

REGÍMENES DE VERDAD EN EDUCACIÓN

HÉCTOR MONARCA
(Coord.)

ISBN: 978-84-1170-088-7

Dykinson, S.L.

REGÍMENES DE VERDAD EN EDUCACIÓN

HÉCTOR MONARCA

(Coord.)

Este trabajo fue publicado en el marco del proyecto «Profesionalización Docente: Discursos, políticas y prácticas. Nuevos enfoques y propuestas» (REF PID2020-112946GB-I00 / AEI / 0.13039/501100011033). Programa Estatal de Generación de Conocimiento y Fortalecimiento Científico y Tecnológico del Sistema de I+D+i, del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación 2017-2020. Ministerio de Ciencia e Innovación de España. De la misma manera, su coordinador ha desarrollado el trabajo en el marco de las “Ayudas para la recualificación del profesorado universitario funcionario o contratado”: REF CA2/RSUE/2021-00599. Financiado por 1-Ministerio de Universidades, Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia y 2-Universidad Autónoma de Madrid.

© Copyright by los/las autores/as. Madrid, 2024

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid Teléfono (+34)
91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69 e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es> Consejo Editorial

ISBN: 978-84-1170-088-7

Todos los capítulos que forman parte del libro fueron arbitrados bajo un sistema de evaluación por pares y colegiado.



[Licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

ÍNDICE

Presentación	7
Sobre los regímenes de verdad en educación. <i>Héctor Monarca</i>	
Capítulo 1	18
Walter Benjamin y las políticas del conocimiento: de la apropiación a la “iluminación profana” de la materia cognoscible. <i>Gisela Catanzaro</i>	
Capítulo 2	35
Escuela, poder y capitalismo: La crítica a la escuela y a la razón escolar en Illich, Foucault, Rancière y Agamben. <i>Cuaubtémoc Nattabí Hernández Martínez</i>	
Capítulo 3	59
Educación para la democratización. <i>Micaela Cuesta</i>	
Capítulo 4	71
Carácter propositivo de la pedagogía luego de la desnaturalización producto de la investigación científica en educación. <i>Judith Naidorf y Melisa Cuschnir</i>	
Capítulo 5	84
Perspectivas críticas sobre la mediatización en la educación: retos democráticos en la sociedad contemporánea. <i>Ezequiel Ipar y Lucas Reydó</i>	
Capítulo 6	104
La centralidad de las emociones como nuevo discurso dominante. Un mapa del papel de lo emocional/afectivo en las perspectivas de educación crítica. <i>Juana Sorondo y Ana Abramowski</i>	
Capítulo 7	126
La calidad de la educación como régimen de verdad. <i>Héctor Monarca, Noelia Fernández González y Ángel Méndez-Núñez</i>	
Capítulo 8	142
Sufrimiento y patologías socio-epistémicas. El problema de la asintomaticidad social. <i>Gianfranco Casuso</i>	
Entrevistas	
Capítulo 9	155
Conversación sobre teoría crítica y estudios educativos. <i>Thomas S. Popkewitz, entrevistado por Héctor Monarca</i>	

Capítulo 10	175
Por un cambio de paradigma educativo: del neoliberalismo escolar a la educación democrática. <i>Christian Laval, entrevistado por Juana Sorondo</i>	
Capítulo 11	187
Agrietando el orden social y construyendo desde una praxis decolonial. <i>Catherine Walsb, entrevistada por Héctor Monarca</i>	
Datos de autoras y autores	205

CAPÍTULO 1

WALTER BENJAMIN Y LAS POLÍTICAS DEL CONOCIMIENTO: DE LA APROPIACIÓN A LA “ILUMINACIÓN PROFANA” DE LA MATERIA COGNOSCIBLE¹

Gisela Catanzaro²

1. LA LENGUA DE LA CIENCIA, LA LENGUA DEL DERECHO Y LA LENGUA DE LA JUSTICIA

“Redención” es una categoría persistente en el pensamiento de Walter Benjamin, donde se asocia no solo a una peculiar comprensión de la práctica política, sino también y al mismo tiempo a una singular representación del conocimiento. En esa representación de un “conocimiento redentor” se trama fundamentalmente la crítica benjaminiana de la definición dominante del método como instancia de aseguración de la verdad y medio de acceso a una materialidad aferrable y en disponibilidad. El “Prólogo epistemocrítico” a *El origen del drama barroco alemán* dispone algunos de los elementos que se asociarían a él. Entre ellos aparece la noción de justicia: “la verdad no es un develamiento que anula el secreto sino una revelación que le hace justicia” (Benjamin, 1990, p. 13) y ésta resulta inconmensurable con la administración de los cuerpos. De todos los cuerpos: cuerpos vivientes, cuerpos caducos, cuerpos muertos, cuerpos-textos y cuerpos-objetos.

En su famoso texto “Para una crítica de la violencia” Benjamin cuestiona al derecho como ejercicio de esa práctica administrativa sobre los cuerpos vivientes. Se trata, según él, de un tipo de violencia que se ejerce sobre la vida por causa del derecho mismo y no de lo viviente o, dicho de otro modo, la lengua del derecho es tal que solo puede hablar de lo viviente en tanto aferrable, disponible y ubicable, en tanto decodificable. De allí que la vida de la que habla la lengua del

¹ Una versión anterior de este texto fue presentada en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamin: justicia, historia y verdad. Escrituras de la memoria”, que tuvo lugar en el Centro cultural de la memoria Haroldo Conti, Ciudad de Buenos Aires, octubre de 2010.

² Universidad de Buenos Aires, Instituto de investigaciones Gino Germani, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

derecho sea necesariamente una “mera” vida: una vida que ya no tiene secreto para el código, y ese “ya no” alberga el sentido de una resistencia vencida. Esa lengua del derecho solo puede hablar de una vida cuando las resistencias que su complejidad plantea a su decodificabilidad plena por el código legal han sido vencidas; habla —como la ciencia— de una vida cuyo *secreto* ha sido *anulado* mediante una operación de develamiento tras la cual solo queda la transparencia de un cuerpo manipulable.

