiende un puente en el tiempo entre su propio pensamiento entonces y ahora es una

¹⁷ Jacques Derrida, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2009 [1984], p. 13: “¿Quién firma, y con qué nombre supuestamente propio, el acto declarativo que funda una institución?”. Susan Buck-Morss, “Vystuplenie v Moskve” [Presenta-

ción de Moscú], *Ad Marginem* '93. *Ezhegodnik Laboratorii postklassicheskikh issledovanií Instituta filosofii Rossiiskoi akademii nauk* [Anuario del Laboratorio para Estudios Posclásicos de Filosofía de la Academia Rusa de Ciencias, Instituto de Filosofía], Moscú, *Ad Marginem Publ.*, 1994, 165-73.

profunda desconfianza de la política y la práctica de la identidad. La búsqueda de identidad es lo que impide la comunicación, lo que separa a las naciones y las personas. Es el dudoso triunfo de la esencia en un espacio que se supone que está abierto a una multitud de relaciones, que se supone que sea “poroso”¹⁸. Sabemos lo que pasa cuando una totalidad política está abocada a producir su esencia (me refiero aquí a la filosofía de la comunidad de Jean-Luc Nancy y específicamente a su crítica de los dos totalitarismos históricos)¹⁹. El ejemplo más reciente es absolutamente aterrador: una guerra librada por el agresivo imperio ruso contra un estado vecino independiente y soberano. No he tenido oportunidad de discutir en persona los últimos desarrollos políticos con Susan, y quién sabe cuándo tendremos la oportunidad de hacerlo. Lo que sí sé, no obstante, es que el actual giro total contra occidente en este país no se compara con la confrontación este-oeste causada por la Guerra Fría.

Nuestra colaboración adoptó distintas formas, con la participación de muchas personas brillantes de ambos lados. Culminó en octubre de 1990 con una conferencia en el Centro Interuniversitario en Dubrovnik que llevó el título de “Problemas modernos del poder y la cultura”. El así llamado “curso” de dos semanas fue inicialmente codirigido por Buck-Morss y Podoroga, luego otros dos directores tomaron sus lugares. Susan ofrece un vívido y detallado relato del evento en su libro *Mundo soñado y catástrofe*²⁰, pero le dejaré al lector la lectura atenta de esas páginas. Sin embargo, recuerdo que pese a nuestras grandes esperanzas en que el encuentro fuera estimulante para los participantes, la discusión que tuvo lugar en Dubrovnik fue por momentos difícil e incluso conflictiva. Lo que se dejaba sentir con agudeza era la presencia de una suerte de división teórica que separaba a los intelectuales del ex bloque soviético de sus contrapartes del marxismo occidental. Y mientras más esfuerzos se hacían por superarla, más fuerte parecía hacerse sentir. Hubo un momento en el que los participantes fueron invitados a discutir un pasaje de la novela *El pozo de cimientos* de Andrei Platonov. Cuando llegó su turno, Valery Podoroga se explayó sobre la intraducibilidad de

¹⁸ Susan Buck-Morss, *Año 1*, pp. 21.

¹⁹ Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, trad. Juan Manuel Garrido, Santiago, LOM/ARCIS, 2000 [1986].

²⁰ Susan Buck-Morss, *Mundo soñado y catástrofe*, pp. 251-258.

Platonov, insistiendo en que era imposible verter adecuadamente su vocabulario a una lengua extranjera²¹. Enfocado en el mensaje de la novela, Fredric Jameson, el más importante experto en la utopía, inmediatamente estuvo en desacuerdo. Yo diría que fue un choque de diferentes enfoques filosóficos. Pero más allá de este desacuerdo puntual, ciertamente despuntaba un problema mayor: mientras los dos mundos estaban uniéndose, su capacidad de comunicación se desmoronaba rápidamente. Para Buck-Morss, fue la “posibilidad de la diferencia”, esencial para el pensamiento crítico, lo que resultó amenazado en el proceso²².

Pese a esta experiencia aleccionadora, Susan nunca renunció a nuestros contactos, desafiando la idea de la singularidad cultural con su propio ejemplo personal. Los intercambios fueron muchos y recíprocos, por supuesto. Al menos tres de nosotros (Podoroga, su colega Mikhail Ryklin y yo misma) fuimos bienvenidos en la Universidad Cornell en distintas ocasiones, mientras que Susan continuó inspirándonos con sus regulares visitas a Moscú. Fue durante una de esas visitas que presentó partes de su famoso ensayo “Estética y anestética”²³, que tuve el placer de traducir en nuestro Laboratorio en el Instituto. Buck-Morss reconoce que al esbozar esta “antropología filosófica de la modernidad” estaba “profundamente influenciada por los debates de los cinco años de nuestro intercambio”²⁴. También alaba algo que por lo general pasa inadvertido: el aspecto físico y sensual de la experiencia intelectual colectiva —es decir, la comunicación directa— que finalmente encuentra su camino hasta la sustancia, incluso si el hecho nunca es mencionado en los textos publicados. Además, Susan hace estallar esta convención tácita al introducir un capítulo completo en el que la historia del desarrollo de un proyecto conjunto se entrelaza con un relato de acontecimientos históricos en rápida transformación²⁵. En el otoño de

²¹ Yo estaba traduciendo las observaciones orales de Valery y fue bastante difícil, porque tenía que mostrar qué exactamente *no* podía ser léxicamente traducido en Platonov. Su punto, sin embargo, no era meramente lingüístico: según Podoroga, la expresión tiene un sentido en sí misma. Véase Valery Podoroga, “The Eunuch of the Soul: Positions of Reading and the World of Platonov”, trad. Gene Kuperman, *South Atlantic Quarterly* 90.2 (1991): pp. 357-408.

²² Susan Buck-Morss, *Mundo soñado y catástrofe*, p. 258.

²³ Susan Buck-Morss, “Estética y anestética. Una revisión del ensayo de W. Benjamin sobre la obra de arte”, trad. Elvira Barroso, *La Balsa de la Medusa* 25 (1993): pp. 55-98. A lo largo de los años he enseñado este ensayo en mis cursos sobre teoría crítica contemporánea en distintas instituciones y siempre ha tenido un rotundo éxito.

²⁴ Susan Buck-Morss, *Mundo soñado y catástrofe*, p. 270.

²⁵ *Ibid.*, Capítulo 6 (“Tiempo vivido/tiempo histórico”, 237-91).

1993, habiendo recibido una beca Fulbright, Buck-Morss impartió un curso recién diseñado en la Universidad Estatal Rusa de Humanidades. En esas clases examinó los orígenes de la economía política, mientras establecía correspondencias entre los sueños del temprano capitalismo europeo y la situación en desarrollo del mercado postsoviético. Los sueños y deseos colectivos (“mundos soñados”) fueron el foco del trabajo de Susan en ese momento. Creía que aunque tales imaginaciones estaban llenas de decepción, podrían allanar el camino a nuevas colectividades democráticas, lo que efectivamente ocurrió en algunos lugares.

Con el comienzo del nuevo milenio, los contactos mutuos se volvieron más esporádicos. Aun así, durante la primera década del siglo mantuvieron cierta regularidad. Disfruté de la notable hospitalidad de Susan dos veces en Cornell, primero como becaria Fulbright (2002-2003) y luego como integrante de la Sociedad para las Humanidades (2004-2005). Nuestras conversaciones nunca fueron improductivas, incluso mientras compartíamos una copa de vino: discutíamos con entusiasmo una amplia gama de asuntos, incluyendo la política, la teoría, el cine y el arte contemporáneo, y Susan siempre seguía atentamente mi investigación en sus distintas etapas (durante la primera estadía en Ithaca yo estaba trabajando en mi libro *Anti-Photography*)²⁶. En los siguientes años se realizaron dos conferencias en Moscú que reunieron al antiguo grupo: “Medios contemporáneos: teoría, historia, práctica”, organizado con el auspicio de mi revista filosófica y teórica *Sinii divan* (2006)²⁷, y “Teoría crítica en el siglo XXI”, organizado por Valery Podoroga (2009). Fue maravillosos encontrarse con Susan y escucharla hablar con el mismo compromiso y fervor en lugares inesperados, como Bakú o Quito, donde se realizaron otras dos conferencias en 2006 en la misma línea de la Academia de la Latinidad de Río de Janeiro, a la cual ella amablemente me invitó como conferencista.²⁸ Desde 2002 Susan ha contribuido regularmente con sus textos a *Sinii divan*, compartiendo

²⁶ Una buena parte del libro fue publicada en inglés como “Lost in Time: Boris Mikhailov and His Study of the Soviet”, *Ruins of Modernity*, ed. Julia Hell y Andreas Schönle, Durham/Londres, Duke University Press, 2010, 439-57.

²⁷ Las actas de la conferencia fueron publicadas en ruso en el número 14 de *Sinii divan* (2010). El texto de Susan

estuvo dedicado al cineasta ruso Alexander Sokurov y, de manera más general, a la economía visual del poder soberano explorada desde una perspectiva histórica.

²⁸ El evento de Bakú también fue único en el sentido de que asistió a él el reconocido filósofo Jean Baudrillard (1929-2007), para quien resultó ser uno de sus viajes finales fuera de Francia.

sus reflexiones sobre la esfera pública global, el estilo de pensamiento de Podoroga, los métodos del cine de Sokurov, las protestas a nivel mundial como promesa de democracia, y la historia igualada con la traducción. Nuestro último encuentro en Moscú ocurrió en el otoño de 2017. Susan fue invitada a una conferencia en San Petersburgo en conmemoración del centésimo aniversario de la Revolución de Octubre. En Moscú iba a estar en la Escuela Superior de Economía. Recuerdo bien cómo conversamos largamente sobre la transformación global de las democracias, paseando por el parque alrededor de los Estanques del Patriarca, sus senderos cubiertos de las hojas secas caídas de los árboles, una visita a Valery Podoroga, quien, como reviviendo el espíritu de los 90, filosofó animadamente tomando una taza de té²⁹, y otros encuentros privados con familiares y amigos, en los cuales celebramos alegremente nuestra reunión. El mundo, aunque tumultuoso, aún estaba abierto para viajar y hacer planes. Y en ese momento sentimos la necesidad de hacer planes.

* * *

El diálogo con Susan Buck-Morss continúa, incluso si sus participantes están físicamente separados por razones objetivas³⁰. Pienso que una de las grandes fortalezas de Susan es su mentalidad cosmopolita (o quizás ella diría más bien diaspórica). Es esta actitud lo que le permite establecer y mantener conexiones con los representantes de diversas tradiciones intelectuales, es decir, estar sustancial y seriamente comprometida en la tarea de traducción (y debo admitir que ha sido una mejor traductora cultural que su contraparte rusa). El trabajo de Susan es a la vez atractivo y poco convencional en el sentido de que ella continúa transgrediendo los límites disciplinarios, lo que va a contrapelo del discurso académico establecido. Como teórica política, está atenta a las maneras en que la política se hace a sí misma *visible*, ya se trate de la autorrepresentación del poder desde tiempos inmemoriales o de protestas masivas contra

53 |

²⁹ Fue el último encuentro de Susan con Podoroga, quien falleció el 9 de agosto de 2020.

³⁰ Yo señalaría una discusión que tuvimos literalmente por correspondencia dedicada al reciente panfleto de Susan: Susan Buck-Morss con Jonathan Flatley y Helen Petrovsky, "What Has Happened to the Left Revolutio-

nary Project?: A Conversation on the Occasion of the Publication of *Revolution Today*", *The South Atlantic Quarterly* 119.3 (2020): pp. 605-18. Fue publicada en un número especial de *SAQ*, cuyos editores invitados fueron Jonathan Flatley y Robert Bird, en conmemoración de los acontecimientos de 1968.

las estructuras de poder. El aspecto visible del mundo global, y especialmente de la solidaridad global, es algo que sigue siendo absolutamente crucial para su pensamiento³¹. Por supuesto, uno podría recordar la ingeniosa idea de Kant de las audiencias nacionales que observan el espectáculo de la Revolución Francesa. Estos observadores ubicados en diferentes arenas nacionales no son ellos mismos parte del levantamiento histórico. Sin embargo, el entusiasmo que experimentan es lo que potencialmente los une gracias a la noción de *sensus communis*. Aun así, pareciera que el tratamiento de Susan de lo visible es más benjaminiano, en la medida en que no se trata de una forma de contemplación y/o de juicio (aunque el *sensus communis* permite diversas interpretaciones), sino de una participación gatillada por la propia tecnología.

Nuevamente, es su tendencia diaspórica lo que hace que Susan Buck-Morss reconsidere el concepto mismo de universalidad. Su punto de partida, de hecho, es lo colectivo: “Lo colectivo no es la universalización de una abstracción. Es más bien intrínsecamente múltiple”.³² Esa es la idea principal. Pero si en efecto esto es así, entonces la universalidad ya no es más una suerte de *telos* o meta última. Es, en cambio, la acción de este colectivo diverso, una unidad de fuerzas que se resiste a toda y cualquier identificación simple. En suma, si existe una universalidad, está siempre en elaboración. Yendo más allá de los marcos establecidos (raza, clase, género, etc.) y las fronteras nacionales, despliega y sostiene patrones de comunalidad. Encontramos esto ya en el año uno, en el siglo I de nuestra Era Común: la comunalidad manifestada en la lengua *koiné*, en las prácticas económicas y rituales compartidas, en el anhelo simbólicamente articulado de una mejor vida. Pero esto es mucho más cierto del mundo global que nos enseña a pensar y vivir “trans-localmente” (otra palabra tomada en préstamo del vocabulario de Susan), pues tal es la demanda de justicia, nada menos. Ahora, ¿esta nueva conciencia global tendrá como resultado el cambio revolucionario? ¿Y pondrá este fin a la violencia? Son los puntos que me gustaría abordar en una nueva conversación con Susan.

³¹ Véase Susan Buck-Morss, *Revolution Today*, Chicago, Haymarket Books, 2019.

³² *Ibid.*, p. 66.

CAMPOS DE BATALLA



ROOM¹

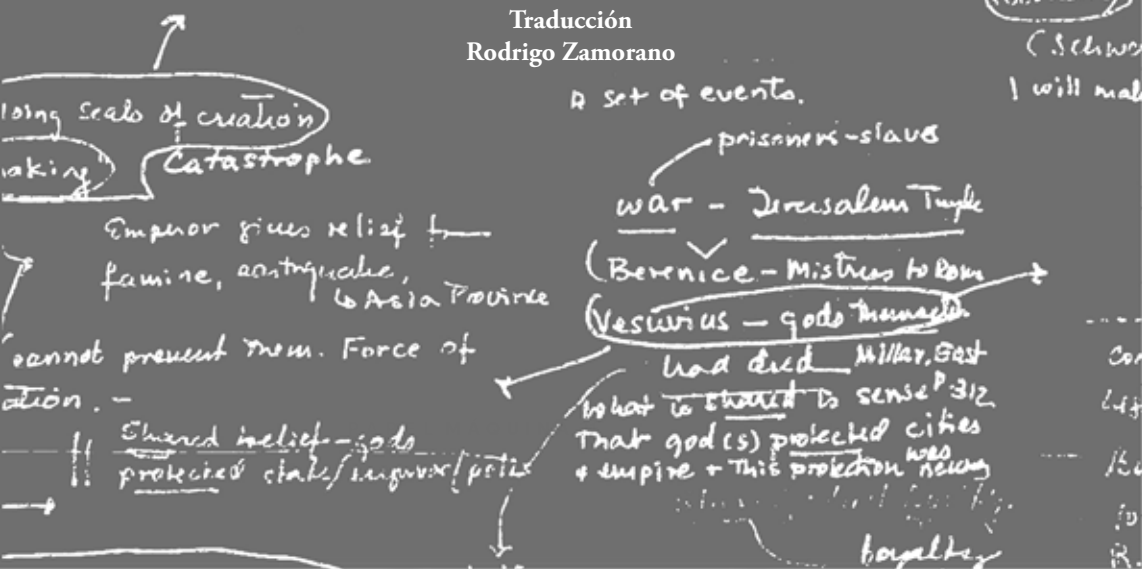
El "cómo" del conocimiento

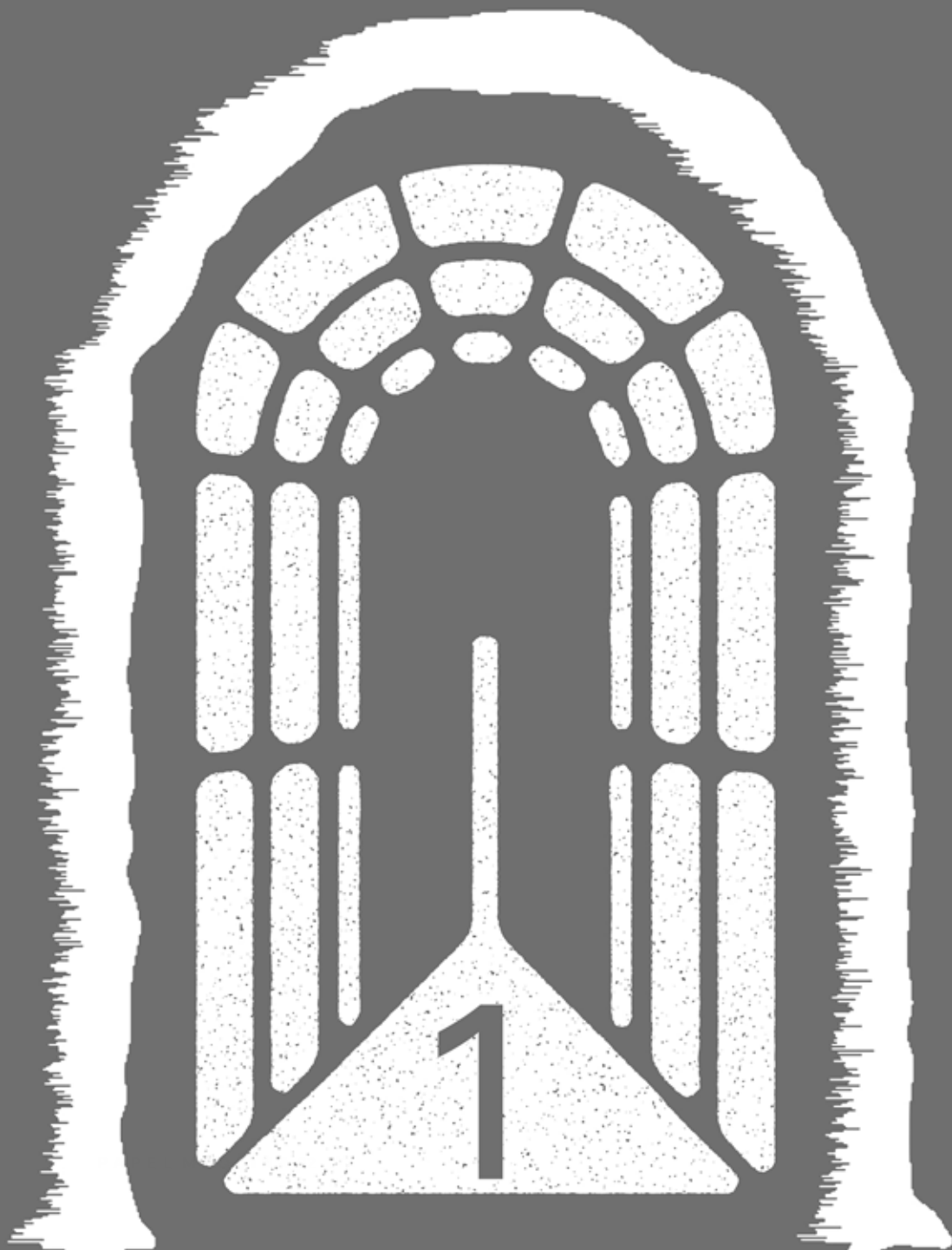
156

Susan Buck-Morss

Introducción

Traducción
Rodrigo Zamorano





El pasado de una persona está marcado por digresiones en situaciones inesperadas que motivan el trabajo. Nos mantienen en movimiento.

Si el trabajo parece consistente no es por la continuidad vivida, sino porque (no podemos evitarlo) hay interrogantes y percepciones que asedian nuestras experiencias.

Ellas reaparecen, se transforman a sí mismas. Pero no desaparecen.

1. Construcción

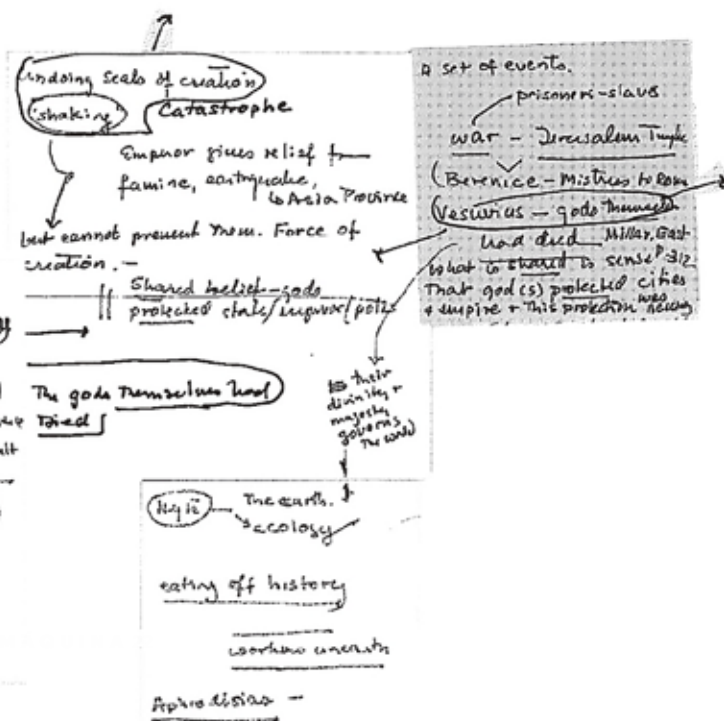
Fragmentos. Retazos. Recortes. Carpetas de notas. Cajas de imágenes. Partes de textos que aparecen como imágenes. Bloques de texto como instantáneas de la realidad. Huellas, trazas del mundo material.

El Libro de los Pasajes de Walter Benjamin: por qué nunca se volvió un libro, por qué un formato lineal no podría contener sus organizaciones perceptuales.

¿Y si nunca hubieras escrito de forma lineal? ¿Qué tipo de lógica podrías reclamar? ¿Por qué ingresarías a una profesión de producción académica? ¿Cómo podrías pretender escribir libros académicos/proyectos de investigación/propuestas de becas/dossiers para plazas académicas?

(TIME)
opposing an unjust government
If delay is indefinite —
Kairos want save you from
the problem —
permanent delay supports a
Xian Rouan Eupix.
But all presents are kairos
or they are repetition (Act)
of public action
The fundamental
problem of
social praxis

Common - war - Trade
Holocaust
For whom was it quick
+ prosperous?
= enclit

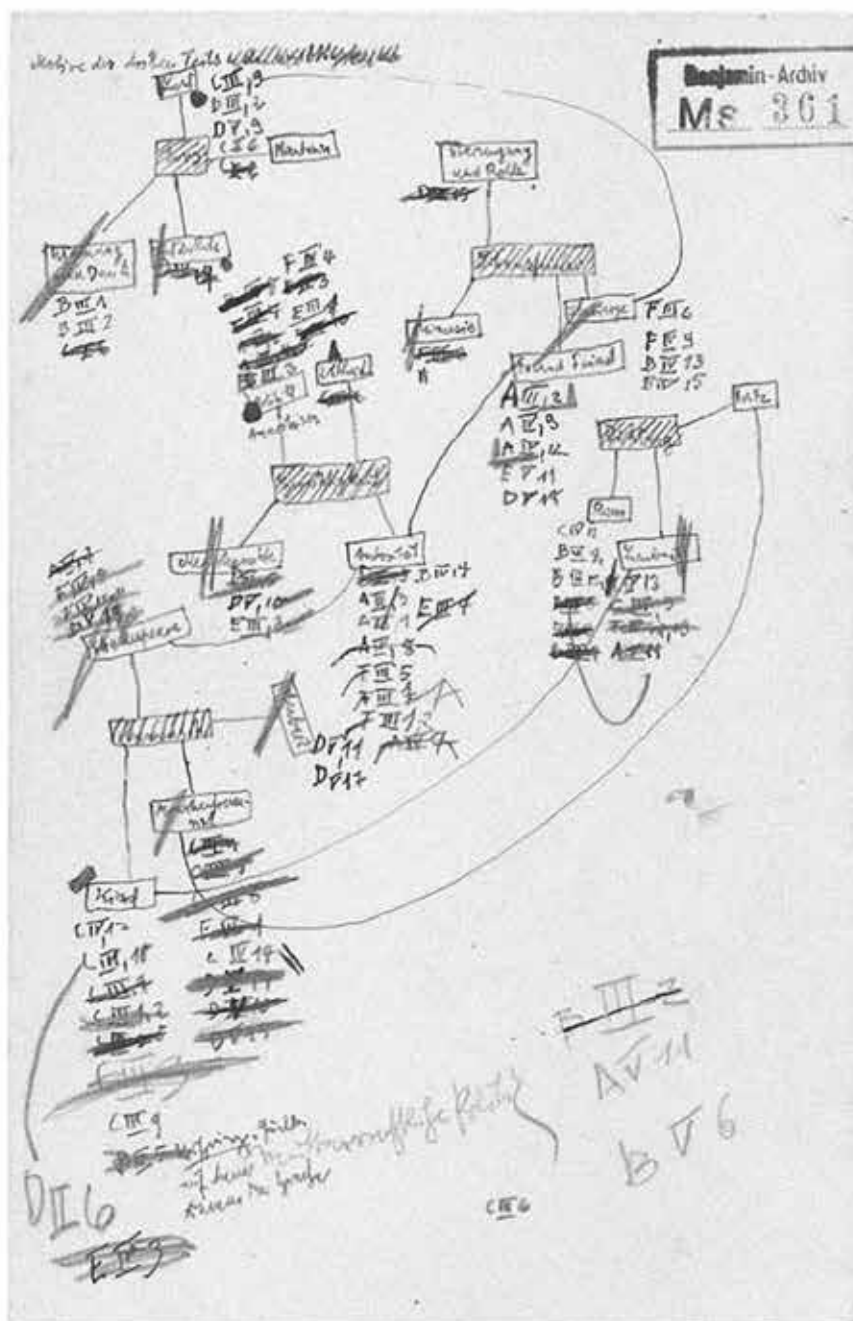


Fundamental Question of Public Life
Arguments are 3.
vs. internal thought
- public action (difficult)
- in the space
- and real
- That characterizes
- The space = definition
- Taking a step for - social justice - claims
- laws legitimacy
- care
- humility
- Perform
(Schwartz p. 145)
I will make my claim.

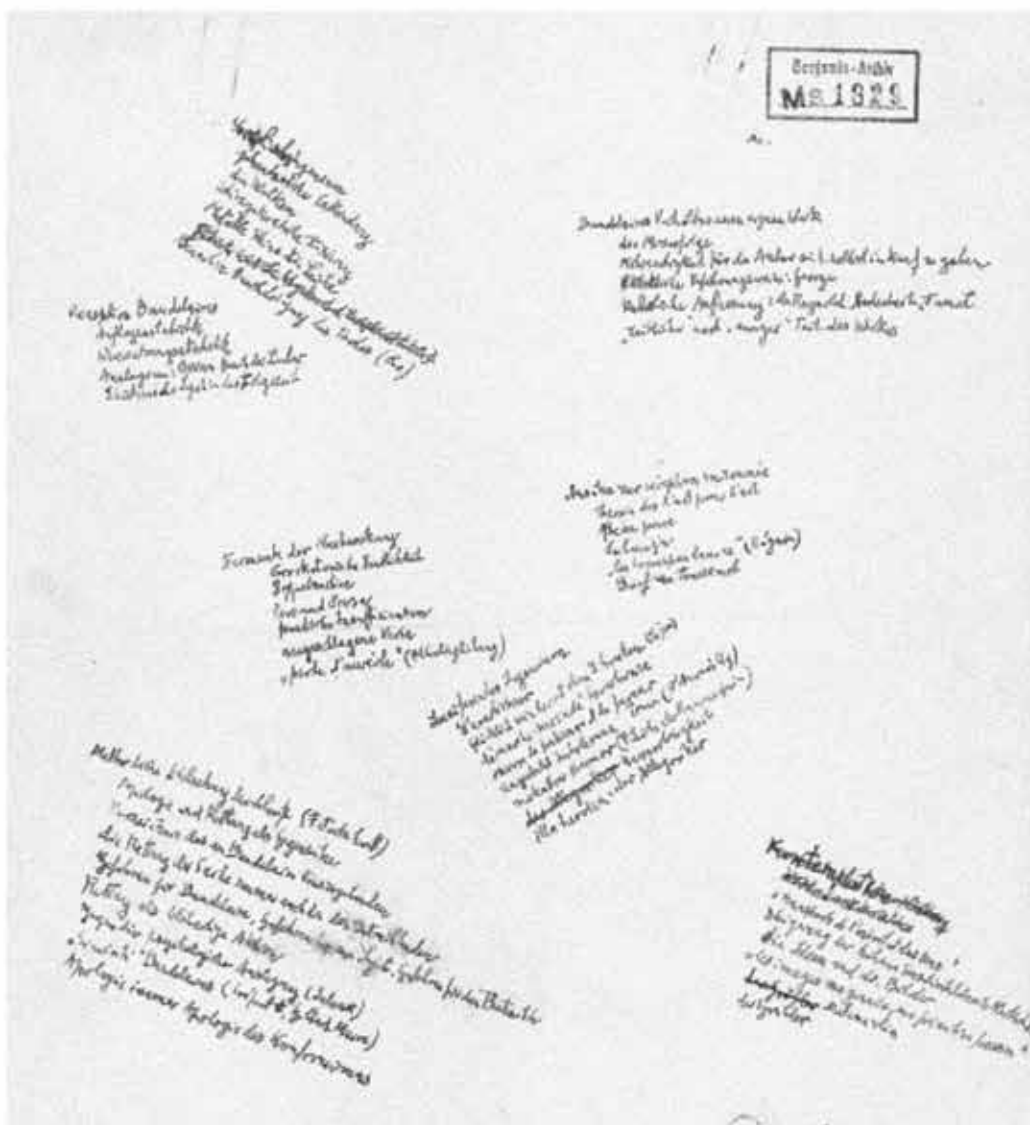


Pensamiento
por asociación.

Yuxtaposición de
fragmentos.



La dialéctica al aire libre, no como una línea sino como un salto, que nos deja en un espacio diferente, como en la reorientación del pensamiento.



Los materiales escriturales de Benjamin: fragmentos de un pasado colectivo. Organizaciones temporales como diseños experimentales, reclutados para ajustarse a la tarea: una reseña literaria, una constelación filosófica.

La organización visual: el libro como aparato. Los materiales de construcción son los módulos del pensamiento. Partes móviles. Funciones variables. Como el mobiliario constructivista.

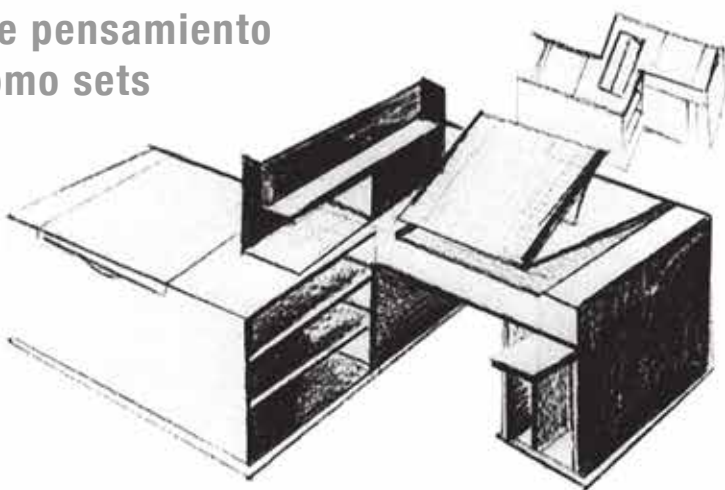
Rodchenko llamaba a las mercancías socialistas "camaradas", porque trabajaban contigo, adaptándose a las necesidades cambiantes de la vida diaria.

Sillas plegables. Camas plegables. Mesas multipropósito. Valores de uso personales.

Partes de textos que se transforman.



**Habitaciones de pensamiento
organizadas como sets
para la acción.**



Zemialitsin,
silla plegable, 1929.



Aleksandr Ródchenko,
mesa plegable, 1925.

