

CRÍTICA A LA "ONTOLOGÍA DEL PRESENTE" EN BENJAMIN Y ALTHUSSER

Por Mariela Hemilse Acevedo

acevedo_mariela@hotmail.com

Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA

RESUMEN

En este artículo nos proponemos reflexionar acerca de la noción de tiempo histórico -y, específicamente, de la noción de presente- que aparece en las obras de Walter Benjamin y de Louis Althusser, quienes divisaron la necesidad de cuestionar la noción dominante de historia y desarrollar una noción materialista del tiempo histórico. Indagaremos la crítica a la ontología del presente que llevan a cabo ambos autores así como las potencialidades de la noción de historia y de presente histórico que desarrollan para pensar el accionar político.

Palabras clave: Materialismo Histórico; Presente; Política; Walter Benjamín; Louis Althusser.

CRITICISM OF THE "ONTOLOGY OF THE PRESENT" IN BENJAMIN AND ALTHUSSER

ABSTRACT

In this article we intend to reflect on the notion of historical time and, specifically, the notion of present, which appears in the work of Walter Benjamin and Louis Althusser, who spotted the need to challenge the dominant notion of history and develop a materialist notion of historical time. We will investigate the criticism of the ontology of present that take place both authors and the potential of the concept of history and present that they develop to think about political action.

Key words: Historical Materialism; Present; Politics; Walter Benjamin; Louis Althusser.

INTRODUCCIÓN

LA HISTORIA COMO CONCEPTO PROBLEMÁTICO Y UNA NUEVA NOCIÓN DE PRESENTE

¿Qué significa conocer la historia o "historizar"? Más aún, ¿a qué refiere el concepto de historia? Sin dudas, no existe *la* respuesta marxista a estas preguntas. Por el contrario, algunos autores identificaron en la palabra misma de *historia* el "lleno-de-la-ideología" y, por lo tanto, un concepto aún por producir.

Pensadores tan dispares como Walter Benjamin y Louis Althusser¹ tomaron como punto de partida el cuestionamiento mismo de la noción de historia vulgarmente aceptada e insistieron en la necesidad de producir de una noción marxista que rompa con la idea dominante y fetichista de la historia como "linealidad continua y homogénea". Este cuestionamiento a la noción "vulgar" de la temporalidad histórica fue el puntapié inicial para la producción de un nuevo concepto de tiempo histórico a partir de una ruptura con la concepción ideológica del tiempo².

A partir de sus formulaciones, no sólo ejercieron su crítica sobre aquellas concepciones ideológicas de la historia desarrolladas fuera del marxismo sino también -y principalmente- sobre aquellas producidas en su interior. Así, cuestionaron las visiones "progresistas" de la historia -como las llamaba Benjamin- que desarrollan dentro del marxismo una visión teleológica de la historia que, optimista del fin trascendente al que el devenir histórico conduciría a la humanidad tarde o temprano, deja intactos los presupuestos de la historia de la dominación -y termina cayendo en la Historia Universal-. Y también cuestionaron las visiones "historicistas" -como las llamaba Althusser- que toman la idea de continuidad temporal y de co-presencia de todas las instancias de la totalidad social en un mismo presente y terminan alejándose de la noción marxista de totalidad social como totalidad sobredeterminada (Althusser y Balibar 1990)

Esta crítica compartida por ambos autores a la idea de historia como *continuum* temporal supone asimismo una crítica a la noción de presente sobre la que ella se funda: una crítica a la "ontología del presente", es decir, a la idea de presente como plenitud visible y contemporánea a sí misma. Es por ello que tanto Benjamin como Althusser propondrán una idea de presente no-contemporáneo, un presente complejo y configurado a partir de visibilidades e invisibilidades.

Nos interesa indagar en estas páginas dicha crítica a la "ontología del presente" en la medida en que, a partir de ella, los autores plantean una nueva manera de pensar el tiempo histórico que tiene por prioridad dar cuenta de las posibilidades de su crítica y de su transformación que cada presente histórico trae consigo. En otros términos, a partir de pensar el presente histórico -en el sentido de una situación histórica determinada, la estructura actual de la sociedad- como un presente constitutivamente tensionado (saturado, sobredeterminado en sus contradicciones y, por lo tanto, no contemporáneo), tanto Benjamin como Althusser invitan a considerar que es posible escapar de la noción ideológica del presente y pensar las posibilidades *específicas* y *actuales* de su transformación.

