

# **Consideraciones sobre el concepto de redención, de Walter Benjamin, a propósito de la cuestión metodológica en las ciencias sociales.**

Gisela Catanzaro.

Cita:

Gisela Catanzaro (2007). *Consideraciones sobre el concepto de redención, de Walter Benjamin, a propósito de la cuestión metodológica en las ciencias sociales. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/177>

## **CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE REDENCIÓN, DE WALTER BENJAMIN, A PROPÓSITO DE LA CUESTIÓN METODOLÓGICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES.**

Autora: Gisela Catanzaro

Becaria posdoctoral CONICET y docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA

[giselacatanzaro@yahoo.com](mailto:giselacatanzaro@yahoo.com)

Resumen:

¿Puede la Sociología –y, más en general, el pensamiento histórico social- albergar aspiraciones críticas en relación al estado actual de la sociedad prescindiendo de, postergando, o delegando, una autointerrogación metodológica en la que se vean involucrados los lenguajes y modos privilegiados del conocer? O bien: ¿podría la Sociología producir una reflexión crítica de la sociedad que no lo fuera, al mismo tiempo, de aquellos modos y lenguajes dominantes? Ambos interrogantes señalan al método como una cuestión políticamente crucial, y es en el horizonte de tal señalamiento donde se constituye la reflexión que propondremos a continuación. Reflexión “metodológica” que, no obstante, intenta sustraerse a la identificación de “lo crucial” con lo adecuadamente resoluble en la interioridad del pensamiento –y, más precisamente, en su “principio”- para serle fiel tanto a la experiencia concreta de lectura que la ha suscitado, como a la imagen en la que la figura del método se nos reveló como cifra de un problema: la imagen benjaminiana de la redención.

## **CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE REDENCIÓN, DE WALTER BENJAMIN, A PROPÓSITO DE LA CUESTIÓN METODOLÓGICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES.**

Autora: Gisela Catanzaro

Becaria posdoctoral CONICET y docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA

[giselacatanzaro@yahoo.com](mailto:giselacatanzaro@yahoo.com)

Queríamos comenzar esta intervención retomando una reflexión sobre una imagen persistente en la obra de Walter Benjamin, la imagen de la redención. Y queríamos comenzar de este modo –digamos- abrupto, dejando en suspenso la enumeración de los motivos que podrían justificar su presencia aquí y ahora, menos para evadir la necesaria reflexión sobre la relación que una reflexión singular –en este caso la de Benjamin- mantiene con una problemática específica, que para intentar sustraernos al impulso habitual a identificar el reconocimiento del potencial iluminador de un planteo, con la argumentación de su utilidad para el presente. Dicho de otro modo: no leemos a Benjamin porque su “perspectiva” nos parezca más eficaz que otras para dar respuesta a los interrogantes del presente; leyendo a Benjamin vemos emerger la faz jeroglífica -como decía Marx- del rostro reconocible de un presente que parecería demasiado complacido consigo mismo. Por consiguiente, no leemos -tampoco- a Benjamin -tal como ha sido usual en los últimos años- como a un pensador amable, inspirado y descontracturado, cuyos vuelos poéticos y desprejuiciados sintonizarían bien con el espíritu antidogmático, a todo trance abierto y fluido de nuestra época; lo inscribiríamos, antes bien, entre aquellos que persistieron en la necesidad de concebir responsablemente al presente: imaginándolo; alguien para quien el presente constituye una cuestión sumamente seria y grave, cuyo tratamiento responsable exige una reflexión capaz de producir imágenes iluminadoras, o, como dice Adorno<sup>1</sup>, cuyo tratamiento responsable plantea como tarea a la reflexión la composición de los elementos de una realidad cifrada, con la que tropezamos, en un ordenamiento tentativo que la vuelva legible, y que antes que plantearse como fin la respuesta del enigma, trama su disolución.<sup>2</sup>

Pues bien, como ya adelantamos, la imagen benjaminiana en la que queríamos concentrarnos es la de la redención; imagen teológica que, en el pensamiento de Benjamin, se asocia no sólo a una peculiar comprensión de la práctica política revolucionaria y a una determinada experiencia de la historicidad, sino que atañe también a una singular representación del conocimiento en la cual se trama la crítica de la definición dominante del método como instancia de aseguración de la verdad y medio de acceso a una materialidad aferrable y en disponibilidad.