611

**Función pedagógica: enseñar
mirando. “No tengo nada que decir.
Sólo que mostrar”.**

—Walter Benjamin

**Si no te dan un asiento en la mesa,
trae una silla plegable.**

—Shirley Chisholm



2. El cine temprano como inspiración

Eisenstein controlaba el sentido del montaje para la educación política.

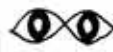


Serguéi Eisenstein, fotograma de *Oktyabr*, 1928.

Pero Vertov jugó con él. El efecto fue la liberación cognitiva.



Dziga Vértov, fotograma de *Chelovek s kinoapparátom*, 1929.



Nos mostró el aparato.



Dziga Vértov, fotograma de *Chelovek s kinoapparátom*, 1929.



Dziga Vértov, fotograma de *Chelovek s kinoapparátom*, 1929.

**Las imágenes transmiten ideas sin la
abstracción de las palabras. La realidad habla.**



Las imágenes son el depósito de la memoria.



Yelizaveta Svilova: montajista de la película de Vértov.



Los estantes donde Svilova guarda la película.

City Scenes

Factory

Machines (cars)

Bazaar (marketplace)

Fokusnik (man with movie camera)



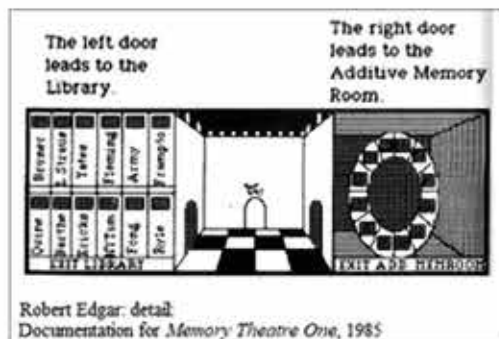
Svilova montando como cosiendo.

Hoy, cada hombre tiene derecho a ser filmado.

—Walter Benjamin



La personal y computarizada
Memory Theater One (1985)
de Robert Edgar



“¿Qué aspecto tendría hoy,
me pregunté, un arte de la
memoria...?”

**Una imagen única, irremplazable
del pasado se desvanece con
cada presente que no ha sabido
reconocerse aludido por ella.**

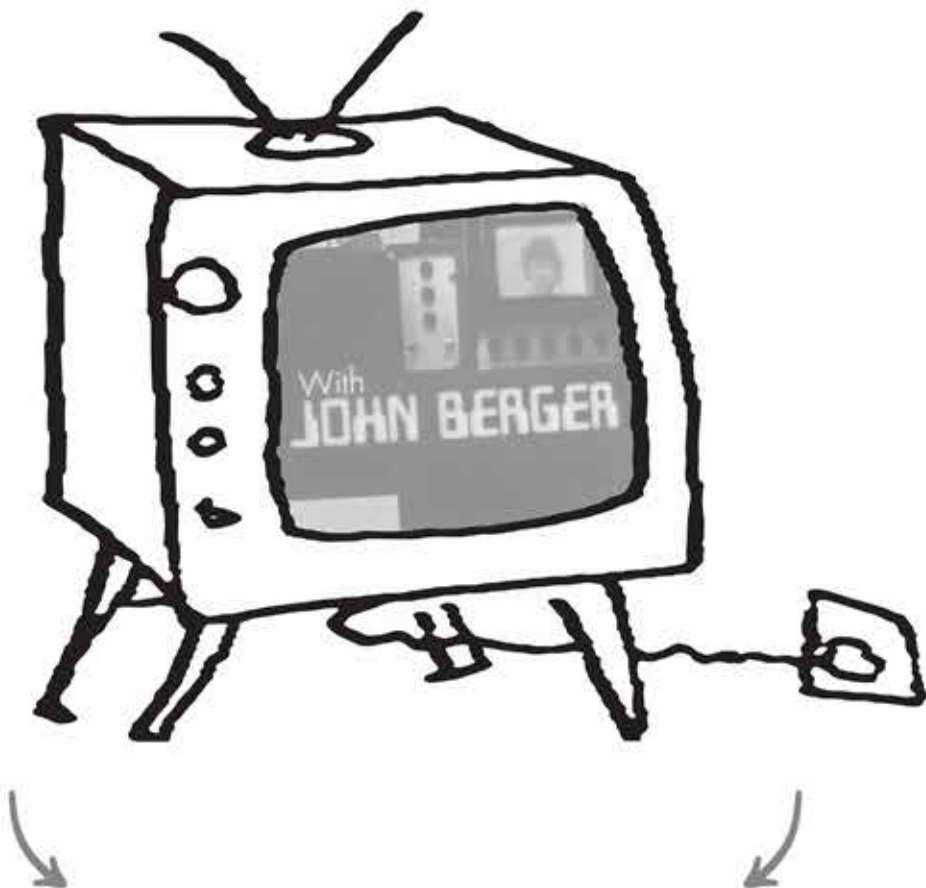
—Walter Benjamin



La cámara: "Soy un ojo, un ojo mecánico. Liberado de los límites del tiempo y del espacio, coordino cualesquiera y todos los puntos del universo, allí donde yo quiera que estén. Mi camino conduce a la creación de una nueva percepción del mundo. Por eso os explico de un modo nuevo el mundo desconocido para vosotros" (Dziga Vertov, citado por John Berger en *Modos de ver*, 17).

La serie televisiva de John Berger *Modos de ver* (1972) se apartó de la mistificación de la historia del arte tradicional al prestar atención a las realidades sociales visibles en las pinturas, así como también a las implicancias sociales de dónde y cómo eran vistas.

Berger se preguntó "por lo que ocurre cuando se muestra una pintura por la pantalla del televisor. La pintura entra en la casa de cada telespectador. Allí está, rodeada por sus papeles pintados, sus muebles y sus recuerdos. Entra en la atmósfera de su familia. Se convierte en su tema de conversación. Presta su significado al de ellos, y, al mismo tiempo, entra en otro millón de casas y, en cada una, se contempla en un contexto diferente. Gracias a la cámara, la pintura viaja hasta el espectador en lugar de a la inversa. En estos viajes, su significado se diversifica" (*Modos de ver*, 19-20).



671

JOHN BERGER	WAYS OF SEEING	BBC		ISBN 0 14 02.1631 6
JOHN BERGER	WAYS OF SEEING	BBC		ISBN 0 14 02.1631 6
JOHN BERGER	WAYS OF SEEING	BBC		ISBN 0 14 02.1631 6
JOHN BERGER	WAYS OF SEEING	BBC		ISBN 0 14 02.1631 6
JOHN BERGER	WAYS OF SEEING	BBC		ISBN 0 14 02.1631 6
JOHN BERGER	WAYS OF SEEING	BBC		ISBN 0 14 02.1631 6
JOHN BERGER	WAYS OF SEEING	BBC		ISBN 0 14 02.1631 6
JOHN BERGER	WAYS OF SEEING	BBC		ISBN 0 14 02.1631 6
JOHN BERGER	WAYS OF SEEING	BBC		ISBN 0 14 02.1631 6
JOHN BERGER	WAYS OF SEEING	BBC		ISBN 0 14 02.1631 6
JOHN BERGER	WAYS OF SEEING	BBC		ISBN 0 14 02.1631 6
JOHN BERGER	WAYS OF SEEING	BBC		ISBN 0 14 02.1631 6
JOHN BERGER	WAYS OF SEEING	BBC		ISBN 0 14 02.1631 6
JOHN BERGER	WAYS OF SEEING	BBC		ISBN 0 14 02.1631 6

La serie televisiva de Berger se transformó en un libro, en vez de que sucediera al revés.

3. El Proyecto Enciclopedia

1976: Escribí mi tesis doctoral sobre Theodor W. Adorno en compañía de estudiantes en huelga en dos países. Su finalización significó conseguir un trabajo en el Institute for Policy Studies (IPS), un think tank de izquierda en Washington, D.C. Allí trabajaría en una "Enciclopedia del Conocimiento para la Reconstrucción Social". Esta idea de Marc Raskin, fundador del IPS, aspiraba lograr para el siglo XX lo que la Enciclopedia francesa había logrado para el siglo XVIII: un nuevo conocimiento para un nuevo orden social.

Me trasladé al Transnational Institute (TNI), una institución asociada en Ámsterdam. Me reunía con intelectuales para incorporarlos al proyecto, los diversos amigos del IPS y los integrantes del TNI:

John Berger (Suiza), Susan Sontag (Nueva York), Ivan Illich (México), Paul Feyerabend (Austria), Paulo Freire y Marcos Arruda (Brasil), Eqbal Ahmad

(Pakistán), Basker Vashee (Zimbabue), y Susan George (Francia).

Todos eran críticos del orden hegemónico. Algunos eran perseguidos por la CIA.

El nuevo director del TNI, y mi futuro jefe en Ámsterdam, era Orlando Letelier, embajador en Estados Unidos durante el gobierno de Salvador Allende, el presidente socialista electo en Chile, que murió en el palacio presidencial, víctima del golpe de Estado de Augusto Pinochet (respaldado por Kissinger) el 11 de septiembre de 1973.

¿Qué era el Nuevo Conocimiento? ¿Una serie de libros? ¿Escritura colaborativa? ¿Una conversación global? Si la razón de la Ilustración ya no suponía un reclamo de universalidad, ¿era la política de izquierda un vínculo suficiente para la colaboración?

¿Cómo asegurar un financiamiento que diera sustento vital a los intelectuales en su producción crítica del orden establecido?

John Berger escribe esta nota para Marc Raskin, quien se la envía a Buck-Morss.

168





El 21 de septiembre de 1976, durante los preparativos para la mudanza, Orlando Letelier fue asesinado con un auto bomba en las calles de Washington. Nuestra colega Ronni Moffit murió con él. Su esposo Michael sobrevivió a la explosión.



Yo no estaba allí, me enteré después. La lluvia y la respuesta policial me atraparon en el tráfico. Nos reunimos en el IPS, sin palabras.

Una estudiante radical con un doctorado recién obtenido no sabe nada del mundo. Experimenta ahora un crimen político de la mayor magnitud, la muerte violenta de dos personas brillantes, causadas no por un accidente sino por un plan. Ocurre en el centro de la capital de Estados Unidos mientras los funcionarios del gobierno hacen la vista gorda.

Se encuentra días después en medio de una masiva protesta de los funcionarios de las embajadas de países en vías de desarrollo y otros en contra de este asesinato, así como también por tantas otras acciones estadounidenses en Chile,

Brasil, Nicaragua, Cuba, Rodesia (Zimbabue en la actualidad): apoyo estadounidense a golpes de Estado contra las revoluciones sociales, apoyo estadounidense a dictadores contra los movimientos populares, apoyo estadounidenses a regímenes fascistas de gobierno de minorías blancas. Las calles estaban repletas de hombres y mujeres de todas nacionalidades en solidaridad con los asesinados en la lluvia de septiembre.

La lección: una rebelión estudiantil no es una revolución. La solidaridad no es amistad personal, sino un compromiso global. La toma de posición política es un posicionamiento orientado a la vida. Y la muerte.



Orlando Letelier



Ronni Moffit

Ella se compromete ese día con la tradición intelectual de pensadores, donde quiera que residan, cuyas vidas se consideran descartables por quienes están en el poder.

La historia como reparación. No restitución del todo, sino salvación de los fragmentos. Un rescate radical de la tradición. Un mandato ético de trabajo.



4. El encuentro con John Berger

Entre los miembros colaboradores del TNI estaba el eminente pensador de las imágenes John Berger, quien me invitó a visitarlo poco después de mi arribo a Ámsterdam.



Durante el almuerzo, con un cuaderno de notas y un bolígrafo, John propuso la idea de una enciclopedia del conocimiento para nuestro tiempo:

Debemos enfocarnos en la experiencia vivida en sus manifestaciones corporales: estética en el sentido literal del término, como percepción sensorial, donde mano y ojo, pensamiento y práctica física no están separados en la producción y socialización del conocimiento.

Las entradas de la enciclopedia podrían enfocarse en el valor de uso de las cosas (camino) en su

forma contemporánea (autopistas) tal como se encuentran en la vida diaria.

Nos sentamos durante el almuerzo a elaborar listas.

John sugirió las siguientes palabras para las entradas: Necesidad. Ocio. Movilidad. Refugio. Herramienta. Edad. Robo. Desnudez. Guerra. Espejo. Comida. Polvo. Dolor. Confianza. Solidaridad. Sueños. Seguridad/peligro/crisis.

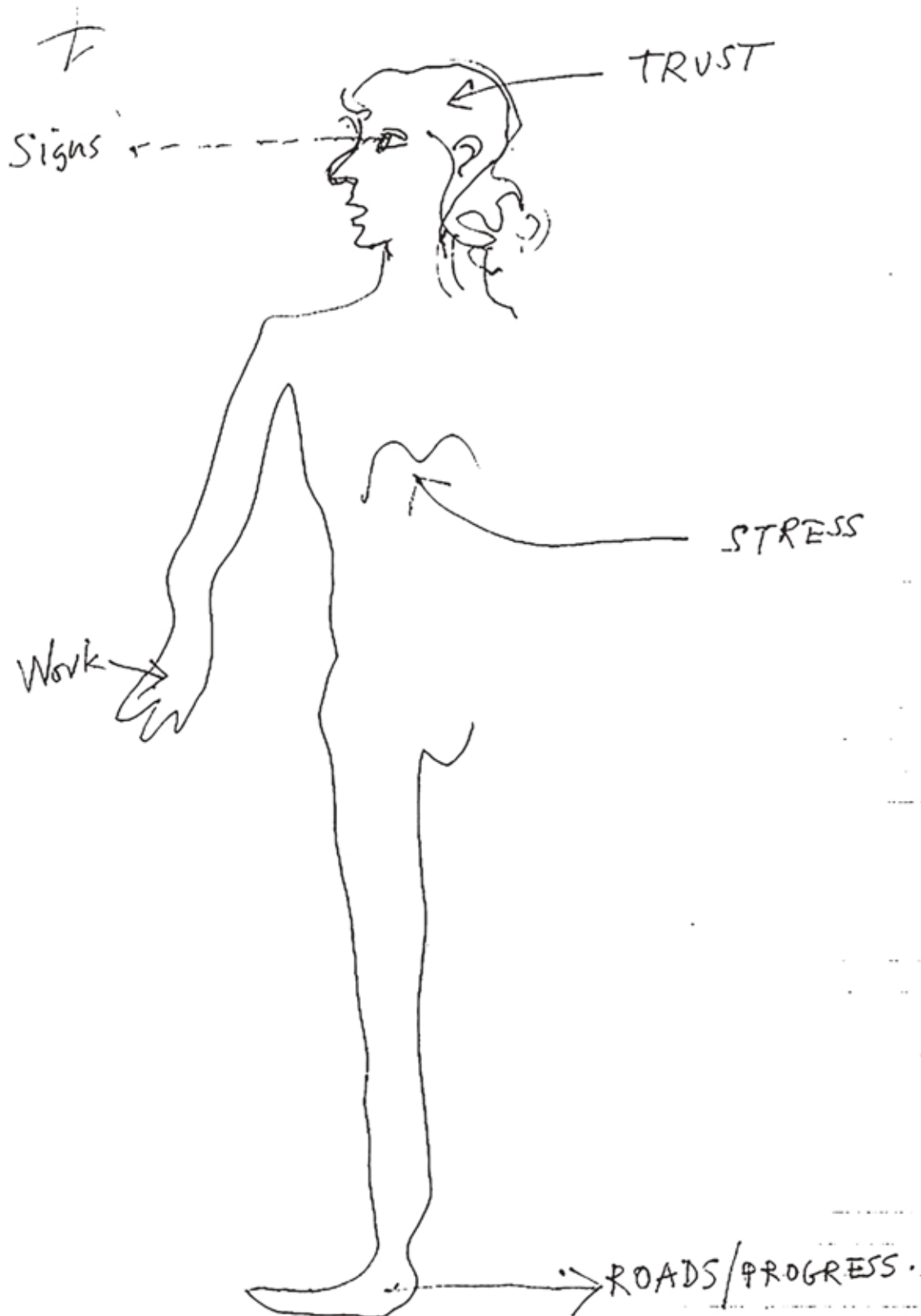
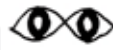
Y lugares: el museo, la fábrica, el hogar, los negocios, el parque, el cementerio, el banco, el centro de salud mental, el restaurante, la prisión, el zoológico. Ellos harían materialmente visible la modernidad vivida sobre la cual había que reflexionar críticamente.

Un volumen piloto, desde la A (anger/rabia) hasta la Z (zoológico). L es por locks/cerrojos (lo único que asegura las posesiones no es la tecnología de cerrojos, sino la aceptación social de la legitimidad del régimen de propiedad privada...).

Leer la realidad como se lee un libro.

Pensar un libro como realidad.

La centralidad de la percepción visual para la filosofía en nuestro tiempo.





5. Un experimento: la imagen como filosofía / la filosofía como imagen

1978: Mirtos, la costa sur de Creta. Me senté por meses en los cafés de los cruces donde los románticos mundos soñados de los turistas y la precariedad existencial de los aldeanos se encuentran. En las imágenes que pasaban, sin entender el lenguaje, aprendí a ver lo que estaba pasando.



Colega griego en Alemania, de *Un séptimo hombre* (1975) de John Berger y Jean Mohr

Pese a la compañía de extraordinarios colegas como Benedict Anderson y Martin Bernal, me sentía incómoda.



Aviso publicitario que apareció en el New York Times, en la sección dominical de viajes, durante el invierno y la primavera de 1982 (publicado con permiso de la Organización Nacional de Turismo de Grecia)

Mi tarea era enseñar teoría política en el Departamento de Gobierno, donde los hábitos de enseñanza estaban visualmente estropeados. Yo quería cambiar eso.

Escribí una propuesta para hacer filosofía en forma de imágenes: negación dialéctica, decepciones capitalistas, diferencias de clase, a la manera de Vertov, Svilova y Eisenstein.

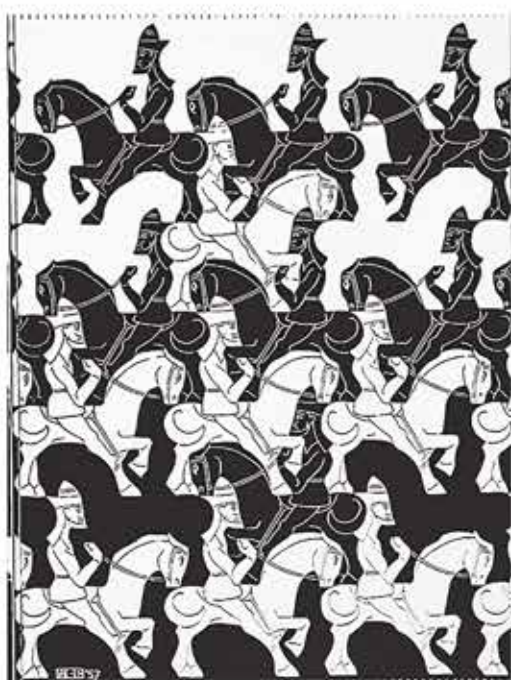
Este experimento aldeano fue interrumpido por una propuesta de trabajo en Cornell. Dije que sí.



Me dijeron que si quería quedarme en Cornell debía renunciar al proyecto de filosofar a través de imágenes.



Lección 1: desigualdad (campo de golf/arrabales)



Lección 2: dialéctica (grabado de Escher)



Lección 3: forma mercancía



Renuncié oficialmente al proyecto. Pero su modo de trabajo pasó de contrabando a un libro sobre Walter Benjamin y el Libro de los Pasajes.

Benjamin fue brillante en la creación de “imágenes dialécticas” como montajes de pensamiento del pasado y el presente, visibles dentro del texto mismo:

Dialéctica de la mirada, Susan Buck-Morss, 1989.



“Los bombarderos nos recuerdan lo que Leonardo esperaba del hombre al volar, que debía elevarse ‘para buscar nieve a la cima de los montes y regresar para ahuyentar, sobre los adoquines de la ciudad vibrantes de calor, el verano’”.

—Walter Benjamin





Putting Together the Pieces

By RICHARD BERNSTEIN

Special to The New York Times

ITHACA, N.Y. — The covered arcades of Paris, wrought with iron and surmounted by sparkling ceilings of glass, have been among that city's most celebrated architectural features since the 19th century. But for Susan Buck-Morss, an associate professor of government at Cornell University, the arcades have been the focus of a lengthy task of scholarly detective work, an attempt to decipher a massive, mysterious, unfinished tome by a renowned critic and philosopher who has been dead for 50 years.

For the last eight years, Professor Buck-Morss has studied the arcades to try to make sense of the unfinished compendium of fragments that were eventually intended to form the magnum opus of Walter Benjamin, the Berlin-born philosopher who has

Trying to decipher what Walter Benjamin really meant.

come to be regarded as one of the truly original and influential thinkers of modern times, the intellectual forebear of a host of contemporary schools of thought.

Professor Buck-Morss's long effort has culminated in a book, "The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project," recently published by M.I.T. Press (\$29.95). It is a long and at times complicated essay about what she believes Benjamin, had he lived to produce his book on the Paris arcades, might have written.

The Making of an Icon

The 48-year-old Benjamin, a hunted Jew who apparently killed himself on the border of France and Spain in 1940 when he mistakenly thought that his attempted escape from Nazi-oc-

cupied France had been thwarted, was part of the neo-Marxist circle known as the Frankfurt School. Many of today's literary and art critics and post-modernist thinkers, whether students of architecture or photography, film or journalism, have made something of an icon of Benjamin, whose work is seen as laying much of the basis for their own ideas.

Unlike many of his famous colleagues, including Theodor Adorno and Max Horkheimer, Benjamin (pronounced ben-ya-MEEN), did not have an academic position and made a living as a freelance essayist, radio commentator and journalist. He was also an eccentric Marxist, who like many intellectuals of the period believed that the just society of the future was being created in the Soviet Union.

Among his admirers today are art critics who regard his essay "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" as establishing the fundamental distinctions between traditional and modern art. Deconstructionist literary critics credit him for having fought an early battle against what are now often called totalizing myths, the ideas by which the power structure supposedly maintains its strength.

Benjamin has become a cult figure among those, particularly at the universities, who see themselves as intellectual adversaries of the status quo, those, for example, who have been fighting the position that there is a canon of accepted, timeless works that everybody should read.

A Search for Order

Yet the book on the arcades, which Benjamin's colleagues expected to be one of the most influential works of the 20th century, was never written. Some parts of the manuscript were lost when Benjamin died. A thousand pages or so of fragments, notes and essays — all coded by a complicated hieroglyphics of colors and signs — were published in two volumes in West Germany in 1982, but they are brief, cryptic and virtually impossible to read or understand as a whole. With her book, Professor Buck-Morss has tried to reconstruct Benjamin's order and the book's meaning.

"It was an excruciating kind of medieval scholarship, and I wondered sometimes why I was doing it,"



es of an Unfinished Book



Giælle Freund, 1939

Walter Benjamin

Professor Buck-Morss said in a recent interview at Cornell. "It was also very rewarding, because the man was exceedingly, eccentrically brilliant. The arcades project had a certain craziness about it, but Benjamin put all his brilliance into it."

Professor Buck-Morss says that though the arcades of Paris might seem "a pitifully mundane site for philosophical inspiration," they were nonetheless a major focus of study for Benjamin for 13 years; scholars have long accepted that his ruminations on the arcades provided him with a kind of orchard from which he would pick fabulous fruits. Benjamin was fascinated by Paris as the city where the modern industrial world took its most complete and perfect form.

As Professor Buck-Morss points out, the arcade, a private passageway between two streets that appeared in the 19th century as a sort of protean shopping center, was, for him, the city in miniature.

"Everything that becomes commonplace in the city starts in the arcade," she said, "from the international building style — since the arcade is imitated from Moscow to Buenos Aires — to gas lighting to the

disappearance of the distinction between public and private space, which is one of the characteristics of modern capitalist culture."

Dazzling and Deceptive

It seems logical to assume that for Benjamin the arcade was also the epitome of bourgeois illusion and deception, a place where capitalist distractions were highly concentrated to divert the mind. They were dazzling structures, shaped like crosses and churchlike in their very appearance, which led Benjamin to call them the "original temples of commodity capitalism."

Thus the arcades provided a means to understand in every detail the vast revolution in culture and society, the huge transformations of everyday life brought about by capitalism.

Benjamin began writing his thousands of fragments in 1927, and while publishing various books and articles, he was still writing them in 1940, long after he had fled Nazi Germany for a refuge in Paris.

In describing what she said Benjamin intended in his research, Professor Buck-Morss, whose earlier work includes a biography of Benjamin's friend Adorno, has written a work that is also somewhat fragmentary as it discusses dozens of different subjects. By relating Benjamin's often cryptic references to photographs, articles, debates and events of the time, Professor Buck-Morss's book shows how his multitude of detailed observations fit into a larger pattern.

Among the thousands of fragments, for example, having virtually nothing to do with what comes before or after it, is this: "Very important. Bull's-eye windows in the closets. But was there such a thing in France?"

What does such a comment mean? Why should bull's-eye windows in closets, apparently observed by Benjamin in Germany, be important? How in any case does one find out what he meant?

When Peering Inside

"You find a closet with a window," Professor Buck-Morss said, "and you experience it. You find that you can't hide in this closet; that you can be seen." The windowed closet, she concludes, was seen by Benjamin as an

Continued on Page C13



He aquí los nuevos títulos, títulos muy populares...





...es verdaderamente interesante: es como un montaje, para ver lo que está pasando...



79 |

qué se yuxtapone a qué, es como la portada de un periódico.



Nadie sabía en qué estantería poner mi libro sobre Benjamin: ¿filosofía?, ¿historia?, ¿literatura?, ¿teoría política?, ¿estudios culturales?, ¿teoría crítica?



Un inesperado encuentro en Moscú, en 1987, con filósofos soviéticos que acababan de descubrir a Adorno y Benjamin, llevó a una sostenida colaboración.

Valery Podoroga, quien escribió sobre el cine de Eisenstein y los mundos soñados soviéticos, dirigía un seminario sobre antropología visual.

Leía literatura a través de las huellas sensoriales contenidas en los textos.

Por cinco años, mientras el orden de la Guerra Fría se derrumbaba a nuestro alrededor, conversamos y colaboramos con y sobre las imágenes.

En Cornell comencé a enseñar Cultura Visual y Teoría Social, primero con Hal Foster y luego como Directora de Estudios Visuales, un departamento interdisciplinario inexistente ubicado en un edificio virtual diseñado por Patrick Foran, quien plantó una construcción vanguardista socialista en el centro de los patios de arte de Cornell.



Estudios visuales virtuales,
Universidad de Cornell, 2005.



Susan Buck-Morss, "A Global Public Sphere?", tal como se publicó en la revista rusa *Sinij Divan* (Синий диван), Philosophical-Theoretical Journal, 2002.



El Lissitzky, Wolkenbügel 1924.



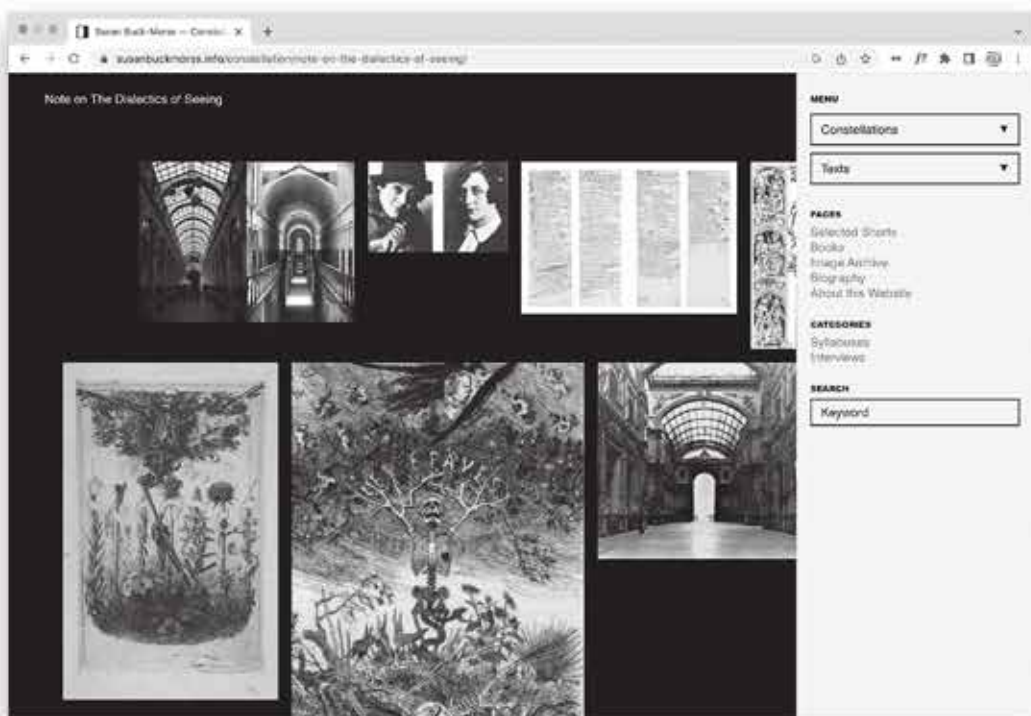
Cuando la tecnología de diapositivas transparentes se volvió obsoleta, dejé el gran curso lectivo, guardando mis cuatrocientas diapositivas y mis carretes de doble montura.

Las imágenes migraron a un sitio web personal creado por el estudio de diseño Project Projects, fundado por Adam Michaels y Prem Krishnamurthy en el bajo Manhattan.

Pueden verlo aquí:
www.susanbuckmorss.info

En las publicaciones académicas, las “figuras” y los “textos” demasiado a menudo son tratados como diferentes especies de pensamiento. Las imágenes van a los departamentos de arte y la copia se queda con el editor, en vez de ver los bloques de texto como imágenes y las imágenes como texto.

Los artículos en el sitio web permitieron que emergiera otra relación entre ellos.





¿Recuerdan el levantamiento rumano en 1989, cuando los manifestantes invadieron los estudios televisivos para hacer historia? En ese momento, las imágenes cambiaron su función. Las transmisiones desde los estudios ocupados se convirtieron en catalizadores activos de los acontecimientos, no en registros o documentos. Desde entonces, ha resultado claro que las imágenes [...] son más bien nodos de energía y materia que migran entre diferentes soportes, modelando e influyendo en la gente, los paisajes, la política y los sistemas sociales. Adquirieron una extraña habilidad para proliferar, transformar y activar.

—Hito Steyerl

En 2022 comencé un nuevo curso, Políticas de la imagen, en el Centro de Graduados de la Universidad Municipal de Nueva York (CUNY). Los materiales disponibles se han multiplicado. Los temas abordados son aspectos cruciales para la vida política.

Los estudiantes están hoy en sus casas con la tarea de construir ideas con imágenes.

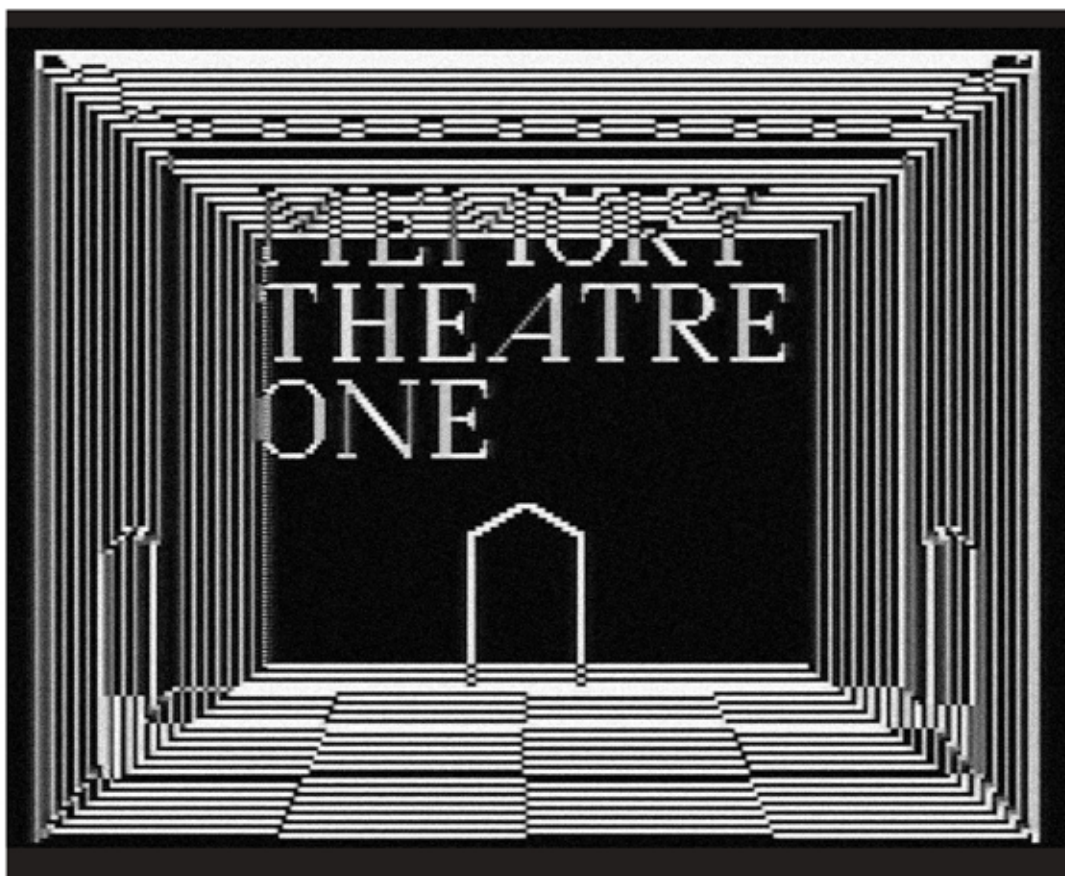
El pensamiento de Benjamin sigue siendo central.