Por un lado, Walter Benjamin, con su noción de "tiempo-ahora" piensa un presente que está fijo, que se presenta como mónada en la cual se pueden reconocer todas sus tensiones y complejidades. Por el otro, Louis Althusser, con su noción de "presente de la coyuntura", pretende ver la configuración *actual* de la totalidad -es decir, pensar las articulaciones que se dan en un momento dado entre las distintas instancias y niveles de la estructura y dar cuenta de la eficacia de la estructura en cada uno de los niveles-. Es decir, ambos pretenden mostrar que el "estado de excepción" es más bien la regla en la historia, y que sólo a partir de conocer el estado actual de las contradicciones sobredeterminadas de una sociedad es posible ejercer una intervención estratégica, tanto en el nivel teórico como político.

Esta propuesta de lectura de la concepción benjaminiana y althusseriana del tiempo y del presente no desconoce las diferentes inscripciones que los autores tienen dentro del materialismo histórico. Con su noción de historia, Benjamin piensa cómo superar las experiencias cosificadas de

¹ El diálogo entre los autores ha sido propuesto en el artículo de Gisela Catanzaro "¿Por qué la historia y no más bien la Nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad" (Catanzaro 2003). El presente artículo es deudor de su lectura.

² Tal como lo expresa Giorgio Agamben (2001), toda noción de historia supone una determinada noción de tiempo. Así, tal como veremos, ello significa no sólo que el marxismo debe romper con la noción de tiempo lineal y continuo para desarrollar su noción de historia sino que aquellas concepciones marxistas que no han criticado dicha idea de tiempo y la han tomado sin más, terminaron reproduciendo la visión dominante del tiempo histórico.

la vida moderna transformando la relación de los sujetos con la historia, y donde la superación de la relación de dominación del presente implica una transformación de la relación con la historia y una toma de posición política. Althusser, en tanto, se pregunta por el concepto de historia que está supuesto en la crítica a la economía política que realiza Marx y sostiene que la noción de totalidad presente en el pensamiento de Marx presume un concepto de historia que el propio Marx no ha tematizado y que implica una superación de la noción de historia como temporalidad.

Considerando estas distintas entradas al tema que realizan los autores, a continuación desarrollaremos las propuestas de tiempo histórico -específicamente sus maneras de pensar el presente histórico- que Walter Benjamin y Louis Althusser desarrollan una vez que rompen con la ontología del presente. El objetivo último será reflexionar acerca de las potencialidades de las nociones de historia que desarrollan para pensar el accionar político.

LA NOCIÓN BENJAMINIANA DE "TIEMPO-AHORA" Y LA RUPTURA CON EL TIEMPO LINEAL, HOMOGÉNEO Y VACÍO

En sus *Tesis de filosofía de la historia* (1989), Walter Benjamin desarrolla una concepción del tiempo histórico acorde a la función mesiánica que le confiere al conocimiento de la historia por parte del materialismo histórico: el "tiempo mesiánico" o "tiempo-ahora". En este sentido, preguntarse por qué plantea Benjamin que "la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, 'tiempo-ahora'" (Benjamin 1989: 188) puede ser el camino para comprender la crítica al presente que ejerce el autor y su planteo de una noción de historia que es eminentemente política.

De acuerdo con sus tesis, para el materialista histórico la historia no tiene lugar en el tiempo "homogéneo y vacío" puesto que esta representación de la historia sólo puede ser producida por -o, tal como sucede con el progresismo, puede ser cómplice de- una fuerza que domina *el* presente y *en* el presente histórico³. Es decir, sólo el presente de la dominación puede pretender una relación de continuidad reconciliada con el pasado (y con el futuro al que precede)⁴ Y esto ocurre así porque se trata de un presente que se reconoce en sus partes visibles, en su identidad positiva, plena, sin fallas, y que reconoce en el pasado sólo aquello con lo cual se identifica. Sólo la "fuerza fuerte" del presente, sólo aquella para la que la conservación del orden social vigente es cosa de "vida o muerte", puede relacionarse con el pasado a partir de esta operación de *rescate*. Entonces, tal como lo había dicho Marx (2000), acude a los "ropajes del pasado" para "representar la nueva escena de la historia universal". Es decir, insertando *su* presente en el *continuum* de la historia, legitima su dominio en la tradición a la vez que olvida su carácter fallido (y Benjamin agrega: identificándose con la historia visible, con la historia de los vencedores, borra no sólo su carácter trunco sino también el carácter trunco de un pasado que no pudo ser en su presente). Lo que se tiene así es un presente que se inserta en la "Historia Universal"; un presente que no es más que *tránsito* hacia un futuro de reconciliación que, en definitiva, justifica el *sacrificio* sobre el que se funda todo presente de la dominación.

De manera que la crítica de Benjamin apunta a este "presente de identidad" o a esta "ontología del presente", tal como lo señala Oyarzún Robles (2000) Para el mencionado autor, el presente de la dominación es el imperio del "*es*", es el presente que se hace coincidir consigo mismo y que no puede ser sino la manera de representarse la historia propia de los que dominan ese presente: "el predominio del presente no hace otra cosa que expresar la violencia de una dominación que busca coincidir consigo misma e hipostasiarse en el presente" (Oyarzún Robles 2000: 34) Así, lo que escamotea precisamente esta ontología del presente, esta naturalización de la

³ Recordemos que, más allá de sus diferencias, Benjamin sostiene que tanto el historicismo, el progresismo y el fascismo sustentan esta idea de la historia como continuidad lineal, homogénea y vacía.