Así, mientras el derecho y la ciencia hablan de una resistencia vencida y de una cierta violencia ejercida sobre los cuerpos, a la posibilidad de justicia queda asociada en la lectura benjaminiana —por el contrario— la verdad. En los términos propuestos por Pablo Oyarzún (1996): solo un conocimiento que haga justicia a lo conocido, y no uno que se conforme con la mera administración de un “corpus” ordenable en conceptos universales preestablecidos, puede según Benjamin reclamar para sí la verdad. Pero ésta, la verdad, a diferencia de lo que pretende el historicismo en su intento de aprehender lo singular, tampoco es “a aferrar”. Se trata, más bien, de cuidar amorosamente el espacio para que pueda aparecer, lo cual exige paciencia e implica a menudo los tiempos largos, morosos, del rodeo. En la expresión “la verdad no ha de escapársenos” proveniente de Gottfried Keller, Benjamin lee un lema en el que el historicismo manifiesta su confianza en la accesibilidad de una verdad pasiva y dada “que espera” a la llegada del investigador casto y, junto con esa confianza, manifiesta su positivismo profundo y su solidaridad última con la violencia ejercida por la posición universalista abstracta que pretende combatir (Benjamin, 1996, p. 50).

En esta doble crítica de las representaciones dominantes de la historia —la de un historicismo particularista para el cual la verdad de la época pasada no reside en lo que resulte de ella sino en sí misma, y la de un progresismo para el cual lo sido solo cuenta como anticipación del presente— se juega la complejidad de la posición benjaminiana respecto del conocimiento del pasado. La justicia, su lengua, no debe ser confundida con las narrativas continuistas provistas por la filosofía o por la ciencia dominantes —presentes también en ciertas tendencias del materialismo histórico—. No debe ser confundido el modo justo de nombrar el pasado, con la decodificabilidad de la vida sida operada por el código científico-legal. La lengua de la ciencia que “aplana todo al suelo” y busca leyes del devenir y la lengua de la justicia resultan inconmensurables. Pero igualmente violenta es la pretensión historicista de “aferrar la verdad de lo singular”. ¿Cuál sería entonces esa “lengua de la justicia” respecto del pasado? ¿Disponemos —dispone Benjamin— de ella? ¿Podríamos acaso ser poseedores de un lenguaje crítico con el cual hacer justicia a lo conocido?

Theodor Adorno vio que, como había sostenido Benjamin, solo desde la perspectiva de la redención saltaba a la superficie la miseria de un mundo empobrecido, que al mismo tiempo se mostraba insoportable. Sobre eso versa el

último fragmento de *Mínima Moralia*, donde asimismo se plantea el estatuto dilemático de un conocimiento crítico:

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación, es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica [...] Pero esta posición representa también lo absolutamente imposible, puesto que presupone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia, aunque solo sea en un grado mínimo, cuando todo conocimiento posible, para que adquiera validez, no solo hay que extraerlo primariamente de lo que es, sino que también, y por lo mismo, está afectado por la deformación y la precariedad mismas de las que intenta salir. Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento a su ser condicionado en aras de lo incondicionado es cuando más inconciente y, por ende, fatalmente sucumbe al mundo. (Adorno, 2002, p. 239)

Este fragmento toca el nervio sensible del problema en torno al cual se forjó y se relanza el espectro del *materialismo*, que siempre vuelve para recordar lo que el tema ilustrado y humanista de la autonomía de lo intelectual tiene de pretensión y ofuscación del pensamiento frente a sus efectivos condicionamientos sociales e históricos. Si en contra de esa pretensión de autosuficiencia la práctica crítica no se concibe como el mero pensamiento *sobre* un cierto estado del mundo, sino como una práctica que también emerge *de* él, su inmunidad frente al empobrecimiento de la experiencia en una realidad rigidificada ya no está garantizada. Así se trama el estatuto irresolublemente paradójico que acosa a toda práctica crítica atenta a los acontecimientos históricos que la suscitan: mientras un tipo de pensamiento que se pretendiera intacto frente a la crisis del presente necesariamente reproduciría la ilusión de independencia del espíritu que caracterizó al idealismo, a la inversa, al saberse afectado por ese estado en que procura intervenir críticamente, ese pensamiento no podría dar por descontado su derecho a la existencia, y ni siquiera a esta última sin más.

Por eso el conocimiento redentor benjaminiano es un conocimiento no garantizado pero que —Benjamin y Adorno esperan— allí donde existe, se afirma como una práctica lo suficientemente potente como para ejercer una “débil fuerza” que lo vuelve capaz de evitar el hermetismo, resistiendo la tentación de borrar esa fragilidad que lo habita en tanto práctica histórica, con la gimnasia de la autoafirmación. De esa “debilidad” depende su singular politicidad

que, como solía recordar Adorno, también implica una cierta violencia: la violencia “negativa” ejercida contra una violencia socialmente dominante que prosigue en las formas dominantes de conocimiento. Si el historicismo es —a pesar de las apariencias— positivista, y, siéndolo, es violento, ese positivismo no se juega solo en su culto científico de la facticidad, sino también —y sobre todo— en su creencia en la existencia, en el carácter ya dado y disponible, de un método, de una lengua que diga plenamente la verdad de lo singular.

Contra estas pretensiones de plenitud y de disponibilidad se alza la búsqueda benjaminiana de una praxis redentora en el plano del conocer. Si hay algo en lo que Benjamin insiste, desde el temprano texto “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” y su polémico “Para una crítica de la violencia”, hasta sus reflexiones “Sobre el concepto de historia” y el *Libro de los pasajes*, pasando por el brevísimo “Fragmento teológico-político”, es en la no-presencia, en la no disponibilidad, de esa lengua-otra de la justicia, de la cual solo tenemos retazos. Ni “a la mano” —como supone la ciencia dominante— ni inaccesible —como suponía Nietzsche en “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”— la verdad de lo otro singular, de lo heterogéneo, debe ser producida a través de un perseverante trabajo de traducción situada. Por eso, a aquel lema del historicismo sobre una verdad de lo singular a apresar, Benjamin respondía en la versión francesa de la quinta tesis sobre el concepto de historia que la representación de “la verdad inmóvil que no hace más que esperar al investigador, no corresponde en absoluto a este concepto de la verdad en materia histórica”, porque “la verdadera imagen del pretérito pasa fugazmente” y “es una imagen única, irrecuperable del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no ha sabido reconocerse aludido en ella. No es fácil atender a esa reclamación.” (Benjamin, 1996, p. 50).