Quizás el antídoto para la estetización de la política sea menos politizar el arte que politizar la percepción misma, *aisthesis* en el sentido original de la palabra. Cualquier imagen cuenta como evidencia. Los libros no están superados. Ninguna tecnología lo está.





En el cine, en la televisión, con las
computadoras, en los libros, los
modos de ver nos transforman.



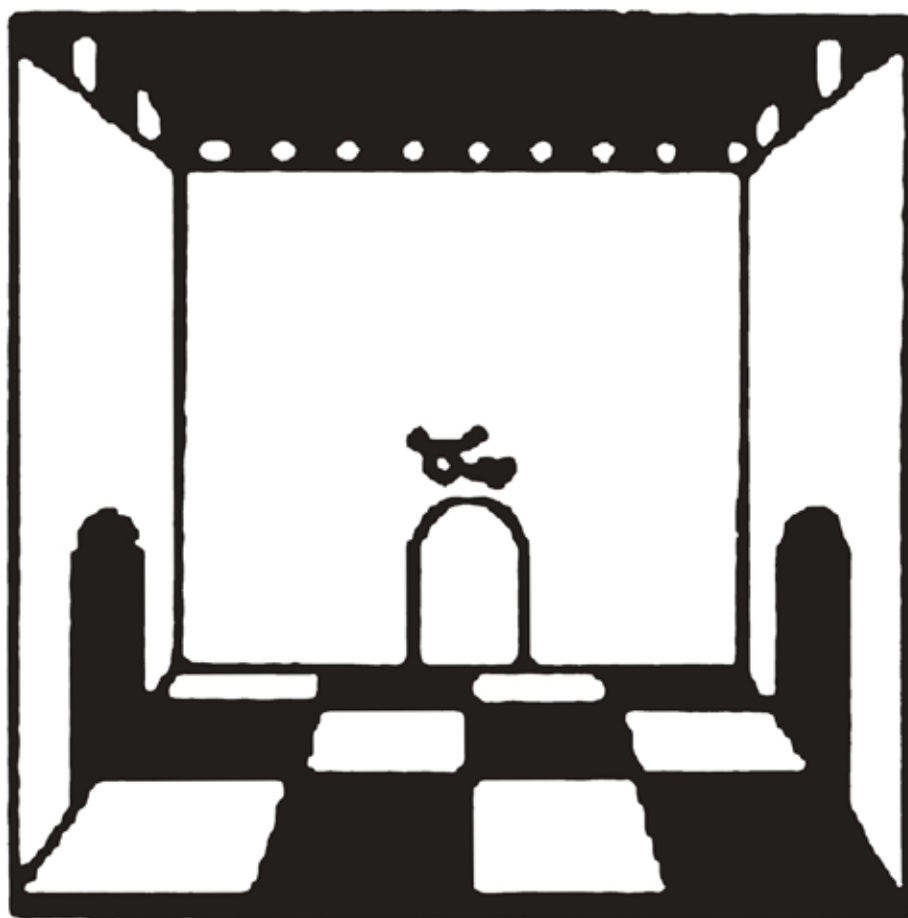


**Wikipedia asumió la tarea del
conocimiento para el siglo xxi.**





**Pero la cuestión del método,
el “cómo” del conocimiento, permanece.**



DIÁLOGOS

Superestructura y resistencia: conversación con Susan Buck-Morss*

En pleno auge de las derechas globales, el pensamiento de Susan Buck-Morss produce un gesto fundamental: ofrecer un mundo. Permitiendo una revisión crítica de conceptos que permiten reimaginar la realidad, repara en la compleja constelación que va de Walter Benjamin a Theodor Adorno pasando por la dialéctica negativa, el problema del antisemitismo y, naturalmente, el concepto de historia. Con una confianza aguerrida en las imágenes dialécticas se vale de la filosofía y las herramientas teóricas de la cultura visual para reflexionar sobre la transformación tecnológica contemporánea. En este marco y, más allá de modelos teleológicos, sitúa la superestructura en el plano estratégico de la disputa política, incluso para pensar “viejas conocidas” como revuelta y revolución. Con gran humildad, Buck-Morss vuelve sobre sus trabajos en torno a la utopía y la herencia cultural a fin de explorar las condiciones de posibilidad de algo así como una resistencia colectiva y así enfrentar la voraz reificación capitalista, ese autoritarismo estetizante de la vida política que pensaron algunos de sus antecesores fundamentales y que hoy se halla en el centro del debate filosófico y político.

89 |

* Entrevista llevada a cabo por Natalia Taccetta durante el año 2023. Traducción de Natalia Taccetta.

Natalia Taccetta: Dejando de lado por un momento nuestras críticas a las temporalidades progresivas y a la linealidad cronológica, empecemos por el principio. En su *Origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt (*The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*), un libro de 1977, usted sigue el pensamiento de Theodor Adorno y lo que denomina “la verdadera influencia formativa” (tal como aparece dicho en el prefacio) que viene de Walter Benjamin, de un Benjamin no-materialista y no-marxiano. De algún modo, ¿todos estos estudios provienen de la pregunta por la forma en la que el pensamiento temprano de Benjamin nos permite comprender el método dialéctico adorniano? Después de muchos años de estas tesis, ¿cómo sigue pensando la articulación entre estos autores y dos temas centrales para ambos: el concepto de historia y el problema del antisemitismo?

Susan Buck-Morss: Sé que muchos lectores de Adorno no consideran a Benjamin tan importante para su pensamiento como lo describo en mi libro. Ciertamente, académicos posteriores los han ubicado en líneas de descendencia intelectuales diferentes. Honestamente, no puedo decir cuánto de mi argumento en ese libro era una proyección de mi fascinación con Benjamin, particularmente atendiendo a su correspondencia de los años 1930, en la que Adorno fue muy crítico, aunque enormemente respetuoso de Benjamin, a quien él (y otros) consideraban el más brillante entre todos ellos. Me encontré frecuentemente del lado de Benjamin en estas discusiones intelectuales. Adorno era un tipo de pensador muy diferente, pero ambos tenían una gran atracción mutua en muchos niveles. Y está claro que Adorno valoró la creatividad del pensamiento de Benjamin mucho más allá de su apreciación de, por ejemplo, Horkheimer o Marcuse.

Pero hay otro factor. Cuando estaba haciendo investigación en Frankfurt para este libro (fue, de hecho, mi disertación), estuve en contacto estrecho con Rolf Tiedemann, quien en ese momento estaba archivando las obras completas de Adorno y Benjamin. Él veía muchas afinidades entre ellos y los vinculaba en las discusiones que teníamos. Específicamente acerca del problema del antisemitismo, no estoy segura si acordaría con que fue un tema “principal” que compartían. Consideremos por un momento lo que Benjamin escribió: “En primer lugar, debo afirmar lo que en mí es valioso y si

alguien me dijera que este aspecto valioso de mí y de otros “judíos” no es judío, no puedo lamentarlo ni por un momento” (*Gesammelte Schriften* II,3: 837-38)¹. No aceptaba un límite excluyente entre pensadores alemanes y pensadores judíos. Scholem podría haber reconocido “motivos” judíos en el pensamiento de Benjamin, pero los consideró desde el ángulo de la capacidad de Benjamin para elucidar el judaísmo más que la capacidad del judaísmo para explicar a Benjamin, lo cual es para mí justamente el punto central.

Benjamin no vivió para escribir en las secuelas del Holocausto. Adorno en su trabajo durante la Segunda Guerra Mundial se involucró fundamentalmente con el antisemitismo como un factor determinante que subyacía a la psicología del fascismo. En los análisis sociológicos y empíricos, tanto como en su teoría estética, esta fue una preocupación constante. Con respecto a la historia, su pensamiento convergió, ciertamente, en la idea central del tiempo histórico como transitoriedad y su rechazo a cualquier dirección teleológica de la historia como totalidad, tanto como su rechazo absoluto a rescatar eventos históricos como contribuyendo de algún modo a una narrativa de progreso.

Benjamin no fue un pensador dialéctico, pero fue brillante en el descubrimiento de yuxtaposiciones de pasado y presente, a las que llamó imágenes dialécticas. Una de mis favoritas (del *Passagen-Werk*) es esta: “Los aviones bombarderos nos hacen recordar lo que Leonardo Da Vinci esperaba del vuelo del hombre; debía haberse elevado por el aire ‘para buscar nieve en las cumbres de las montañas y luego volver a esparcirla por las calles de la ciudad, resplandecientes con el calor del verano’”. La insistencia filosófica de Adorno en el movimiento dialéctico entre reflexión subjetiva y realidad objetiva no tiene eco en Benjamin. Es aquí, en la relación sujeto-objeto que nunca resuelve la tensión dialéctica entre conciencia crítica y realidad empírica, que Adorno encuentra una filosofía de la historia *negativa*, nunca cerrada, siempre abierta y, entonces, siempre capaz de cambiar.

² Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1980.

NT: De algún modo, usted también trabaja con imágenes dialécticas. Y las imágenes en general se vuelven auténticos vectores de su pensamiento filosófico, al menos desde *Dialéctica de la mirada* (*Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, 1989) en adelante. En ese libro, usted insiste en la relevancia del gesto –podríamos decir en Benjamin, pero no solo en su obra– de pensar sobre la relación entre imagen e historia (relación entre pasado y presente). En este sentido, me gustaría preguntarle cómo piensa hoy –muchos años después de aquel trabajo– el vínculo entre el pensamiento dialéctico y la cultura visual. Y cómo –si es el caso– Benjamin sigue constituyendo un fundamento central en su filosofía.

SBM: Las imágenes siguen siendo centrales para mí, pero no como objeto de análisis (que es el modo en que los académicos de la cultura visual abordan las imágenes). Más bien, en su yuxtaposición; las imágenes pueden hacer evidente una tensión dialéctica que resiste el “pensamiento identitario”, que tanto preocupó filosóficamente a Adorno. La no-identidad de las imágenes, específicamente de aquellas entre un momento pasado en el tiempo y el presente, o inversamente, la estrecha afinidad de las imágenes a través de líneas de diferencia preestablecidas, estas yuxtaposiciones perturban los hábitos tradicionales del pensamiento y permiten nuevas percepciones de nuestro mundo, en vez de instarnos a aceptar su organización presente como inexorable. El punto es prevenir la reificación del pensamiento. Los rígidos marcos conceptuales que se han desarrollado durante lo que llamamos “modernidad” son inadecuados para abordar la crisis planetaria que enfrentamos.

La forma de hacer filosofía imagística (*imagistic*) de Benjamin era una respuesta a la nueva cultura visual de su tiempo, particularmente al cine, con su creación de significados a través del montaje y las yuxtaposiciones fragmentarias, pero también las miradas y sonidos de la vida cotidiana en la nueva metrópolis. Aquí, la imagen filosófica no es tanto una imagen como una experiencia sensual completa. La experiencia de la gran ciudad –su población masiva, sus grandes almacenes, sus marquesinas y bulevares– que fue tratada por él como lugar de conocimiento, tanto de los mundos oníricos como de las catástrofes de la modernización. Cuando escribe “solo las imágenes en la mente motivan el deseo”, Benjamin lo decía en un senti-

do físico: nosotros retenemos “imágenes remanentes” (*after-images*) de los acontecimientos que experimentamos. Estas experiencias nos proveen impulsos para la acción policía. Y, en nuestro tiempo, la revolución en la producción de los medios y la distribución permite que estas imágenes sean compartidas globalmente.

La comprensión del enorme poder liberador de las imágenes está todavía en su infancia. Benjamin comparó este tipo de aprendizaje práctico con la experiencia física del niño que aprende a agarrar la luna con sus manos. Estoy al tanto de los peligros políticos de la “industria cultural”. Soy consciente del potencial temible de las imágenes de vigilancia, de las irracionalidades manipuladoras de las imágenes, de las decepciones y el embrutecimiento que pueden provocar. Benjamin sabía de estos peligros también. Su famoso ensayo sobre la reproductibilidad técnica del arte fue compuesto en el mismo año (1935) que Leni Riefenstahl estrenaba su película *fascismo-friendly El triunfo de la voluntad* (*Triumph des Willens*). Pero entendió que este poder mediático era también un potencial y describió en este ensayo la “revolución en la superestructura” que tal transformación tecnológica predecía.

NT: Muy interesante lo que menciona en torno al poder de la industria cultural. El “problema” siempre parece ser que las imágenes tienen poder para el bien y para el mal, para decirlo de un modo prosaico. Aquellos que seguimos de cerca el pensamiento de Benjamin y el suyo queremos seguir creyendo en ese poder, incluso a pesar de sus riesgos. En este sentido, atendiendo a cómo las revueltas contemporáneas se juegan también en las imágenes (no ya del cine seguramente, sino de aquellas que provienen de las redes sociales, por ejemplo), emerge una pregunta: ¿cómo hacer una revolución, una revuelta, con pensamiento, ideas, imágenes? De modo que me gustaría preguntarle cómo cree que sería hoy un pensamiento revolucionario. Dicho sucintamente, sería volver sobre la vieja pregunta por la relación entre las imágenes y la política. En esta misma dirección, ¿hay alguna posibilidad hoy de crear un pensamiento revolucionario?

SBM: Necesitamos reconsiderar qué significa hoy revolución. La comprensión convencional quedó determinada en un cierto momento; precisamente, un tiempo en el que la historia era imaginada como progreso industrial, con la modernidad europea como su

estadio más alto. Revolución significaba el derrocamiento violento del Estado culminando en un reino de Terror, que se completaba con decapitaciones públicas (¡un modelo seguido por la Revolución Iraní en 1979!). Nuestra nueva consciencia de la fragilidad del planeta ha desacreditado el mito de la historia-como-progreso (*history-as-progress*). En este sentido, Benjamin sugirió reemplazar la “locomotora de la historia” de Marx por una nueva imagen: la de la humanidad que viaja en el tren de la historia y recurre al freno de emergencia. En 1934, describió el “mundo por venir” con una idea jasídica: “Todo será como es ahora, solo que un poco diferente”. Ahora bien, ¿cómo podrían guiarnos políticamente hoy estas imágenes? ¿Puede la tecnología crear una economía *no* basada en la explotación de la naturaleza -seres humanos incluidos? Si el capitalismo no puede sobrevivir a este desarrollo, entonces *el capitalismo* enfrenta su extinción.

¡La revolución técnica de nuestra era —computadoras personales, teléfonos celulares, medios de comunicación social y, recientemente, la inteligencia artificial— es precisamente *technē* de la producción cultural! La superestructura se ha vuelto la subestructura. Está ahora en manos de empresas capitalistas cuyo único objetivo es acumular ganancias que exceden en mucho los costos para mantener la infraestructura de internet que permite el intercambio de esta cultura. Esto ha contribuido poderosamente a la distribución obscuramente desigual de la riqueza mundial. La propiedad capitalista de los medios de producción cultural implica el cobro de rentas injustas por servicios de medios y plataformas de doble cara que venden tu información personal a anunciantes. Esta relación necesita una transformación revolucionaria “solo que un poco diferente”. Técnicamente, nada impide que esto suceda. La información es la materia prima de la cultura. Y la cultura es un bien público que pertenece al dominio público. Déjame darte algunos ejemplos concretos de proyectos que ya existen y no venden nada.

1. El mapeo del genoma humano como una secuencia completa fue universalmente puesto a disposición por el Instituto Nacional de Ciencia de Estados Unidos (US National Institute of Science) en octubre de 1990. Es de dominio público para el uso de científicos de cualquier parte del mundo y desde aquel tiempo los genomas de múltiples organismos fueron agregados al sitio.

2. El proyecto Wikipedia, la colección de conocimiento online, fue lanzada en 2001. Es un proyecto sin fines de lucro, independiente y gratuito, no solo para descargar, sino también para crear y editar artículos sobre cualquier tópico en historia, ciencia y artes. Existe en cientos de idiomas, contiene más de 59 millones de artículos y sus usuarios la editan y mantienen.

3. El proyecto antiguerra *15 de febrero de 2003 (15 February 2003 anti-war protests)* coordinó protestas contra la invasión estadounidense a Iraq alrededor del mundo, transformando la estructura de los movimientos sociales de base en una forma que permite la colaboración planetaria. Los videos ahora difunden “información” de protestas políticas como un medio para engendrar apoyo planetario: la Primavera árabe, el Black Lives Matter, LasTesis, cuyo maravilloso video “Un violador en tu camino” es mi favorito.

4. La Inteligencia artificial pone nerviosos a todos, pero ninguna tecnología por sí misma determina su uso potencial. Hay una iniciativa para “OpenAI” que puede proveer un modelo de un uso sin fines de lucro de esta tecnología, y nuestras universidades son el lugar lógico para su desarrollo. ¡Pensemos en su capacidad para la traducción rápida! Podía obliterar la posición monopólica del inglés como la lengua de dominación imperial. Podría permitir que ciudadanos ordinarios pudieran hablar entre sí más allá de los límites estatales en vez de mediar su percepción del “otro” a través de declaraciones de gobierno sobre quién es el enemigo.

951

Estos desarrollos están absolutamente en línea con el argumento benjaminiano. La revolución en la superestructura está ocurriendo. La tendencia de la nueva tecnología es socavar la propiedad privada. En cuanto a que “malos actores” inventen malos usos de esta tecnología, eso no debería impedirnos insistir en su desarrollo, en formas que creen una esfera pública planetaria y democrática.

NT: Gracias por este punto de vista que tal vez podríamos resumir en su frase “la tendencia de la nueva tecnología es socavar la propiedad privada”, punto de partida perfecto para pensar gestos revolucionarios. Profundizando un poco más sobre esto... En *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste (Dreamworld and Catastrophe. The Passing of Mass Utopia*

in East and West, 2000) –donde la superposición de imágenes y el análisis de utopías comunistas y capitalistas son fundamentales–, el concepto de “mundo soñado” requiere tal vez asumir cierta imposibilidad a pesar de que la utopía continúa funcionando como una suerte de polo regulativo. Asimismo, en este libro hay una insistencia, una persistencia, en repensar la revolución a través de la idea de vanguardia. Usted decía recién algo sobre la articulación entre política y arte para dar esta batalla... Las imágenes tienen también una función central en *Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left* (2003), un texto motivado por la reacción de Estados Unidos al ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 y en el cual se piensa el islamismo como discurso político. La cuestión de una “esfera pública global” requiere de un retorno a algunas dicotomías modernas, pero también una seria reflexión sobre la revolución tecnológica. La música y las imágenes parecen ser el único lenguaje común. ¿Cómo se articula esto con la filosofía? Y en este mismo sentido, la reflexión sobre el encuentro entre el discurso crítico contemporáneo y el islam requiere pensar sobre las democracias contemporáneas y utopías posibles de otro modo. ¿Qué rol juegan la cultura y el arte –o la imagen en general– en este lazo entre lo arcaico y lo contemporáneo? ¿Cómo nos permiten pensar el presente? Naturalmente, estoy pensando en su *Year 1* (2021), libro en el que la religión, la fe, la cuestión de la soberanía, el pensamiento político, los Padres de la Iglesia y los derechos contemporáneos aparecen relacionados, y donde un diálogo entre Benjamin, Jacques Derrida y Julia Kristeva es posible.

SBM: La cultura del “mundo soñado” –esfera pública global–, el arte, la política –y “lo arcaico” (que no llamaría así, sino más bien, anterior o lo otro que “lo moderno”). Estas preguntas evocan muchos términos que no es sencillo esclarecer. Mi método no es crear teoría a partir de conceptos ni describir categorías en una forma citable. Más bien, es discernir conceptos y categorías *como* una imagen, *en* una experiencia, *a través* de fragmentos yuxtapuestos. Los fragmentos son empíricos/materiales/históricos, por lo tanto, Kristeva puede aparecer junto a Filón de Alejandría o figuras de la Escuela de Frankfurt pueden aparecer junto a pensadores islamistas. Su acuerdo en constelaciones es designado para mostrarnos algo no visible con sus compartimentalizaciones usuales. Poniéndolos juntos en el pensamiento pueden permitirnos ver el mundo de modo diferente. Consideremos, como un ejemplo, la yuxtaposición de las

utopías comunistas y capitalistas en *Mundo soñado y Catástrofe*. El impulso para la investigación en este libro fue mi experiencia trabajando junto con filósofos en Moscú por un período de cinco años, en experiencias que hicieron posible ver el enemigo que las retóricas de la Guerra Fría estaban alucinando. Por supuesto, no dudo de la muy real y peligrosa existencia de más de mil armas nucleares apuntándose mutuamente. Sin embargo, *el fantaseado enemigo de la Guerra Fría simplemente no estaba ahí* —él/ella no estaba en las calles de Moscú, ni en los subterráneos, ni estudiando en la universidad, ni en el campo, ni en los comercios G.U.M., ni en la piscina pública, ni en la Plaza Roja. Mostrar eso, hacerlo perceptible, era mi objetivo al yuxtaponer imágenes de las utopías comunistas y capitalistas. Por el contrario, los mundos de fantasía en los cuales operan los poderes políticos son verdaderamente peligrosos. Realmente debemos resistir a entrar en sus performances espectaculares porque los roles que nos ofrecen son inaceptables.

Cuando trabajé con filósofos rusos, no establecimos una escuela de pensamiento compartida; incluso cuando estudiábamos pensadores similares, nuestros proyectos permanecieron siendo no-idénticos, dados los diferentes contextos en los que producíamos. Creo que nuestra experiencia-en-común de vivir, respirar y movernos por el espacio fue más determinante de nuestras vidas que las tareas socio-intelectuales a mano. Esto me recuerda la importancia de compartir horas del día, cumplir con citas, planear excursiones, caminar juntos con mal tiempo -todas estas cosas humanas fueron negadas durante los años de la pandemia por el COVID-19, y aún son negadas, cuando el único contacto es a través de los medios de comunicación social. Pero cuando Twitter se convierte en un llamado público, una interpelación para la comunidad en una *esfera pública planetaria*, hay una nueva posibilidad para la política. El ensayo de Helen Petrovsky “El arte como un instrumento de la Filosofía” (*Art as an Instrument of Philosophy*) aborda la discusión intelectual que está teniendo lugar en Rusia, que ha sido influenciada por pensadores europeos (en particular franceses). La suya es una tarea importante en un tiempo donde la resurrección de las fantasías de la Guerra Fría ha funcionado para interrumpir nuestra comunicación. Helen relaciona experiencias en la música e imágenes contemporáneas que, como sabemos, pueden proveer un lenguaje común, a través de lo que llama “un nivel puramente sensual de comunicación”. Ella habla de esto filosóficamente como una “comprensión de la

estética extendida” y yo acuerdo. Lo relaciona directamente con la acción política, que, en el sentido tradicional, es tan problemática en Rusia (¡y yo agregaría que también lo es en Estados Unidos!). Ella apunta a la creatividad colectiva que emerge de “un conjunto de fuerzas que se unen y pueden no estar organizados política o institucionalmente”. Su práctica es una “ética”, una “manera de estar juntos”, una “re-apropiación de la publicidad misma”. Esto es lo que hace que el momento cultural presente sea tan poderoso. En otro artículo, escrito junto a Alexandra Volodina, Petrovsky habla de la “dimensión colectiva” de las prácticas culturales, que son estéticas y éticas, cognitivas y anticipatorias. Percibe con razón “el cambio de atención hacia un modo de cognición o, en un sentido más amplio, el aumento de la confianza en la experiencia sensual como tal”². Como editora de una revista (*Sinii Divan* [Sofá azul]) que mantiene vivo el intercambio de ideas a través de las líneas enemigas en Ucrania, Petrovsky está describiendo una transformación de la esfera pública no limitada a Rusia. Este desarrollo contrarresta la “estetización de la política” fascista descrita por Benjamin al transformar el significado de la estética misma. Este es un punto al que también me dediqué (ver el artículo: “Aesthetics/Anaesthetics: Walter Benjamin’s Artwork Essay Reconsidered”³). Nótese que esta práctica de “reapropiación de la publicidad” no es instrumental. Más bien, es visionaria. Entiendo de este modo el motivo mesiánico en el pensamiento de Benjamin.

Un énfasis en el poder cognitivo de la experiencia sensual es un posicionamiento metodológico que conecta el ensayo de mis amigas Petrovsky, Min y Sampaio de Matos, que están publicados aquí. Moscú–Seúl–Porto Alegre–Ithaca. Tenemos afinidad en parte debido a la inspiración de Walter Benjamin. A pesar de la diferencia radical en el contenido de nuestros escritos, compartimos una manera de trabajar. El método es el foco más que las definiciones de términos o las divisiones académicas del conocimiento. Donde difiero con estas maravillosas colegas es en mi foco en el material histórico,

³ Helen Petrovsky and Alexandra V. Volodina, “Aesthetics in Russia: looking toward the twenty-first century,” *Studies in East European Thought* (2014) 66: 165-179.

⁴ Hay traducción al español en: Susan Buck-Morss, “Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo

sobre la obra de arte”, en *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires, La Marca editora, 2014. Traducción de Mariano López Seoane.

un pasado que ha sido olvidado o, más precisamente, un pasado que ha sido suprimido por las estructuras de poder que controlan la forma en que el material histórico se ha trasladado en el tiempo.

Mi libro reciente, *Year 1: A Philosophical Recounting* (2021), trabaja sobre lo que llamo una herencia comunista del pasado. Trata de recapturar la experiencia vivida de los escritores del siglo I y la analiza en oposición a las distorsiones enormes que ha sufrido su trabajo en el proceso de su herencia por los “vencedores de la historia”, una condición que, como Benjamin alertaba, es el destino de los tesoros culturales. Oponerse a este destino, reconfigurar la herencia cultural en formas que permiten un tipo de accesibilidad diferente, es el objetivo de mi investigación que conecta también con *Hegel and Haiti*. Los logros culturales son comunales por su propia naturaleza. No son rescatados al ser acordonados como perteneciente a un segmento particular de la humanidad que reclama una porción vertical de la historia como propia.

NT: Gracias, Susan, por su enorme generosidad. Para terminar, quisiera aludir, precisamente, a algo de esto último que mencionaba. En efecto, a dos de sus libros que, aunque los separan casi veinte años, están en perfecto diálogo con el momento actual. Naturalmente, *Hegel y Haití* (2000) y también *Revolución Hoy* (2019). En el primero, para decirlo de manera muy sucinta, usted ofrece una reinterpretación de la dialéctica hegeliana entre amo y esclavo en el contexto de la revolución haitiana; en el segundo, se investigan las supervivencias de la revolución en el marco del “progreso, la modernización, la industrialización”. Dado que estamos asistiendo a un (una especie de) comienzo de siglo en el que hubo una primavera árabe, un giro a la izquierda en América Latina, revueltas como la chilena en 2019, luchas feministas incesantes y militancia por obtener el aborto legal en varias partes del mundo, quisiera saber cómo piensa hoy la revolución y cómo imagina la configuración del sujeto revolucionario, teniendo en cuenta que ya no es posible encontrarlo sólo en la militancia idealizada de los años 60 y 70, ni motivado por los marxismos clásicos. Por supuesto, este no es el único escenario... Lamentablemente, el avance de las derechas a nivel global parece inexorable...

SBM: Si la derecha está avanzando a nivel global, esto no es inevitable, no es un desarrollo histórico mundial. La agenda de la derecha tiene “sentido” solo en un mundo sin sentido. Sus acciones son contraproducentes para la humanidad, encarnando la racionalidad del todo irracional. Benjamin nunca cayó en la fantasía de que en la modernización occidental se identificara lo humano con el progreso. Su comprensión de las revoluciones como la humanidad agarrando el freno de emergencia se vuelve aún más relevante, dada la precariedad ecológica de nuestro tiempo. Los actos revolucionarios hoy son signos comunicados a un mundo observador. En el siglo XXI, hemos visto masas reunidas en espacios públicos de todo el mundo, más allá de identidades, más allá de fronteras nacionales, más allá de diferencias de lenguaje. El espectáculo que llevan a cabo es una “*Dialektik im Stillstand*” (dialéctica en suspenso) —quedándose en reposo, estando juntos, interrumpen el curso del tiempo. El eslogan de Lenin durante la Primera Guerra Mundial era que los reclutas militares rusos convirtieran la guerra imperialista en una guerra civil, pero hoy *todas las guerras son guerras civiles*, peleadas entre miembros de la misma especie en peligro. W.E.B. Du Bois interpretó la desertión de esclavos de las plantaciones durante la guerra civil de Estados Unidos como una forma de huelga general. ¿Por qué no ahora una huelga general *planetaria* contra las prácticas humanas de aniquilación?

Mientras escribimos esta entrevista, la guerra en Ucrania se ha solidificado y ha comenzado una guerra israelí. Es un momento de peligro extremo. Nuevamente, Benjamin: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el que vivimos no es la excepción, sino la regla”. Las guerras son prácticas de violencia mítica y la verdad es la primera víctima. Contra esa fuerza de destrucción mutua, la “revolución” toma la forma de una resistencia a los líderes que nos engañan haciéndonos creer que la destrucción que *ellos* causan es buena, que el odio que *ellos* invocan está justificado. Nos engañan haciéndonos aceptar la ilusión de que su propio poder heroico merece nuestra eliminación física real. Los líderes políticos no están en la línea de fuego. Hacemos su trabajo por ellos y son impotentes sin él. Nuestra capacidad de vernos unos a otros, de actuar juntos, de compartir evidencia del sufrimiento y cuidado humanos, es magnificado por los nuevos medios. La conciencia hoy no es prerrogativa de un “sujeto revolucionario”, sino la capacidad de todos para resistir al engaño de quienes crean enemigos “otros”

que pueden ser eliminados con impunidad. Lo sabemos mejor. Vemos un mundo diferente. Nuestra visión compartida es una fuente de esperanza.

MÁS ALLÁ DE LA SUBALTERNIDAD

Por un psicoanálisis antirracista: contribuciones de Susan Buck-Morss*

Manuela Sampaio de Mattos**

** Pontificia
Universidad Católica
de Río Grande del Sur.

Lo que confirma la consistencia del trabajo de toda una vida es su capacidad de responder a la tarea de contribuir a leer los desafíos que surgen en diferentes periodos de tiempo durante el transcurso de la historia. Esto significa que una producción teórica debería ser capaz de ofrecer herramientas adecuadas no simplemente para responder, sino para plantear preguntas pertinentes para el avance de epistemologías existentes y nuevas que pretendan abordar la historia y la realidad. Hablando desde la periferia del mundo, actualmente ninguna pregunta teórica tiene verdadera relevancia si no se centra en la cuestión de la raza y el racismo y si no considera su imbricación con la historia colonial. Tomando esto en cuenta, el seminal trabajo de Susan Buck-Morss demuestra su actualidad no solo porque presenta conceptos clave para observar el presente, sino también por su incesante compromiso con la relectura de la historia desde el punto de vista de quienes yacen postrados ante el cortejo triunfal del historicismo¹.

* Traducción de Rodrigo Zamorano.

¹ Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, ed. y trad. Pablo Oyarzún Robles, Santiago, LOM, 2009, pp. 42-43.