⁴ Para entender las diferencias entre el presente de la historia "homogénea y vacía" y el presente del "tiempo-ahora" hay que tener en cuenta que, para Benjamin, cada presente se configura en función de una relación particular con el pasado. Aunque en estas páginas pretendemos explicitar la configuración sincrónica particular del presente presupuesta en la noción de tiempo-ahora, más allá de la relación entre pasado y presente -en el sentido de ver que un presente tensionado no sólo se configura a partir de la "irrupción del pasado"- Para más detalles sobre esta cuestión, ver: Oyarzún Robles (2000) y Catanzaro (2003)

historia como la secuencia visible de los acontecimientos empíricamente dados, es que dicha continuidad de la historia requiere la intervención permanente de una "fuerza fuerte". En otras palabras, lo que se escamotea es el carácter trunco de todo presente, el origen trágico-político de todo orden social; en fin, el conflicto político insuprimible en el que se inscribe toda la historia: escamotea aquello que el presente mismo ha invisibilizado para poder "ser" y, con ello, la violencia misma que está, así, en su origen.

En principio, entonces, la crítica de Walter Benjamin a la concepción fetichista de la historia como *continuum* incluye la crítica a este presente pleno, a este presente que se constituye a partir de un *olvido*: a partir del *olvido* de un pasado trunco, que no pudo ser, y del cual el presente de la dominación sigue sin hacerse responsable, puesto que sólo así *olvida*, a su vez, su propio carácter trunco, fallido. En otras palabras, ese presente de identidad sólo puede existir *por* ese olvido que lo constituye internamente. De manera que una noción materialista del tiempo histórico debe dar cuenta de este *olvido* sobre el cual se configura todo presente, debe dar cuenta de esa no-identidad del presente consigo mismo -y, así, debe dejar de pensarlo como transición entre el pasado y el futuro en el *continuum* histórico-. Más bien, debe pensar un concepto de presente "que ha llegado a detenerse en el tiempo" (Benjamin 1989: 189), una idea de presente como "ahora", como aquello que interrumpe y "hace saltar el *continuum* de la historia".

Ahora bien, este presente como tiempo-ahora o "constelación saturada de tensiones"⁵ parece tener lugar cuando el pasado relampaguea fugazmente en el "instante de peligro". Ello supone que es la irrupción del pasado en el presente lo que fisura a ese presente pleno, que es el retorno de ese pasado que fue trunco en su propio presente lo que lo escinde y hace saltar el "*continuum* de la historia"⁶. Pero lo que aquí nos interesa resaltar es que lo fundamental para la *producción* de este "tiempo-ahora" no es tanto que la fisura del presente corresponda a la irrupción de una imagen del pasado sino que lo fundamental es la existencia misma de esa fisura, de esa escisión trágica en el presente de la plenitud ideológica⁷. Así, el "tiempo-ahora" tiene lugar cuando el "presente de identidad" que toda "fuerza fuerte" impone se desencaja y deviene en "presente saturado", en presente no-contemporáneo, no-reconciliado; y ello ocurre en el momento de retorno de lo que había sido olvidado. Este "retorno de lo reprimido" provoca ese hiato en el presente que denuncia la *farsa* de la identidad positiva de toda totalidad social, y que lo presenta como presente *trunco*. Y, justamente, el tiempo mesiánico o tiempo-ahora debe hacerse responsable de este retorno de lo reprimido.

Lo que aquí sugerimos es que este "retorno de lo reprimido" puede leerse como el "retorno de lo trágico" (Grüner 2002), el retorno del origen trágico de todo "presente pleno", de todo orden social que, en su pretensión de reducir a *Una voz* las *Múltiples* voces de lo social, termina fundando su orden en un acto de violencia, de silenciamiento de esas *otras* voces. Lo trágico es esa *trunquedad* del pasado que retorna, es la *imposibilidad* misma de imponer un orden idéntico consigo mismo, la imposibilidad de que aquello que todo presente de la dominación tiene necesariamente que invisibilizar sea efectivamente reprimido de una vez y para siempre (si así fuera, no habría justamente política, no habría ni falta ni exceso a partir de la cual operar estratégicamente) Por eso el tiempo mesiánico o el presente como tiempo-ahora coincide con el retorno de la tragedia del conflicto originario que hace detener el tiempo en el "ahora". Y así, el tiempo-ahora es el tiempo en el que se juega la política (revolucionaria o mesiánica): es el tiempo en el que se denuncia la violencia de la "fuerza de la dominación" sobre aquél *exceso* que contradice su plenitud identitaria. De manera que la crítica que el materialista histórico ejerce sobre ese presente pleno es ella misma una práctica política (una *práctica política redentora* que se hace responsable ante la injusticia de todo orden para con las fuerzas que ha debido vencer y luego olvidar)