Y lo primero que queríamos resaltar de esa imagen de la redención, es su carácter interruptivo, pero enfatizando inmediatamente que no se trata de una interrupción en general, sino de una interrupción precisa: la del impulso

habitual hacia la proyección. La proyección de ideales políticos que pierden su enlace con esperanzas truncadas; la proyección del perfil del presente como justificación y dignificación simbólica de un pasado al que se le niega su carácter de irremisiblemente discontinuo, caduco, perdido y no idéntico a sí mismo, a su identidad reconocible; la proyección, por último, de la intencionalidad cognitiva sobre la materia cognoscible característica de esa definición dominante de método que, como señala Pablo Oyarzún, “se limita a preconcebir la verdad a la medida de su representación, es decir, de su intención, de su voluntad de verdad, olvidando precisamente aquello que una vez -y otra, y otra- ha despertado esa intención: un azar, un peligro, un presentimiento, una obstinada aspereza de lo real.”<sup>3</sup>

Pues bien, es la unilateralidad de todos estos movimientos de proyección, así como su engarzamiento necesario en un mecanismo que perpetúa –aún a pesar de las buenas intenciones- la injusticia, lo que la imagen de la redención primero ilumina como enigma, como cifra históricamente producida, y luego disuelve en la representación de su no inexorabilidad, más precisamente: de su fin.<sup>4</sup> Y re-presentar el fin es, para Benjamin, una exigencia que se le plantea a toda imagen verdaderamente crítica. Dicho de otro modo: no es -para Benjamin- tarea de la crítica de los modos dominantes del conocer, el coadyuvar al mejoramiento de los medios de apropiación de la materia cognoscible premeditando, por ejemplo, saludables diálogos entre diversas disciplinas científicas. Su tarea es, antes bien, la interrupción de esos modos; interrupción que tiene como uno de sus momentos necesarios la manifestación de la violencia contenida en el principio de la aprehensibilidad y apropiabilidad del objeto de conocimiento que guía a la ciencia, tanto como la elaboración de la crítica de la noción de lo real que le subyace y que, como tal crítica no se agota, a su vez, en un movimiento exclusivamente negativo, sino que se plantea la necesaria producción de otra representación de lo real.

En el sentido de una producción semejante podría interpretarse, por ejemplo, el siguiente apartado de “La obra de los pasajes”:

*“El giro copernicano de la visión histórica es éste: se consideró que el punto fijo era lo ‘sido’ y se vio al presente empeñado en dirigir el conocimiento, por tanteos, a esta fijeza. Ahora debe invertirse esta relación y volverse lo sido inversión dialéctica, ocurrencia invasora de la conciencia despertada. La política obtiene el primado por sobre la historia. Los hechos se convierten en algo que acaba de salirnos al paso, establecerlos es un asunto del recuerdo. Y de hecho el despertar es el caso ejemplar del recuerdo: el caso en que nos cae en suerte acordarnos de lo más próximo, lo más banal, lo que está más cerca. Lo que tiene Proust en mente con el experimento del cambio de los muebles en la duermevela matutina, lo que Bloch reconoce como la oscuridad del instante vivido, no es otra cosa lo que aquí debe ser asegurado en el plano de lo histórico, y colectivamente.”<sup>5</sup>*

Si la proyección ilumina lo real en vistas a su apropiabilidad y, por consiguiente, tiende a develar la materia con la que trabaja como pasiva, dada y manipulable (características tradicionalmente definidas en contraposición a la espontaneidad del espíritu), la imagen de la redención, como representación de otro modo del conocer, alude a una empiria ríspida y acusante, que nos sale

al paso, y que se manifiesta, antes que como lo opuesto a la intención, como aquello en cuyo roce ésta se ha suscitado.<sup>6</sup>