Para los propósitos de este ensayo –que también es un homenaje a una autora viva y a una teoría– quisiera hacer hincapié, en primer lugar, en algunas ideas del texto de Buck-Morss sobre Hegel y Haití². Este importante trabajo arroja luz sobre un periodo crucial de la historia de la filosofía y sobre sus consecuencias epistemológicas³, trayendo a la superficie la cuestión de la esclavitud. Se trata, justamente, del silencio sobre la Revolución Haitiana en la *oeuvre* de Hegel y su relación con el racismo. Como psicoanalista que trabaja en práctica clínica en el sur de Brasil y que, por lo tanto, se enfrenta al desafiante escenario contemporáneo de las configuraciones sintomáticas, especialmente considerando la influencia del racismo estructural, quisiera unirme a mis contemporáneos y evocar la fuerza insurreccional del psicoanálisis para pensar las posibilidades de lograr una epistemología psicoanalítica antirracista. Después de destacar temas importantes del ensayo *Hegel y Haití*, trataré de seguir algunas interrogaciones seleccionadas del texto y plantear algunas preguntas a la propuesta epistemológica de Lacan sobre el sujeto del inconsciente y su fundamentación en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo.

Aceptación

En *Hegel y Haití*, antes de abordar el tópico que vincula al filósofo alemán con el país caribeño, Buck-Morss resume una importante paradoja que constituye el trasfondo del desarrollo occidental del pensamiento político en el siglo XVIII: mientras que la Ilustración consideraba la libertad como el más alto valor político, la práctica económica de la esclavitud en las colonias aumentaba al punto de funcionar como el soporte del sistema económico occidental en su conjunto. Si bien la esclavitud constituía la “metáfora fundamental” para los “pensadores ilustrados” porque reunía todo lo malo de las relaciones de poder, “la explotación de millones de trabajadores esclavos en las colonias era aceptada como parte del mundo dado por

106 |

² Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, trad. Juan Manuel Espinosa, México, FCE, 2013; “Hegel and Haiti”, *Critical Inquiry* 26.4 (2000): 821-65.

³ Uso el término “epistemológico” como una palabra capaz de reunir diferentes campos de especulación teórica.

los mismos pensadores que proclamaban la libertad como el estado natural del hombre y como su derecho inalienable”⁴.

Según Buck-Morss, esta aceptación de la esclavitud como parte de la libertad surgió como una paradoja, como una realidad dada, e “incluso cuando los llamados teóricos a la libertad se convirtieron en acción revolucionaria en el entorno político, la economía colonial, basada en mano de obra esclava que continuaba funcionando tras bambalinas, siguió permaneciendo oculta”⁵. Este desconocimiento de la existencia no metafórica de la esclavitud y sus consecuencias solo contribuyó a sedimentar una posición narrativa aún muy vigente que insiste en construir “narrativas coherentes de libertad humana”⁶. Esto revela un hábito mental que decide mantener los problemas de la esclavitud como algo malo a ser condenado como si fuera meramente un pensamiento abstracto y estuviera muy lejos del primer plano académico, lo cual solo puede ocurrir si existe un compromiso colectivo abocado a negar la importancia de este hecho como algo más bien estructural⁷.

Buck-Morss hace hincapié en el alcance de esta paradoja en la especialización del conocimiento. Al empujar hacia los márgenes la verdad de la esclavitud como contraevidencia de la libertad, entendiéndola como algo irrelevante, se impone el aislamiento disciplinar y la inmunización a los hechos discordantes. La circularidad de los argumentos se vuelve la manera viciada de producir conocimiento, una performance epistemológica autorreferencial y bien protegida por fronteras disciplinares que “permiten que la evidencia contraria le pertenezca a la historia de alguien más”⁸. Mientras escribía el ensayo, era evidente para Buck-Morss que tanto la especialización como el aislamiento constituyen “peligros para disciplinas nuevas como los estudios afroamericanos o las nuevas áreas como los estudios de diásporas”, que se establecieron precisamente como un remedio para la situación⁹. Lo cual significa que estas disciplinas,

107 |

⁴ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, pp. 45-46.

⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁶ *Ibid.*

⁷ Eduardo Bonilla-Silva, “Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation”, *American Sociological Review* 62.3 (1997): 465-80.

⁸ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití*, p. 46.

⁹ *Ibid.*

con sus constelaciones de hechos materiales concretos, amenazaban las narrativas hegemónicas y las disciplinas académicas que las (re) producían. En este sentido, la reproducción de la narrativa colonial hegemónica le convenía a un discurso que neutralizaba el hecho de que la invisibilidad de la esclavitud, específicamente la esclavitud de los negros africanos, fue la condición indispensable para el triunfo de la economía colonial liberal tal como se dio. Por lo tanto, no es descabellado afirmar también que ningún pensamiento liberal habría tenido éxito si no defendiera e hiciera funcionar silenciosamente el racismo y la esclavitud.

En la contemporaneidad, el escenario evocado se perpetúa y aún es palpable en la realidad académica global. Llevar discusiones alternativas, como suelen hacer esas “disciplinas marginales”, al centro de las actividades académicas tradicionales aún representa una amenaza, en el sentido de que las fuerza a enfrentar el hecho de que sus producciones epistemológicas no incorporan esas discusiones como cruciales para su prevalencia en cuanto teorías que validan jerárquicamente a otros. En el mejor de los casos, esto revela que están condenadas a leer la realidad de manera errónea. O en palabras de Patricia Hill Collins: “si se cuestiona la epistemología usada para validar el conocimiento, entonces se vuelven sospechosas todas las anteriores pretensiones de conocimiento validadas bajo el modelo dominante”¹⁰. Esto se convierte en un verdadero peligro, dado que “las epistemologías alternativas ponen en entredicho todo el conocimiento certificado y plantean la pregunta de si lo que se ha tomado por cierto puede superar la prueba de las formas alternativas de validación de la verdad”¹¹. Por ejemplo, al incorporar formas alternativas de validación de la verdad, los discursos académicos que legitiman el sistema económico neoliberal imperante tendrían que afrontar la verdad de su estructura esclavista y racista original y sus nuevas formas contemporáneas de prácticas esclavistas, racistas, coloniales, etc. De modo que es imperativo no aceptar de la paradoja entre el discurso de la libertad y la práctica de la esclavitud como parte de un mundo dado. No solo como una cuestión de justicia,

108 |

¹⁰ Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Nueva York, Routledge, 2000. p. 271.

¹¹ Ibid.

sino también como la tarea de enfrentar el presente liberado de la subsunción del horror como parte de un ideal limpio y blanco del conocimiento.

Ceguera

La ceguera académica es evocada en *Hegel y Haití* para abordar el persistente silencio en el conocimiento moderno relativo a diferentes aspectos de la esclavitud colonial. La ceguera va por lo tanto acompañada del silenciamiento del pasado¹². Tomando como ejemplo al famoso historicista Simon Schama, autor del estudio *The Embarrassment of Riches* sobre el incremento de las riquezas de los holandeses, Buck-Morss hace hincapié en su ceguera parcial al guardar silencio sobre el rol de la esclavitud de los negros africanos en su análisis. Sin embargo, lo que Schama sí toma en cuenta es la influencia de la historia del Antiguo Testamento sobre la liberación de los israelitas de la esclavitud egipcia en la lucha de los holandeses para independizarse de España, e incluso reconoce la contradicción vigente en esa época de la discriminación holandesa contra los judíos y otros quienes amenazaban sus ideales de purificación. Pero aun así, guardó silencio sobre los esclavos negros africanos en el proceso de enriquecimiento holandés¹³. De acuerdo con Buck-Morss, este ejemplo muestra explícitamente cómo la ceguera académica relativa al tema de la esclavitud colonial de los negros africanos aún es un rasgo de la producción académica occidental¹⁴.

“Una ausencia acecha a la Filosofía Política Europea. La ausencia de la esclavitud”¹⁵. Jugando con la célebre oración que abre *El Manifiesto Comunista*, el filósofo brasileño Vladimir Safatle sostiene que la inspiración de Buck-Morss para escribir *Hegel y Haití* fue la constatación de esa ausencia. Mediante numerosos ejemplos que

109 |

¹² Citando a Michel-Rolph Trouillot, Buck-Morss usa la expresión “silenciamiento del pasado”: “Michel-Rolph Trouillot escribe en su importante libro *Silencing the Past* que la Revolución haitiana ‘entró en la historia con la peculiar característica de ser impensable incluso cuando estaba ocurriendo’. Por supuesto que él está en lo correcto al enfatizar la incapacidad de muchos contemporáneos, en vista de sus categorías prehechas, ‘para comprender las revoluciones en curso en sus pro-

prios términos”. Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití*, pp. 80-81.

¹³ Ibid., pp. 47-49.

¹⁴ Ibid., p. 51.

¹⁵ Vladimir Safatle, “A descolonização da filosofia da história”, Prefacio a Susan Buck-Morss, *Hegel e o Haiti*, trad. Sebastião Nascimento, São Paulo, N -1, 2017, 9-12, p. 9.

ilustran cómo el conocimiento moderno encontró límites geográficos y coloniales, Buck-Morss muestra que la Ilustración “necesitaba operar dentro de una territorialidad implícita, como si fuera cuestión de suspender su universalismo con silencio en lo relativo a sus casos más inaceptables”¹⁶, como no queriendo ver lo que la promesa eurocéntrica de civilización causa concreta e inversamente fuera de su territorio cuando entra en contacto con la periferia del mundo. Por lo tanto, plantea Safatle, Buck-Morss pretende “identificar el momento en el que la esclavitud aparece [silenciosamente] en el núcleo de la especulación filosófica moderna para redimensionar este discurso emancipatorio”¹⁷. Para eso, recurre a una de las páginas más comentadas de la historia de la filosofía: la dialéctica del amo y el esclavo.

La pregunta por el origen de las ideas de Hegel sobre la relación entre señorío y servidumbre es abordada una vez más por Buck-Morss a propósito de la metáfora de la lucha a muerte en la relación entre el amo y el esclavo, que le “sirvió” al filósofo alemán como fundamento para el despliegue de la libertad en la historia mundial, tal como se propone en la *Fenomenología del Espíritu*, escrita en Jena entre 1805 y 1806 y publicada en 1807. A continuación, Buck-Morss llama nuestra atención sobre dos hechos reveladores: el periodo 1805-1806 fue el primer año de existencia de Haití como nación independiente tras la revuelta libertadora de los esclavos y 1807 fue el año de la abolición de la esclavitud en Gran Bretaña. Pese a que estos hechos concretos de la historia mundial estaban disponibles, los historiadores de la filosofía alemana rastrearon el origen de la metáfora de Hegel hasta los escritos de otros intelectuales, llegando siempre al terreno común de Platón y Aristóteles. Como puntualiza Buck-Morss, Pierre-Franklin Tavarès fue el único intelectual que estableció una conexión entre Hegel y Haití cuando argumentó que el autor de la *Fenomenología* había leído al abolicionista francés Abbé Grégoire. No obstante, “nadie se ha atrevido a sugerir que la idea de la dialéctica entre señorío y vasallaje le llega a Hegel en Jena durante los años 1803-1805 a través de sus lecturas

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., p. 10.

de la prensa: revistas y periódicos”¹⁸, a pesar incluso de su abierto entusiasmo por la lectura de periódicos matutinos, como consta en su biografía. Con esto en mente, Buck-Morss nos lleva a concluir que “o bien Hegel era el más ciego de todos los ciegos filósofos de la libertad en la Ilustración europea”, o bien, de manera alternativa, que “Hegel sabía, sabía acerca de los esclavos reales que se estaban rebelando exitosamente en contra de verdaderos amos, y elaboró su dialéctica de amo y esclavo deliberadamente en medio de su contexto contemporáneo”¹⁹.

Lo que resulta revelador, más allá de esta hipótesis solo aparente de la ceguera, es la manera exacta en que el hecho histórico de la revuelta haitiana ingresó silenciosamente en la filosofía de Hegel. Fue un gesto audaz, según Buck-Morss, porque rechazó el modelo establecido de la esclavitud contrapuesta a un mítico estado de naturaleza e introdujo como metáfora central a los esclavos enfrentados a los amos, “trayendo así a este texto las realidades presentes e históricas que lo rodeaban como tinta invisible”²⁰. Esto significa que la originalidad de la obra hegeliana radica en esta “capacidad” para *ver* la realidad e incorporarla silenciosamente en su teoría: “éste es el punto central para entender la originalidad del argumento de Hegel, por medio del cual la filosofía se escapó de los confines de la teoría académica y se convirtió en un comentario de la historia del mundo”²¹. Por lo tanto, es posible entender su innovación como una performance teórica de dominio epistemológico de la historia del mundo, donde la “ceguera”, entendida como la decisión de no ver, se vuelve un conveniente mecanismo de comentario de la historia para justificar y mantener el *statu quo* y la perpetración de la violencia²².

Aunque por cierto es importante que los acontecimientos históricos, los hechos de la realidad, se hayan vuelto ellos mismos una fuente del pensamiento filosófico, ¿debiese sorprendernos aún que

¹⁸ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití*, p. 79.

¹⁹ *Ibid.*, p. 80.

²⁰ *Ibid.*, p. 82.

²¹ *Ibid.*, p. 80.

²² Este comentario está inspirado en la obra de Walter Benjamin. Uno de los objetivos de la filosofía de Benjamin fue potenciar el carácter de visibilidad de lo que había sido invisibilizado, los restos abandonados en el violento movimiento racional del conocimiento.

las estructuras de dominación sigan siendo legítimas en el acto de producción de conocimiento? Este es el tipo de preguntas que surgen cuando leemos el ensayo de Buck-Morss pensando en el contexto latinoamericano. Y es la razón por la cual su análisis del ingreso de la pregunta por la esclavitud y también de la autoliberación como resultado de una revuelta esclava es vital para que podamos entender toda otra serie de asuntos obviamente no contemplados por el mecanismo de la ceguera y el silenciamiento. Uno de los más importantes es sin duda el rol de la raza y el racismo como factores fundamentales. Al romper el silencio en *Hegel y Haití*, Buck-Morss nos ayuda a alcanzar un punto crucial para afrontar la ardua tarea de “rescatar la idea de una historia humana universal de los usos con los que se aprovechó la dominación blanca de ella”²³. Su investigación nos alienta a seguir avanzando y a plantear preguntas más allá de los límites impuestos por las configuraciones de poder que operan en el presente, pero estando del todo consciente de que no existe movimiento hacia el futuro sin mirar realmente hacia el pasado, al don del pasado²⁴.

El coraje de preguntar

Tras examinar más de cerca la dialéctica entre señorío y servidumbre, específicamente la idea de que la autoliberación del esclavo sería posible únicamente después de un “duelo a muerte”, mediante la puesta en riesgo de la propia vida para obtener la libertad, Buck-Morss sostiene que este momento dialéctico del resultado de la autoliberación del esclavo, “la meta de *esta* liberación, *de* la esclavitud, no puede ser la subyugación a su vez del amo, lo cual simplemente repetiría el ‘*impasse* existencial’ del amo, sino más bien la completa eliminación de la institución de la esclavitud”²⁵. Según Buck-Morss, si el despliegue de esta dialéctica puede leerse sin dificultad como una propuesta de eliminación de la esclavitud, y si

112 |

²³ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití*, p. 112.

²⁴ En “El don del pasado”, Buck-Morss trabaja con la tensión dialéctica intrínseca a este título: el pasado visto como presente y como don. Existen dos versiones de este ensayo. Una de ellas indica textualmente que fue una respuesta a comentarios sobre *Hegel y Haití*. Justo después de que se publicara la traducción al portugués

brasileño, Buck-Morss dio una conferencia con el mismo título en la 1st International Walter Benjamin Conference en PUCRS (Porto Alegre, Brasil), donde tuve el honor de conocerla en persona.

²⁵ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití*, p. 88.

Haití fue un ejemplo concreto de ella, ¿cuáles fueron las razones para que la relación entre Hegel y Haití fuera ignorada por tanto tiempo? Si los expertos en Hegel no respondieron esta pregunta fue porque ni siquiera lograron formularla.

En una nota a pie, Buck-Morss indica que Tavarès fue la única excepción, el único que planteó la pregunta. Ofrece además una lista de autores que trabajaron la dialéctica del amo y el esclavo en una dirección emancipatoria. Para los propósitos de este ensayo, es crucial hacer hincapié en su mención de Franz Fanon, autor que, incluso sin pretender conectar a Hegel con Haití en su libro *Los condenados de la tierra* y usando la filosofía europea contra la hegemonía europea blanca, interpretó la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo en términos sociales y psicoanalíticos “con el fin de teorizar la necesidad de una lucha violenta proveniente de las naciones del Tercer Mundo para vencer así el estatus colonial y rechazar el humanismo hipócrita de Europa, adquiriendo de esta manera un reconocimiento equitativo en términos de sus propios valores culturales”²⁶. Lo que finalmente hay que reconocer aquí es la importancia que Fanon dio no solo a las dimensiones sociales y políticas del problema, sino también a su impacto estructural a nivel psicológico.

Posteriormente, en *Piel negra, máscaras blancas*, en la sección “El negro y Hegel”, Fanon escribió: “No hay lucha abierta entre el blanco y el negro. Un día el Amo blanco reconoció *sin lucha* al *negro* esclavo. Pero el antiguo esclavo quiere *hacerse reconocer*”²⁷. Las partes destacadas de las oraciones expresan su intención no solo de considerar el momento del conflicto en la lucha por el reconocimiento de una manera positiva, sino de enfatizar que, a través del colonialismo, la experiencia que seguramente influyó en Hegel, la posibilidad misma del reconocimiento estaba realmente interdicta durante y después de la esclavitud de los negros africanos. La raza desempeñó un rol central en esta interdicción y, según explica Deivison Faustino, cuando Fanon analizó la “inesencialidad de la servidumbre” mostró que “el negro (*noir*) no existe en sí mismo, como un ser sustantivo: es solo una abstracción (*nègre*) producida por una *Weltanschauung*

²⁶ Ibid., pp. 88-89, nota 102.

²⁷ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, trad. Ana Useros Martín, Madrid, Akal, 2009, p. 180.

reificada de sociabilidad colonial”²⁸. De modo que, “debido a esta alienación, su presencia/existencia solo se testifica como un predicado de la agencia del ‘verdadero’ sujeto (blanco/colonizador). Enfrentado a él, por lo tanto, su resistencia ontológica se disuelve en un vacío dolorosamente nauseabundo”²⁹. El colonialismo representa una objetivación de la inhumanidad “y, por ende, la náusea a la que se refiere no es provocada por el estremecimiento y la angustia ante la libertad (para uno mismo), sino por el aprisionamiento subjetivo y objetivo del colonizado en una reificación supuestamente ontológica”³⁰. Fanon estaba interesado en el movimiento de caída de la persona negra a una categoría inferior a la dimensión humana, precisamente porque esto era lo que impedía la posibilidad misma del reconocimiento recíproco, teniendo en cuenta sus consecuencias objetivas y subjetivas. Pareciera que estamos atrapados en una limitación de la dialéctica aquí, pero Buck-Morss pregunta: “¿Qué ocurriría si, cada vez que la conciencia de los individuos sobrepasara los confines de las constelaciones actuales del poder a la hora de percibir el significado concreto de la libertad, ésta fuera valorada como un momento, no importa cuán transitorio, de la realización del espíritu absoluto? ¿Qué otros silencios deben entonces romperse? ¿Qué otras historias *sin* disciplina deben entonces ser contadas?”³¹.

Estas interrogantes ciertamente tienen el poder para ubicarnos en una perspectiva de trabajo diferente. ¿Cómo sería si las sendas epistemológicas consideraran los ejemplos concretos de libertad no solo como momentos de realización del conocimiento sino como puntos de partida de coyunturas epistemológicas? O volviendo a mi objetivo en este ensayo, ¿qué significaría esto para el psicoanálisis contemporáneo, que sigue tan apegado a la idea de un sujeto del inconsciente alienado al lenguaje en posición de servidumbre? ¿Es posible pensar un psicoanálisis antirracista si seguimos repitiendo este mismo modelo epistemológico?

²⁸ Deivison Faustino, “A ‘interdição do reconhecimento’ em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais”, *Revista de Filosofia Aurora* 33.59 (2021): 455-81, p. 466.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, p. 114.

Plantearle preguntas al psicoanálisis lacaniano

Investigadores de distintos campos académicos han intentado realizar cuestionamientos similares a los mencionados más arriba, pero como algunos de ellos han señalado, aún imperan diversas formas de injusticia epistémica³² y opresión en las prácticas académicas, y no es para nada sorprendente que el racismo epistemológico sea una de sus expresiones recurrentes. En su tesis doctoral, Qiana Lightner Lachaud analiza cómo el racismo epistemológico opera en las salas de clase universitarias mediante el uso de la pedagogía neoliberal³³. En sus palabras, “la injusticia epistémica, el racismo epistemológico en particular, provoca daño al alinearse con ideologías dualistas, que separan la mente de todos los otros aspectos de nuestra conciencia, de ser humanos”³⁴. Sus hallazgos ciertamente dialogan con las ideas de Fanon y con autoras que trabajan en el campo del psicoanálisis y en los temas de la raza y el racismo, como Isildinha Baptista Nogueira, Neusa Santos Souza, Lélia Gonzalez y Grada Kilomba, entre otras. Algo que estas autoras comparten es precisamente la preocupación por el movimiento epistemológico que perpetúa la segregación de modos de ser negro de la humanidad. Es importante también mencionar otras interesantes contribuciones al campo realizadas por los trabajos de Frank B. Wilderson III, Achille Mbembe, Sheldon George, Todd McGowan y especialmente David S. Marriott³⁵. Este último ha tenido el coraje de plantearle preguntas fundamentales al psicoanálisis, exponiendo sus raíces epistemológicas blancas y sus formas de reproducción del racismo, pero reconociendo de todos modos lo crucial de algunas contribuciones lacanianas para avanzar en la tarea de pensar la negritud y más allá.

De manera muy rigurosa, Marriott pone la teoría de Lacan en diálogo con el afropesimismo, planteando la pregunta de qué es la

115 |

³² Véase Gail Pohlhaus, Jr., “Varieties of Epistemic Injustice”, en Ian James Kidd, José Medina y Gail Pohlhaus, Jr., eds., *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Londres, Routledge, 2017, 13-26. Véase también Patricia Hill Collins, “Intersectionality and Epistemic Injustice”, *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, pp. 115-124.

³³ Qiana Lightner Lachaud, *Combatting Epistemological Racism: Critical Race Participatory Action Research*

Toward the Promotion of Faculty Critical Race Science and Transformative Pedagogy, Tesis doctoral, University of Pittsburgh, 2020.

³⁴ *Ibid.*, p. 97.

³⁵ Las autoras y los autores mencionados en este ensayo son los que he estado estudiando en esta etapa de mi aún incipiente investigación, muy influenciada por el ensayo de Buck-Morss sobre Hegel y Haití.

negritud tras las consideraciones del afropesimismo, esto en conversación con la teoría del significante, con el sujeto lingüístico del inconsciente tal como lo concibe Lacan. Después de destacar lo no dicho sobre la blancura en el pensamiento lacaniano, Marriott pregunta: “¿y por qué el *ça* aparece aquí a la vez como una ficción servil (la de una razón para siempre privada de su soberanía) y como un apóstrofe retórico a la esclavitud como el único conocimiento de lo que significa ser humano?”³⁶. Esta pregunta al psicoanálisis lacaniano pone en juego exactamente lo que Buck-Morss dice sobre tomar en serio los hechos de la libertad concreta como momentos inaugurales de realización del conocimiento. A partir de esto, y de acuerdo con lo que Marriott plantea al psicoanálisis, sería crucial profundizar en la problematización del marco lacaniano original, que también descansa en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, para reanimar el movimiento dialéctico considerando diferentes perspectivas del sujeto del inconsciente que no repliquen el supuesto de la servidumbre al lenguaje como punto de partida.

Habiendo hecho una primera alusión al uso de la dialéctica del amo y el esclavo por parte de Lacan³⁷, es importante señalar que una de sus intenciones fue fortalecer epistemológicamente la condición relacional de la subjetividad, la necesidad de rastrear el camino del reconocimiento, aventurándose en las sendas de las (im)posibilidades relacionales. Sin embargo, al definir al sujeto del inconsciente como alienado al lenguaje, al significante, a través de la idea de un sujeto dividido que aparece en un lado como sentido y en el Otro como *ab-sens* [au-sentido, ausencia, sin-sentido], Lacan está introduciendo la dimensión de la esclavitud como una realidad dada y aceptándola como un estadio anterior a la lucha por la libertad, que implica romper espejos y las cadenas del significante.

³⁶ David S. Marriott, *Lacan Noir: Lacan and Afro-Pessimism*, Cham, Springer International, 2021, p. 6.

³⁷ Véanse de Jacques Lacan, *Escritos 1*, trad. Tomás Segovia, Juan David Nasio y Armando Suárez, México, Siglo XXI, 2009; *Escritos 2*, trad. Tomás Segovia, Juan David Nasio y Armando Suárez, México, Siglo XXI,

2009; *El seminario de Jacques Lacan 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Paidós, 2010; *El seminario de Jacques Lacan 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, trad. Diana S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 2007.

Como recuerda Marriott,

La palabra cadena nos lleva de vuelta a la esclavitud, pero a una esclavitud sin personas negras. Los eslabones de la cadena se comparan con gargantillas, no con collares o embocaduras de hierro; los nudos borromeos no se comparan con lazos. Pero más allá de la retórica empleada, la esclavitud está en el corazón de lo que Lacan percibe como nuestras identificaciones. El análisis también es esto: la autorización mediante el testimonio de nuestra esclavitud por el significante. Confundir la liberación con el “ab-sens”: esto es lo que Lacan considera como una de las persistentes tentaciones que nos hace la representación. El psicoanálisis no es una re-presentación de lo que aún no sabemos, sino la expresión activa de lo que falta en la simbolización; *Darstellung* y no *Vorstellung*, la presentación de un “ab-sens”, de una falta sin la cual ni el sentido ni el objeto ni el sujeto podrían ser imaginados. Esta manera de presentar es la del analista lacaniano precisamente porque él o ella blande el elemento diferencial del significante como crítico y creador y, por lo tanto, como un encuentro real. Pero, una vez más, se asume que la experiencia del “ab-sens” es universal, formal. Y blanca³⁸.

Es bien sabido que la lectura lacaniana de Hegel estuvo influenciada por la enseñanza de Alexandre Kojève y que la filosofía hegeliana fue una referencia durante toda la trayectoria teórica del psicoanalista francés. Lacan intentó insistentemente diferenciar sus concepciones de las de Hegel, aun cuando se trata de su principal referente para pensar cómo en último término el sujeto del inconsciente puede ser abordado en su relación con el significante y el deseo. En el Seminario 11, donde expone sus ideas sobre la alienación como una de las operaciones del sujeto con el Otro como tesoro de significantes, Lacan reconoce

Es legítimo que haya encontrado en Hegel la justificación de esta apelación de *vel* alienante. En Hegel, ¿qué es? No desperdiciemos municiones —se trata de generar la primera alienación, esa alienación por la que el hombre emprende el camino hacia la esclavitud.

³⁸ David S. Marriott, *Lacan Noir*, p. 5.

¡La libertad o la vida! Si elige la libertad, ¡pum! pierde ambas inmediatamente —su elige la vida, tiene una vida amputada de libertad³⁹.

Lacan extrae toda una serie de consecuencias de esta operación, sin renunciar a una ruta emancipatoria como salida mediante el análisis. Propone que la interpretación como técnica debiese ser anterior a la reducción del significante a su dimensión *ab-sens*, como una manera de escapar del efecto de desvanecimiento gradual (afanísico) que el significante puede ejercer sobre el sujeto. Es aquí donde la libertad aparece como una posibilidad. En sus palabras: “el sujeto tiene que liberarse del efecto afanísico del significante binario y, todo bien mirado, ocurre que de eso se trata efectivamente en la función de la libertad”⁴⁰. Sin embargo, las experiencias concretas de esclavitud de los negros africanos muestran lo que Fanon explicó como una interdicción en el movimiento dialéctico de reconocimiento recíproco y, por lo tanto, de la libertad, una vez que los negros africanos fueron subyugados a una categoría subhumana, reducidos a una cosa. Por lo tanto, la libertad en estos términos sería para los aptos para luchar por ella, los humanos cuyos privilegios blancos son confirmados por la certeza de que son el sujeto universal. En el Seminario 10 Lacan dice algo parecido en relación con la esclavitud: “Queda muy bien decir que la servidumbre del esclavo está preñada de todo el porvenir hasta el saber absoluto, pero, políticamente, significa que hasta el fin de los tiempos el esclavo seguirá siendo esclavo. De vez en cuando es preciso decir inconveniencias”⁴¹. Incluso si Lacan no menciona la experiencia concreta a la que se refiere, es nuestra tarea como sus lectores preguntarnos de qué estaba hablando en realidad aquí. ¿Qué consecuencias podemos extraer de esta afirmación cuando postulamos, cuando deseamos un psicoanálisis antirracista? Finalmente, inspirados en el trabajo de Buck-Morss, ¿cómo sería si la constelación material e histórica de hechos que excede los límites del poder y el silencio sobre él fuera llevada a la praxis del psicoanálisis y también a su transmisión? ¿Cómo sería pensar un psicoanálisis que no pone a la dialéctica del amo y el esclavo a trabajar como su marco fundamental?

³⁹ Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, p. 220.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁴¹ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan 10. La angustia (1962-1963)*, trad. Enric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 34.

El sujeto universitario puede hablar. Sobre *Hegel y Haití*

Daniela Losiggio

* Universidad
Nacional Arturo
Jauretche /
Universidad de
Buenos Aires.

Si nos hemos acostumbrado a diferentes narraciones que ubican los acontecimientos coloniales en los márgenes de la historia europea, hemos permanecido en un engaño¹.

Introducción

El presente artículo analiza el texto de Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, a través de un doble prisma. Por un lado, se presentan y amplían sus argumentos acerca de la excepcionalidad del concepto hegeliano de esclavo, en el marco de la filosofía moderna y contemporánea. Por otra parte, se pone en diálogo este libro con otras teorías actuales sobre el lugar de la colonialidad y la esclavitud en el pensamiento occidental, que por supuesto incluyen las corrientes pos- y decolonial. Sostenemos, con Buck-Morss y un cuerpo extendido de autoras, que dentro del canon

119 |

¹ Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Buenos Aires, Norma, 2005, p. 40.

filosófico e historiográfico, existen huellas significativas del lugar de América Latina, África y Asia en la construcción de ideas, conceptos e imaginarios. Este es un ejercicio no solo pasible de ser hecho desde la universidad y sus departamentos más folclóricos, sino que es necesario y productivo, aunque no sea el más aclamado en las militancias contemporáneas.

De la esclavitud como contradicción a la esclavitud como metáfora

Una enorme contradicción hiere la integridad de las filosofías occidentales sobre la igualdad y la libertad. Los contractualistas y los iluministas se inspiraron en las crónicas dedicadas a la sociabilidad pre intrusiva en América Latina y África para especular sobre el prodigio de la naturaleza humana en estado salvaje. Se dice así que, en estado de naturaleza, la dominación por la fuerza es inmoral (Locke), o acaso vinculada a una ambición apropiadora y destructiva (Rousseau; Engels). No obstante, la explotación económica de los esclavos que ocurre paralelamente en las colonias de Francia, Inglaterra, Holanda y España no inspira en estos pensadores reflexión negativa alguna.

Una forma oblicua y realmente iluminadora de analizar esa conocida contradicción es con *Hegel y Haití* de Susan Buck-Morss. Según la autora, cuando John Locke, Jean-Jacques Rousseau o Karl Marx recurren al término esclavitud, en verdad, no refieren a la institución esclavista realmente existente, sino que el término funciona como una metáfora de una forma no libre e igualitaria de la existencia.

Echemos un vistazo sobre la vida y la obra de Locke. Según este autor, “Tal y como son dadas en el estado natural”², las cosas no tienen un dueño, salvo una: la propia vida. Su sacralidad deriva de que está inscrita en la ley de la naturaleza. Su dictado es el de jamás “dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones”³.

² John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Madrid, Tecnos, 2016, p. 33.

³ Ibid., p. 12.

La subordinación natural es, de este modo, una quimera; y hacer uso del otro constituye una transgresión del mandato fundamental. Por su parte “estar libres de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario, y está tan íntimamente vinculado a la conservación de un hombre, que nadie puede renunciar a ello sin estar renunciando al mismo tiempo a lo que permite su autoconservación y su vida”⁴.