Llegamos así al punto central de nuestra cuestión. Lo que nos queda por plantear es cuándo y cómo es posible, para Benjamin, configurar el presente como "presente-ahora". Y, en este sentido, cómo interviene la crítica que el materialista histórico ejerce sobre el presente ideológico en dicha configuración del tiempo-ahora. Y para ello no hay que recurrir sino a las palabras dichas

⁵ En otras palabras, como presente que no puede ser pensado como plenitud identitaria igual a sus partes visibles sino como constituido siempre por un *exceso* que ha sido forcluido violentamente.

⁶ La interpretación que realiza Oyarzún Robles (2000) va en este sentido.

⁷ Al respecto, lo que señala Catanzaro (2003 67-70) es que, en este "tiempo-ahora", no es cuestión de invertir la relación entre presente y pasado, postulando ahora el privilegio ontológico de este último. En otras palabras, no se trata de plantear que ahora el pasado "ilumina" al presente.

por el propio Benjamin, quien en la *Tesis XVIII bis* expresa lo siguiente: "en realidad, no hay un instante que no traiga consigo *su* chance revolucionaria -sólo que ésta tiene que ser definida como una [chance] específica, a saber, como chance de una solución enteramente nueva, prescrita por una tarea enteramente nueva. Para el pensador revolucionario, la chance revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de una situación política dada." (2000: 66)

Pero antes recordemos una cuestión más para poder interpretar este pasaje en el sentido que aquí pretendemos darle. Walter Benjamin está discutiendo en esta tesis con la idea que ha ganado al progresismo de pensar a la sociedad sin clases como una situación revolucionaria que va a llegar en un futuro más o menos lejano, y al cual sólo resta esperarlos hundidos en el tiempo "homogéneo y vacío" (tiempo que funciona como "antesala" del tiempo revolucionario a venir). Este determinismo que está en la base del progresismo piensa al desarrollo de las fuerzas productivas como el motor de la historia y como aquello que conducirá a la sociedad sin clases. Así, desde esta concepción no hay "más que un paso hasta la ilusión de que el trabajo en la fábrica, situado en el impulso del progreso técnico, representa una ejecutoria política" (Benjamin 1989: 184)

Oponiéndose a esta idea de *esperar* el arribo del "tiempo *futuro* de la revolución", Benjamin plantea que no hay instante que no traiga consigo *su* chance revolucionaria. Ello nos permite pensar que toda situación *actual*, toda coyuntura histórica, trae consigo la posibilidad de configurarse como "tiempo-ahora", y ello porque a cada instante "relampaguea fugazmente" esa escisión trágica que amenaza con desbaratar al presente de la identidad. Pero decir que todo instante puede potencialmente convertirse en una "constelación saturada de tensiones", si bien supone que no hay un momento privilegiado de ruptura, no implica que las "chances revolucionarias" se den "manifiestamente" en la historia. En otras palabras, no implica que la chance revolucionaria está ahí, *visiblemente* en la historia, sin que se requiera la intervención política del "sujeto histórico" para que sea *producida* como una chance revolucionaria efectiva.

De aquí podemos derivar la idea según la cual esa chance revolucionaria que trae consigo toda coyuntura histórica (y que, no olvidemos, es siempre una chance *específica*), en tanto chance fugaz (y opaca) requiere de una mirada atenta que la *reconozca* y que la *produzca* efectivamente como chance revolucionaria. Por eso se puede pensar que "[...] en el mundo histórico sí hay signos, sólo que su significado no se reconoce fácilmente puesto que aparecen como cifras que deben ser leídas, es decir *producidas*, como síntomas, índices de una nueva totalidad" (Catanzaro 2003: 40). Y así encontramos aludida la tarea misma del materialista histórico en el conocimiento de la historia: su tarea es *leer* en ese presente de la identidad el retorno fugaz de esa escisión/no-plenitud olvidada, el retorno de ese conflicto que convierte al presente contemporáneo en presente saturado. Sólo ahí el materialista histórico toma ese presente como mónada que hace detener el tiempo: "en esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido. La percibe para hacer que una determinada época salte del curso homogéneo de la historia [...]" (Benjamin 1989: 190)