La misma marca de fugacidad, fragmentariedad, de lo siempre amenazado y frágil, y —sobre todo— de lo extemporáneo y no familiar que envuelve a la verdad, es la que para Benjamin caracteriza a las emergencias de aquella posible lengua de la justicia. Su posición se demarca de este modo de la del profeta, que habla la lengua de la justicia, condenando desde ella, y desde arriba, la miseria del mundo decadente, incapaz de elevarse a altura semejante. Benjamin no confía —como sí lo hace el profeta— en disponer de ese lenguaje. Pero tampoco le basta con la sorpresa del ángel atónito: “El asombro porque las cosas que vivimos sean ‘todavía’ posibles (...) no está al inicio de un conocimiento” y es, precisamente, la producción de un tal conocimiento lo que urge. “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda” (Benjamin, 1995, p. 53). Según sus propias palabras, sus tesis sobre la historia constituyen un intento de dar respuesta a dicha urgencia de un conocimiento

renovado³. En sintonía, su texto sobre el surrealismo consideraba que la estética del poeta ‘en *état de surprise*’, del arte como reacción sorprendida, está presa de algunos “prejuicios románticos catastróficos” (Benjamin, 1980, p. 58) que es preciso corregir. En lugar de festejar una fantasmagoría y un ocultismo de tiempo libre para los cuales lo enigmático está siempre circunvalado y lejos, más valdría adoptar “una óptica dialéctica” capaz de percibir “lo cotidiano como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano”, para hacerlo estallar, favoreciendo la disolución de la superficie rigidificada de la realidad:

Subrayar patéticamente o fanáticamente el lado enigmático de lo enigmático, no nos hace avanzar. Más bien penetramos el misterio solo en el grado en que lo reencontramos en lo 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. O también: la investigación apasionada acerca del fumar haschisch no nos enseña nada sobre el pensamiento (que es un narcótico eminente) ni la mitad de lo que aprendemos sobre el haschisch por medio de una iluminación profana, esto es, pensando. (Benjamin, 1980, pp. 58-59)

A diferencia del ángel y del cultor del enigma, Benjamin quiere comprender, y para hacerlo construye imágenes, “iluminaciones”, “iluminaciones *profanas*”. El “conocimiento redentor” no *se dice* en la lengua de la justicia porque en tanto ya disponible, la lengua de la justicia sería eventualmente divina, no nuestra. A nosotros “no nos es lícito tratar de escribir [la historia] en términos teológicos” (Benjamin, 1996, p. 81), de allí que el conocimiento redentor solo pueda escribirse en una lengua drásticamente profana y plebeya, que solo a veces existe, y existe precariamente: una lengua tartamuda. Esa lengua estaría hecha de retazos de historia, y sin embargo estaría también dispuesta a destotalizar las figuras con las cuales la Historia se pertrecha contra la experiencia de su propia miseria. ¿Pero cuáles serían esos retazos de historia que el materialista rescata de la marginalidad y cuáles las figuras protagónicas que pone en suspenso para su interrogación? Para comprender cómo es que se construye aquél modo de conocimiento alternativo en el pensamiento de Benjamin creemos que es necesario reinterrogar la apelación benjaminiana a la justicia que a veces suena tan grave, sentenciosa y ubicada “por fuera del círculo mágico de la existencia” considerando un doble

³ En una carta a Max Horkheimer datada en febrero de 1940, Benjamin le presenta sus reflexiones sobre el concepto de historia como “una primera tentativa de fijar un aspecto de la historia que debe establecer un corte irremediable entre nuestra manera de ver y las sobrevivencias del positivismo que (...) demarcan tan profundamente incluso aquellos conceptos de Historia que, en sí mismos, son para nosotros los más próximos y los más familiares.” Citado por Pablo Oyarzún (1996, 68).

movimiento, una doble relación. Por una parte, la relación disonante de la justicia benjaminiana con cierta concepción privilegiada de un término central para la filosofía política moderna: la libertad. Por otra parte, la imbricación de esa noción benjaminiana de justicia con una idea “infrecuente” o “menor” (Schwarzböck, 2008) no solo en la gran filosofía moderna, sino también en la teoría crítica de la sociedad: la idea de felicidad. ¿Pueden justicia y felicidad ser pensadas por separado? ¿O su separación ya estaría presuponiendo la naturalidad de cierto marco para el planteamiento del problema de la historia que es precisamente el marco unilateralmente espiritual del cual Benjamin lo quiere arrancar?

2. LIBERTAD, JUSTICIA Y FELICIDAD

La “libertad” no es solo el concepto clave del gran idealismo crítico que —con Kant— realiza el giro hacia el sujeto consagrando al individuo como figura privilegiada de la reflexión, sino que también constituye la categoría central de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, que dicta Hegel en 1825. Aquí, su concepto señala lo que verdaderamente está en juego en la historia, o, dicho de otro modo, ella constituye el verdadero meollo de ese drama que la historia es, y en el cual el espíritu toma progresiva conciencia de su sustancia. Así como la gravedad es la sustancia de la materia, dice Hegel,

la libertad es la sustancia del espíritu. Inmediatamente claro para todos es que el espíritu posee la libertad entre otras propiedades. Pero la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen solo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad [...] que la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu. (Hegel, 1999, p. 62)

Es oponiendo el espíritu a su “perfecto contrario”: la materia, como la filosofía enseña que la libertad constituye la naturaleza del espíritu, y, al mismo tiempo, puede aportar las claves para la determinación de ese concepto de libertad. Así, a continuación del pasaje que acabamos de citar, Hegel señala:

La materia es pesada por cuanto hay en ella el impulso hacia un centro (...) El espíritu, por el contrario, consiste justamente en tener el centro en sí. Tiende también hacia el centro; pero el centro es él mismo en sí (...) La materia tiene su sustancia fuera de sí. El espíritu, por el contrario, reside en sí mismo; y esto justamente es la libertad. Pues si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando estoy en mí mismo.