Es tal el (digámoslo todo anacrónicamente) antibiologicismo de Locke que él llega a presentar argumentos —que sorprenden por su actualidad— contra el racismo, la misoginia⁵ y el capacitismo⁶. Así, llega a sostener: “en las razas de la humanidad y en las familias del mundo no queda ya ninguna que tenga preeminencia sobre otra y que pueda reclamar ser la más antigua y poseer el derecho hereditario”⁷.

Este clima bondadoso se nubla cuando Locke se refiere al cuidado de la vida. Si la vida es el bien primario, pues es necesario cuidarla, reproducirla, potenciarla, alimentarla, proveerla. Y Locke observa que Dios puso a disposición de la humanidad la tierra y todo lo que hay en ella, precisamente para que esta humanidad —su gran manufactura— pueda reproducirse. Este mandato nos lleva a apropiarnos de otras cosas del entorno y transformarlo: proveernos de alimentos, refugio y vestimenta. La autopropiedad se extiende así hasta todo aquello que el individuo moviliza para subsistir. La tierra que cosecha, los animales que caza, los hogares que construye en tierras inhóspitas y:

cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla

121 |

⁴ Ibid., p. 30. Es aquí donde Locke distingue servidumbre de esclavitud. La servidumbre es voluntaria y termina cuando así lo desea quien se pone a servicio. La esclavitud solo puede tener lugar como resultado de la guerra, entre “un legítimo vencedor y su cautivo”, Ibid., p. 31.

⁵ En el capítulo 6 del *Segundo Tratado*, Locke se refiere a un gobierno bicéfalo, el familiar, constituido por la madre y el padre, donde, por momentos, pareciera que presiden el hogar como iguales. Ibid., p. 56-78. De cualquier modo, como lo ha estudiado profundamente Carole Pateman, luego de afirmar cierto estatus de iguales, Locke toma otra dirección y refiere a la natural sumisión de las mujeres. Cfr.: *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.

⁶ Un pasaje de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1695) deja ver una sorprendente crítica al capacitismo físico, al tiempo que encumbra un fuerte racionalismo definitorio de la humanidad: “Se ha disputado más de una vez si ciertos fetos humanos deben o no ser bautizados, sólo por su diferente configuración externa respecto a la que comúnmente ofrecen los recién nacidos, sin que se supiera si no eran tan capaces de razón como los niños vaciados en otro molde”. Cfr.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 446-7.

⁷ John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, p. 7.

del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres⁸.

Como vemos, Locke se las ingenia no solo para racionalizar la libertad de apropiación (algo que ya estaba presente en Hobbes), sino también para moralizarla, volverla una deriva del mandato natural del cuidado de la vida. Así justifica Locke también la apropiación de tierras ociosas. Eventualmente, si sus holgazanes habitantes se resisten, es legítimo hacer la guerra y esclavizarlos⁹. Se ensaya así un justificativo válido para una explotación que también en el siglo XVII era señalada por su baja estatura ética¹⁰. En una palabra, la esclavitud que Locke parece impugnar en el *Segundo tratado del gobierno civil* termina siendo una metáfora y una inversión significantes. La esclavitud pasa a ser la metáfora de aquel mal que aqueja a quienes se les limita el ejercicio de la apropiación ilimitada; la metáfora de la haraganería refiere a los esclavos reales. De este modo, Locke se permite sin sonrojo tener acciones en la Compañía Real Africana.

Rousseau fue el primero en denunciar este escándalo argumental. Una bella frase del *Contrato Social* se acerca a la noción de esclavitud en sentido estricto (no metafórico):

[L]as palabras esclavo y derecho son contradictorias: se excluyen mutuamente. Sea de un hombre a otro, bien de un hombre a un pueblo, este razonamiento será igualmente insensato: “Hago contigo un convenio, completamente en tu perjuicio y completamente en mi provecho, que yo observaré cuando me plazca y que tú observarás cuando me plazca a mí también”¹¹.

No es viable afirmar que existe un derecho natural de libertad, al mismo tiempo que se esgrime una velada defensa de la esclavitud. Sin embargo, Rousseau tampoco fue del todo coherente en las de-

⁸ John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, p. 34.

⁹ Elsa Dorlin, *Defenderse. Una filosofía de la violencia*, Buenos Aires, Hekht, 2018. Locke distingue esclavitud y servidumbre. La servidumbre se da dentro de la sociedad civil y se describe como voluntaria. Lo cual abre una serie de problemas que aquí no trataremos.

¹⁰ Cfr.: Luciano Nasetto, *Autoridad y poder. Una arqueología del Estado*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2022.

¹¹ Jean Jacques Rousseau, *Contrato social*, Madrid, Austral, 2007, p. 44.

rivas de su certero diagnóstico y omitió de su obra entera una reflexión sobre la esclavitud real.

Es sabido también que los propios Karl Marx y Friedrich Engels, artífices de la más grande tradición crítica de la desigualdad social contemporánea, comprendieron la esclavitud como una “institución premoderna, desterrada por la historia y relegada al pasado”¹². Así, la lucha del amo y el esclavo se presenta —una vez más— como metáfora de la lucha de clases dentro de las sociedades europeas industrializadas. La crítica del capital, atrapada en una ontología teleológica, omitió la absoluta relevancia de la institución esclavista en la acumulación originaria¹³. Este olvido tuvo lugar aun cuando, desde que existe el marxismo y dentro de esta corriente, surgieron numerosos trabajos que llamaron la atención al respecto. Pero la ortodoxia los despreció lapidariamente¹⁴.

Hay muchos motivos para desestimar las contradicciones, las omisiones, el negacionismo, ¡incluso el racismo! de estos autores, sostiene agudamente Buck-Morss. El horizonte histórico-conceptual —sesgado por el nacionalismo blanco y la imposibilidad de pensar a los esclavos coloniales como personas— es el más reclamado. Sin embargo, esa explicación no resulta del todo convincente. En primer lugar, en el siglo XVIII, más del veinte por ciento de la burguesía francesa había llegado a depender de alguna actividad relacionada con el esclavismo. Por otro lado, no todas las personas en Europa desatendían el problema de la esclavitud. En el propio continente existía una movilización social (como los Amis des Noirs en Francia) y una prensa crítica (como el periódico *Minerva*) de ideología abolicionista. Más aún, y en esto reside la polémica del libro, hay un autor para el que la esclavitud no es ninguna metáfora. Se trata nada menos que de Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

123 |

¹² Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití*, p. 72.

¹³ Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de sueños, 2016.

¹⁴ Buck-Morss glosa estos trabajos, como los de Eric Williams, C. L. R. James y W. E. B. Du Bois. Cfr.: *Hegel y Haití*, p. 73-74.

De la revolución haitiana a Hegel

Hay todo un lenguaje de la libertad, proveniente del contractualismo, del iluminismo, del liberalismo, del intercambio de saberes, de la formación intelectual de los criollos y –hacia fines del siglo XVIII– del espíritu de la Revolución Francesa que tiñe los imaginarios sobre la dominación en las colonias. Mientras los blancos europeos refieren a la esclavitud como metáfora de aquel estado del que quieren librarse; en las colonias, los propios esclavos se incluyen en un lenguaje de la libertad real. En 1791, medio millón de esclavos de Santo Domingo se alzaron en una revuelta poderosa. Los tumultos se extendieron hasta 1794, cuando el ejército negro forzó a la República Francesa a declarar la abolición de la esclavitud y a universalizar la abolición en todas las colonias francesas; más tarde, en nombre de la República, este ejército resistió las invasiones inglesas en la isla. En 1801, el liberto y dirigente militar François Dominique Toussaint Louverture redactó una constitución que representa un documento fundante en la lucha antirracista.

Un año más tarde, Napoleón envió una expedición a Haití, destinada a restablecer el orden. La empresa terminó con el arresto y deportación a Francia de Toussaint Louverture (donde murió un año después). Se restableció la esclavitud y el viejo Code Noir (que, entre otros instrumentos, avalaba el de la tortura). Se trató de una brutal iniciativa de carácter genocida que derivó en un nuevo levantamiento de los ciudadanos negros de Santo Domingo. Finalmente, en 1804, Jean-Jacques Dessalines, nuevo líder militar, declaró la independencia de Francia, retiró el blanco de la bandera en un claro mensaje de enemistad racial, que continuó con el ordenamiento de la masacre de todos los blancos de la isla. En 1805, mediante un nuevo texto constitucional, se creaba una Nación Constitucional libre (más tarde un “imperio”) bautizado con el nombre Haití.

En Alemania, circulaba entonces el periódico *Minerva*, fundado por Archenholz. Este diario informaba, desde 1792, sobre los hechos en Santo Domingo. Además, reproducía notas de medios ingleses y franceses. Se conoce que importantes autores e intelectuales alemanes del siglo XIX leían *Minerva*: Goethe, Schiller, Klopstock, Schelling, Lafayette y, por supuesto, Hegel.

“¿De dónde surgió la idea de Hegel de la relación entre señorío y servidumbre?” se pregunta Buck-Morss¹⁵. Se ha dicho que Hegel recupera una metáfora aristotélica (Shklar) o que se trata de un ejemplo abstracto (Otto Pöggeler). Nadie pensó que existía alguna posibilidad remota de que, cuando Hegel proyectaba *Fenomenología del espíritu*, estuviese pensando en Haití. Ciertamente, según lo documenta muy lúcidamente Buck Morss, Hegel leía *Minerva* cada mañana y anotaba: “leer los diarios a la mañana constituye una especie de oración matutina secular”¹⁶.

Pero más allá de lo anecdótico (aunque saliente), sabemos que la idea del deseo de libertad era para Hegel el acontecimiento de la historia universal por antonomasia. La idea de oponer al esclavo con el amo (y no de homologarlo con la mera vida salvaje en el especular estado de naturaleza) constituye un gesto audaz.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel sostiene que el deseo verdaderamente humano es deseo de reconocimiento: desear el deseo del otro; desear que el valor que yo represento para mí sea el valor deseado por el otro¹⁷. O, dicho de otra manera, “la autoconciencia es en y para sí en cuanto es en y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce”¹⁸. Únicamente mediante el reconocimiento, se revela el deseo como realidad humana, se objetiva en una relación.

Al buscar el reconocimiento, la conciencia se encuentra con un otro que procura exactamente lo mismo y los dos individuos se enfrentan en una lucha a muerte. Mientras tiene lugar esa lucha a muerte, las dos conciencias “se comprueban por sí mismas y la una a la otra”¹⁹. Ahora bien, para que —finalmente— la autoconciencia se realice, es decir, la conciencia alcance una existencia objetiva, es necesario que los dos adversarios queden con vida luego de la lucha y esto solo puede suceder si ambos optan por comportamientos contrarios. Uno de los dos debe claudicar, temer más a la muerte que a

¹⁵ Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití*, p. 53.

¹⁶ *Ibid.*, p. 57.

¹⁷ Alexandre Kojève. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Fausto, 1999.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 113.

¹⁹ *Ibid.*, p. 116.

la negación de su existencia objetiva y preferir un objetivo de menor estatura: preservar su vida. En ese caso, su adversario triunfa y obtiene el anhelado reconocimiento. Una de las partes es así suprimida, pero no en un sentido literal, ella se conserva como un mero reflejo de quien triunfa en la lucha. Es su autonomía la que se sustrae, el intento de querer ser reconocido²⁰. Tenemos aquí al Amo y al esclavo.

Resulta ser que muy rápidamente el Amo comienza a vivir una cierta desdicha. Es que el esclavo que lo reconoce ya no es un hombre libre y autónomo, ciertamente, sino que se ha cosificado. El esclavo transforma las cosas de la naturaleza en productos que el Amo consume, destruye, aniquila. Ahora el Amo observa una relación con su deseo que vuelve a ser del orden de la inmediatez. Ya no está seguro de ser *para sí* como verdad revelada. La verdad con la que ahora cuenta el Amo es la de una existencia cosificada. En una palabra, el Amo “abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma”²¹. Su goce y su satisfacción vuelven a ser subjetivos.

El esclavo, por su parte, que ya ha atravesado el temor a la muerte, la angustia de la disolución de sí, encuentra ahora un modo de reencontrarse y reafirmarse a través del trabajo. Se ha vuelto Amo de la naturaleza: transformando la naturaleza trasciende lo dado y se transforma a sí mismo. El hombre trabajador se educa, se cultiva, sublima sus instintos al rechazar el consumo y la destrucción inmediata de las cosas. El producto del trabajo es la plasmación de una idea que forma y educa al hombre.

El Amo no puede reconocer al otro; en cambio, el esclavo debe a eso su vida; entonces alcanzará con autosuprimirse en cuanto que esclavo, en cuanto que conciencia servil, negar el modo en que vive (negar la negación) y ganar así autonomía.

Buck-Morss propone colectivizar la idea del esclavo de Hegel: los esclavos haitianos alcanzan la autoconciencia al demostrar que no son cosas sino sujetos que transforman la naturaleza material. Preferían entonces morir antes que permanecer subyugados. Así lo de-

126 |

²⁰ Judith Butler, *Sujetos del deseo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

²¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 116.

muestran cuando, tras el genocidio comandado por Leclerc, vuelven a levantarse. Napoleón comprendió muy tarde la profundidad del proyecto de Toussaint Louverture, basado en el deseo de libertad sin más, muy distinto al de Dessalines, y se arrepintió del trato que dio al primero de los líderes.

Con la historia de Haití y de *Minerva* en la mano, Buck-Morss revela hasta qué punto los especialistas en Hegel han fracasado en responder a la pregunta sobre la relación de Hegel y Haití o, más bien, cómo han malogrado la oportunidad de siquiera plantearla. Aporta nuevas pruebas para la conexión: la mención de Hegel a la esclavitud real en numerosos pasajes de su obra, su vínculo con la francmasonería (común a Europa y a América), sus menciones explícitas a Haití en sus últimos años.

Ya para la década de 1820 y en su *Filosofía de la historia*, Hegel se forma más eruditamente en los estudios sobre África y es entonces cuando, curiosamente, da un giro superficial y de sentido común epocal.

Las conclusiones de este libro no se refieren a la demostración de la superioridad moral hegeliana ni a la erudición indudable de la autora. Lo que Buck-Morss pretende con este libro es arrojar luz sobre un hecho histórico referido a la libertad, que se encontraba velado tras la exégesis filosófica occidental. Y así, entonces, el proyecto filosófico-político de la libertad universal (finalmente y a pesar nuestro, el propio), “no necesita ser descartado, sino más bien redimido y reconstituido sobre bases diferentes”²².

127 |

Poscolonialismo y ejercicios antiesencialistas

Pero el libro llega a su fin y resulta inevitable cierto escozor. La ausencia de referencias al canon poscolonial o decolonial hispanohablante resulta una omisión curiosa, porque la tesis fundamental no es contraria a ninguno de los pilares de estas corrientes

²² Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití*, p. 53.

del pensamiento que podríamos resumir someramente. Existe una discusión sobre qué es poscolonialismo y qué teoría decolonial. En todo caso, nos interesa diagramar aquí en dónde convergen estas corrientes. Se trata de la idea de que la emergencia del capitalismo, en los siglos XVI y XVII²³, y el surgimiento de los Estados nacionales europeos, durante los siglos XVII al XIX²⁴, no son procesos discretos respecto de los experimentados por sus colonias o ex colonias. Este hecho, que parece casi autoevidente, fue distorsionado en los discursos políticos y los saberes especializados, que construyeron la historia del “sur” y el “oriente” globales como distintos y atrasados respecto de Europa²⁵. Así, las conexiones entre los mentados fracasos de algunos pueblos y los éxitos de otros quedaron opacadas y remitidas, o bien, a un problema de voluntad, o simplemente evolutivo, que en cualquier caso justifican mecanismos disciplinarios por parte del colonizador²⁶. La tesis de Buck-Morss, en todo caso, se podría encuadrar perfectamente en este horizonte. Sostiene que, en el pensamiento de Hegel, todos esos temas no pretenden ser opacados, ni descuidados. Es la exégesis la que ignoró al elefante blanco, no Hegel.

Dentro de esta corriente, las teóricas feministas han observado que existe una pregnancia de la dominación intrusiva en las instituciones, marcos valorativos e imaginarios de las ex-colonias que no solo es racista, sino también patriarcal, edadista y adultocéntrica. De estas autoras vale la pena mencionar el pionero “¿Puede el sujeto subalterno hablar?” (1985) de Gayatri Spivak que coincide con el espíritu de *Hegel y Haití*.

Para explicar la subalternidad, Spivak recupera la noción de ideología de Louis Althusser; más específicamente la idea de que hay algo constitutivo de la subjetividad que resulta contradictorio, que lo hace al sujeto estar en contra de sí mismo: opinar, votar, hacer,

128 |

²³ Silvia Federici, *Calibán y la bruja*, 2015.

²⁴ Santiago Castro-Gómez, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en Edgardo Lender (comp), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 139-155.

²⁵ Edward Said, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2000; Silvia Rivera Cusicanqui, “Patchacuti. Los ho-

rizontes históricos del colonialismo interno”, en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz, Piedra rota, 2010, pp. 39-64.

²⁶ Anibal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en Santiago Castro-Gómez, et. al (eds), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, CEJA, 1999, pp. 227-238.

militar, involucrarse en relaciones en contra de sí. En el caso del colonialismo indio, esta dislocación es el resultado de varias capas de negación de la subjetividad, de varios estratos de subalternización: primero, de casta, luego colonial, luego racial y también de género en lo que respecta a la mitad de su población. Si este sujeto subalterno no habla es porque su subjetividad está doble, triple o cuádruplemente negada; verdaderamente alejada de una conciencia más conveniente de su propio deseo. En el último eslabón de la cadena, las mujeres indias descastadas y pobres son probablemente las más mudas de la comunicación subalterna.

Spivak se propone así cuestionar “la mudez nunca cuestionada antes de la mujer subalterna dentro del proyecto antiimperialista de los estudios sobre subalternidad”²⁷. Y es que “si en el contexto de la producción colonial el individuo subalterno no tiene historia y no puede hablar, cuando ese individuo subalterno es una mujer su destino se encuentra todavía más profundamente a oscuras”²⁸. Evidentemente, este cuestionamiento solo lo puede hacer Spivak, ni descastada ni pobre y ya instalada en Columbia. La conciencia de esa distancia entre Spivak y las indias del ritual sati (las viudas quemadas vivas hasta el siglo XIX) es un paso fundamental para cualquier teoría de la emancipación. Luego, el ejercicio decolonial por antonomasia es una escucha profunda que evita los lugares comunes. Se vuelve fundamental una investigación comprometida sobre estos rituales y esas mujeres privadas de historia y archivo; lograr dar con los indicios que se escabullen de un canon que siempre habló por ellas, así como también de los propios prejuicios bienintencionados; que ellas finalmente puedan hablar “como una voz delirante en nosotras mismas”²⁹.

El archivo fragmentario de la subalternidad se cuenta también desde el canon. La historia de los vencidos está contada involuntariamente en la propia filosofía dominante.

²⁷ Gayatri C. Spivak. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Orbis Tertius*, N° 3, p. 29.

²⁸ *Ibid.*, p. 21.

²⁹ *Ibid.*, p. 43.

En los últimos años, autoras como Elsa Dorlin, Iris Därmann, Françoise Vergès, y por supuesto Buck-Morss, todas ellas europeas o estadounidenses, feministas, universitarias, referentes internacionales del pensamiento occidental, han abierto una posibilidad teórico-política injustamente vedada en los círculos de la militancia: hablar de la subalternidad desde las posiciones de privilegio. En cierto punto, si algo hemos aprendido con Spivak es que la subalternidad no habla, o habla a medias. Hablar y ser escuchadas es ya ocupar una posición política. “Ser” mujeres, o indias, o africanas, o lesbianas no nos vuelve representativas de ningún todo político. Nos autoengañamos cuando nos arrogamos la voz de la subalternidad; damos vueltas sobre esencialismos que —aunque por momentos pueden ser estratégicos— se blanden con el doble filo de la inclusión-exclusión.

Dorlin, Därmann y Vergès no se detienen en Hegel sino en Thomas Hobbes, en donde encuentran una profunda teoría de la autodefensa. La defensa de sí mismo desborda permanentemente la legalidad. Defenderse de quien nos amenaza con la muerte es una disposición inmanente al cuerpo³⁰. Hobbes creía que existía legitimidad en la esclavitud de las colonias. Pero también llegó a escribir que, en la vida del esclavo, estaba implícito degollar al amo. En Santo Domingo, los esclavos sentían ese resentimiento legítimo. Y se preparaban en las noches, practicando danzas marciales y cultivando el vudú. Ponían así en suspenso la ira y el resentimiento hasta el momento oportuno. Los blancos se burlarían de las creencias místicas y oscurantistas de quienes prefiguraban imaginarios del coraje, ilusiones útiles que les permitirían levantarse, en 1791, con tan solo palos, cuchillos y extremidades entrenadas.

130 |

La huida es otra estrategia de autodefensa que llega a tener un peso inconmensurable en el siglo XVIII latinoamericano. Hay registros de asentamientos cimarrones en México, Cuba y Santo Domingo desde la década 1540. Hacia el siglo XVIII ya había sociedades cimarronas en Colombia, Brasil, Estados Unidos y Canadá. Pero en Jamaica, Surinam y Brasil es donde los sistemas de fuga estaban

³⁰ Elsa Dorlin, *Defenderse. Una filosofía de la violencia*, Buenos Aires, Hekht, 2018; Françoise Vergès, *Une théorie féministe de la violence. Pour une politique antiraciste de la protection*, París, La fabrique éditions, 2020.

mejor organizados política y militarmente (se vieron beneficiados por las habilidades militares y las tácticas de guerrilla de aquellos que ya habían adquirido experiencia militar en sus países africanos de origen). La República Federal de Palmares fue uno de los casos más memorables. Fue fundada por cimarrones en 1605. Entre 1654 y 1678 sus ciudadanas y ciudadanos resistieron más de veinte ataques militares de ejércitos holandeses y portugueses. Finalmente fueron derrotados en 1694. Antes de que Palmares fuera destruida, sus combatientes, liderados por Zumbi, habían pasado a la ofensiva, atacando plantaciones y liberando a los esclavos. Hay muchos casos como este.

Por supuesto la otra historia es la de Queen Nanny, líder cimarrona, en las Islas de Sotavento, hoy Jamaica. Esta comunidad luchó contra los británicos entre 1725 y 1740. Después de décadas de conflictos armados y guerras, los británicos abrieron la paz en 1739. Fue la primera gran victoria de una comunidad cimarrona en la historia.

La huida, sostiene Därmann no es un acto de mera supervivencia; es un modo de resistencia que cuestiona la institución de la esclavitud: “estaba unida a la esperanza de no volver a ver nunca más a sus amos y de dar la espalda para siempre al mundo de la esclavitud”³¹. Hay un principio de certeza en la huída, que la autora rescata de los testimonios de esclavos recapturados por sus amos.

Estas historias deben construirse a partir de los fragmentos, al interior de un canon, de una historia oficial, de algunos gestos fortuitos, contorsiones de la teoría. Las autoras avanzan así sobre una zona crítica del pensamiento, que debe ser aún escrita, descubierta, ¡pero no inventada! La información está tan al descubierto que parece mentira que se la haya negado con semejante tozudez. La lectora puede ir abrazando la irreverencia que se permiten quienes tienen a la verdad como garantía.

³¹ Iris Därmann, *Widerstände. Gewaltenteilung in statu nascendi*, Berlin, Matthes & Seitz, 2021, p. 36.

La historia contra la identidad: el universalismo diaspórico de Susan Buck-Morss*

Agata Bielik-Robson**

** Universidad de Nottingham

El reciente libro de Susan Buck-Morss *Año 1. Un recuento filosófico* es una de las voces más valientes contra las políticas de la identidad hoy en día¹. Mientras la moda de la identidad arrasa las humanidades en la academia occidental en su conjunto, produciendo clausuras particularistas cada vez más impenetrables, Buck-Morss defiende obstinadamente una historia universal: un nuevo tipo de universalismo inclusivo, libre de órdenes y jerarquías verticales y abierto a las traducciones mutuas. Siempre fiel a Walter Benjamin, Buck-Morss está convencida de que la creación de este nuevo universalismo es precisamente “la tarea de la traducción”, según la cual el traductor “ha de ensanchar y ahondar su lengua mediante el empleo de

* Traducción de Rodrigo Zamorano.

¹ Susan Buck-Morss, *Año 1. Un recuento filosófico*, trad. Antonio Antón, Madrid, Akal, 2025. De ahora en adelante se indicarán las referencias a este libro en el cuerpo del texto.

la [lengua] extraña”². Cuando las culturas se traducen entre sí no renuncian a sus diferencias, sino que se ayudan mutuamente a prosperar y sobrevivir.

Año 1 continúa el proyecto del “nuevo universalismo” que Buck-Morss comenzó a elaborar en su anterior libro sobre Hegel y los esclavos rebeldes haitianos: *Hegel, Haití y la historia universal*. Ya allí su intención fue navegar entre la crítica posmoderna de la historia universal hegeliana, por una parte, y la diseminación de pequeñas narrativas identitarias que rechazan *cualquier* tentativa de universalismo como esencialmente colonial, por la otra. Convencida de que –para parafrasear un célebre título de Mary Douglas– “la pureza es el peligro” y de que la cultura prospera en los encuentros más que en el aislamiento (si bien este puede ser totalmente entendible como reacción ante los abusos de las grandes narrativas universalistas), Buck-Morss propone que volvamos una vez más a la idea de una nueva historia universal con y contra Hegel, es decir, sin la intención de renunciar completamente al universalismo. De modo que la nueva historia universal equivaldría a una revisión radical del hegelianismo, siempre que pueda hacer espacio para la heterogeneidad horizontal y no jerárquica de las líneas históricas, los relatos, los acontecimientos y las fuentes, es decir, para la historia concebida como la “hidra de muchas cabezas” más que como una única narrativa del espíritu que apunta ininterrumpidamente en una única dirección³. Esto habría sido posible, sostiene Buck-Morss, si Hegel no hubiese borrado la huella específica de su mayor inspiración para la dialéctica del amo y el esclavo y hubiese recordado la revolución haitiana de los esclavos negros contra su amo blanco, Napoleón. De modo que podemos aceptar la historia universal, pero solo si está mediada por la historia concreta de los rebeldes negros haitianos, que nunca debió haber sido “sublimada” [*aufgehoben*] en la abstracción del progreso del espíritu. Usando una metáfora afín a la

134 |

² Walter Benjamin, “La tarea del traductor”, *Obras IV.1*, ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Madrid, Abada, 2010, 7-22, p. 21. En *Año 1* Susan Buck-Morss admite abiertamente que “no es ningún secreto que mi relación de toda la vida con el pensamiento de Walter Benjamin está detrás de este intento; en concreto su insistencia en que los objetos históricos tienen un peso metafísico que puede hacerse legible en el presente. Benjamin describió esto como la ‘tarea’

del ‘materialista histórico’” (25). Da la casualidad de que dicha tarea también coincide con la “tarea del traductor”, descubriendo conexiones entre diferentes formaciones en el tiempo y el espacio.

³ Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, trad. Mercedes García Garmilla, Barcelona, Crítica, 2005 [2000].

filosofía de la música de Adorno –proveniente del acervo de la Escuela de Frankfurt, la matriz conceptual favorita de Buck-Morss–, podríamos describir su nuevo universalismo como una estructura sincrética basada en el traslape de polifonías destempladas, en tanto opuesto a la armonía *wohltemperierte* de la historia hegeliana, subordinada a la melodía dominante de un concepto guía⁴.

La coexistencia polifónica de múltiples fuentes es la clave del nuevo procedimiento universalista que Buck-Morss, inspirada en la filosofía de la traducción de Walter Benjamin, denomina “acceso abierto”: una vía dialéctica por fuera de la rígida oposición entre desaparición/sublimación de las tradiciones particulares en el elemento abstracto del progreso universal, por una parte, y la protección aislacionista de su identidad pura, por la otra. Al ingresar en la modalidad del “acceso abierto”, diversas tradiciones ponen sus archivos a disposición de cualquiera que pueda usarlos en el momento de la “cognoscibilidad” (*Erkennbarkeit*) benjaminiana. Sin perder sus raíces locales, tampoco se cierran en su impenetrabilidad: por el contrario, muestran su identidad concreta e históricamente determinada como *erkennbar* –“cognoscible” y “reconocible”– y, en cuanto tal, como potencialmente relevante para *cualquiera, en cualquier lugar, en cualquier momento*, para cualquier miembro contemporáneo o futuro de la siempre creciente estructura polifónica, que puede dar una nota de “afinidad electiva” entre su propio tiempo y lugar y los de ellas. Para unirse a la polifonía, por lo tanto, las tradiciones deben romper los sellos de la admisión restringida y hacer que sus archivos sean “citables” (*zitierbar*) en otras constelaciones de pensamiento distantes, lo cual también significa –según el doble sentido de la palabra “tradición”, que deriva del latín *tradere*– abiertos a la “traición”, a la “deslealtad”, a su inherente “infidelidad”, que se opone a la visión prístina de la tradición como una monocultura intocada por influencias extrañas⁵. Una vez que los archivos se abren realmente al uso universal, abandonan su reclusión hermética y

135 |

⁴ Para el tratamiento que hace Buck-Morss de la filosofía de la música de Adorno, véase su *Origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt, trad. Nora Rabotnikof Maskivker rev. por Mariano López Seoane, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011 [1977], en particular la sección “El ejemplo de la música ‘revolucionaria’”, pp. 103-12.

⁵ Sobre la ambivalencia del concepto de tradición, véase Gershom Scholem, “Zehn Unhistorische Sätze über Kabbalah”, *Judaica* 3. *Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, p. 264.

adquieren lo que Buck-Morss ingeniosamente llama “deliciosa promiscuidad”: sin restricciones, los elementos de los archivos tradicionales pueden producir nuevas configuraciones de ideas a partir de sus traducciones mutuas. El proceso de traducción, que echa abajo los cercos que protegen las identidades aisladas, convierte su actualidad aparentemente congelada en una potencialidad mucho más plástica y abierta. De ahí las diversas *-bilidades* de Benjamin, como Samuel Weber las ha llamado: *Erkennbarkeit*, *Zitierbarkeit*, *Tradierbarkeit* –cognoscibilidad, citabilidad, traductibilidad– como técnicas para aflojar los sellos identitarios de archivos específicos, que una vez más se vuelven fluidos y vivos, listos para ser usados⁶.

El movimiento, por lo tanto, es doble: consiste no solo en abrir de golpe el archivo hasta ahora cerrado de la *propia* tradición, en desapropiarlo, sino también en intentar transformar el así llamado pensamiento universal, que se pretende sin arraigo, libre de presupuestos y, por ello, “propio”⁷. A la maniobra hegeliana –la sublimación de todas las religiones y tradiciones en una filosofía, que lleva a la síntesis superior del pensamiento propiamente universal– se le ha de oponer el movimiento contrario, que propone una *syncretis* en vez de una *synthesis*, donde los elementos heterogéneos “crecen juntos”, como lo sugiere la idea misma de *syn-cretis*. En la interpretación de cuño benjaminiano de Buck-Morss, el “nuevo historiador” debe percibir la “nueva historia universal” como una colección de objetos diversos que, aunque reunidos, nunca pierden su carácter separado. La *syncretis* de la colección permite una “reunión” [*togetherness*] que no se basa en ningún común denominador, ni siquiera en el parecido de familia; su tropo maestro no es la metáfora sino la metonimia, figura de la proximidad y la afinidad que no se fundamenta en un rasgo común abstracto. Como dice Benjamin en la sección H de su *Libro de los Pasajes*, “la propiedad y el tener están subordinados a lo táctil, y se encuentran en relativa oposición a lo óptico. Los colec-

136 |

⁶ Véase Samuel Weber, *Benjamin's -abilities*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

⁷ Dice Buck-Morss: “Cuanto menos veamos a los actores históricos interpretando roles teatrales coherentes, más fácil será acceder universalmente a sus dilemas humanos. Tal vez el golpe mortal más fuerte que se le puede dar al imperialismo sea el de proclamar la lealtad a la idea de una humanidad universal, por medio de un rechazo a pensar, atrevidamente, que cualquier colectivi-

dad –política, religiosa, humana o civilizacional– pueda tomar esta idea, decir que la encarna y afirmar que es su propiedad exclusiva y excluyente. Creer en la legitimidad de esta apropiación es una locura política. La loa a la libertad [...] no puede ser sujeta y utilizada como un trofeo de guerra o comprada por el mejor postor”. Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, trad. Juan Manuel Espinosa, México, FCE, 2013 [2009], p. 200. Traducción modificada.

cionistas son hombres con instinto táctil. [...] El *flâneur*, óptico; el coleccionista, táctil”⁸. A diferencia de la metáfora, que supone una abstracción vertical, la metonimia es el tropo del movimiento horizontal: más cerca de otros elementos de la colección, pero también lejos de su lugar de origen.