Esa fijación del presente por una hendidura en su plenitud identitaria se da, así, por la "mirada atenta" del materialista histórico. Pero, tal como dijimos, se trata de una mirada atenta no en el sentido de que ella *ve* algo que ya está ahí sino de una mirada que *produce* esa hendidura a partir de la cual pensar la relación entre el presente pleno y *su* olvido. Así, recurriendo a Althusser, podemos decir que se trata de una mirada que debe dar cuenta de "una relación invisible necesaria entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, una relación que define el campo obscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible" (Althusser y Balibar 1990: 25) Esto nos permite pensar que la verdad de la historia no se juega sino en dicha "relación invisible necesaria", esa relación entre las partes visibles de un orden dado y lo que no coincide con la suma de las mismas -ese resto descontado de la totalidad social idéntica a sí misma-. Y, en este sentido, el tiempo mesiánico o tiempo-ahora tiene lugar toda vez que una intervención teórico-política produce, sobre la base del retorno fugaz de un conflicto, un presente escindido.

Por eso es que Benjamin puede decir que la construcción de la historia tiene lugar no en el presente ideológico (siempre ya reconciliado consigo mismo, con *su* pasado y *su* futuro) sino en este presente trágicamente escindido. Quizás entonces podamos concluir la exposición de la noción benjaminiana de "tiempo-ahora" con una alusión a la lectura que Giorgio Agamben realiza de la misma. En una especie de analogía entre el tiempo de los estoicos y el tiempo mesiánico, Agamben señala que se trata de una temporalidad que no está sustraída al control del hombre sino que surge

de la acción y la decisión de éste: “su modelo es el *cairós*, la coincidencia repentina e imprevista en que la *decisión* aprovecha la *ocasión* y da cumplimiento a la vida en el instante”⁸ (Agamben 2001: 149) El “tiempo-ahora” es el momento en que el hombre se sustrae del sometimiento al tiempo homogéneo y vacío; es el momento en que aprovecha la coyuntura favorable y decide su momento de libertad. Por eso la historia se construye en este tiempo-ahora que no es sino un estado de excepción en el que también se juega la política.

LA RELEVANCIA DE LA COYUNTURA EN LA TEORÍA DE LA HISTORIA DE LOUIS ALTHUSSER

Por el lado del planteo althusseriano, encontramos postulada la necesidad de producir un concepto marxista de “tiempo histórico” que sea acorde a la concepción marxista de “totalidad social”. Y ello implicará una ruptura con la concepción ideológica del tiempo histórico hegeliano (que no es, para Althusser, sino una concepción espacializada y empirista de la temporalidad) a la vez que la presentación de una “teoría de la coyuntura” que aparece, en la formulación althusseriana, como “indispensable para la teoría de la historia” (Althusser y Balibar 1990: 117)

Por dicha teoría de la coyuntura entiende el conocimiento de la configuración de la totalidad social en su momento *actual*. Siguiendo a Marx, Althusser plantea que la exigencia constitutiva de la teoría de la historia es “el conocimiento de la *Gliederung* (de la combinación articulada, jerarquizada, sistemática) de la sociedad *actual*” (Althusser y Balibar 1990: 71) Y en esta última cuestión nos detendremos aquí, dando cuenta que este “presente de la coyuntura” supone pensar la estructura *actual* del todo social como “desenfoco estructurado” es decir, en las articulaciones jerarquizadas (siempre específicas de cada momento histórico) de sus distintos elementos y niveles que presentan, cada uno de ellos, una “temporalidad diferencial” que hace imposible pensar la coexistencia de todos ellos en un mismo presente. Ello presume, entonces, trabajar con el concepto de totalidad estructurada marxista, cuyo “presente” (o, mejor dicho, cuya sincronía) no tiene nada que ver con la presencia temporal concreta puesto que no se trata del tiempo histórico de la presencia histórica. Su sincronía tiene más bien que ver con el *conocimiento* de las relaciones de dependencia y de articulación entre los distintos niveles de la estructura del todo que forman un sistema complejo y jerarquizado (Althusser y Balibar 1990: 118) De ahí que su planteo suponga una crítica a la ontología del presente propia de la concepción de la historia como continuo homogéneo; al tiempo que implique comprender la estructura del todo no a partir de la sucesión temporal sino de su estructuración actual.

Pero antes de abordar esta última cuestión, señalemos en qué consisten las críticas althusserianas a la concepción ideológica de la historia -concretamente, a la noción hegeliana de la historia-. Teniendo en cuenta que, para Hegel, “el tiempo histórico no hace sino reflejar la esencia de la totalidad social del cual él es la *existencia*” (Althusser y Balibar 1990: 104), la crítica de Althusser a la concepción del tiempo histórico hegeliano es correlativa a su crítica a la estructura de la totalidad social hegeliana a partir de la cual se desarrolla dicha noción de historia: la totalidad espiritual o totalidad expresiva, opuesta a la noción althusseriana de totalidad sobredeterminada.