De este notable pasaje, plétórico de consecuencias para la filosofía de la historia hegeliana, solo podemos retener ahora un elemento: la ajustadísima

imbricación que en él se expone entre libertad e independencia. Ser libre es ser independiente. Mejor dicho, puesto que la independencia no consiste en que el movimiento comience en uno sino fundamentalmente en que uno sea capaz de interrumpir el movimiento (impulsos corporales, influencias del mundo exterior, etc.), ser libre es *conquistar* la independencia en relación a las sugerencias de la naturaleza interna y externa, saberse determinado y adquirir cierto poder sobre eso que nos determina, para poder actuar de acuerdo a fines “puestos” y no “dados”, fines “propios”. Pero, en segundo lugar, y tomando ahora la introducción hegeliana en su conjunto, es preciso destacar que esa máxima aproximación operada por Hegel entre libertad e independencia se da simultáneamente a una separación también máxima entre libertad y felicidad, expuesta en su famosa consideración de que los momentos felices son, en la historia, páginas vacías; en su idea de que “la historia no es el terreno de la felicidad” (Hegel, 1999, p. 64).

Así, si bien no cabría sostener que la felicidad está ausente, sin más, de las reflexiones hegelianas sobre la historia —nada lo está, de allí lo que muchos filósofos del pasado siglo vieron de “engullidor” en un movimiento que parece poder digerirlo todo (Althusser, 1999)—, sí cabe sospechar que ella no es, para Hegel, lo que verdaderamente cuenta. Y no lo es porque, en sus reflexiones, la historia importa ante todo como ese “Libro” en el que los acontecimientos ingresan como portadores —y aportadores— de *sentido*, de un sentido que justifica lo que en ellos pudo haber habido de padecimiento, o que —al ser reconocido por el filósofo— nos permite hallar algo valioso e inmortal en esa “maraña de acontecimientos” que inmediatamente se presenta como puro padecer. Dicho de otro modo, la felicidad no es lo que importa en la historia que importa, la historia como Libro, porque lo que llena las páginas de esa historia es “el sentido” que habitaba aún en el dolor y en la muerte de los cuerpos, y que no muere con ellos: para la razón “que quiere lo positivo” se trata, antes bien, de lo que trasciende —que persiste tras— lo negativo, y así, “los momentos de felicidad”, sidos o no, pero siempre particulares y caducos, no podrían llenar esas páginas que hablan de lo que persiste, de lo que *en y a través* de la muerte no muere.

Ahora bien, más allá de Hegel, y de las peculiares connotaciones que tiene en su filosofía de la historia la noción de libertad —connotaciones que no cabría imputar sin más a toda la tradición dialéctica—, lo cierto es que esta noción continuó siendo una suerte de eje gravitatorio —aunque no siempre explícito— del problema de la historia no solo en la tradición liberal sino también en muchos de los autores y las obras más ricos y complejos del “materialismo dialéctico”. La cuestión de la práctica, y de la determinación del sujeto como producto de cuya acción resulta la historia, cuestión que obsesionó tanto a Marx como a Lukàcs, remite en última instancia a ella, aunque de modo negativo, crítico, en —por ejemplo, y valga la redundancia— la crítica de la cosificación desplegada en *Historia y conciencia de clase*. La cosificación, señala Lukàcs allí, es un estado de la

sociedad en el cual los hombres no pueden reconocerse como verdaderos productores de la historia a pesar de haberse afirmado ya como sujetos libres que hacen algo a/con la naturaleza en lugar de asumirla como mero destino impuesto. En sus palabras, cosificado es

[...] un estado en el cual los hombres van destruyendo, disolviendo y dejando a sus espaldas las vinculaciones ‘naturales’ irracionales y fácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos mismos creada, ‘autoproducida’, una especie de segunda naturaleza cuyo decurso se les enfrenta con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza. (Lukàcs, 1985, p. 54)

Indiscutiblemente Benjamin coincidirá con Lukàcs en la necesidad de emanciparse del destino. No obstante, para él, precisamente en ese círculo mítico del destino, quedará comprendida aquella perdurable representación sacrificial de la historia de impronta hegeliana con la que Lukàcs no termina de romper. Ella postula, primero, a la conciencia de la libertad y a la libertad misma como metas de la dinámica histórica y de la política, para inmediatamente convertirlas en recompensas por un sufrimiento padecido e ineluctable, con el cual —en tanto portador del sentido y momento necesario del advenimiento del fin último— solo cabría reconciliarnos. Para Benjamin, por el contrario, no se trata de justificar los sacrificios sino de ponerles fin⁴. Por eso, si ya en escritos relativamente tempranos como “Para una crítica de la violencia” insiste en la necesaria crítica del destino, no es en la meta de la libertad humana donde buscará hacer pie para poner término a la violencia mítica, sino en ideas más o menos anómalas para esta tradición: la justicia y la felicidad. Y es esa ruptura en los puntos de partida que deben ser asumidos para imaginar una vida emancipada, la que anuncia en el brevísimo “Fragmento teológico-político”, datado por algunos en 1920 y por otros en 1938. Allí leemos:

Solo el Mesías mismo consume todo acontecer histórico, y en este sentido: solo y primeramente él libera, crea la relación de ese [acontecer] con lo mesiánico mismo. Por eso nada histórico puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico. Por eso el Reino de Dios no es el *telos* de la *dynamis* histórica; no puede ser puesto como meta [Ziel]. Históricamente visto no es meta, sino fin [Ende]. Por eso el orden de lo profano no puede construirse sobre el pensamiento del Reino de Dios, por eso la teocracia no tiene sentido político, sino únicamente un sentido religioso [...] El orden

⁴ Al respecto de esta palabra, en su traducción de los textos benjaminianos, Pablo Oyarzún señala que “Benjamin propone una distinción entre ‘meta’ (Ziel) y ‘fin’, ‘término’ (Ende), acentuando que su concepción de la historia no tiene un carácter teleológico, sino interruptivo” (Benjamin, 1996, p. 181).

de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de la felicidad [...] Afanarse en pos de ésta, incluso en aquellos grados del hombre que son naturaleza, es la tarea de la política mundial, cuyo método ha de llamarse nihilismo. (Benjamin, 1996, pp. 181-182)