Pero esta representación-otra de lo real nos permite, a su vez, pensar el surgimiento de aquel otro modo del conocer de una forma sumamente singular. No es *otra* intención, una intención más noble, lo que está en el origen del conocimiento redentor como diverso y crítico del conocimiento apropiador; ni es tampoco la presencia o ausencia de una intencionalidad cognitiva lo que los diferencia. Esa diferencia –diferencia sutil, frágil y siempre en riesgo de perderse- se labra, antes que en una nítida y anunciada diversidad de propósitos originarios, en el reconocimiento del carácter urgido, reclamado y exigido de la práctica cognitiva, o, como podríamos decir parafraseando a Oyarzún, en la rememoración de aquella aspereza de lo real que ha suscitado la intención de conocer, y a partir de la cual la exigencia fundamental que se le plantea al conocimiento deja de ser la demostración de su utilidad o la garantía de la realizabilidad de sus propósitos, para plantearse esencialmente como una tarea ético-política: la de hacerle justicia al objeto de conocimiento.

La consecución de esa tarea –enseguida volveremos sobre esto- no podría plantearse ni en abstracto ni tampoco al modo de un instructivo metodológico que nos fuera posible adoptar y aplicar. Es más, mientras es requisito del conocimiento apropiador el demostrar su “factibilidad”, de la tarea que aquí se le encarga al conocimiento ni siquiera se podría afirmar que ella es realizable, puesto que lo que se juega en esa realización sería una verdadera transmutación del mundo de las prácticas en cuyo advenimiento ya no nos es dado confiar y que sólo podríamos producir. En la práctica de interpretación de objetos llevada a cabo tanto por Benjamin como por Adorno<sup>7</sup> sería posible leer, no obstante, indicios de los gestos que podrían asociarse a un tipo de conocimiento que asumiera como su tarea el hacer justicia a la materia cognoscible. Éste debería ser un tipo de pensamiento que no se satisficiera con el saber implícito y que fuera capaz de concentrarse en el objeto, pacientemente, atendiendo a todos los elementos que lo configuran, y suspendiendo –esto es fundamental- el tipo de preguntas que suelen orientar a la investigación: ¿*para qué* están ahí? –es decir, ¿a qué fin responden?–; ¿a cuáles deberíamos prestar atención y cuáles descartar por insignificantes?; ¿quién los puso allí? –es decir, ¿a qué intereses responden, qué voluntad, que intención, está *detrás* de ellos?– Tales preguntas dan por sentado que lo real es lo que tiene su origen en una voluntad, en una intencionalidad subjetiva, y, al mismo tiempo, aquello que tiene que tener sentido *para* un sujeto. Pero ambos supuestos reducen la complejidad de lo real a una identidad aprehensible para la conciencia, es decir, a una identidad *para* otra identidad, mutilando no sólo aquello que es no-idéntico en el objeto sino también en el sujeto, y, lo que es más, identificando esa mutilación con la consecución de un conocimiento verdadero. La posibilidad de éste se asocia, por el contrario y desde la perspectiva de la redención, a un trabajo de reflexión inmanente al objeto que de lugar a la exposición de la verdad *contenida* en él no en el sentido de ya dada, ya escrita -o incripta- en sus profundidades, sino en el de *pendiente*, es decir, en el sentido de algo que no ha podido ser aún y que, por ello mismo, aguarda, ansía, el momento de su expresión, de su revelación *profana*. Tarea del conocimiento es “leer lo que nunca fue escrito”, dice Benjamin.<sup>8</sup>

Y, sin embargo, no creemos posible avanzar en esta cuestión metodológica en abstracto, independientemente de todo contacto con una materialidad real. Mejor dicho: creemos que no sólo la posibilidad de evaluar las potencialidades de un método, sino la misma relevancia de la cuestión metodológica como tal cuestión, surgen al tropezar con una realidad singular y no pueden reclamar derechos de supremacía ni al modo de la panorámica ni al de la arquitectónica.