Al coleccionar, lo decisivo es que *el objeto sea liberado de todas sus funciones originales* para entrar en la más íntima relación pensable con sus semejantes. Esta relación es diametralmente opuesta a la utilidad, y figura bajo la extraña categoría de la compleción. ¿Qué es esta “compleción”? Es el grandioso intento de superar la completa irracionalidad de su mera presencia integrándolo en un *nuevo sistema histórico creado particularmente: la colección*. Y para el verdadero coleccionista cada cosa particular se convierte en una *enciclopedia* que contiene toda la ciencia de la época, del paisaje, de la industria y del propietario de quien proviene. [...] *Coleccionar es una forma de recordar mediante la praxis* y, de entre las manifestaciones profanas de la “cercanía”, la más concluyente⁹.

Las tradiciones que ingresan a este sistema histórico alternativo se abren a un nuevo tipo de acceso: se vuelven accesibles desde el exterior, congregándose en la nueva forma de una “reunión” enciclopédica que permite reorganizarlas como si fuesen elementos de una colección espacial y no acontecimientos en una narrativa temporal rígidamente lineal. El resultado no es ni la unidad rígida ni el caos total, sino más bien “una especie de desorden productivo [que] es el canon [...] del coleccionista”¹⁰. Los elementos de la colección se vuelven sinédoques de las tradiciones a las que representan: reducidas a “objetos”, las tradiciones se contraen en versiones “portables”, el *pars pro toto* de “toda la ciencia de la época”, que no pueden ser completamente disueltas en la “mezcla” y que aún perviven en sus partes.

En el enfoque neouniversalista de Buck-Morss, las fragmentadas *partes pro toto* de Benjamin se vuelven inmediatamente *partes*

⁸ Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, ed. Rolf Tiedemann, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2016 [1982], [H 2,5], p. 225.

⁹ Ibid, [H 1a,2], p. 223. Énfasis añadidos.

¹⁰ Ibid, [H 5,1], p. 229.

sobrantes [*spare parts*]: elementos intercambiables de tradiciones distantes, parcialmente liberados de sus orígenes específicos y, gracias a ello, abiertos a la traducción mutua. El principal ejemplo que Buck-Morss ofrece en su libro sugiere, de hecho, que las *partes pro toto* sobrantes pueden tomarse en préstamo y ser usadas por otras tradiciones para articular mejor –o simplemente articular– ciertas experiencias cruciales: principalmente las experiencias traumáticas, que de otro modo se sufrirían en silencio. El acceso abierto de los archivos que ya han lidiado con acontecimientos traumáticos ayuda a superar la mudez que recae sobre la comunidad tras soportar un golpe letal; la iluminación benjaminiana, según la cual la historia siempre es escrita por lo vencedores, se refiere no solo a la gran narrativa hegeliana, sino también a las pequeñas narrativas de historias particulares que también prefieren los mitos de origen heroicos a los relatos de declive no heroicos.¹¹ Sin embargo, la historia global moderna está llena de tales fracasos y declives –experiencias de pérdida, dispersión, la “muerte de Dios”, la destradicionalización, el exilio – que raramente encuentran una articulación simbólica. Una de ellas, descrita por Buck-Morss en su libro sobre los rebeldes haitianos, es la tradición vudú. Otra, “seleccionada” por su vecindad metonímica en la colección histórica, es la herencia judía, especialmente en su variante luriánica-cabalística que creó la nueva metafísica del exilio-*galut* cósmico. Al escenificar el encuentro entre estos dos archivos, Buck-Morss ejemplifica su crucial distinción entre los modos sincrético y sintético de universalización. Recurriendo libremente a la descripción propuesta por Scholem de la cábala luriánica (la historia como permanente catástrofe que lleva al exilio universal de todas las cosas), así como también a su apropiación por parte de Benjamin en el libro sobre el *Trauerspiel* (donde el motivo judío de “quebrar las vasijas”, que deja al mundo, la tradición y la humanidad en la crisis del exilio, se aplica a la sensibilidad barroca cristiana), Buck-Morss la “cita” en su tratamiento de los cultos vudú:

El vudú fue concebido a partir de un modo alegórico de observación que experimenta la historia como catástrofe. Para aquellos que han sido derrotados por la historia, para quienes las relaciones

¹¹ Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, ed. y trad. Pablo Oyarzún Robles, Santiago, LOM, 2009, pp. 42-43.

sociales han sido cortadas, para quienes viven en exilio, el sentido de los objetos de un mundo empobrecido se consume debido a la distancia física y la pérdida. En el vudú, la vida colectiva no sólo de una sino de múltiples culturas ha sido destruida, sobreviviendo sólo como escombros y en constante decadencia. Los emblemas son ahuecados, sus sentidos se vuelven arbitrarios. La calavera y los huesos cruzados —una variante del emblema omnipresente de la cabeza de la Muerte— significa no sólo la transitoriedad de la vida, sino también la transitoriedad del sentido, la impermanencia de la verdad misma. Los dioses están radicalmente lejos. Han dejado atrás a los vivos¹².

Lejos de representar de manera esencialista a una cultura indígena africana, los emblemas vudú se prestan a un enfoque universalizador que produce una nota de “reconocibilidad” con otra historia distante y también aparentemente particular de cataclismo cultural, que dejó a toda una tradición en ruinas. Aquí, la chispa de “cercanía” metonímica o “afinidad electiva” pasa entre la narrativa de los esclavos negros haitianos de comienzos del siglo XIX, la doctrina de Isaac Luria de la catástrofe cósmica del siglo XVI, que reacciona al acontecimiento traumático de la expulsión de los judíos de España en 1492, y el *Trauerspiel* de Benjamin en el siglo XX, con su ánimo de “catástrofe permanente” y la imaginería del Gólgota, vinculándolos en una colección-constelación polifónica. La historia aparentemente para iniciados de los judíos mesiánicos reverbera en el iluminador retrato de un culto muy remoto que entonces se refleja de vuelta en la propia doctrina luriánica y, con su despliegue abiertamente pesimista de “escombros” y “decadencia”, desafía la visión idílica de las “historias jasídicas” que hemos heredado de Martin Buber. En esta traducción mutua, los marranos españoles de después de exilio, los jasidim rusos de después del pogrom, así como también los negros haitianos de después de la esclavitud unen los “discursos de extranjeros”, los lenguajes e imágenes de sus respectivas tradiciones ofrecidos como útiles “partes sobrantes”, para transmitir su experiencia traumática de la “muerte de Dios”, o más bien sus propias experiencias particulares de las “muertes de los dioses”

¹² Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití*, pp. 177-78.

ya ausentes. Gracias a esta maniobra congregadora, tanto la narrativa luriánica como la herencia vudú se acercan y ahora “crecen juntas” en una aproximación sincrética, partes de una misma historia universal —de pérdida, dispersión, exilio y supervivencia— pero sin renunciar a su especificidad.

El Nuevo Universalismo de Buck-Morss moviliza a Benjamin contra Hegel, pero este gesto también puede leerse como la corrección de la historia universal hegeliana, que si se vuelve universal con tanta facilidad es principalmente porque es escrita por los vencedores, es decir, desde la perspectiva triunfal de los Amos: los conquistadores de mundos que se propagan y multiplican sin encontrar límites, fracturas o crisis, conducidos por el Espíritu “avasallador”, *der angreifende Geist*. Lo que Buck-Morss, siguiendo a Benjamin, quiere ofrecer en cambio es una historia universal de víctimas-Esclavos, cuyas tradiciones experimentaron un quiebre traumático y, por ello, se cerraron sobre sí mismas, protegiendo la exclusividad de sus respectivos traumas en el gesto narcisista de las culturas pequeñas y dañadas. Pero su propuesta no solo acentúa el momento de la catástrofe. En sintonía con el sufrimiento de culturas particulares, Buck-Morss apunta no obstante a los peligros que se anuncian en la búsqueda nostálgica de su pureza tradicionalista perdida. Al ofrecernos un nuevo idioma universal del “trabajo de duelo”, intenta convertirlo en un gesto más positivo, proléptico y afirmativo, con el fin de encontrar una vía alternativa de comprensión que tomaría en cuenta la historia traumática de pérdidas y, gracias a ello, no terminaría en la desactivación final de las diferencias originales. La Nueva Historia Universal, por lo tanto, debe pensarse como una colección benjaminiana *sincrética*, hecha de “*souvenirs*” que, aunque separados de sus orígenes, encarnan una “forma de recordar mediante la praxis”, y no la gran narrativa triunfal *sintética* hegeliana, donde la particularidad es irreversiblemente sublimada, como la figura del rebelde haitiano, que inspiró a Hegel para crear el concepto de *der Knecht* en la dialéctica del amo y el esclavo, pero que entonces se desvanece en su concreción histórica para volverse nada más que una *figura*, un tropo alegórico en el progreso abstracto de la libertad universal.

Descolonizar el pasado

Hegel retorna en *Año 1*, una vez más en el rol de contraparte negativa del proyecto alternativo de Buck-Morss. Contra el método hegeliano de la *Aufhebung*, que rechaza como una teodicea moderna de la violencia, Buck-Morss intenta recuperar la “sensibilidad” concreta “que se pierde en la justificación que hace Hegel de la violencia como motor de la historia, donde las brutalidades del despliegue temporal se redimen bajo el nombre de progreso” (128). Pero *Año 1* no es solo una continuación del proyecto de la Nueva Historia Universal: también es un libro sobre su propio comienzo, el “año uno” que inaugura la Era Común, término que Buck-Morss decide tomar literalmente, de hecho como verdaderamente *común* y no aún apropiado por la tradición cristiana dominante, contando el calendario desde el nacimiento de Cristo (*Anno Domini*). “Ha sido la antropología contemporánea la que ha abierto el camino, al desvelar las distorsiones violentas que la colonización del espacio produce en el campo del conocimiento. Esta crítica se aplica también al tiempo colonizado” (20), y la imagen del siglo primero que Buck-Morss quiere recuperar de la historia de los vencedores sigue el imperativo de la decolonización, pero esta vez apuntando hacia el pasado: “*Año 1* es un proyecto de reconfiguración del conocimiento. La atención se centra en el siglo primero. Para comprender este supuesto comienzo, todos los esquematismos de la modernidad (tiempo, espacio, diferenciaciones conceptuales y categorías de pertenencia colectiva) se ven desafiados, y ninguno sobrevive ileso” (19).

Para Buck-Morss, los tres representantes más característicos de “lo común” en la naciente Era Común son Flavio Josefo, Juan de Patmos y Filón de Alejandría, tres figuras de origen judío, pero que no se ajustan realmente a los criterios del judaísmo identitario: el libro “se centra en pensadores judíos, pero no en la identidad judía” (26). Los tres escriben o en *koiné*, el lenguaje común griego del imperio helenístico, o en latín, y sus identidades son desde el principio igualmente “comunes” y contaminadas. Flavio Josefo, autor del *Bellum Judaicum*, es un controvertido historiador de la Judea Helenística, a menudo tratado por la posterior tradición rabínica como un “traidor interesado” que se alió con la Roma opresora contra los rebeldes judíos. En la interpretación de Buck-Morss, sin embargo, Flavio nos enseña la lección histórica no hegemónica de que “la historia de los judíos y el judaísmo no es la misma que la historia de Judea

y del culto del Templo” (108). Lo que a menudo se silencia en la narrativa martiriológica dominante de las luchas judías por la independencia, que tiende a presentarlas como una oposición unificada de los judíos contra sus opresores romanos, es la terrorífica historia de la *stasis*, la guerra civil, que dividió a la comunidad judía en una serie de bandos rivales, no fácilmente clasificables en los términos duales de resistencia contra los romanos o lealtad a ellos. Flavio Josefo, él mismo perteneciente al bando del medio –ni un rebelde ni un colaborador– hace un retrato gris del *bellum Judaicum* como un conflicto principalmente interno, que debido a la escalada por parte de los zelotes judíos provocó la catástrofe final, la destrucción del Segundo Templo el año 70 d.C.: “Insiste en que Tito no quería destruir el Templo, pero dada la continua *stasis* en la ciudad, no le quedó otra opción. Josefo reconoce que aquellos a quienes llama zelotes consideraban la dominación romana como causante principal del conflicto. Pero para él lo que importa es precisamente la *stasis*, la desunión violenta entre los propios judíos” (103). Es precisamente esta violenta “desunión”, que pasa a ocupar un lugar sumamente destacado en el relato antiidentitario de Josefo, lo que contradice todos los posteriores discursos ideológicos sobre la unidad judía centrada en torno al culto del Templo. El testimonio del Año Uno, más cercano a la brutal verdad del levantamiento judío, es diferente.

El siguiente héroe, Filón, padre fundador de la teología negativa, es otro pensador judío que, debido a su fuerte involucramiento con la filosofía platónica, se volvió sospechoso para el judaísmo rabínico, que lo rechazó como defensor de la “herejía binitaria” de los dos Dioses (el Oculto y el Logos), demasiado cercana tanto a Platón como al cristianismo. Aunque Filón escribió todo un tratado sobre la creación, relativo al Libro del Génesis, no estudió la Biblia en hebreo: su única fuente de referencia fue la Biblia Septuaginta, la traducción griega milagrosamente concordante de los legendarios Setenta:

Algunos historiadores afirman que la Septuaginta fue “arrebataada” a los judíos, un acto de “secuestro” que puede describirse como “una de las OPA [oferta pública de adquisición] más notables de la historia”. Sin embargo, los judíos de esa época parecen haber entregado la LXX sin luchar. El judaísmo rabínico que surge a raíz

de la Guerra de Judea es consciente de la Septuaginta y del papel que desempeña entre los judíos de habla griega, pero no nos ha dejado comentarios sobre este texto (143).

La lectura que Buck-Morss hace de Filón pretende recuperar la Biblia Septuaginta para el legado judío como la llave capaz de abrir su archivo cerrado, volviéndolo así universalmente accesible: “la obra de Filón se resiste a las narrativas históricas establecidas, abriendo el pensamiento judaico a una perspectiva histórica mucho más universal que ese particularismo que lo caracteriza hoy. [...] De hecho, por supuesto, Filón estaba dando la vuelta a este *shibboleth* modernista: el judaísmo era la tradición cuyas leyes eran universales” (146, 153-54). Su metafísica sincrética no solo yuxtapone audazmente a Moisés y Platón, sino que también los combina con fuertes influencias pitagóricas, al presentar el cosmos como una armonía sinfónica basada en las leyes que se manifiestan como razones musicales, reverberando en todas las esferas de la vida cósmica, tanto naturales como culturales: “La metafísica pitagórica es performativa. Crea sonido” (185). Leído así, Filón ofrece una importante lección para la desencantada mente moderna: “Lo que quizás emerja de esta imagen histórica es el reconocimiento de que las divisiones categóricas entre naturaleza y cultura, humano y animal, confiadamente apuntaladas por los defensores modernos del desencantamiento, no pueden seguir sosteniéndose de forma razonable” (215).

Tenemos, por último, a Juan de Patmos —que habitualmente es confundido con Juan el Evangelista—, el autor del Libro de la Revelación, que, debido a esta confusión, se volvió una parte integral de un legado cristiano que borró su judaísmo. El género apocalíptico, que surgió entre los judíos mesiánicos durante la guerra judía (es muy posible que Juan, un miembro de la secta cristiana-judía, haya sido testigo de la destrucción del Templo), da testimonio de la fluida multiplicidad de voces religiosas del Año Uno, que deriva de las diversas fuentes que posteriormente fueron reprimidas por las formaciones ortodoxas: “si los Rollos del Mar Muerto muestran la existencia de múltiples judaísmos, los papiros de Nag Hammadi aportan pruebas de la existencia de múltiples cristianismos” (238). En Juan, el espíritu de la rebelión judía contra Roma se une al “mito del combate” esenio, en el cual los Hijos de la Luz luchan contra los Hijos de las Tinieblas y finalmente los derrotan, lo que a su vez marca el comienzo de una nueva creación, libre de las desigualdades

de la anterior: “El *Apocalipsis* de Juan plantea una contra-cosmología. El lenguaje del poder imperial se vuelve contra sí mismo, desafiando al orden hegemónico del mundo” (253). Leído en su propio contexto histórico-geográfico –Patmos como el lugar del exilio y Éfeso como la periferia del imperio romano, hogar de las sectas judías-cristianas–, el Libro de la Revelación forma un código subversivo de lucha contra los abusos de los poderes terrenales, animado por la esperanza de un mejor ordenamiento del mundo. Distanciándose de la visión contemporánea y ampliamente difundida, Buck-Morss afirma que el apocalipsis no se trata de una catástrofe: “nos equivocamos cuando culpamos a la profecía de Juan por los desastres inminentes que nosotros mismos hemos provocado. El mensaje de su texto no es la catástrofe sino la esperanza” (345). La lección urgente de su interpretación es que el Apocalipsis no es nuestro presente: “la conciencia de que el Antropoceno es un periodo de la historia natural, en el que la práctica humana ha transformado la naturaleza hasta el punto de destruirla, es la *Revelación* de nuestro tiempo” (338), y solo de nuestro tiempo. “La literatura sobre el Antropoceno que combina el significado de apocalipsis con la catástrofe final (un literal fin del mundo) traduce mal no solo *apocalypsis* (conocimiento revelado) sino también fin, *telos*, que no significa finalización sino cumplimiento, meta” (344). El mensaje que emerge de esta fresca relectura del Libro de la Revelación es que la conciencia del desastre ecológico no tiene que conducir a una sensación de fatalidad absoluta y desesperanzada: el género apocalíptico mesiánico contiene una sabiduría antigua –y ya perdida– que combina la visión catastrófica con el factor esperanza, siempre dialécticamente entrelazados.

144 |

De modo que Josefo, Filón y Juan son presentados por Buck-Morss como los “elementos” de la Colección Año Uno que, tal como ocurre en Benjamin, forma una imprecisa *Gestalt*: ¿tiene sentido siquiera plantear la pregunta de *quiénes* son ellos realmente? En términos de las actuales políticas de la identidad, la respuesta es imposible: simplemente no tienen una identidad a la manera en que ésta se define en la actualidad. No pertenecen a un canon histórico fijo. Son expulsados de todos ellos o, si son apropiados –como en los casos de Filón o Juan por la cristiandad–, entonces es siempre a expensas de su plena, despreciada e impura concreción histórica o la *Wörtlichkeit* benjaminiana, inmersa en la especificidad de la época. Pero es precisamente esta contaminación originaria la que, según

Buck-Morss, es característica del peculiar clima del Año Uno, los comienzos multitonales de nuestra Era Común:

Con respecto al siglo primero (y por ello es tan revelador centrarse en ese periodo) las tres categorías más fundamentales de las narrativas históricas (helenismo, cristianismo y judaísmo) distorsionan las pruebas y testimonios. Las distinciones conceptuales entre religión y política, ciencia y estética, Atenas y Jerusalén, u Oriente y Occidente, no tienen sentido en el mundo del siglo I. El enfoque convencional de asignar el material historiográfico a las diferentes y separadas disciplinas que son los estudios clásicos, la teología y las humanidades seculares modernas, es gravemente engañoso. La búsqueda de los orígenes de diferentes grupos no conduce a una fuente purificada, sino más bien a la desaparición de las propias separaciones. (19)

Tal como su *Hegel, Haití y la historia universal* ofrecía la lección de una historia universal distinta, extraída de la memoria concreta de los rebeldes haitianos y rememorada a partir de la violenta sublimación en la figura abstracta del Esclavo hegeliano, del mismo modo *Año 1* es una lección de interpretación que en el comienzo, en el *bereshit* de la Era Común, ubica personajes reales rescatados de sus posteriores apropiaciones tergiversadoras. Esta lección es antiidentitaria de punta a cabo. Lo “común” es nuestra historia que comienza con el Año Uno y que no puede ser fácilmente reclamada por ningún bando étnico o religioso. Así es como Buck-Morss explica la elección de sus tres héroes, señalando su potencial alternativo para desdibujar los campos identitarios:

145 |

De este modo tenemos a Josefo, y no a Tácito, historiador más aceptable; a Filón, y no a Séneca, más favorecido por la filosofía actual; Juan de Patmos, escritor del libro del *Apocalipsis*, y no a San Pablo, el preferido de los marxistas postseculares Badiou o Žižek, entre otros. Ahora bien, si les aplicamos *nuestra* privilegiada categoría de Identidad, se dirá que todos eran judíos. Pero los cristianos se apropiaron de Filón y Juan, y ningún grupo se ha mostrado deseoso de reivindicar a Josefo como propio. Los modos en los que incomodan a los defensores de las categorías de identidad, sus formas diversas de *ser* judíos, desdibujan los límites de tales distinciones categóricas. [...] La investigación para este proyecto abarca archivos que por convención se presuponen separados y distintos. (80-81, 21)

Buck-Morss llama a esta posición antiidentitaria una “conciencia diaspórica”, añadiendo inmediatamente que “la diáspora no es una cultura sino una condición, que fundamenta la necesidad epistémica de traducción” (65):

En este libro se celebra la conciencia diaspórica que conecta los fragmentos de la historia, más que la universalidad cosmopolita que confunde hegemonía con totalidad completa. Las obras en *koiné* que se comentan aquí fueron escritas por personas con pertenencias múltiples. Filón de Alejandría, ciudad portuaria de Egipto, trazó analogías entre los antiguos filósofos judíos y griegos. Flavio Josefo de Judea, que vivió y trabajó en la Roma imperial, recibió la influencia de los autores griegos antiguos, y escribió su primer texto en arameo, pensando en un público parto. Juan de Patmos estaba familiarizado con las fuentes judías, incluidos aquellos textos hebreos que se encontraron en los Rollos del Mar Muerto, mientras escribía en y para la provincia romana de Asia, donde el culto al emperador dominaba la vida urbana. Situados en diversos puntos del nodo oriental del Imperio romano, estos pensadores vivieron la diáspora, descubriendo analogías entre líneas diferenciales y entendiéndolas como un enriquecimiento de las identidades particulares. Hoy en día necesitamos con urgencia de esa perspicacia. El universalismo de la modernidad tiene como reverso un aterrador discurso de identidad que construye muros contra los foráneos. El espacio común de la diáspora conecta la línea de puntos sugerida por los datos que nos llegan desde diferentes constelaciones, formando patrones que evocan la cohabitación de la tierra. La apariencia histórica de esa conciencia ha sido evanescente y, como la *chora* o *χώρα*, “difícil de aprehender”, pero visible, me parece, en la apertura a la humanidad diversa. (63)

146 |

Una vez más surge aquí la visión de una Historia Universal alternativa, creada no por la conciencia hegemónica de los vencedores, que desvergonzadamente colonizan el pasado y “que no muestran escrúpulo alguno a la hora de desplazarse en el tiempo como si todo él *les perteneciera*” (24), sino por la conciencia diaspórica que aún es capaz de echar abajo los “muros contra los foráneos” y recuperar los patrones de la humanidad diversa que cohabita la tierra. El carácter unido de esta cohabitación histórica no es la totalidad fuerte de un desarrollo de progreso o decadencia, sino más bien una *Gestalt* difusa formada a partir de los puntos que conectan distintas constelaciones, constantemente en un proceso de traducción mutua. El objetivo de Buck-Morss es entonces superar “el narcisismo

del presente, que en el pasado solo es capaz de ver nuestro propio origen” (41-42) o “la infancia de la humanidad” (78): los humildes e ingenuos comienzos del futuro desarrollo y sofisticación que pertenecen solo a nosotros, los “adultos” históricos. Al asumir esta actitud supersesionista con respecto al pasado como nada más que el Año Uno inaugural, inevitablemente perdemos contacto con la riqueza de sus archivos, que podrían ofrecernos una “experiencia de liberación epistemológica” (25), una lección sobre sensibilidades distintas que podrían enriquecer nuestra comprensión de quiénes somos actualmente. La principal tesis crítica de Buck-Morss en *Año 1* es que esta comprensión se ha vuelto anticuada y está agotada: estamos quemando los últimos cartuchos de las modernas historiosofías del progreso, que, frente a la crisis del Antropoceno, pierden ímpetu y validez. La visión del pasado como simplemente un comienzo humilde de lo que somos hoy –la percepción histórica por defecto de Hegel, Marx e incluso Heidegger (pese a su crítica de los dos anteriores)– está así completamente reñida con la sensación de crisis que enfrenta la modernidad tardía. De ahí que la tarea sea “liberar al pasado de los conceptos que pretenden contenerlo; suspender el esquema que estructura la historia como contenido de la modernidad” (398). De hecho, parafraseando a Joyce, la historia moderna, con sus leyes estructurantes internas de la sucesión triádica de épocas (desde Joaquín de Fiore a Marx), es una pesadilla de la cual Buck-Morss quiere despertar. Despertarse ella misma y despertar a sus lectores:

El problema de la traducción histórica, por tanto, es el siguiente: cómo ampliar nuestra comprensión del pasado para entender y asumir las capacidades que existían en ese tiempo, para reconocer semejanzas para las que hemos perdido capacidad, en lugar de borrar sus huellas en nuestra presentación de la historia, como si no fueran un atributo necesario de la verdad histórica. (80)

De modo que la historia descolonizada, que aún no se ha convertido en la estéril historiosofía del progreso lineal (o en su espejo reaccionario: la decadencia), podría ser un archivo abierto capaz de resonar con sus contenidos en el intercambio benjaminiano de “reconocibilidad”: los correspondientes tratamientos de Josefo Flavio, Filón de Alejandría y Juan de Patmos buscan demostrar que el Año Uno fue más rico que todos los relatos históricos posteriores que lo redujeron a un impulso inaugural para el futuro esquema

historiosófico. Leyendo a estos tres autores en sus propias constelaciones, Buck-Morss quiere mostrar que nos dejaron numerosos hilos heterogéneos que no pueden ser tramados en una única narrativa hegemónica. “Se propone, pues, algo nuevo: filosofía *e* historia, presente *y* pasado, en simultánea disposición” (23). Esta novedad, que llega justo a tiempo —el verdadero *kairos*— de nuestra tardía y exhausta modernidad, es un *universalismo diaspórico* que organiza una nueva relación entre el pasado y el presente a partir de su coexistencia polifónica.

La historia y lo mesiánico*

Fredric Jameson

1.

Dos imágenes inolvidables enmarcan las célebres tesis sobre la historia («Sobre el concepto de historia»; I.2, 303-18; I, 693-704, 1230-46) e inevitablemente modulan nuestra lectura de ellas.

El ángel, el famoso *Angelus Novus* de Klee (que, entre nosotros, tiene muy poco en común con la descripción que Benjamin hace de él), proviene de una familia de ángeles efímeros, creados para alabar el momento — el tiempo-ahora, *Jetztzeit*— y luego inmediatamente desaparecer junto con él. ¿Es acaso que, sondeando el inmenso vertedero de la historia, las montañas de plásticos no biodegradables de hoy, este ángel particular se descubre incapaz de cantar las alabanzas del presente al cual ha sido asignado y, mudo, le resulta, por tanto, imposible desaparecer?

149 |

* Capítulo 9 de *Los archivos Benjamin*, trad. Rodrigo Zamorano, Santiago de Chile, Palinodia, 2026. [próxima publicación]. Las referencias en el cuerpo del texto son dobles: primero, en números romanos que indican el tomo y volumen, seguidos de números arábigos que indican la página, a la traducción al castellano de las *Obras completas* de Walter Benjamin, proyectada en siete tomos, de los cuales cinco ya han sido publicados (Madrid, Abada, 2006-2017, edición al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. A la fecha, los tomos III [Críticas y recensiones] y VII [Suplementos] siguen inéditos); luego, siguiendo el mismo formato de números romanos y arábigos, a la edición alemana original, los *Gesammelte Schriften* en siete volúmenes (Frankfurt, Suhrkamp, 1974-1989, editados por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de

Theodor W. Adorno y Gershom Scholem). El volumen V de la edición alemana (tomos V.1 y V.2 de la edición Abada) ha sido publicado también como *Libro de los Pasajes* en traducción de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero (Akal, Madrid, 2016); las referencias a esta edición se señalan como LP, seguido de la letra y número del convoluto, y finalmente el número de página.

Las referencias a las cartas se señalan primero en su traducción al castellano: *Correspondencia 1928-1940* con Theodor W. Adorno, en traducción de Laura S. Carugati y Martina Fernández Polcuch (Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2021), indicado como CA; luego a la edición original en alemán, en dos tomos: *Briefe* (Suhrkamp, Frankfurt, 1978), indicada como B, seguida del número de página correspondiente.

Lo que pocos comentaristas han notado, sin embargo, es que el viento que inmoviliza sus alas abiertas sopla desde el paraíso y no hacia él. El ángel no puede volver su cara hacia el futuro, sea este utópico o no. Hemos visto que Benjamin está más que dispuesto a registrar innumerables signos de declive —el declive de las habilidades, del trabajo manual, de la narración, de los usos gráciles y productivos del cuerpo, de la experiencia misma—, y a examinar cuidadosamente una serie de técnicas contemporáneas por lo que pueden decirnos sobre este declive y las nuevas maneras de superarlo. Hemos tratado, no obstante, de deshacernos de la imagen ya convencional de un Benjamin nostálgico: existe, para él, un cosmos en el que todos los elementos del mundo se hacen eco de otros, pero no es seguro que piense que podemos retornar a él o que siquiera desee que lo hagamos. El geógrafo más riguroso que tenemos sobre estas materias es Dante, que llega a lo que ahora se denomina el Paraíso Terrenal (la palabra persa para jardín), situado en la cima del Monte Purgatorio, pero que resulta no ser, sino una estación de metro en camino a algo muy diferente, a saber, el Paraíso mismo, en el cual todos los festivales y *trionfi* edénicos estarían bastante fuera de lugar: la diferencia entre un *Volkfest* alborotado y popular, como aquel que le da la bienvenida al anciano Doctor Fausto la mañana de Pascua al comienzo de su gran aventura, y los grandiosos y acrobáticos espectáculos de luces de la Rosa Eterna a lo Busby Berkeley, antes que los espectáculos totalitarios para la observación y deleite del Líder, podríamos pensar. «Moscú» es lo más cerca que Benjamin está de imaginar la dirección de este nuevo experimento social; Brecht fue un poco más lejos, y «sugirió algunas propuestas» propias. El mismo Marx tenía poco interés en fantasear sobre la naturaleza de esa genuina historia humana que comenzaría tras el fin de esta, a la que llamó «prehistoria» (y, como los judíos, Stalin prohibió la indagación sobre ella en primer lugar).

Pero al final está nuestro comienzo: las alas del ángel tienen prácticamente los mismos problemas que las velas de la nave; a saber, deben ajustarse para atrapar el viento, para sacar provecho del viento de la historia que ha de impulsarlas. Este ángel en particular ha sido notablemente poco hábil y no ha logrado lidiar con los vientos de la tormenta. ¿De quién es la culpa? Los vientos aún están soplando en algún lugar. Este ángel es el propio Benjamin, el torpe Benjamin, como también lo es en la primera imagen el enano jorobado llamado «materialismo histórico». Debemos simplemente reparar en

que no tenía que fracasar; se volvió su destino solo luego de haber ocurrido.

En cuanto al enano, él encuentra su lugar en el famoso autómatas ajedrecista, la imagen que magistralmente abre esta serie de reflexiones, con el imbatible guerrero turco cuyos movimientos triunfales son tramados por ese mismo enano jorobado, la teología, escondido en su interior. Como era de esperar, Benjamin aquí nos confronta desde el comienzo mismo con una alegoría cuyas consecuencias son inesperadas y de amplio alcance. La repentina expansión del Islam en los años inmediatamente posteriores a la muerte de Mahoma es bien conocida, tal como lo es el triunfo casi igual de irresistible de los otomanos; ambos detenidos en las puertas gemelas de cada extremo de Europa, tal como la ausencia de una revolución soviética en Europa en la década de los veinte o (lo que Benjamin no llegaría a conocer) las fronteras del «imperio» de Stalin tras la Segunda Guerra Mundial. De una fuerza imparable, una expansión militar irresistible, lo que Benjamin conoció al final de su vida fue, por el contrario, la *Blitzkrieg* y la conquista hitleriana de Europa.

Pero «siempre debe ganar el muñeco llamado ‘materialismo histórico’». Llamamos dialéctica a este muñeco, y siempre gana porque su objeto es la reconstrucción de la historia como necesidad: lo que sucedió hubo de suceder, y el dialéctico, el «materialista histórico», lo sabe. Veremos más adelante qué beneficios ha de obtener el materialista histórico de la teología en esta situación.