Las dos características centrales del tiempo histórico hegeliano en el que se centra su crítica son: la continuidad homogénea del tiempo y la contemporaneidad del presente. En una descripción rápida de ellas podemos decir que, por un lado, esa continuidad homogénea del tiempo indica que el tiempo puede ser tratado “como un continuo *en el cual* se manifiesta la continuidad dialéctica del proceso de desarrollo de la Idea” (Althusser y Balibar 1990: 104) Y así, cada período histórico, al aparecer como un momento del devenir de un principio interno simple, mantiene con el resto una relación de continuidad reconciliada. Y ello implica, tal como sucedía en el planteo de Benjamin, que el presente recupera del pasado aquello que es la anticipación de sí mismo. Pero lo que dice Louis Althusser es que este planteo se queda en la historia empírica visible (en esa sucesión de sociedades históricas concretas), en un tiempo homogéneo y continuo que desempeña el papel de existencia inmediata y que, a nivel sincrónico, supone una noción de presente como contemporáneo a sí mismo.

⁸ Las cursivas son nuestras.

Por otro lado, la crítica a la ontología del presente que realiza Althusser refiere a la crítica de la totalidad expresiva, esta vez pensada sincrónicamente. Dicha totalidad expresiva o espiritual asume que cada una de sus determinaciones concretas –cada una de las instancias de una totalidad social, tales como el nivel económico, político, ideológico, religioso, científico, etc.- es una “parte total” expresiva de las otras determinaciones y de la totalidad social (Althusser y Balibar 1990: 105). Es decir, cada una de las instancias es la expresión inmediata de la esencia misma de la totalidad, siendo el carácter espiritual del todo como “principio interno único” (esencia) lo que está en la centro de la crítica de Althusser. Y así, partiendo de esta noción de totalidad social, el presente es “la existencia misma de la estructura esencial”; en otras palabras, es la co-presencia visible de cada una de las determinaciones en un mismo presente empírico, ya que, al expresar inmediatamente cada una de ellas a la totalidad, ellas son contemporáneas entre sí.

Esta ontología del presente donde la totalidad social se *reconoce* en sus partes positivas, donde la “presencia del concepto a sí mismo en todas sus determinaciones concretas” permite ejercer sobre el presente de la estructura de la totalidad social una lectura de “*corte de esencia*”, no es sino una concepción ideológica del presente, producto de una totalidad social reflexionando sobre sí misma. Por eso Althusser sostiene que se trata de una concepción ideológica del tiempo histórico que corresponde a la concepción de la totalidad como totalidad espiritual, en la medida en que la reducción de todas las determinaciones de la realidad concreta a un principio único interno sólo es posible “bajo la *condición absoluta* de considerar toda la vida concreta de un pueblo como la exteriorización-enajenación de un *principio espiritual interno que no es, en definitiva, sino la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo (...) su propia ideología*” (Althusser 1999: 84) Lo que se critica es, finalmente, la concepción de la historia -de la existencia real- como la manifestación de una esencia -como “el texto donde hable una voz”, dirá el autor-, siendo esta ilusión de lectura inmediata una ilusión fetichista⁹.

El planteo de Louis Althusser señala, justamente, que la noción de totalidad marxista como causa ausente implica que la totalidad no es ninguna esencia diferente a los fenómenos sino que su existencia es immanente a la existencia misma de las partes que la conforman. Así, la totalidad en tanto unidad de un *todo estructurado* (es decir, la combinación específica de los niveles y elementos que lo forman) no existe más allá de sus *efectos* (o sea, esos mismos niveles y elementos). Y, al mismo tiempo, implica que dicha totalidad como unidad compleja y estructurada no puede existir en la contemporaneidad del presente hegeliano, y que el tiempo de la historia no puede ser el tiempo homogéneo y continuo ya que no estamos más en la temporalidad ideal de los empiristas. Más bien, el tiempo histórico es pensado “como la forma específica de la existencia de la totalidad social considerada” (Althusser y Balibar 1990: 119), en cuya existencia intervienen las diferentes temporalidades de las estructuras de cada nivel, que se dan en función de la estructura del todo. Indaguemos, entonces, las características de dicha totalidad para comprender cómo llega a bosquejar una *teoría de la coyuntura* pensada como una suerte de *teoría de la eficacia* o *determinación* de cada nivel.