Tal ha sido, en todo caso, nuestra propia experiencia de lectura en nuestro trabajo de tesis; una lectura que comenzó proyectándose como análisis de un corpus de textos sobre la nación, interrogados a la luz de categorías y procedimientos críticos contemporáneos, y culminó siendo una interrogación sobre los modos de la crítica, en la cual la cuestión metodológica se reveló como la cuestión central.

Cabe señalar que esa centralidad no se debió a que le atribuyéramos –antes o después- al método, el lugar fundacional de cuestión primera. Antes bien, para nosotros ese problema no fue sino el desvío necesario de un trabajo de lectura e interpretación. “Desvío” porque no *empezamos* con la cuestión metodológica sino que *nos topamos* con ella, y nos vimos forzados a seguirla en los dilemas y problemáticas singulares que la historia había ido sedimentando bajo el título de “método”; “necesario”, porque si nos involucramos en una interrogación sobre los modos de la crítica, no fue porque la nación nos pareciera una excusa tan válida como cualquier otra para reflexionar sobre el criticismo, sino porque entendimos que el espacio previsto en la escena contemporánea para producir una reflexión crítica sobre la cuestión nacional, sólo permitía –al igual que las ideologías propuestas como objeto de esa crítica- reconocer en ella, un motivo para la autoafirmación del presente, en particular, de las categorías y los modos más “vigentes”.

Entre el conjunto de categorías previstas en ese espacio -que se ha constituido, eminentemente, como un espacio para la *interrogación del pasado*, es decir, para la interrogación de instituciones, ideas, y textos pertenecientes a épocas que ya no parecerían ser la nuestra- para producir una reflexión crítica sobre la cuestión nacional, la noción de “historia” -así como su contrapartida metodológica: la idea de “historización”- ocupa un rol protagónico. Ella está encargada, algunas veces, de establecer la diferencia entre una idea “buena” y otra “mala” de nación<sup>9</sup>, y, otras, de señalar la distancia que media entre los nacionalistas y sus críticos. ¿De qué modo? En primer lugar, permitiéndonos distinguir lo inmutable de lo transitorio, lo necesariamente repetitivo y eternamente monótono, de lo activo y cambiante, lo que pertenece al fijismo del orden natural, de aquello que pertenece al dinamismo del mundo histórico; para darnos la posibilidad de reconocer, en segundo lugar, cualquier confusión entre estos términos como esencialmente falsa, y, más en particular, como el producto de una mistificación sostenida en una operación ideológica de “naturalización de lo histórico”, de “eternización de lo socialmente producido”.

No cabe duda de que esta –ya muy instalada- “alerta” contra la “eternización de lo social” está orientada por la intención de serle fiel al “índice histórico” de las cuestiones que han preocupado a los hombres a lo largo de la historia. La

cuestión, no obstante, es si lo que se pierde anunciando que esas imágenes son eternas, puede ganarse reconociendo que ellas son, al igual que todas las otras, “históricas” sin más; es decir, aceptando la dicotomía como tal dicotomía, y encomendándole a la reflexión “crítica” la ubicación correcta de los materiales en los campos adecuados. En otros términos: la cuestión es si lo que se pierde con la “naturalización” puede ganarse con una “historización” que no interrogue las complicidades del concepto de historia que maneja con la definición de la “inmutabilidad natural”, y que confine al criticismo a una operación de identificación, arrebatamiento y relocalización. En efecto: Arrebatarse la nación a la naturaleza y al mito para reinscribirla en el campo que le “es propio” -el de la historia- ¿no implica confinar al pensamiento a señalar como ideología una ubicación incorrecta bajo el imperio de la misma segmentación? El modo del “arrebatamiento”, que presupone y reproduce la dicotomía fundamental y dominante en el pensamiento occidental entre Historia y Naturaleza - favoreciendo además su reduplicación al interior de las tipologías del nacionalismo: culturalismo vs. biologicismo, voluntarismo vs. naturalismo, etc.- ¿no consume una inmensa tarea civilizatoria también en el sentido de que – como escriben Adorno y Horkheimer- “sólo la civilización se ha distinguido y separado el cuerpo del espíritu”<sup>10</sup>? La persistencia en el presente de las dicotomías por las cuales el pensamiento occidental buscó garantizar la plenitud de esa escena propiamente humana, la Historia, desconociendo, en primer lugar, la violencia contenida en aquella separación cuerpo (natural)/ historia (espiritual) y, en segundo, el carácter -precisamente- histórico de esa segmentación ¿no resulta tan urgida de crítica como las pretensiones ideológicas del naturalismo, cuya base conceptual -por otra parte- ella misma perpetúa?