Pero esta imagen, como la del ángel, ha sido leída como el reconocimiento irónico del fin de la historia, si es que no, en una lectura mucho más plausible y literal, del fin del marxismo. En las páginas que siguen veremos por qué esta es una lectura errada; quizás baste por el momento con que recordemos que, cualquiera que sea el destino del ajedrez político, la teología retiene esa fe en el mesías del cual la «historia» parece haber desengañado a la izquierda.

2.

Pero la teología, como el materialismo histórico, es todo un código o campo lingüístico, una constelación por derecho propio, y nos hemos empeñado en las páginas anteriores por mostrar que

en el trabajo de Benjamin abunda toda una serie de ellos, que coexisten y cuyos valores nominales no pueden ser fácilmente reconciliados: tantos nombres que demandan sus propios comentarios individuales. La *Denkbild*, por ejemplo, la «imagen que piensa», da el nombre faltante para un género que Benjamin practicó con virtuosismo toda su vida, aquel que hemos llamado pieza en prosa [*prose piece*], el párrafo artístico, el episodio discursivo, para evitar términos como «fragmento», que sugieren exactamente lo opuesto del cierre con el cual elegantemente los dotaba. Es, no obstante, relativamente no generalizable: nadie se propone escribir *Denkbilder*; en el mejor de los casos, se podría arriesgar una «*Denkbild* benjaminiana» como una especie de homenaje o pastiche. Su utilidad radica no meramente en subrayar el episodismo del pensamiento de Benjamin, sino en el intento de inventar un nombre genérico para esta unidad de escritura; lo que, por el contrario, es probable que desorienta y arruine mayores desarrollos teóricos es el énfasis visual sugerido por la palabra *Bild* o «imagen». Que una cultura en la que la visualidad ha llegado a jugar un rol tan dominante (debido a los mismos avances tecnológicos que interesaron a Benjamin) deba encontrar sus soluciones teóricas más simplistas en el término «imagen» es inevitable, pero debemos estar preparados para preguntarnos si el término representa una idea genuina y si no es simplemente una manera de ocultar una difícil mediación entre lo sensorial y lo conceptual. El dilema ya estaba presente en las antinomias de la teoría de la fotografía, con su lucha paradójica entre pasado y presente y su compromiso con esta o aquella noción de la huella (una idea solo menos problemática por su más limitado coeficiente de visualidad). Las teorías de la cultura de masas basadas en la imagen sin duda encuentran conveniente no tener que entregarse a complejas discusiones filosóficas sobre la temporalidad cada vez que se enfrentan a sus demostraciones más características. Pero Benjamin, cuyo trabajo de toda la vida giró de manera central en torno a la historia, estaba obligado, implícita o explícitamente, a lidiar con el tiempo. La visualidad le preocupaba muy poco; cuando lo hacía, el concepto de alegoría estaba allí para absorberla. Mientras tanto, el lenguaje de la imagen promovió esa evasión de la abstracción filosófica en la que él fue, sin lugar a dudas, un precursor de la teoría moderna como tal.

Es en la acuñación de uno de sus eslóganes favoritos, la «imagen dialéctica», que estos problemas alcanzan su punto crítico y son más

engañosos. Su definición de ella como una «*Dialektik im Stillstand*» es característica. La omisión del rasgo esencial de la idea —a saber, la semejanza entre al menos dos momentos de la historia—, ha llevado a sus lectores, traducción errada mediante, a entenderla como otro sinónimo más para «el fin de la historia» (Niethammer, por ejemplo, no tiene problemas para incluir a Benjamin entre sus especímenes de la «*posthistoire*», como veremos).¹ La palabra inglesa «standstill», que expresa una ruptura o una inmovilización indeseada, sugiere entonces que es la dialéctica misma la que se ha arruinado fatalmente; y las dos imágenes que hemos discutido —la parálisis del ángel y el recurso secreto del guerrero a la teología— solo confirman esta impresión. Pero *Stillstand* es algo más cercano al fotograma congelado de la fotografía que a un choque de automóvil, y la característica presentación que hace Benjamin del «teatro épico» nos ofrece una versión más confiable del proceso, que se corresponde con lo que, en una práctica teatral más antigua, se llamaba *tableau*, una repentina detención del movimiento en el escenario:

Imagínense una escena familiar: la madre está a punto de coger un bronce para luego lanzárselo a su hija; el padre está a punto de abrir la ventana para pedir ayuda. Y, en ese instante, aparece un extraño ante la puerta. Así la acción se interrumpe y lo que aparece en su lugar es la situación con que se encuentra, precisamente, la mirada del extraño: unos gestos alterados, una ventana abierta, un mobiliario arrasado. (II.2, 312; II, 698)

El momento congelado no pone fin a la acción, sino que más bien nos permite analizarla en múltiples resultados, múltiples opciones, sobre la base de una situación fundamental, un dilema compartido, que la detención del movimiento revela y produce más allá de toda distracción, como unos rayos X. De modo que la técnica usa la propia visualidad contra las ilusiones mismas inherentes a ella, las falsas apariencias despertadas por el movimiento y promovidas por nuestro placer en el consumo visual.

¹ Lutz Niethammer, *Posthistoire. Has History Come to an End?*, trad. Patrick Camiller, Londres, Verso, 1994.

Las confusiones perpetuadas por la expresión «imagen dialéctica» solo son confirmadas entonces por la propia compleja e idiosincrática concepción benjaminiana de la temporalidad contemporánea, que motiva expresiones características como la siguiente:

Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero tal vez ocurre con esto algo enteramente distinto. Tal vez las revoluciones son el gesto de agarrar el freno de seguridad que hace el género humano que viaja en ese tren. (58-59; I, 1232)²

En ningún otro lugar, en efecto, se expresa el profundo anticontinuismo de Benjamin tan apasionadamente como en su definición de la vocación de la revolución de «interrumpir el curso del mundo» (I.2, 274; II, 664). La revolución soviética sin duda hizo esto; pero él mismo también tuvo el cuidado, como veremos, de distinguir entre los dos sentidos de la revolución: como una repentina interrupción violenta, por una parte, y como un nuevo tipo de experimento o construcción social a largo plazo, por la otra.

Siento que es más prudente, cuando tratamos con eslóganes como «imagen dialéctica», seguir las recomendaciones del propio Benjamin para su uso: «Lo que distingue a las imágenes de las ‘esencias’ de la fenomenología es su índice histórico. [...] Pues el índice histórico de las imágenes no solo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que solo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad». Como ya hemos señalado, esta frase tiene que ver con el «acceso» y debemos entender que el «tiempo determinado» en cuestión es nuestro propio presente, el momento en el que somos

² El volumen I.2 de las *Obras completas* de Benjamin en castellano, que sigue la organización de la edición alemana, no incluye, sin embargo, las notas y versiones que corresponden al conjunto de trabajos realizados por Benjamin a propósito de las tesis sobre la historia, y que los editores alemanes agrupan bajo el título de *Paralipómena* en I, 1230-46. Los citamos aquí a partir de su inclusión, junto con otros materiales afines, en Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. y ed. Pablo Oyarzun, Santiago, LOM, 2009. Se indicarán los números de página de las referencias en el cuerpo del texto, seguidos de la referencia a la edición alemana.

capaces de leer este momento del pasado y aferrar su «instante de cognoscibilidad». Asimismo, una figura radiológica es aún más significativa: «La historia se descompone en imágenes, no en historias» (LP N11.4, 478; V, 577).

Me parece que aclarará toda esta cuestión afirmar que lo que Benjamin está tratando de expresar con su formulación —pensada para enfatizar lo empírico antes que lo puramente abstracto, pero también para reducir el elemento narrativo en el proceso— es lo que hoy llamaríamos lo sincrónico: una «constelación» no cronológica de factores concretos y fenómenos interrelacionados. Lo sincrónico, aunque a menudo opuesto a lo diacrónico o cronológico, pretende, ante todo, minimizar la dimensión temporal de sus materiales, pero no su «índice» histórico: no ha de confundirse con esta o aquella noción del presente (y la expresión benjaminiana «tiempo-ahora» o *Jetztzeit* me parece que pretende distinguir entre la actualidad y alguna otra forma de «presencia»); en cambio, busca transformar lo que parecen dimensiones causales del fenómeno en dimensiones estructurales que, como sabemos, ha llamado «semejanzas». Lo que a menudo parece causalidad en Benjamin —por ejemplo, la simultaneidad de un cierto tipo de gesto, encender un fósforo al igual que lanzar dados en una apuesta (I.2, 234; I, 630)— no pretende evocar una nueva fuerza histórica causalmente en funcionamiento en estas diversas áreas («la evolución se produce en muchos ámbitos»), sino más bien una semejanza estructural (para subrayar una palabra y una idea de particular relevancia en su pensamiento). La concepción contemporánea de la sincronicidad está diseñada para desplazar y excluir tanto como sea posible la indeseada temporalidad del «progreso» o del tiempo «homogéneo» bergsonian, sin remover completamente la historicidad del proceso, como tendería a hacer el vocabulario alternativo de una «esencia» o de lo «eterno»

El primer rasgo constitutivo de la «imagen dialéctica», como creo que debe entenderse, puede tal vez observarse más dramáticamente en una conocida disputa entre Benjamin y Adorno acerca del detalle de la exégesis de Baudelaire del primero, y en particular la inclusión del material sobre el impuesto al vino de la época en una discusión de los poemas sobre el vino del poeta. La disputa implica problemas de mayor relevancia teórica que simplemente cuestiones historiográficas. De hecho, lo que está en juego aquí, bajo la apariencia de un detalle insignificante, es la distinción misma entre

base y superestructura y el desacuerdo sobre el rol que debe jugar en el análisis cultural. Adorno siente que la base debe ser invocada solo de la manera más general, como «producción capitalista» (y, aunque no lo dice así, a través de la mediación de la forma mercancía, de la mercantilización, también en general), mientras que está claro que para Benjamin, y a la luz de la masa de datos contenidos en los convolutos del *Libro de los Pasajes*, los detalles mismos son tan cabalmente superestructurales como económicos.

El problema es la relevancia de las barreras aduaneras alrededor de París en la época de Baudelaire y la manera en que, como en algunas fronteras estatales en Estados Unidos, el alcohol es más barato más allá de las aduanas, atrayendo así una sociabilidad específica. Para Benjamin, lo que está en juego aquí no son solo los textos poéticos de Baudelaire —los diversos tipos de intoxicación—, sino la embriaguez misma: el objeto del debate es la promesa misma de la cultura y sus consumos (*promesse de bonheur*, como gustaban decir en la Escuela de Frankfurt, siguiendo a Stendhal). Adorno quisiera ver el impuesto al vino como alegoría del capitalismo como un todo y reemplazar el detalle o hecho positivista completo con la totalidad de la cual es un mecanismo característico. Pero Benjamin quiere la riqueza ontológica del hecho mismo, generando así una oposición entre sujeto y objeto, el espíritu (la embriaguez, incluida la del propio lenguaje poético) versus el cuerpo o la materia, el líquido real producido, vendido y gravado. La imagen dialéctica sería entonces precisamente este *Stillstand* en el corazón de todos estos dualismos, incluidos los del propio marxismo, en los que la base se encuentra reconciliada con la superestructura y, sin embargo, ambas son captadas en conjunto en una única imagen (que es una contradicción)

156 |

Pero hay más: la respuesta de Benjamin apela a la filología clásica en su defensa de lo que Adorno interpreta como causalidad vulgar (CA, 366; B, 790); la práctica (también de enorme importancia para Gramsci, cuya formación consiste justamente en esa filología) de restaurar el contexto de todo un mundo y un modo de vida, con sus implementos y sus leyes, sus componentes concretos:

La apariencia de la facticidad sin fisuras, que viene adherida al análisis filológico y cautiva al investigador, se esfuma en la medida en que el objeto es construido en su perspectiva histórica. Las

líneas de fuga de esta construcción confluyen en nuestra propia experiencia histórica. Así se constituye el objeto como mónada. En la mónada, cobra vida todo lo que yacía en rigidez mítica en tanto documento textual. Por ese motivo creo que se trata de una interpretación errada del estado de cosas si en el texto usted encuentra el acto de «derivar de manera inmediata *L'Âme du vin* del impuesto al vino». La interrelación se produce mucho más por vía legítima en contexto filológico, sin diferenciarse del modo en que habría de producirse correspondientemente en la interpretación de un escritor de la antigüedad. Le otorga al poema el peso específico que asume en la lectura genuina, que hasta el momento no se practicó demasiado en Baudelaire. Solo cuando ese peso cobra relieve en el poema, la obra puede ser afectada por la interpretación, para no decir, estremecida. La interpretación enlaza, para el poema en cuestión de su sitio, no con cuestiones de impuestos, sino con el significado de la embriaguez para Baudelaire. (CA, 378; B, 784-95)

La palabra crucial aquí, sin embargo, no es la evocación de la filología como tal, sino más bien la mónada. Porque es sin duda la unidad monádica, las complejas interrelaciones de lo que sigue siendo una especie de todo orgánico —con límites externos, quizás, antes que con fronteras— lo que ocupa en Benjamin el espacio conceptual de lo que hoy se denomina lo sincrónico, o, en otro sentido, lo que se figura con la imagen del rizoma deleuziano. La historia de las barreras aduaneras para el alcohol sería una hebra rizomática que brota de la mónada tanto como cualquier teoría médica contemporánea sobre la embriaguez o cualquier relato periodístico sobre el desorden social alrededor del extrarradio de París, donde, de hecho, los trapezistas de Baudelaire y otros habitantes de su mitología urbana también se reúnen y encuentran su relación familiar.

El impuesto al vino no ha de entenderse, por lo tanto, en términos de causalidad, ni siquiera de un esquema en el que la superestructura «refleja» mecánicamente la base; la relación entre la medida económica y la elaboración poética es más bien ideogramática y funciona según la lógica de la semejanza benjaminiana.

Es en este sentido que el uso del término «origen» por parte de Benjamin tampoco ha de leerse en términos causales o cronológicos, sino más bien en línea con lo que los fenomenólogos preferían

llamar «esencia», un concepto cuyas posibles resonancias ahistóricas o platónicas hemos visto que Benjamín rechaza. Parece que merece la pena citar otra versión de sus reflexiones sobre esta materia, que él caracterizó, a partir de notas que redactó en 1931, como:

el intento de expresar una concepción de la historia en la que el concepto de desarrollo fuera enteramente reemplazado por el concepto de origen. Pues lo histórico, cuando así entendido, ya no se podrá seguir buscando en el cauce de un curso de lo que se llama desarrollo. Como ya he señalado en otro sitio, la imagen del cauce se sustituye aquí por la del vórtice. En él giran el antes y el después, la pre- y la posthistoria de un suceso o, mejor aún, de cierto *status* que se ha establecido en torno a este. Los objetos propiamente dichos de un concepto de historia como ese no son determinados acontecimientos, sino más bien los determinados *status* conceptuales o sensibles, esto es: el sistema agrario ruso, o también la ciudad de Barcelona, o los movimientos demográficos dentro de la Marca de Brandeburgo, o la bóveda de cañón, etc. Si esa visión está determinada por la decisión con que se expresa contra la posibilidad del elemento universal y evolucionista de la historia, en su interior está determinada por una polaridad más que fructífera. Los dos polos de dicha concepción: lo histórico frente a lo político; o, por puntualizarlo agudamente: lo histórico y el acaecimiento. Ambos se hallan en planos por completo y en todo diferentes. Nunca se puede hablar en consecuencia de vivenciar la historia, por ejemplo: ni en el sentido de que exista una representación que nos acerque a tal punto lo histórico que funcione como acaecimiento —tal representación carecería de valor—, ni sin duda tampoco en el sentido de vivenciar acaecimientos destinados luego a convertirse, finalmente, en historia —esa concepción es periodística—. (VI, 592-93; VI, 443)

158 |

Pero esta cita, como otras que hemos referido, subraya otro rasgo significativo de la así llamada «imagen dialéctica», a saber, que siempre es profundamente histórica y de ese modo periodizadora en el sentido de Riegl: tiene que ver con el pasado y la manera en que cada una de estas imágenes dialécticas en cuestión aquí es una fotografía [*picture*] o una instantánea de un pasado particular. En ese sentido, todas nuestras referencias culturales tienen que ver

con el pasado, con el «archivo», y de ese modo con esta o aquella concepción de un periodo histórico. El París de Baudelaire es, para nosotros, justamente un periodo histórico tal, pero también lo son la «Roma tardía» de Riegl y el «Barroco» de Benjamin; la propia ciudad soviética representa un periodo histórico (que Benjamin denominó presente, aun cuando no fuese exactamente el suyo); y el fascismo que surgió de Weimar, por dolorosamente actual que fuera, no es para nosotros solo un periodo, sino que ya lo era para los espectadores para quienes el presente era historia. Me aventuro a decir entonces que para el tipo de historización en funcionamiento en el pensamiento y la imaginación de Benjamin, no existe elemento del análisis y la investigación cultural, social o política que no se presente ante él como expresivo de un periodo histórico: la grafología es la reemergencia de lo arcaico, las colecciones de caricaturas y pornografía de Fuchs son índices de una mentalidad de la Segunda Internacional, el patriotismo cristiano-alemán de Ranke es el del liberalismo alemán perdido de la convención de Frankfurt de 1848, que habría sido deseable resucitar en el momento de peligro de la caótica República de Weimar (uso la palabra «resucitar» deliberadamente, como verán en breve).

En suma, y para reiterar otro término al cual Benjamin daba importancia en este contexto, la imagen dialéctica es una mónada, y una histórica, además. Esto implica lo que llamaré «periodización sin transición», donde cada una de estas mónadas flota independiente de las otras, como las constelaciones, y no obstante demanda una relación con el presente sin la cual no podemos obtener acceso a ella, para usar otro término cargado y profundamente benjaminiano. En otras palabras, el presente de Weimar —una mónada que sirve como la realidad histórica del propio Benjamin— contiene suficientes elementos «expresionistas» como para permitirnos obtener acceso a esa imagen hasta ahora extraña e incomprensible que es el Barroco, pero carece de los elementos que nos darían acceso total a la tragedia antigua. Por lo tanto, el historicismo de Benjamin —en el que un momento del pasado extrae suficiente energía del presente como para obtener una prórroga de vida (quizás solo momentánea), como los fantasmas que beben la sangre que Odiseo les ofrece en su sacrificio del inframundo—, depende muchísimo de las condiciones de posibilidad que nuestro propio presente ofrece; paradójicamente, no obstante, esas condiciones no son simplemente un conocimiento

mayor y materiales preparatorios, son una sola cosa con nuestras propias crisis. Debemos necesitar ese pasado para revivirlo, como un famoso pasaje en las tesis sobre la historia nos recuerda:

Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo «tal y como propiamente ha sido» [la conocida formulación de Ranke]. Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le toca retener una imagen del pasado como la que imprevistamente se presenta al sujeto histórico en el instante mismo del peligro. (Tesis VI)

Ahora bien, esta explicación, que nos lleva al segundo rasgo de la «imagen dialéctica» que debemos considerar para entenderla adecuadamente, exige otro y quizás más inesperado desvío de regreso a través de la teología: en otras palabras, a las indicaciones del enano jorobado.

3.

Este es el lugar para enfatizar la visión implícita de Benjamin de que la teología tiene sus usos, no solo porque elabora categorías colectivas no disponibles en las «malas infinitudes» exclusivamente empíricas de la ciencia política moderna o en los «valores» aún puramente individualizadores de la ética o la legalidad modernas, sino más bien porque las categorías teológicas nos dan acceso a modos históricos y esencialmente narrativos de pensar las realidades de las masas.

Ilustraré esta propuesta con un ejemplo histórico no benjaminiano: una concepción del destino y el destino colectivo no disponible para la antigüedad mítica y también aparentemente perdida en la secularidad moderna. Es en este espíritu en el que sostengo que, sobre la cuestión de la necesidad histórica, el marxismo (y el cúmulo de pensadores en torno a él que se han ocupado de este problema como un perro con un hueso) reproduce el antiguo debate teológico sobre la predestinación. El argumento es bien distinto a la afirmación de diversos escritores no marxistas o antimarxistas de que el marxismo es una religión (o «tan solo otra» religión). Significa más bien que el debate teológico sobre la predestinación (particularmente, sin duda,

en el calvinismo, el cual podríamos argumentar, siguiendo a Weber, que constituye el exasperado impulso teológico final de la teología en el capitalismo emergente) gira en torno a la misma antinomia para la mente humana que el posterior debate político sobre el mismo problema, y quizás articula su impensabilidad de una manera incluso más útil que la realizada en un código secular. Ese problema es, desde luego, el futuro, planteado en épocas más antiguas por los adivinos. El debate sobre la predestinación postuló la necesidad de la historia individual y colectiva, con todos sus detalles previstos anticipadamente por Dios, si es que no en realidad estipulados por Él: una doctrina enmarcada en términos del individuo, que será entonces proyectada en el destino colectivo como tal sin demasiadas modificaciones. El inconveniente, para los teóricos y planificadores religiosos, es que parece eliminar de la cuestión toda posibilidad de elección o libre albedrío: si has sido elegido por toda la eternidad para ser uno de los condenados o uno de los elegidos, pareciera haber muy poco que puedas hacer al respecto, y la atribución de libertad revela ser una ilusión. Lutero llegó entonces a la conclusión de que las buenas acciones son insuficientes para la salvación y que la agonía resultante era buena para uno. Una notable novela de James Hogg, *Memorias privadas y confesiones de un pecador justificado* (1822), dramatizó esta antinomia en la persona de una figura que concluyó lógicamente que, si él era uno de los elegidos, podía hacer cualquier cosa que deseara sin perder ese estatus (conferido para toda la eternidad), mientras que en el caso contrario, como en la apuesta de Pascal, no importaría de todos modos. Esta novela es una de las raras obras, en cualquier literatura, que ha sido capaz de representar la contradicción como tal prácticamente sin mediación figural.

161 |

La «solución» de Calvino fue una obra maestra de la casuística: razonó que si uno era elegido, destinado por toda la eternidad a serlo, la propia persona, la propia individualidad y subjetividad, de algún modo irradiaría este estatuto inicial, y que las decisiones individuales y el comportamiento del elegido constituirían inevitablemente entonces «los signos externos y visibles de la elección interior». Este insatisfactorio pero eminentemente práctico corte del nudo gordiano de la contradicción es una expresión mucho más clara y más dramática de la impensabilidad del problema del futuro que los diversos mitos antiguos sobre el destino y sus «senderos que se bifurcan» o los términos políticos y seculares en los que el dilema

se discute en los tiempos modernos, donde la «inevitabilidad de la revolución» se contrapone a la impotencia de la decisión o voluntad individual, con el resultado de que las dos ideologías inefectivas del voluntarismo y el fatalismo se enfrentan entre sí una y otra vez en la historia con nada más que matanzas y sacrificios como su resultado igualmente inevitable. El inútil heroísmo de pequeños grupos de jóvenes anarquistas rusos creyentes a finales del siglo XIX se enfrenta aquí a la abyecta rendición de los socialdemócratas alemanes ante la absurda masacre de la Primera Guerra Mundial y la guerra de trincheras.

Mi objetivo al comparar un debate teológico y uno político de dos momentos históricos muy distintos no es dar un ejemplo dramático de cómo realmente se ve la así llamada imagen dialéctica, aunque ciertamente eso ocurre. Pretendo más bien mostrar que, pese a que lo que he llamado código teológico no puede resolver un «problema» que está más cerca de ser una antinomia kantiana que una contradicción hegeliana —nada puede hacerlo—, en muchos sentidos revela la estructura de la antinomia más claramente que la reformulación secular más práctica del mismo falso problema en situaciones históricas concretas.

Esto es, creo, lo que Benjamin percibió como la ventaja conceptual del código teológico —ciertamente una forma de representación figural antes que abstracta— sobre los códigos secular y político (sociales-científicos e históricos). Esta también es, por cierto, la razón por la cual me parece errado reformular la distinción en los términos biográficos de un joven Benjamin místico posteriormente «convertido» a una serie de convicciones políticas. Estos son códigos o sistemas lingüísticos alternativos que están disponibles para las diferentes lecturas de la situación: no se trata de «creencias».

El código teológico, sin embargo, tiene un espacio conceptual particular en el cual demuestra ser el instrumento privilegiado en lo que, de cualquier modo, es una situación imposible: y ese es el ámbito del futuro. Sus instrumentos conceptuales —la reconciliación, la redención, el cumplimiento, la esperanza, la profecía, la revelación, la idea misma de la teología como tal— son ideas morales o conceptuales que marcan y denuncian su propia insuficiencia al mismo tiempo que mantienen vivo su contenido. Las prognosis seculares se revelan finalmente como supersticiones disfrazadas, como lo re-

gresivo, las entrañas consultadas por los adivinos, así como también por los políticos que pretenden decidir cuándo es el tiempo indicado. «A los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro», nos recuerda Benjamin (I.2, 318; I, 704). Podría haber añadido que las *Tesis de abril* de Lenin tampoco eran un pronóstico, sino más bien un acto. «La política», dijo Turgot proféticamente, «necesita siempre prever, por así decir, el presente». En otras palabras, la profecía debe negar su propia existencia para preservar su estatuto como profecía: una negación que también tiene consecuencias paradójicas para el pasado.

Pues no parece tan paradójico sostener simultáneamente estas dos posiciones contradictorias: que el pasado no puede ser alterado y que cada generación lo transforma. La conocida observación de Benjamin de que ni siquiera el pasado está a salvo si el fascismo vence no parece terriblemente distante en espíritu de la transhistórica mesa redonda de la sala de lectura de T. S. Eliot, en la que cada nueva obra modifica la tradición y el pasado cultural aunque solo sea ligeramente.

Donde la teología de Benjamin parece exceder una política de izquierda con la cual, por otra parte, es fácilmente reconciliable es en la sugerencia de una doctrina de la redención válida para la historia humana en general, esa «pesadilla de la historia» (Joyce) que Hegel de manera atípica también caracterizó como un enorme osario. Benjamin parece haberse entregado a esta fantasía de la redención de los muertos —la frase misma se acerca a esa sobrecogedora creencia ortodoxa llamada apocatástasis, en la que, tras el toque de trompeta del Juicio Final, todos los muertos de la historia humana, pecadores así como también salvados, se levantarán sin excepción de la tumba todos igualmente redimidos, en una resurrección corporal final y definitiva— de manera lo suficientemente abierta como para ameritar una respuesta de ese sabio marxista ortodoxo que fue Max Horkheimer. Con el espíritu tolerante de un adulto que corrige a un adolescente ingenuo y entusiasta, le escribe: «La injusticia pasada ha sucedido y está concluida. Los golpeados han sido realmente golpeados... Si se toma lo inconcluso con toda seriedad, entonces hay que creer en el juicio final... Quizá respecto de lo inconcluso exista una diferencia entre lo positivo y lo negativo, de modo que únicamente la injusticia, el horror y el dolor del pasado sean irreparables. La justicia practicada, las alegrías, las obras, poseen otra relación con

el tiempo, pues su carácter positivo queda ampliamente negado por la caducidad» (Horkheimer citado en LP N8.1, 473; V, 589). Es el opuesto exacto y una negación absoluta de la esporádica posición de Benjamin.

Aun así, la insistencia de Horkheimer en la idea de lo concluso es sugerente: «La constatación de lo inconcluso es idealista si no incorpora lo concluso», donde concluso significa lo irrevocable. La respuesta de Benjamin, que sustituye la historia como «ciencia» por la rememoración (*Eingedenken*), por la historia de lo irrevocable y los hechos, por la muerte y la transitoriedad absoluta, parece a primera vista bastante débil y una forma de teología negativa: «en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos». (LP N8.1, 473-74; V, 589)

Si, no obstante, entendemos «lo concluso» como un sinónimo secular para la idea teológica de cumplimiento, entonces este intercambio aparentemente imaginativo adquiere un contenido y una relevancia verdaderamente políticos. Pues el cumplimiento es un componente central de la doctrina teológica de la alegoría; deriva de la convicción de que el Nuevo Testamento «cumple» el Antiguo y que los acontecimientos de este último —de ninguna manera irreales o meramente simbólicos, sino tan definitivos como el sufrimiento y la muerte misma— están no obstante incompletos en sí mismos. Exigen completarse mediante los acontecimientos del futuro; su redención no es personal, no es una resurrección corporal, sino una recreación [*reenactment*] que los lleva a la realización y el cumplimiento.

Este es, entonces, el sentido último de la enigmática «imagen dialéctica» de Benjamin. Insistimos en su naturaleza dual, como una superposición de lo presente en lo pasado; ahora resulta más claro que esta dualidad es una forma de figuración alegórica y que el momento del pasado, la mónada histórica, es, en su fracaso mismo, la incompletitud y la prefiguración de una realización por venir. Este es, entonces, el sentido político de la evocación a menudo citada de Benjamin de un pasado que «relampaguea» en un momento de peligro:

Así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado lleno de ese tiempo-ahora [*Jetztzeit*] que él hacía saltar respecto del continuo de la historia. [...] Es el salto de tigre hasta el pasado. [...] El mismo salto, dado bajo el cielo libre de la historia, es el salto dialéctico, como el cual concibió Marx la revolución. (Tesis XIV)

Robespierre y los revolucionarios jacobinos tenían, entonces, una imagen dialéctica de la república romana, tal como nosotros tenemos una imagen dialéctica de ellos: están presentes para nosotros de una manera «operativa», no contemplativa, no como modelos (estéticos o de otro tipo), sino como tareas a ser completadas; esta es, para anticipar, la dimensión «teológica» de la visión de la historia de Benjamin. (He tratado tanto como es posible evitar reescribir a Benjamin como la anticipación de formulaciones teóricas contemporáneas; aquí, no obstante, lo que más se acerca a la «imagen dialéctica» benjaminiana bien podría ser la «imagen-tiempo» de Deleuze, la manera bergsoniana en que varios presentes de tiempo se superponen y parecen coincidir, mientras que constantemente cambian sus prioridades estructurales con respecto a los demás: este efecto es, para Deleuze o Bergson, el resultado de una interrupción en la acción sensoriomotriz, lo que bien podría corresponderse con la exclusión del tiempo lineal u homogéneo de Benjamin).

En ese sentido, es un momento al cual «tenemos acceso». Es, de hecho, un periodo histórico que para nosotros se ha vuelto un Acontecimiento, a diferencia de otros momentos del registro histórico que conocemos como información, pero que no viven para nosotros de la misma manera (o para los cuales, como para la tragedia antigua, no tenemos en absoluto equivalentes, que permanecen ante nosotros como un libro cerrado). ¿Qué hace que tal acceso sea posible? Debe hacerse hincapié una vez más en que esta visión de una relación puntual, discontinua pero viva, urgente y vital con un momento específico del pasado es despertada bajo la categoría de semejanza. La política insurreccional de Blanqui tiene poco que ver con la de Lenin (de hecho, es condenada por una visión marxista de la revolución), pero Blanqui es el sustituto de Lenin en la época de Baudelaire; no podemos prescindir de su implacable voluntad política. Pervive en épocas posteriores, y especialmente en esa nueva Edad Oscura del pacto entre Stalin y Hitler y el triunfo de la Alemania nazi en Europa. Esa voluntad no cumplida es una figura que exige compleción en el futuro (si es que no en el presente).