Como veremos enseguida, Benjamin postula a esa misma felicidad que Hegel había descartado para la historia, menos como un nuevo telos en reemplazo del anterior, que como una idea a la luz de la cual la realidad de la infelicidad pudiera emerger en sus más crudos perfiles y desnuda de los atenuantes reconciliadores y dignificantes del sentido. Pero si aquí la felicidad no constituye una nueva versión del sentido de la Historia, sí señala el *problema* y la *tarea* que competen a la política, a una política emancipadora, es decir, a una práctica histórica que Benjamin llama a veces también “redentora” a condición de no restar relevancia al adjetivo: se trata de una redención *profana*. Esto es: la felicidad no se relaciona inmediatamente con la Redención. Antes bien, la idea de la felicidad señala precisamente la *discontinuidad* existente entre dos órdenes: “el Reino” y el “mundo profano”, diferencia que había sido escamotada en las lecturas religiosas de la historia en las que “el acceso en la inmortalidad” contaba como la meta en pos de la cual se organizaban -y a la luz de la cual adquirirían sentido- las prácticas profanas. Sin embargo —dice Benjamin— “nada histórico puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico”, así como no constituye un problema, una tarea, de lo mundano “la *restitutio in integrum* religioso-espiritual que introduce en la inmortalidad” (Benjamin, 1996, p. 182). Entre ambos órdenes —el profano y el divino, la historia y el Reino— hay un abismo. Un abismo cuyo señalamiento no evidencia la pregnancia de cierta nostalgia romántica por un origen perdido en el pensamiento benjaminiano, sino más bien lo complejo de un movimiento que, a la vez, desliga y exige un compromiso: desliga a la política de la causa de la inmortalidad y de sus compromisos con la lógica del sacrificio de los cuerpos en pos de un sentido eterno, y vuelve su atención sobre la causa de lo viviente, caduco y transitorio; sobre aquello que atañe a lo mundano en tanto mundano.

Ese tipo de atención es la que practica —en tanto lector, en tanto intérprete— el mismo Benjamin en innumerables pasajes de su obra; pero la segunda de sus tesis sobre el concepto de historia tal vez constituya, además, uno de los lugares donde más nos aproxima a esa imbricación que mentábamos antes entre la felicidad y una necesaria producción de justicia; entre la felicidad y una redención *profana*:

[...] la imagen de la felicidad que cultivamos está teñida de parte a parte por el tiempo al que nos ha remitido de una vez y para siempre el curso de nuestra vida. Una felicidad que pudiera despertar envidia en nosotros la hay solo en el aire que hemos respirado, en compañía de hombres con quienes hubiésemos podido conversar, de las mujeres que podrían habérsenos

entregado. En otras palabras, en la representación de la felicidad oscila inalienablemente la de la redención. (Benjamin, 1996, p. 48)

La felicidad, habíamos sostenido en nuestra lectura del “Fragmento teológico-político”, es lo que le compete a la práctica histórica, mundana, profana. Esa felicidad es mentada, en este pasaje, en imágenes, imágenes corporales, como respiración, compañía, conversación, placer. Son modos de la corporalidad, son cuerpos mundanos, los que aparecen en escena —mejor: los que vuelven a la escena de la que habían sido corridos⁵— con la *cuestión* de la felicidad; y ambos, la felicidad y lo mundano, están marcados por la transitoriedad. Así como —a pesar de la Historia Universal— no hay hombres inmortales, tampoco hay “La” felicidad más allá del tiempo, sino únicamente en él. Sobre esta idea de la marca de transitoriedad que porta la felicidad se detiene también Benjamin en este pasaje. Pero que “esté” en el tiempo no indica únicamente, para él, que la felicidad sea temporalmente situable, que haya distintas felicidades posibles para distintas épocas, sino también que la muerte impone un límite rotundo a la felicidad y, de este modo, parte a esa identidad (ya sea la de la época, la del individuo, u otra) en dos: la felicidad que fue y la que “pudo haber sido”. Sobre este tema vuelve en un fragmento de *La Obra de los Pasajes*:

La pre-historia y la post-historia de un estado de hechos histórico aparecen en él mismo, en virtud de su exposición dialéctica. Más aún: todo estado de cosas histórico expuesto se polariza y se convierte en un campo de fuerzas en que se juega la confrontación entre su pre-historia y su post-historia. (Benjamin, 1996, p. 139)

Pues bien, a esa partición de las identidades que la Historia monumental nos presenta como figuras a las que, para bien o para mal, no falta nada, a esa partición de las “figuras” de la historia se asocia -queremos sugerir- algo fundamental de aquella posibilidad de “redención *profana*”, y también un posible sentido de la justicia en el pensamiento de Benjamin. Ésta última, como señala en su introducción al *Origen del drama barroco alemán*, no consiste en una anulación

⁵ Unos años antes que Hegel y bastantes después de Fortimbrás, J. G. Herder escribía: “Nuestro cuerpo se pudre en el sepulcro y el recuerdo de nuestro nombre pronto palidece y pasa al reino de las sombras; sólo incorporándonos a la voz de Dios, es decir, a la tradición formadora, perdura nuestra acción, aunque anónimamente, en las almas de los nuestros [...] La filosofía de la historia que sigue fielmente la cadena de la tradición, es, por lo tanto, la única verdadera historia de la humanidad, sin la cual todos los acontecimientos externos del mundo no son más que humo o fantasmas espantosos. Horrendo es el aspecto de las revoluciones que amontonaron ruinas sobre ruinas, eternos comienzos sin fin, trastornos del destino sin intención duradera. Sólo la continuidad de la cadena formativa sabe ordenar tantas ruinas en un conjunto donde, si bien desaparecen las figuras humanas, sobrevive victorioso el espíritu de la humanidad” (Herder, 1959, p. 265).

del secreto de lo viviente, en un desvelamiento que lo aprende, y lo aprende plenamente como una identidad, sino que se asocia a una revelación de eso viviente también en lo que no se compone con su identidad reconocible. En otros términos, “hacer justicia” a lo mundano en tanto mundano no es aprehenderlo “tal como fue”, ni como figura, sino producir el lugar para que se revele como algo complejo; como un “campo de fuerzas”; como una “constelación saturada de tensiones”; como algo que fue y que no pudo ser; como algo sido, positivo, y algo negativo. O mejor: como algo positivo en tanto sido pero también negativo en tanto trunco, y nuevamente “positivo” en tanto pendiente. Veamos esto más detenidamente en el próximo apartado.