Naturaleza-Historia, destino-artificio, fatalidad-invencción, Romanticismo-Illustración. ¿Qué hacer con estos lenguajes? Si consideráramos a las palabras que aquí se articulan en dicotomías excluyentes, como “historia sedimentada”, no nos sería dado olvidar que ellas cargan la memoria de terribles batallas; batallas en las que se plantearon preguntas fundamentales como esta: ¿por qué, pudiendo haber libertad, hay sometimiento?; o como esta otra: ¿en qué relación se encuentra la perpetuación de ese sometimiento con la constitución de la razón que debía realizar la libertad? Renunciar a estas preguntas, y a las palabras que todavía nos las recuerdan, nos parece, en las condiciones actuales, que siguen siendo las de la dominación, imposible. Casi tan imposible como suponer que puede haber un lugar para la reflexión crítica dejándolas intactas, y confiando en que por sí mismas, en la absoluta identidad de su separación, serán capaces de resguardarnos de los profundos horrores que la historia nos ha deparado y todavía nos depara en un contexto que, para no decirlo con términos que a primera vista pueden parecer ampulosos, son aún los de una paz irrealizada.

Pero ¿podría esa paz acontecer alguna vez si perdiéramos de vista las separaciones que estos términos insisten en mantener? ¿O junto con los nombres caerían en la subconciencia –como dice Ezequiel Martínez Estrada a propósito de la historia nacional luego de Sarmiento- sectores enteros de realidad? Es de la dicotomía civilización/barbarie de lo que el autor de *Radiografía de la pampa* está hablando cuando enuncia su protesta contra una

supervivencia del mal que ya no puede ser nombrada. La “superación” de la dicotomía no ha sido más que la realización de la barbarie en los modos de la civilización, dice entonces. Y, no obstante, su vigencia en tanto dicotomía representaba, según él, una tal violencia sobre la complejidad de lo real que no sólo devenía falsa, sino que además hacía retrogradar a la misma realidad que esos nombres pretendían mentar. Se imponía, entonces, al mismo tiempo que la necesidad de un lenguaje de la crítica -un lenguaje cuyos términos no eran ni son caprichosos -, una perseverante interrogación de ese lenguaje, una interrogación insatisfecha con las figuras disponibles y dispuesta a la desfiguración, pero atenta, también, a los murmullos y a las fugaces imágenes que aguardaban, que exigían, el momento de su elaboración conceptual.

Pues bien, si nuestras ciencias sociales cuentan hoy, a su modo, con aquel lenguaje “crítico”, mostrándose, incluso, capaces de forjar sofisticadas herramientas conceptuales para pensar sus objetos, más dudoso resulta, en cambio, que presten la debida atención a lo segundo, es decir: a la reflexión sobre los lenguajes de que disponen para acceder al conocimiento verdadero de lo histórico-real. Esa reflexión puede llevar el nombre de “metacrítica” -como la llamó un temprano romanticismo alemán<sup>1</sup>-, de “autocrítica social del conocimiento” -como la llamó Theodor Adorno-, o de “metodología” -como la llamamos actualmente sin hacerle mayor justicia al término. Ella puede estar aludiendo a un momento más o menos “teórico”, “filosófico” o “poético” de las ciencias sociales. Pero, en cualquier caso, se trata de un “momento”, un linde, un pliegue “interno” - que es, paradójicamente, el que permite interrogarlas por su relación con lo que no son ellas y no, como suele pensarse, el que bucea con mayor profundidad en la lógica de la interioridad-, que ellas no pueden dejar de recorrer sin condenarse, al mismo tiempo, a la autorreproducción irreflexiva de sí mismas, y, con ello, a la mera duplicación de uno de los ademanes más pobres de la realidad social que pretenden conocer.