La historicidad es un problema conceptual especialmente complejo, pero a diferencia de su equivalente en la fotografía, no está bloqueado por la reificación del pasado en una imagen, de modo que no se vuelve una antinomia. Aun así, el rol de nuestro propio presente en esta singular resurrección del pasado no debe entenderse como un dualismo simple: es en realidad una estructura más compleja, tripartita, en la cual es la superposición o semejanza entre dos momentos del pasado lo que despierta nuestro reconocimiento en el presente. La energizante relación de Robespierre con la república romana no solo transforma cada uno de esos momentos en una mónada, sino que también nos permite construir el presente como mónada, dejándonos reconocer nuestro propio momento en el tiempo, nuestra propia situación («el momento de peligro») como una «imagen dialéctica» en igual medida, que conforma una tercera junto con esas otras dos. Como se ha señalado, el «ahora de la cognoscibilidad» no se refiere a nuestro propio presente, sino que en realidad es el «índice histórico» de ese momento dual del pasado, en el que la revolución misma surge como mónada. Vale la pena citar esta densa nota en toda su extensión:

Lo que distingue a las imágenes de las «esencias» de la fenomenología es su índice histórico. (Heidegger busca en vano salvar la historia para la fenomenología de un modo abstracto, mediante la «historicidad»). Estas imágenes se han de deslindar por completo de las categorías de las «ciencias del espíritu», tales como el hábito, el estilo, etc. Pues el índice histórico de las imágenes no solo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que solo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad. Y ciertamente, este «alcanzar legibilidad» constituye un punto crítico determinado del movimiento en su interior. Todo presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo hasta estallar. (Un estallar que no es otra cosa que la muerte de la intención y, por tanto, coincide con el nacimiento del auténtico tiempo histórico, el tiempo de la verdad). No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: de naturaleza figu-

rativa, no temporal. Solo las imágenes dialécticas son imágenes auténticamente históricas, esto es, no arcaicas. La imagen leída, o sea, la imagen en el ahora de la cognoscibilidad, lleva en el más alto grado la marca del momento crítico y peligroso que subyace a toda lectura. (LP N3.1, 465; V, 577-8)

Tampoco debemos imaginar que este «cumplimiento alegórico» es una mera repetición en el sentido nietzscheano del eterno retorno o en el del pesimismo cíclico de Blanqui. No puede ser una repetición en la medida en que la primera figura misma estaba necesariamente incompleta. En otras palabras, todas las revoluciones de la historia han fracasado; cada una parecía plantear una «tarea infinita» y exigir compleción en algún cumplimiento futuro. Tal como el fracaso de la Comuna no fue absoluto, sino que encontró su cumplimiento en su recreación [*reenactment*] soviética, igualmente no podemos decretar esta como un fracaso tampoco: la «redención» benjaminiana del pasado no es una llamada a la resignación, sino a la acción y el activismo, para la recreación y la «compleción» en un plano superior. El pesimismo así invocado no es el de Schopenhauer, sino más bien el de Sorel, un pesimismo activo y energizante.

El pesimista contempla las condiciones sociales como si fueran un sistema encadenado por una ley de bronce, a la que hay que soportar, tal como está dada en bloque, y que no se podría hacer desaparecer más que por una catástrofe que lo arrastrara todo. Sería absurdo entonces, de admitir esta teoría, hacer soportar a algunos hombres nefastos la responsabilidad de los males que sufre la sociedad. El pesimista carece de las demencias sanguinarias del optimista enloquecido por las imprevistas resistencias con que tropiezan sus proyectos; no piensa en absoluto hacer la felicidad de las futuras generaciones degollando a los egoístas actuales.³

³ Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, trad. Luis Alberto Ruiz, Buenos Aires, La Pléyade, 1978 [1908], p. 20.

4.

Sostendré que la carga de las tesis sobre la historia de Benjamin (I.2, 303-18; I, 691-704, 1223-66) es el esfuerzo por separar la historiografía de la historia, es decir, conseguir que distingamos lo que podemos saber sobre la historia, lo que podemos representar o imaginar —nuestra «imagen» [*picture*] histórica o visión de mundo—, de la Historia misma, la dirección real en que el viento de la historia está soplando en estos «dos segundos» finales al cierre de las «veinticuatro horas» del día de la historia mundial. Hay una filosofía de la historia implicada aquí, por cierto, pero las tesis sobre la historia están sobre todo interesadas en los límites de nuestro conocimiento e imaginación históricos, en la forma de nuestra propia historicidad.

La primera tesis (la señalada con el número II) interroga nuestro acceso al futuro, uno especialmente empobrecido (no lo envidiamos) en la medida en que somos criaturas existenciales. A continuación se nos recomienda que entendamos la historia como la suma total de todas las vidas humanas y todos los instantes de esas vidas, y que distingamos esa totalidad imposible de las imágenes ideológicas de la historia que en abundancia nos suministran la tradición y la categoría de continuidad. El pasado «real», si es que esa es la manera correcta de plantearlo, es sumamente elusivo y solo está disponible en relampagueos (Tesis V), que incluyen recomendaciones sobre cómo aferrar estos preciados destellos. En su centro está el recordatorio de que, si bien la Utopía debe seguir siendo una «idea regulativa», no es útil para nosotros (el Mesías es ante todo el enemigo del Anticristo; es una figura de la lucha y la guerra, no un gobernante pacífico).

168 |

Suenan señales de alarma a medida que tratamos de identificar la mejor manera de captar esta historia real, siendo uno de sus signos la melancolía, que delata nuestra represión del trabajo anónimo de lo olvidado en nuestras «tradiciones culturales». De hecho, la tradición misma debe ser denunciada; la única continuidad en la historia real no es cultural, sino la de la catástrofe (Tesis VIII).

Este es el punto donde aparece el «ángel», y su visión de la historia como catástrofe también es denunciada. En este punto, asimismo, la dirección polémica de las tesis cambia un poco, y somos enfrentados a una nueva contradicción: si todo está mancillado por la complicidad, ¿no es entonces el intento por permanecer políticamente

puro como retirarse a un monasterio? (La otra imagen, la del burdel, seguirá pronto a esta).

La respuesta práctica supone el estrechamiento de las miras polémicas de Benjamin y un retorno a su denuncia de la fe socialdemócrata en el progreso y la visión ideológica del «historicismo» que la apun-tala. (Hay un retorno a la crítica de Marx al programa de Gotha: no ha de afirmarse la dominación de la naturaleza, que pone el trabajo en general en la posición de la explotación, sino más bien la producción creativa y cooperativa). El «progreso», sin embargo, ilustra los peligros de un uso propagandístico del futuro (es mejor confiar en los antagonismos pasados; una nota posterior separará radicalmente el pensamiento asediado necesario para la revolución, por una parte, de la mentalidad necesaria para la construcción socialista, por la otra, a fin de remover conceptos de clase del pensamiento utópico de un mundo sin clases).

Aquí se refina la distinción entre historia e historiografía, ya que se muestra que la visión de la historia que informa la historiografía tiene efectos muy reales sobre la historia misma. Benjamin dirige, por tanto, su indagación de un nuevo modo, que ataca nuestras nociones de la historia desde aquella de la temporalidad como tal (el tiempo cronológico, homogéneo o vacío, de la «historia universal» de continuidades frente al destello de la mónada, el relampagueo del *Jetztzeit*).

En este punto algo diferente se vuelve patente: es ese tiempo triple como el cual definimos la famosa «imagen dialéctica». Esta nueva visión monádica de la historia (este desplazamiento de la historiografía tradicional a algo más radical y más efectivo, a una concepción que incluirá lo que llamamos redención o cumplimiento) incorpora otros tiempos mediante el escorzo, el «*time-lapse*»: no transiciones, sino simultaneidad. Si la visión tradicional de las revoluciones era puntual, orgásmica («se desgastan con la puta ‘Érase una vez’»), esta completará el pasado de una manera distinta, en una especie de simultaneidad eterna antes que en un retorno lineal o cíclico. (Ya hemos comentado esta ambigüedad del uso de «*Stillstand*» por parte de Benjamin, y los malentendidos que causa). Este tiempo es doble: completa «la constelación en que se adentró su propia época [la del historiador] junto a una anterior que se halla determinada totalmente», señala en un apéndice (I.2, 318; I, 703). Las tesis finalizan

con lo que se ha vuelto el conocido reloj de la historia cosmológica, en el cual los últimos «dos segundos» completos se han vuelto la mónada humana como tal.

Las tesis sobre la historia, de hecho, dejan una serie de consideraciones posteriores de este tipo tras ellas, de las cuales las adiciones A y B son solo las más conocidas, y que son ricas y sugestivas y exigen atención. Ellas retornan a la cuestión de la «historia universal», es decir, la «mala» historia del tipo homogéneo o cronológico (ahora el prototipo de la historiografía que Benjamin ha estado denunciado en estas tesis). Resulta no ser tan negativa como podríamos haber imaginado. Existe una extraña y quizás por lo mismo reveladora fluctuación en el pensamiento de Benjamin sobre la «historia universal». Debe ser condenada por académica y burguesa, por confiar en la cronología y la causalidad antes que en la lógica de lo monádico. Y es de hecho en esta última que Benjamin busca su propia teoría tanto de la historia como de la historiografía (el proyecto del *Libro de los Pasajes* será una mónada, tal como lo fue el Barroco; la «imagen dialéctica» es la conjunción de dos mónadas, como mínimo la nuestra y un momento del pasado). Esta mala historia universal busca meter a todos los muertos sin nombre en el mismo saco, en una única narrativa cuyos protagonistas son los vencedores.

De pronto, Mallarmé se nos viene a la mente como argumento en apoyo de este repudio de la historia universal, pues él hace hincapié en sus muchos lenguajes, lo cual significa que ningún lenguaje único puede subsumir la totalidad de la población humana, viva y muerta. Y luego está la diversidad de pueblos: Benjamin aquí parece dudar de la unidad misma de cualquiera de esos grupos étnicos y lingüísticos («la representación de que la historia del género humano se *compone* de la de los pueblos es hoy [...] un subterfugio de la mera pereza del pensamiento» [69-70]). Tiene sentido, incluso si se argumenta a propósito de los dialectos, pero aún más si se recuerda que la «raza» (una forma de pueblo) es una unidad tan artificialmente construida como una nación (las propias «lenguas nacionales» fueron forzosamente unificadas por la educación obligatoria, el servicio militar, exigencias legales, mercados y otros procesos y operaciones políticas deliberadas).

Mientras tanto, también el hecho mismo de la propia narración histórica es rechazado («la representación de que la historia es algo

que se deja narrar», dice Benjamin con desprecio). Lo que sugiere es que la narración es un constructo que elaboramos a partir de trozos de la historia o, como en la mala historia universal, que tratamos de imponer en ella por razones ideológicas y políticas.

Pero entonces Benjamin tiene uno de esos vuelcos de pensamiento que caracterizan la frescura de sus reflexiones con lo inmediato y lo desprejuiciado, lo no dogmático y lo imprevisto: la inesperada interrogación de esas circunstancias bajo las cuales la historia universal podría, con todo, ser posible y permisible, o al menos imaginable. Ahora recorremos la senda opuesta, yendo de vuelta desde este estado de alienación hasta una combinación no alienada de circunstancias. Si «la historia universal *sin* principio constructivo» es reaccionaria, ¿qué aspecto tendría una que no «tuviese que ser reaccionaria»? «El principio constructivo de la historia universal permite representarla en lo parcial. Es, en otras palabras», agrega, «un principio monadológico» (61; I, 1234). La lógica de la mónada, en otras palabras, refracta la totalidad en sus partes, en todos sus elementos, sean cuales sean sus dimensiones. La historia [*story*] monádica, si puede llamarse así, viene en todas configuraciones y formas; su elemento más ínfimo, su componente humano más insignificante, proyecta una historia [*story*] o al menos una figura, que es asumida y capturada en sus más dramáticas aventuras.

El proceso es recapitulado (y el principio mismo es ilustrado) en otro rasgo de esta constelación, uno bastante sorprendente, que simplemente se identifica como «prosa»: «La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal», concluye abruptamente Benjamin. Estas consideraciones posteriores o notas preliminares contienen referencias a los demás trabajos de Benjamin, que han sido suprimidas de la versión final de las tesis; aquí, por ejemplo, encontramos una pista en el ensayo sobre Léskov de unos pocos años antes, «El narrador», si bien en un paréntesis: «la gran prosa representa una indiferencia creativa entre los varios metros que hay del verso» (II.2, 56; II, 453). Esto parece ser una inversión de la idea de Vico de que el primer lenguaje de los humanos fue poético.

Pero quizás se dilucide más adecuadamente mediante la referencia a ese ensayo aún más temprano, «Sobre el lenguaje como tal», en el que los varios lenguajes concretos del mundo son, por decirlo así, las proyecciones de un lenguaje primigenio «como tal» («*imparfaites*

en cela que plusieurs», añade Mallarmé). De modo que parece justo concluir que todas las historias parciales más pequeñas son la proyección de esta historia primigenia, al igual que los distintos metros y ritmos, las diversas sintaxis de los lenguajes realmente existentes, son las emanaciones de la prosa como tal (donde nuestra formulación misma de esta idea comienza a aproximarse a Plotino o al menos a adquirir dimensiones plotinianas).

Que este es el lenguaje primigenio y la historia universal primigenia de lo que hemos llamado el cosmos benjaminiano ciertamente no se puede dudar. Que también es la forma que adopta la «redención» benjaminiana es, entonces, el salto de tigre deductivo que, sin abandonar la historia, nos ubicaría en el corazón de la conceptualización teológica de Benjamin y su lógica más profundamente política. Esta historia universal benjaminiana es apocatástasis, así como también el Juicio Final («cada instante lo es del juicio sobre ciertos instantes que lo precedieron» [75]).

5.

Aun así, el libro epónimo de Niethammer difícilmente es la única interpretación que ha concluido que las tesis hacen a Benjamin merecedor de un lugar entre los pensadores de la *posthistoire*, de este o aquel «fin de la historia». Y sin duda la tempestad que inmoviliza las alas del ángel, condenándolo para siempre a la parálisis y la eterna contemplación retroactiva del vertedero de la historia —ya se identifique dicha tempestad con la triunfal conquista nazi de Europa o simplemente con un neoliberalismo globalizado—, probablemente sea considerada por quienes viven en ella como un estado irreversible de cambio climático histórico. Tampoco los enigmáticos pronunciamientos sobre la esperanza albergan demasiadas promesas, ni, de manera similar, las escasas evocaciones del Mesías, que parecen asegurarnos principalmente su inevitable imprevisibilidad. La gran profecía parece haber sido omitida, y Benjamin nunca formula la idea de un mesianismo fuerte como tal.

El futuro es sin duda un objeto filosófico muy peculiar: no tiene existencia como tal, pero, por otra parte, tiene una existencia que excede lo psicológico. Apenas puede pensarse o experimentarse como cosa en sí, fuera de la temporalidad como un todo, pero hay

múltiples formas de temporalidad, incluso de un tipo limitado, que están disponibles para captar el pasado-presente-futuro como un continuo, y, mientras tanto, el nombre mismo que damos al futuro parece dotarlo de una existencia por derecho propio.

La teología reserva una virtud singularmente específica para el ámbito del futuro: se llama esperanza, y es una preocupación sumamente benjaminiana desde el comienzo de su carrera hasta su prematuro final. Pero veremos que nuestro acceso a la idea misma de esperanza está condicionado por la clase, y será útil en este punto registrar las declaraciones más significativas de Benjamin sobre el tema de la clase social. Todo lo que escribió estaba impregnado de su consciencia de sí mismo como un intelectual burgués y de las inevitables limitaciones que este estatus de clase impone: «el intelectual que abraza la causa proletaria nunca se volverá él mismo un proletario». Es una convicción que desarrolla en la importante reseña del análisis de Kracauer en *Los empleados* publicada en *Die Angestellten*:

Esta corriente de la izquierda radical puede hacer lo que se le antoje, no ha de borrar jamás el hecho de que aun la proletarización del intelectual casi nunca genera un proletario. ¿Por qué? Porque la clase burguesa, bajo la forma de la educación, le impartió desde la infancia un medio de producción que —sobre la base del privilegio educativo— hace que el intelectual sea solidario con dicha clase y, en una medida acaso mayor, hace que esta clase sea solidaria con él. Tal solidaridad puede pasar a un segundo plano, e incluso descomponerse; pero casi siempre sigue siendo lo bastante fuerte como para impedir que el intelectual esté siempre listo para actuar, para excluirlo estrictamente de la vida en el frente de batalla que lleva el verdadero proletario (III, 224-25)⁴.

Esta convicción explica por qué era importante para Benjamin dar cuenta de su propia política de clase en términos de su trabajo intelectual y abogar por la revolución como solución a los dilemas profesionales y económicos que los escritores afrontaban en Occidente (estaba sumamente interesado no solo en la participación

⁴ Walter Benjamin, «Prólogo: Sobre la politización de los intelectuales», en Siegfried Kracauer, *Los empleados*, trad. y notas Miguel Vedda, Barcelona, Gedisa, 2008, 93-101, pp. 99-100.

proletaria en la esfera pública, sino también en instituciones como la Unión de Escritores Soviéticos, al mismo tiempo que seguía siendo consciente de los problemas que él mismo, como un intelectual de izquierda no perteneciente al partido, habría enfrentado en la Unión Soviética). Una cierta concepción de la situación de clase del intelectual cultural bajo el socialismo claramente marcó su propia sensación personal de futuridad.

Pero otra observación sobre el futuro revolucionario distingue aún más dramáticamente la temporalidad de la revolución como acontecimiento de la de la revolución como situación: «La existencia de la sociedad sin clases no puede ser pensada en el mismo tiempo de la lucha por ella» (75; I, 1245). La psicología de los revolucionarios es por necesidad radicalmente distinta de aquella exigida por la «construcción del socialismo»; Benjamin ya había insinuado algo así en una crítica de la insistencia socialdemócrata en la redención de las «generaciones futuras. [...] Ahí, en esa escuela, la clase desaprende por igual el odio y la voluntad de sacrificio. Porque ambas se nutren de la imagen fiel de los ancestros que habían sido esclavizados, y no del ideal de los liberados descendientes» (Tesis XII).

Pero su distinción entre el pensamiento de la sociedad sin clases y el de «la lucha por ella» continúa:

El concepto del presente [...] está necesariamente definido por estos dos órdenes temporales. Sin una prueba [*Prüfung*] de la sociedad sin clases, conformada de alguna manera, solo hay del pretérito un falseamiento histórico. En esa medida, todo concepto del presente participa del concepto del Día del Juicio. (75)

Es un calificativo que sugiere que el *Angelus Novus* de Klee ha olvidado el Día del Juicio en su fascinación con la pila de escombros de un pasado irredento.

En todo caso, que nuestro acceso mismo a la esperanza varía de acuerdo con nuestra posición de clase lo sugiere una de las oraciones más paradójicas de Benjamin, aquella que concluye, con una floritura inconexa e incomprensible, su ensayo sobre *Las afinidades electivas*: «Solo por mor de los desesperanzados nos ha sido dada la esperanza» (I.1, 216; I, 201). El pronunciamiento evidentemente tiene una relación más profunda con una observación de Kafka que

fascinaba a Benjamin y que (ahora ampliamente citada) fue relatada por su amigo Max Brod. Es la respuesta de Kafka a una pregunta que plantea Brod sobre la desesperanza del mundo y sobre si ha de encontrarse esperanza «fuera de él [de nuestro mundo], fuera de esta forma fenoménica que es lo que nosotros conocemos»:

Kafka sonrió y dijo: «Sin duda habría muchísima esperanza, la habría, pero no para nosotros». (II.2, 14; II, 414)

De modo que puede haber esferas separadas: en una de ellas existe la esperanza, en la otra no. Hay una cierta lógica en la idea de que, donde no se necesita, la esperanza no debe o no puede existir; o, mejor aún, que tiene una razón para existir únicamente donde está ausente y es desesperadamente necesaria. El lugar donde es necesaria, el lugar de los sin esperanza, es el lugar de los pobres y los desposeídos: la esperanza es el signo de un futuro para quienes carecen de esperanza (y esta categoría excede la categoría de clase de un proletariado que ya es potencialmente organizable y capaz de acción social).

Ahora bien, los no desesperanzados —nosotros mismos, una clase con privilegios, una burguesía (en el sentido más general y laxo), quienes nos encontramos, en las palabras de *La ópera de los tres centavos*, «bajo la luz»—, no tenemos esperanza porque no la necesitamos. Esto implica un significado ambiguo, doble, del futuro, que va de la mano con nuestra posición de clase: no tenemos un futuro o porque estamos tan intensamente atrapados en nuestro propio presente que no necesitamos uno o porque nuestro propio sistema no tiene futuro y estamos existencialmente ligados a él. De ahí las expresiones culturales duales del momento actual: una imaginación distópica que culmina en el apocalipsis o una fijación con el presente del tiempo tan omniabarcadora como para hacer que la futuridad sea innecesaria e inimaginable. Sea como sea, es la longevidad del modo de producción y sus instituciones —la familia, el imperio, los negocios, los edificios, los paisajes— los que suministran la estructura de nuestras fantasías personales y existenciales y de nuestras investiduras libidinales. A Benjamin le gustaba citar a Paul Valéry sobre la relación constitutiva entre la idea de eternidad y la temporalidad de la producción artesanal (II.2, 51-52; II, 449): de la misma manera, la duración y su posibilidad es reflejada de vuelta para nosotros por la permanencia relativa de nuestro mundo-objeto.

Esto significa que la esperanza «para nosotros» —esa burguesía occidental para la cual Benjamin escribió y en la cual aún vivimos— es una experiencia externa, una realidad a ser vislumbrada desde fuera y a la distancia. No podemos dudar de su existencia, pero no nos hace ningún bien intentar «creer» en ella, algo verificado por la curiosa observación de Lotze, citada por Benjamin, sobre «la general falta de envidia de todo presente respecto a su futuro».

Pero entonces esta tesis continúa de manera inesperada, transformando esta relación aparentemente indiferente con el futuro en lo que necesariamente interpretamos como un estado teológico positivo, a saber, la redención (*Erlösung*). La declaración dice así:

Es schwingt, mit anderen Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräusserlich die der Erlösung mit.

En la idea de felicidad resuena inevitablemente la de redención (I.2, 305; I, 693).

«Resuena inevitablemente» leemos como traducción de «*unveräusserlich*», que desearíamos hubiese sido vertida, con la adecuada terminología legal, como «inalienable». En otras palabras, por conscientes o inconscientes que podamos ser de la legalidad del asunto, la «redención» siempre estará, por decirlo así, «legalmente» conectada con la experiencia de la *Glück* (una palabra que en alemán significa tanto buena suerte como felicidad, ¿ecos del antiguo debate sobre la providencia!). Aquí, entonces, la teología regresa con toda su fuerza y penetra en la mismísima experiencia existencial o fenomenológica de la felicidad o realización personal. Nos guste o no, nuestra felicidad personal es inseparable del concepto teológico de redención, y con esta identificación Benjamin esboza la que probablemente sea su única ética: la asociación alegórica de una concepción casi biológica de la felicidad individual con un imperativo histórico. Como era de esperar, la combinación de inmediato realiza una incursión en el pasado y su relación tanto con el presente como con la redención (ahora identificados y unidos de algún modo por la felicidad). Esta relación aún más misteriosa se expresa en términos igual de enigmáticos:

Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird.

El pasado comporta un índice secreto por el cual se remite a la redención.

En cuanto a la traducción (estoy perfectamente dispuesto a aceptar, en el espíritu del propio Benjamin, que esta oración es intraducible), desearíamos un equivalente más fuerte que «remite». Sí, el pasado está, en ese sentido, destinado a la redención como podríamos amablemente referir a alguien a su propio asiento en una congregación: aún no están sentados, pero hay un lugar reservado para ellos, y se les señala. Aun así, no quisiéramos poner la responsabilidad de ocupar ese lugar en el pasado mismo. Quizás una mayor dilucidación de la «redención» aclarará esto.

El verdadero problema es el término «índice», el mismo en ambas lenguas: ¿significa simplemente marcado? ¿Ni siquiera señalado, sino que lleva una marca, como una cicatriz o un tatuaje, o, por otra parte, un billete? Sin duda, el «índice» es secreto y así, en ese sentido, puede que nunca conozcamos su aspecto, sino tan solo que, como un dedo que apunta, «indica». Ambas palabras pertenecen a un estudio del estilo benjaminiano, son ejemplos de su elegante evasión de lo indecible o inexpresable, nombres para lo que no tiene nombre, palabras para lo todavía inclasificable (particularmente en la medida en que la clasificación gobierna lo general o universal, mientras que todas estas cosas —¡el pasado!— son particulares o específicas, singulares, y por ende dignas solo de un nombre como tal y no de una «palabra»).

«Hay entonces una cita secreta [...], entonces, hemos sido esperados en la tierra. A nosotros entonces [...] se nos habrá dotado de una *débil* fuerza mesiánica». Y, finalmente, y de manera concluyente: «El materialista histórico lo sabe». No, no exactamente: *er weiss darum*, sabe algo sobre esto. Quizás aprenderemos más sobre lo que sabe en las siguientes tesis.

6.

Mesías, revolución, redención, esperanza: tantos conceptos y complejos lingüísticos radicalmente heterogéneos que para Benjamin son sinónimos estrictos, pero que no pueden enunciarse al mismo tiempo. Para entender su referencia al mesías, por ejemplo, podemos invocar una variedad de campos de traducción conceptual con los cuales identificar esta figura, siendo el lingüístico tal vez el más oscuro en su combinación de sintaxis y plenitud. El marco teológico es precisamente lo que resta por ser traducido para un lector secular e incluso posmoderno; los marcos psicológico, existencial, psicoanalítico son, a su vez, los más simplistas, y el propio Benjamin sabía que tendían a incluir lo fenomenológico, que no escapa así a la subjetividad. ¿Una teoría de la historia? Esto es bastante obvio, pero presupone que sabemos de qué sería una teoría; y en cualquier caso, la categoría constituye, junto con las «imágenes del mundo» de Heidegger, un término tristemente moderno, ni siquiera un pensamiento, sino directamente un ideograma; en suma, lo que Deleuze habría llamado un mal concepto.

Es en este sentido, por ejemplo, que la atribución a Benjamin de una narrativa sobre la modernidad y el empobrecimiento de la experiencia contemporánea sería una construcción ideológica, y lo mismo tendría que decirse de su supuesta celebración de la invención tecnológica moderna y los nuevos medios. Benjamin ciertamente mantenía ambas perspectivas de manera simultánea, en una coexistencia que no era ni una contradicción ni una síntesis. Ellas son, por el contrario, rasgos simultáneos de una situación histórica —una situación actual, o «tiempo-ahora» a la vez monádico y diferencial— que exige un nuevo tipo de consciencia del tiempo para ser pensada.

La biografía, por ejemplo, definitivamente sería un componente esencial de esta situación lingüística: el pacto Stalin-Hitler, la reclusión de Benjamin como extranjero enemigo, su debilitamiento físico, la característica (y ahora fatal) procrastinación de la fuga y el destino futuro; una procrastinación lingüística, en la que su preocupación principal fue prolongar y preservar su relación productiva y, por decirlo así, artesanal con la lengua alemana. Una situación que no debe entenderse éticamente, ni en los términos afectivos —optimistas, pesimistas— que caracterizan las visiones de mundo ideológicas. Me parece que la mejor manera de abarcar lo que pare-

cen inconmensurabilidades es solo como una construcción singular e idiosincrática de un nuevo tipo de temporalidad.

Afirmar, por ejemplo, que lo mesiánico en Benjamin simplemente significa la revolución no es falso, pero de manera engañosa oculta las brechas entre estas proposiciones, que es más productivo abordar literalmente. Su propia y cuidadosamente elegida expresión «débil fuerza mesiánica» se vuelve así una pista más efectiva, y nos lleva a la pregunta de qué podría en ese caso haber sido para él una «profecía fuerte». También sabemos que practicó un historicismo monádico, que rompe con las continuidades y el tiempo homogéneo (o progreso) e incorpora nuestro presente y un tiempo-ahora en sus múltiples momentos del pasado, del cual hemos de extraer la fuerza para nuestro propio futuro, o para nuestros múltiples futuros.

La advertencia esencial, la pista metodológica, sin duda la ofrece lo que parece (ahora célebremente) haber sido una adición posterior a las tesis originales:

Como es bien sabido, a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. [...] Pero, por eso mismo, no se les convirtió a los judíos justamente el futuro en un tiempo vacío y homogéneo. Pues así en él cada segundo constituía la pequeña puerta por la que el Mesías podía penetrar. (I.2, 318; I, 704)

O esta formulación alternativa:

El *spleen* como dique contra el pesimismo. Porque Baudelaire no es pesimista. Y no lo es porque en él hay un tabú respecto del futuro. (I.2, 263; I, 657)

Concluimos que los adivinos, condenados de manera más explícita en otro lugar, estaban en el mejor de los casos dotados precisamente de esa «débil fuerza mesiánica» que buscamos dilucidar aquí. Incluso si sus predicciones resultaron ser correctas (del orden, quizás, de los oráculos malignos de la antigüedad —«¡cuando Creso cruce el río Halis, caerá un gran imperio!»—), ellas permanecen en el nivel de la doxa o la pura opinión, en comparación con el conocimiento genuino, la episteme filosófica o convicción apodíctica, que la gran profecía alguna vez tuvo y que está vedada para nosotros.

De modo que no podemos construir una imagen mental de un futuro radicalmente distinto más que usando elementos de nuestro propio presente, el dilema del pensamiento utópico, sin duda una forma actual de lo mesiánico. En el mejor de los casos, quizás, tal pensamiento desarrolla su poder y exhibe desvergonzadamente sus propios límites en la historia cíclica. Recordemos la fascinación de Benjamin con «L'Éternité par les astres», el texto final de Blanqui, que descubrió en sus propios años finales, y donde el eterno retorno revela al revolucionario envejecido escribiendo estas mismas palabras una y otra vez, junto con todas las insurrecciones fallidas que las precedieron. Aquello a lo que Nietzsche le dio la bienvenida con entusiasmo maníaco y que el demonio de Dostoievski caracterizó como «el más atroz aburrimiento» puede interpretarse como la forma fuerte del pesimismo que ya hemos celebrado. La lucha de clases es, sin duda, precisamente ese eterno retorno, como Lukács observó, en un Moscú que esperaba ansiosamente a las tropas nazis, cuando evocó serenamente la inevitable reemergencia de contradicciones de clase en el gabinete de posguerra de Hitler. Tampoco el cómico apocalipsis de la Guerra Fría de Kubrick carece de una cierta sublimidad: «Nos encontraremos de nuevo, no sé dónde, no sé cuándo...».

Es un error, por lo tanto, concluir que las alas del ángel, abiertas como un paraguas roto en una tormenta, significan «el fin de la historia». La imagen expresa más bien la experiencia de la derrota, planteando una pregunta imposible de responder sobre la manera en que hemos de recibir la emoción mesiánica, la esperanza como tal. No tiene lugar en un sistema temporal del cual el futuro ha sido extirpado, y quizás la mejor manera de transmitir su expresión filosófica sea con esas páginas tardías en las que Althusser (otro Blanqui, tal vez) trata de pensar lo impensable: lo aleatorio. De todas estas formulaciones, sin embargo, quizás la más fielmente benjaminiana siga siendo la afirmación de Kafka de que la esperanza existe (aunque «no para nosotros»). Este no es un final feliz, pero tampoco es el fin de la historia.

El presente número
de Papel Máquina se publicó
en marzo de 2026 en la ciudad
de Santiago de Chile.

Se utilizaron las tipografías
Adobe Garamond Pro y Aspira.

Papel Máquina
Año 1 / N° 1
Octubre 2008

Papel Máquina
Año 2 / N° 2
Junio 2009

Papel Máquina
Año 2 / N° 3
Octubre 2009

Papel Máquina
Año 3 / N° 4
Junio 2010

Papel Máquina
Año 3 / N° 5
Octubre 2010

Papel Máquina
Año 4 / N° 6
Junio 2011

Papel Máquina
Año 5 / N° 7
Junio 2012

Papel Máquina
Año 6 / N° 8
Octubre 2013

Papel Máquina
Año 7 / N° 9
Agosto 2015

Papel Máquina
Año 8 / N° 10
Abril 2016

Papel Máquina
Año 9 / N° 11
Diciembre 2017

Papel Máquina
Año 10 / N° 12
Diciembre 2018

Papel Máquina
Año 11 / N° 13
Diciembre 2019

Papel Máquina
Año 12 / N° 14
Octubre 2020

Papel Máquina
Año 13 / N° 15
Mayo 2021

Papel Máquina
Año 13 / N° 16
Octubre 2021

Papel Máquina
Año 14 / N° 17
Octubre 2022

Papel Máquina
Año 15 / N° 18
Agosto 2023

Papel Máquina
Año 16 / N° 19
Febrero 2024

Papel Máquina
Año 16 / N° 20
Agosto 2024

Papel Máquina
Año 17 / N° 21
Diciembre 2025

Papel Máquina
Año 18 / N° 22
Marzo 2026

Editorial

Natalia Taccetta

Desplazando el método

Lisa Min

Valentín Díaz

Helen Petrovsky

Campos de batalla

Susan Buck-Morss

Diálogos

Natalia Taccetta

Susan Buck-Morss

Más allá de la subalternidad

Manuela Sampaio de Mattos

Daniela Losiggio

Agata Bielik-Robson

Traslaciones

Fredric Jameson

Año 18 | N° 22

ISSB: 0718-6576

Marzo 2026

Santiago de Chile