La totalidad marxista considerada por Althusser es la unidad de un todo estructurado en el cual cada uno de los distintos niveles o instancias presentan una “autonomía relativa” y se articulan, a su vez, unos con otros según modos de determinación específicos que están fijados, en última instancia, por el nivel económico (Althusser y Balibar 1990: 107). Por un lado, esta autonomía relativa de los niveles está considerando que cada uno de ellos cuenta con una temporalidad propia, si se toma en cuenta que cada modo de producción -el económico, el político, el científico, el estético, etc.- presenta un desarrollo relativamente autónomo con respecto al resto de los niveles y a la totalidad que le permite configurar su propio *tempo* -su momento de desarrollo continuo, de ruptura, de crisis, de estancamiento, etc.-. De manera que cada una de las instancias del todo desarrolla una “temporalidad diferencial” propia que impide la postulación de un presente en el que coexistan todos los niveles de manera contemporánea -y que permite, a su vez,

⁹ Esto es lo que Althusser denominó la lectura religiosa de la esencia en la inmediatez de la existencia. Señalemos brevemente que ello tiene que ver con su crítica a la concepción del conocimiento que sostiene dicha lectura religiosa (es decir, la teoría hegeliana de la historia), la cual coincide con la concepción empirista del conocimiento. La crítica a ambas concepciones radica en que piensan que el proceso de conocimiento se lleva a cabo a partir de una *abstracción* de la esencia del objeto real, y así el objeto de conocimiento es una *parte real* del objeto real. Ello supone la transparencia (más o menos inmediata) de la existencia, la posibilidad de una lectura inmediata de la esencia en la existencia. En cambio, lo que postula Althusser es la distinción entre el objeto-real y el objeto-de-conocimiento (cuya existencia no coincide con el objeto empírico); concibiendo así el conocimiento como producción. Althusser y Balibar (1990). En especial: Parágrafo 10. De ahí que, tal como veremos, su noción de tiempo histórico no tenga que ver con la temporalidad empírica.

desarrollar la “historia” de cada instancia-. Más bien, el presente de un nivel es la ausencia de los otros niveles; y esto último es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque estructurado. Razón por la cual esta idea de la totalidad como “desenfoque estructurado” permite comprender que esas diferentes temporalidades se dan a partir de las relaciones articuladas entre los distintos niveles, siendo estas temporalidades diferenciales *efectos* de la totalidad estructurada.

Esto último evita pensar que cada nivel logra desarrollar una historia “independiente” del resto de los niveles, por eso Althusser nos indica que “su autonomía e independencia relativas [de cada nivel], están fundadas sobre un cierto *tipo de dependencia* con respecto al todo” (Althusser y Balibar 1990: 110) Es decir, es la propia totalidad la que produce dicha autonomía de los niveles, por ello la temporalidad diferencial de cada nivel está determinada por las relaciones de articulación con el resto de los niveles, relaciones de eficacia relativa existente en el interior del todo¹⁰.

Ahora bien, esta cuestión de pensar cada temporalidad diferencial en función de la articulación de los distintos niveles es otra manera de plantear la *sobredeterminación* de la estructura de cada nivel por las estructuras de los otros niveles en función de la estructura de determinación del todo. Se piensa así en la *configuración actual del todo*, en el *presente de la coyuntura*, para dar cuenta de las temporalidades de cada nivel en función de su *lugar* en el todo, teniendo en cuenta que la estructura, como mecanismo productivo, produce continuamente una articulación diferencial entre los niveles que le otorga a cada uno de ellos una eficacia distinta al interior de dicha articulación.

Pero habría que agregar que dicha articulación entre los distintos niveles y elementos del todo es una articulación *jerarquizada*, que da cuenta de que, al interior del todo, cada uno de los niveles -en función de su relación con el resto de los niveles y de su lugar en el todo- presenta una eficacia específica frente al todo. En este sentido, el *índice de eficacia* de los distintos niveles está dado por la determinación dominante o subordinada de cada nivel en el mecanismo actual del todo, al tiempo que el desplazamiento de dicha dominancia entre los niveles no se da de manera arbitraria sino que se comprende en relación a la “determinación en última instancia” por lo económico (Althusser y Balibar 1990: 109) Pero, si recordamos el carácter sobredeterminado de la totalidad social, tenemos que esta última instancia económica se encuentra ella misma sobredeterminada por el resto de los niveles, de manera que no hay nada como un nivel último que termine haciendo las veces de un “principio simple” del cual el resto de los niveles sean su puro fenómeno.

Lo que permitiría así una *teoría de la coyuntura* -que jugaría con la doble acepción del término: el de articulación y el de circunstancia o momento dado- es pensar que el conocimiento del presente histórico real es el conocimiento de la *articulación* jerarquizada y sobredeterminada de la sociedad *actual*, en la que se configura una temporalidad compleja en función de las temporalidades diferenciales de sus distintos niveles. Y, tal como dice Althusser, hablar de la temporalidad diferencial de los niveles es hablar de la eficacia específica de cada uno de ellos en un momento dado en función de su lugar en la estructura actual de la totalidad. De ahí que es a partir de conocer la *configuración actual del todo* como se comprenderá la eficacia de cada nivel y como se podrá pensar teóricamente la manera de intervenir estratégicamente.