3. JUSTIFICACIÓN Y JUSTICIA INTERPRETATIVA

Frente a la “elegante indiferencia por la objetividad” mostrada por el universalismo abstracto, el objetivo de una filosofía de la historia universal concreta consistía —nos enseñaba Hegel en sus *Lecciones*— en “justificar la despreciada realidad” atendiendo al “espíritu de los acontecimientos”⁶, es decir, atendiendo al fin que, tras el tumulto de superficie, se venía realizando en los acontecimientos y que nos permitía comprenderlos como eslabones necesarios de una cadena que llega a nosotros.

A esa idea de justificación contesta la apelación benjaminiana a la justicia. En un sentido cognitivo, ella constituye una pieza clave de su crítica al modo de lectura de la historia que se contenta —como unos años más tarde señalará Levi-Strauss en una sorprendente afinidad con Benjamin— con “enhebrar cronológicamente las dinastías y las guerras al hilo de las racionalizaciones secundarias” (Levi-Strauss, 1977, p. 24). Mientras a este tipo de historiador, escribe Benjamin, “la sucesión de acontecimientos le corr[e] entre los dedos como un rosario”, el materialista “no sucumbe más a la representación de que la historia es algo que se deja narrar” (Benjamin, 1996, p. 106); y los hechos, que para aquel constituían el material dócil e inerte de una narración épica, se convierten, para éste, en “algo que acaba de salir[e] al paso”⁷, en *enigmas* resistentes, pero también en materialidades *sugerentes*, que plantean sus propias exigencias al lector y que es preciso interpretar.

Solo cuando el decurso histórico se le escurre al historiador por las manos, liso, como un hilo es lícito hablar de un progreso. Pero si es un cordón de múltiples fibras, deshilachado en mil greñas, que

⁶ Para esa filosofía o “consideración racional” de la historia lo primero no son las pasiones de los pueblos, “junto a las cuales se empujan los acontecimientos; sino que lo primero es el espíritu de los acontecimientos, que hace surgir los acontecimientos; este es Mercurio, el guía de los pueblos” (Hegel, 1999, p. 46).

⁷ Fragmento de *La obra de los pasajes*, citado por Oyarzún (1996, p. 19).

cuelga como trenza suelta, ninguna de ellas tiene su lugar determinado, mientras no se las recoja a todas y se las entrelace, como un tocado. (Benjamin, 1996, p. 78)

¿Cómo se muestra la historia en un pasaje como éste? ¿Y qué dice ese mostrarse sobre los modos de la historización y la posible diferencia entre justificación y justicia? Es preciso destacar, en primer lugar, que aquello que había sido pensado como Libro, sentido, espíritu, voz que alienta desde dentro y perennemente a los cuerpos mentados como poco más que meras ocasiones de su expresión, voz que luego narra el sentido de los hechos, voz que como tal voz nunca muere; todo eso etéreo e inmortal -decimos- *se muestra* aquí en una imagen absolutamente histórica —la trenza—, que es producto ella misma de una práctica asimismo histórica —la práctica de trenzar los cabellos—. Leer el decurso histórico era en verdad reunir a los hechos de una cierta manera, como un tocado, esto es lo que muestra la imagen de la trenza. Y por eso también muestra a la pretensión de descubrirlos en su sentido —el sentido que los habitaría como su espíritu profundo— como precisamente eso: una pretensión, que la imagen arruina al señalarla como tal. Es a este tipo de operación problematizadora de un sentido dominante, a este *mostrar* como pretensión lo que parecía una evidencia, a lo que Benjamin llama “iluminar la realidad”, iluminar *profanamente* la realidad:

Yo no tengo nada que decir. Solo que mostrar. No voy a hurtar nada valioso ni me apropiaré de formulaciones ingeniosas. Pero los andrajos, los desechos: esos no los voy a inventariar, sino hacerles justicia del único modo posible: usándolos. (Benjamin, 1996, p. 117)

Esas “iluminaciones” deben probar su potencia para arruinar la presunta dignidad de las grandes figuras, órdenes de justificación y pretensiones de eternidad, pero también —como señalábamos anteriormente— para revelar lo trunco y sobre todo lo pendiente de esas vidas-sidas. A lo primero apunta lo “deshilachado” de las “greñas” que “cuelgan” invocado por Benjamin en esta imagen. No se trata solo de la “multiplicidad” de las fibras, de vidas cuya complejidad interna plantea una resistencia a las exigencias de la unidad que esta última solo consigue vencer a través de la violencia identificadora; se trata de fibras cuyo carácter “deshilachado” descompone la imagen “reconciliada” de un sufrimiento ya superado, inactual, y, al hacerlo, muestra a una dicha supuestamente actual, consumada, como algo no vigente. Por eso, de esas iluminaciones profanas se podría decir lo que Benjamin señala a propósito de la remembranza, es decir, que pueden convertir “lo inconcluso (la dicha) en algo concluido, y lo concluido (el sufrimiento) en algo inconcluso” (Benjamin, 1996, p. 141). A su vez —sin embargo— este movimiento negativo no agota lo que está en juego en las iluminaciones, porque con ellas también debe volverse *reconocible* lo que relanza al

presente hacia más allá de sí, aquello que lo des-totaliza. Si la iluminación revela que la pretensión de que el sufrimiento ha concluido es una pretensión, tampoco la vigencia de la desdicha puede ser eternizada, y por eso la actualidad debe poder ser mostrada, asimismo, como el sitio de una posible dicha pendiente. Para ello, además de arruinar las representaciones dominantes de la historia, las iluminaciones deben albergar, cuidar, las huellas dejadas por “lo que podría haber sido”, es decir, por aquellas percepciones corporales y fugaces de “felicidad” que Benjamin menta como risa, compañía, caricia, placer, potencia.