#### Notas:

<sup>1</sup> En *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Altaya, 1997

<sup>2</sup> “Subrayar patética o fanáticamente el lado enigmático de lo enigmático no nos hace avanzar” -comenta Benjamin a propósito del romanticismo en un texto dedicado al surrealismo- “Más bien penetramos el misterio sólo en el grado en que lo reencontramos en lo cotidiano por virtud de una óptica dialéctica que percibe lo cotidiano como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano. La investigación apasionada(,) por ejemplo(,) de fenómenos telepáticos no nos enseña sobre la lectura (proceso eminentemente telepático) ni la mitad de lo que aprendemos sobre dichos fenómenos por medio de una iluminación profana, esto es, leyendo.” Benjamin, W.: “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea” en *Iluminaciones I: Imaginación y sociedad*, Madrid, Taurus, 1980, p. 58-59

<sup>3</sup> Oyarzún Robles, P.: “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad” en Benjamin, W.: *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, s/f, p. 9

<sup>4</sup> No como consecución de una meta, una finalidad o un sentido de la historia, sino en el sentido de *dar fin*, de *terminar con* un determinado modo de ser del mundo profano, del mundo histórico -que, a diferencia del divino tiene a la transitoriedad como una determinación fundamental-. Al respecto, remitimos tanto a las tan habitualmente referidas “Tesis” benjaminianas sobre el concepto de historia, como a su no tan conocido “Fragmento teológico-político”. Para una excelente traducción de ambos textos, realizada por Pablo Oyarzún, ver Benjamin, W.: *La dialéctica en suspenso*, op.cit.

<sup>5</sup> Benjamin, W.: *La Obra de los Pasajes*, Convoluto K1, 2. Tomamos la traducción propuesta por Pablo Oyarzún en “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 19. Hay edición del texto completo en castellano con traducción de Luis Fernández Castañeda: Benjamin, W.: *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005

<sup>6</sup> A propósito de la idea del roce, asociada al concepto de una materialidad acuciante que plantea exigencias precisas al intérprete, recordamos el siguiente pasaje de *Dirección única*: “La fuerza de una carretera varía según se la recorra a pie o se la sobrevuela en aeroplano. Así también, la fuerza de un texto varía según sea leído o copiado. Quien vuela, sólo ve cómo la carretera va deslizándose por el paisaje y se desdevana ante sus ojos siguiendo las mismas leyes del terreno circundante. Tan sólo quien recorre a pie una carretera advierte su dominio y descubre cómo en ese mismo terreno, que para el aviador no es más que una llanura desplegada, la carretera, en cada una de sus curvas, va ordenando el despliegue de lejanías, miradores, calveros y perspectivas como la voz de mando de un oficial hace salir a los soldados de sus filas. Del mismo modo, sólo el texto copiado puede dar órdenes al alma de quien lo está trabajando, mientras que el simple lector jamás conocerá los nuevos paisajes que, dentro de él, va convocando el texto, esa carretera que atraviesa su cada vez más densa selva interior: porque el lector obedece al movimiento de su Yo en el libre espacio aéreo del ensueño, mientras que el copista deja que el texto le dé órdenes.” Benjamin, W.: *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987, traducción de Juan J. del Solar y Mercedes Allende Salazar, p. 21-22

<sup>7</sup> Aunque no únicamente por ellos. Al respecto sería más que ilustrativa –y urgente, a nuestro entender-, la relectura de la obra de Ezequiel Martínez Estrada

<sup>8</sup> Entre los “Apuntes sobre el concepto de historia” no incorporados al texto definitivo de las “Tesis” se halla el siguiente pasaje: “Si se quiere considerar la historia como un texto, vale a su propósito lo que un autor reciente dice acerca de los textos literarios: el pasado ha depositado en ellos imágenes que se podría comparar a las que son fijadas por una plancha fotosensible. ‘Sólo el futuro tiene desarrolladores a su disposición, que son lo bastante fuertes como para hacer que la imagen salga a luz con todos sus detalles. Más de una página en Marivaux o en Rousseau insinúa un sentido secreto que los lectores coetáneos nunca pudieron descifrar completamente’ (Monglond N15 a, 1) El método histórico es un método filológico, que tiene en su base el libro de la vida. ‘Leer lo que nunca fue escrito’, reza en Hofmannsthal. El lector en que ha de pensarse aquí es el verdadero historiador. Benjamin, W.: *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 86

<sup>9</sup> En su trabajo *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”* (Bs. As., FCE, 2002) Elías Palti señala que la abrumadora mayoría de los abordajes contemporáneos a la cuestión nacional prefiere partir de la tesis de un doble origen, ilustrado y romántico, de la idea moderna de nación como base de la distinción política entre un nacionalismo progresista y democrático de raíces iluministas y otro autoritario y reaccionario fundado en un ideal social organicista. Según esta matriz dicotómica, dice Palti, se supone que la idea ilustrada inscribe a la nación dentro de una perspectiva artificialista según la cual se funda en un vínculo contractual, mientras que la romántica la concibe como una entidad objetiva, independiente de la voluntad de sus miembros. Todo lo cual se traduce políticamente en un nacionalismo ilustrado, democrático y cosmopolita “en el que las naciones tenderían históricamente a fusionarse en una única comunidad sostenida en los principios universales de la razón”, enfrentado a la idea romántica de nación “primero formulada por Herder (y en la cual distintos autores encuentran ya prefigurada la teoría hitleriana de *Blut und Boden*) que imagina a las naciones como totalidades orgánicas, discretas y singulares (inconmensurables entre sí), y organizadas en su interior jerárquicamente” (Palti, E., op. cit, p. 29) Desde nuestra perspectiva ese cuadro que opone dicotómicamente la democrática ilustración al romanticismo autoritario, se cimienta en la oposición constructivismo / determinismo que, a su vez, presupone la naturalidad de la dicotomía naturaleza/historia como esferas de la necesidad y la libertad respectivamente pero, sobre todo, como contraposición entre una dimensión de la pasividad, la inmutabilidad y el sin sentido, y otra de la actividad, el cambio y el sentido. Un planteo como el de Federico Chabod (*La idea de nación*, México D. F., FCE, 1997) retomado por la historiografía argentina dedicada al tema (ver, por ejemplo, Devoto, F.: *Nacionalismo, facismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*, Bs. As., Siglo XXI, 2002, y Fernandez Bravo, A. (comp.): *La invención de la nación*, Bs. As., Manantial, 2000) que parte de la distinción biologicismo/culturalismo, estableciendo al interior del segundo término la diferencia entre naturalismo/ voluntarismo, es un buen ejemplo del carácter básico de la dicotomía naturaleza/historia en la perspectiva que orienta los estudios sobre la Nación en la actualidad.

<sup>10</sup> Adorno, T. y Horkheimer, M.: “Interés por el cuerpo” en *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 278

<sup>11</sup> En particular, J. G. Hamann y J. G. Herder, quienes emplearon este término en sus respectivas críticas a la “crítica de la razón” de Kant. (Cfr. Hamann, J. G.: “Metacrítica sobre o

Purismo da Razão” y Herder, J.G.: “Entendimento e experiência. Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura”, en Justo, J. M. (comp.): *Ergon ou energeia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*, Lisboa, Apaginastas, 1986)

#### Bibliografía:

Adorno, T. y Horkheimer, M.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1994

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

\_\_\_\_\_ : *Consignas*, Madrid, Amorrortu, 2003

Benjamin, W.: *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, s/f

\_\_\_\_\_ : *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998

\_\_\_\_\_ : *Imaginación y sociedad*, Madrid, Taurus, 1980

\_\_\_\_\_ : *El Concepto de Crítica de Arte en el Romanticismo Alemán*, Barcelona, Península, 1988

\_\_\_\_\_ : *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987

\_\_\_\_\_ : *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005

Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, Bs. As., FCE, 1993

\_\_\_\_\_ : *Antología*, México D. F., FCE, 1964

Oyarzún Robles, P.: “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad” en

Benjamin, W.: *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, s/f