¿Pero de qué modo se da ese reconocimiento? Si lo que llamamos “justificación” ordena los acontecimientos como material inerte y dócil a la luz de un sentido visible como meta, la iluminación profana, que por su parte pretende hacerles justicia sin “justificarlos”, ¿no los aferra también como piezas de un orden alternativo proponiendo una nueva imagen del porvenir como nuevo objeto para la identificación? En otros términos: ¿a qué nivel se juega la singularidad de la “justicia interpretativa” benjaminiana? ¿Lo hace únicamente a nivel de los contenidos invocados? ¿O se trata también de una diferencia en el modo de hacerlos presentes y de plantear la relación del sujeto con ellos?

Como ha enfatizado una parte importante de la interpretación contemporánea sobre la obra de Benjamin que en sus reflexiones percibe ante todo un llamado a “leer la historia a contrapelo”, no es posible pasar por alto la peculiaridad de los fenómenos susceptibles de convertirse en objeto de la “justicia interpretativa”; peculiaridad a la que Benjamin se refería en el fragmento de *La obra de los Pasajes* antes mencionado: se trata de trabajar con desechos. La diferencia específica de esta lectura justiciera no podría ser considerada, en efecto, como indiferente a los materiales escogidos, materiales que en este caso serían precisamente aquellos descartados por la Gran Historia. No obstante, la decodificación de lo anterior bajo el modelo de una simple inversión de contenidos, podría estar reduciendo la crítica benjaminiana a un mero trastocamiento de los hechos que serían objeto del inventario, dejando fuera de la consideración al propio hecho de inventariar en tanto tema de polémica. Como sugeríamos al inicio a propósito de la crítica de la lengua de la ciencia o del derecho en “Para una crítica de la violencia”, esa polémica con la lógica del inventario constituye, sin embargo, un elemento clave en la reformulación crítica del conocimiento a la que Benjamin alude con la idea de redención. Lejos de limitarse a inventariar lo que ha quedado al margen en lugar de hacerlo con los grandes hitos de la historia de los vencedores, la justicia interpretativa benjaminiana cuestiona al inventario como ese procedimiento que, en pos de su propia perpetuación, siempre tiene que poder ubicar los cuerpos, los sentidos, las materialidades, en su lugar. Más específicamente, cuestiona al inventario como ese procedimiento que, puesto que para seguir existiendo como tal procedimiento, siempre tiene que poder ubicar los cuerpos en su lugar, tiene que tratarlos como conclusos, idénticos a sí mismos y aferrables como datos positivos, provenientes del único orden de realidad posible: el de las

materialidades disponibles por la razón y los objetos adecuados a la conciencia ordenadora. Pero, por eso mismo, lo que está en juego en la justicia interpretativa no es tampoco una mera sustitución de unos objetos por otros, sino más bien una transformación en la representación dominante de la objetividad⁸.

En efecto, además de señalar las unilateralidades de la historia dominante, la negativa a “tratar a los hechos como algo que se deja narrar”, se propone confrontar con esa conciencia ordenadora poniendo el énfasis en lo “inadecuados”, lo “ajenos” que resultan esos hechos en relación a la conciencia narrativa en tanto tal: ellos no son simplemente reconocibles como portadores de *otro* sentido, o de un sentido más amplio que incluiría más que el anterior, sino que, en la aproximación benjaminiana, resulta trastocada la representación habitual de la materia cognoscible —como algo accesible, familiar y, a la vez, como algo unitario, pasivo y contrapuesto al sentido— y, gracias a ello, se producen también distorsiones productivas en aquella lengua dominante del conocimiento tramada en las nociones de “portación”, “apropiación”, y “ubicación” del sentido. Como en el caso de los materiales con los que trabaja el psicoanálisis, se trata de objetos que son más que objetos, objetos irruptivos y sugerentes, que “nadaban inadvertidos en la ancha corriente de lo percibido” (Benjamin, 1994, p. 46) y que ahora le salen al paso a la conciencia, “dando órdenes” sobre el modo en que deben ser interpretados:

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, solo ve cómo la carretera va deslizándose por el paisaje y se desdevana ante sus ojos siguiendo las mismas leyes del terreno circundante. Tan solo quien recorre a pie una carretera advierte su dominio (...) Del mismo modo, solo 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, 2002, pp. 21-22)

Al igual que esa “escoria” de la que hablaba Freud y que, sin ser ajena a la significación, no “le pertenecía” al sentido conciente o que era “tramada inconcientemente” (Benjamin, 1994, p. 48), los objetos benjaminianos —los

⁸ Como veremos enseguida, lo mismo sucede con la imagen. Para Benjamin el conocimiento materialista está menos preocupado con la pregunta de si debe afirmar o rechazar las imágenes, que con la cuestión de cómo producir una transmutación en la forma dominante de concebir —en el doble sentido de pensar y crear— las imágenes y de relacionarnos con ellas.

muestras, los enseres domésticos, los edificios y los muebles— son más que un material pasivo y dócil. Incluso cuando no se parecen en nada a una conciencia intencional, ellos “hablan” y hacen reclamos, y en ese “hablar” aparece para Benjamin algo del orden de la verdad que no tiene su origen en la intención subjetiva sino “a pesar” de ella.

Este énfasis en lo ajeno, en el sentido que no nos pertenece en tanto sujetos intencionales y en las violencias del reconocimiento familiarizante constituye uno de los movimientos clave en la construcción benjaminiana de “iluminaciones profanas” al que antes aludimos como negativo y que ahora podríamos llamar extrañador. A diferencia de las reconstrucciones elaboradas a partir de una empatía con los hechos, la justicia interpretativa tiene que ver con un reconocimiento de su heterogeneidad irreductible. Y así, mientras en la “justificación” los hechos del pasado *se nos parecen* en tanto eslabones de la misma cadena que conduce al presente, y en la exigencia historicista de captarlos “tal cual fueron” gracias a la “castidad del historiador”, *se anula* —junto con las “perturbaciones exteriores”— *toda distancia* entre ellos y nosotros, las construcciones benjaminianas buscan interrumpir la ilusión de que la historia es algo “a la mano” y que se deja narrar. Sin embargo, el método benjaminiano no se agota en este movimiento destructivo, sino que involucra también un movimiento constructivo, que vuelve a “partir” los términos una y otra vez:

Es muy fácil emprender para cada época, en sus diversos ‘dominios’, divisiones, de tal suerte que a un lado esté la parte ‘fructífera’, ‘pletórica de porvenir’, ‘positiva’ de esta época, y al otro la parte desechable, retrógrada, fenecida. Pero toda negación tiene su valor únicamente como fondo para los contornos de lo viviente, lo positivo. Por eso es de importancia decisiva aplicar de nuevo a esta parte ya descartada, negativa, una división tal que con un desplazamiento del punto de mira comparezca también en ella, de nuevo, algo positivo y distinto al anteriormente señalado. (Benjamin, 1996, p. 115)

La iluminación profana, que pretende “hacer justicia” sin “justificar” la realidad, trabaja con piezas que “ha arrancado del texto” —antes que haberlas encontrado en la escritura⁹— y las reordena en composiciones tentativas, construyendo nuevas imágenes “positivas”. Por eso, si bien resultaría simplificador suponer que el gesto benjaminiano consiste en una mera

⁹ 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 ello 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 la luz con todos los detalles [...] Leer lo que nunca fue escrito [...] el lector en que ha de pensarse aquí es el verdadero historiador” (Benjamin, 1996, p. 86).

inversión del contenido de la imagen que dejara intacto el tipo de relación del sujeto con ella, también lo sería identificar su idea de justicia interpretativa con una mera sustracción de las imágenes. Antes bien, de lo que se trataría es de producir una nueva composición de la imagen, que Benjamin piensa a partir de la diferencia entre la “imagen arcaica” y la “imagen dialéctica”. Mientras que la primera cumple una función aseguradora y pretende ofrecerse como objeto pleno y perenne de identificación, la segunda —que según Benjamin constituye “el objeto mismo construido en la exposición materialista de la historia” (Benjamin, 1996, p. 150)— rechaza la estabilidad y permanencia de la imagen especular: “es una imagen relampagueante [...] que al instante que sigue se ha perdido ya irrescatablemente” (Benjamin, 1996, p. 145). En lugar de ofrecerse como el sitio de una estabilidad situada más allá del tiempo, la imagen dialéctica pone de relieve la urgencia: ¿es verdaderamente posible seguir esperando? Y en lugar de armonizar los antagonismos prometiendo la vuelta a un origen en el que todavía no habrían emergido o delineando un presente en el que ya habrían sido superados, la imagen dialéctica permite intuir a la historia acontecida hasta aquí como un inestable campo de fuerzas en tensión. Así, en las composiciones benjaminianas para un conocimiento redentor no se trata ni de una exaltación ni de una depuración de las imágenes, sino de la mutación del estatuto tradicional de la imagen que, al volverse dialéctica, pretende augurar un nuevo tipo de relación, una relación problematizadora, por parte del sujeto *con* ella y también *con* lo que ella vuelve legible. Por una parte, la imagen no está disponible, podría perderse en cualquier momento y lo que le suceda depende en parte de lo que el sujeto *haga*. Por otra parte, lo representado en la imagen: la historia, no es la historia del sentido realizado y tampoco el terreno en el cual el Ser decae, sino la instancia en la cual el sentido aún debe ser *producido* contra el sinsentido imperante en la sociedad capitalista. Así, más allá de la polaridad simple entre identificación y desidentificación, en el planteo de Benjamin las imágenes actúan menos como respuestas que como *interrogantes*: su fuerza reside en su capacidad para impactar sobre el sujeto planteándole una pregunta, que solo él puede responder. En eso consiste su estatuto problematizador y político. Frente al interrogante planteado por la imagen es preciso actuar, mientras la imagen misma, como pregunta, se esfuma.

Antes que algo que se puede o se debería alcanzar, la justicia aparece aquí como algo que es preciso *hacer*: se *hace* justicia, y se hace frente a una violencia actual. Dicho de otro modo, la justicia no constituye algo que se pueda afirmar positivamente ni en su definición (al modo del enunciado la justicia es: ...), ni en sus condiciones (*si* se dan tales condiciones, *entonces hay* justicia), sino una *noción crítica* que se enuncia cuando “ha habido violencia” y, a la inversa, una noción cuya enunciación llama nuestra atención sobre el hecho de que allí donde todo parecería armoniosa comunicación, la violencia “ha tenido lugar”. Pero, si como hemos intentado sugerir, justicia y felicidad se encuentran entrelazadas, en ese llamado a “hacer justicia” no hay pura negatividad sino que late también una

potencia, el deseo de una dicha posible de la cual asimismo nos “hablan” las imágenes expuestas en la iluminación profana. Hay, más precisamente, un llamado a despertar del sueño, pero no solo a despertar de, a interrumpir, el “sueño feliz” de una presunta reconciliación para ser más realistas, sino -sobre todo- un llamado a interrumpir el sueño “realista”, “sobreadaptado”, del sacrificio como destino —particularmente pregnante en nuestra época de neoliberalismo cruel—, para poder empezar a atender colectivamente a las instantáneas de felicidad que atraviesen el horizonte del presente que nos tocó vivir. Atenderlas para poder interpretarlas en su doble sentido de chance (de ruptura) y tarea (de construcción).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. (2002). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Editora Nacional.
- Althusser, L. (1999). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.
- Benjamin, W. (1980). *Iluminaciones I*. Taurus.
- Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Taurus.
- Benjamin, W. (1994). *Discursos interrumpidos*. Planeta Agostini.
- Benjamin, W. (1996). *La dialéctica en suspenso*. ARCIS-LOM.
- Benjamin, W. (1998). *Iluminaciones IV*. Taurus.
- Benjamin, W. (2002). *Calle de mano única*. Editora Nacional.
- Benjamin, W. (2008). *Para una crítica de la violencia*. Metales pesados.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Alianza.
- Herder, J. G. (1959). *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Losada.
- Levi-Strauss, C. (1977). *Antropología estructural*. EUDEBA.
- Lukàcs, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*. Orbis.
- Oyarzún Robles, P. (1996). Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. En W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso* (pp. 6-44). ARCIS-LOM.
- Schwarzböck, S. (2008). *Adorno y lo político*. Prometeo.