PALABRAS FINALES

LA PROPUESTA DE PENSAR UN PRESENTE NO-CONTEMPORÁNEO Y LAS POSIBILIDADES DE INTERVENCIÓN POLÍTICA

En estas páginas hemos intentando describir brevemente las reflexiones acerca de la noción de tiempo histórico -y, particularmente, de la noción de presente- que desarrollan Walter Benjamin y Louis Althusser e indicar cómo ellas permiten pensar que, a partir de una situación objetiva

¹⁰ También hay que señalar que estos tiempos diferenciales no se encuentran en la realidad inmediata sino que corresponden a los tiempos invisibles que sólo pueden ser pensados, precisamente, en función de las articulaciones de los distintos niveles del todo.

exasperada y compleja, se pueden llevar adelante prácticas que intenten la crítica y la transformación de la realidad social.

De manera que la crítica a la "ontología del presente" que realizan ambos autores les permite pensar cómo cada presente histórico trae consigo la posibilidad de su transformación. Ello supone, tanto en el planteo benjaminiano como en el planteo althusseriano, pensar en un presente no contemporáneo, en un presente como "estado de excepción" caracterizado por el retorno de la tragedia del conflicto originario. Claro que será tarea de la práctica política producir ese presente no reconciliado consigo mismo; esto es, pensar y construir las hendiduras de la realidad social a partir de las cuales ejercer la crítica. Por ello, lo rescatable de esta noción de historia es que es una noción que abre el juego a la política.

Si los dominadores de cada momento histórico cuentan con una determinada experiencia de la historia y una determinada narración acerca de ella que justifica su propia dominación; si una concepción de la historia como desenvolvimiento progresivo termina justificando las injusticias cometidas por un determinado orden social (cuestión que, a nivel de la acción política de los individuos, se traduce en una ausencia de responsabilidad en la historia), la teoría benjaminiana sugiere como tarea del historiador dar cuenta de los desconocimientos que sustentan el orden de visibilidad del presente dominante. Y decimos que en Benjamin hay una noción ético-política del conocimiento de la historia puesto que exige tanto a los actores sociales como a los teóricos de lo social reflexionar sobre la posición a tomar frente a las responsabilidades que le concierne a cada uno en la historia. De manera que la práctica política que sugiere implica un "hacerse responsable" por los desconocimientos que sustentan a la realidad social actual. Es decir, implica pensar en un presente que responde por las voces que han sido calladas en la historia, denunciando las injusticias que invisibiliza el presente de la dominación. Por eso puede decirse que Benjamin sugiere una noción de historia que es eminentemente ético-política. Según sostenemos en estas páginas, plantea un nuevo conocimiento histórico que remite tanto a los fundamentos de la historiografía materialista como a la manera particular en que los sujetos históricos (los oprimidos y aquellos comprometidos con su causa) se relacionan con la historia y con el pasado. Es decir, la idea de un conocimiento histórico redentor es tarea del materialista histórico pero también es la manera en que aquellos sujetos que padecen la dominación en el presente deben relacionarse con el pasado para abrir nuevas esperanzas en el futuro.

Este conocimiento redentor de la historia implica, en lo que respecta a la tarea del materialista histórico, que debe "pasar el cepillo a contrapelo a la historia" para hacer visible el horror que se esconde en la historia de los vencedores. Es decir, partiendo de la idea de que todo instante trae consigo su "chance revolucionaria" -que en la realidad objetiva permanentemente hay resquicios desde donde puede aflorar el conflicto opacado-, la tarea del materialista histórico es *leer* (entiéndase, producir críticamente) en el "presente de identidad" el retorno fugaz de esa escisión / no-plenitud olvidada que convierte al presente contemporáneo en "presente saturado". De manera que la crítica que el materialista histórico ejerce sobre el presente pleno es ella misma una práctica política, en tanto que es un pensamiento comprometido con aquellos que sufren las injusticias de un orden social.

Si consideramos las implicancias que puede tener la idea de un conocimiento redentor de la historia en el accionar de los sujetos que sufren las opresiones del presente, puede leerse en la teoría de la historia de Benjamin la alusión a una nueva relación entre la acción y la historia, a una nueva subjetividad histórica que esté ética y políticamente comprometida con el cuestionamiento del orden vigente, y donde el recuerdo cobra un papel fundamental para la construcción de la identidad de los sujetos que actúan en la historia. En referencia a las potencialidades del recuerdo, resulta interesante retomar una lectura de Benjamin que realiza Antonio Aguilera (2002) que va en la dirección de lo que estamos señalando aquí:

Para que aflore el recuerdo¹¹, el futuro del pasado no cumplido, se necesita de la fuerza adecuada, de memoria y de inteligencia, de una atención a lo presente. *Recordar no es algo que pertenezca al pasado, sino que es un acto bien lleno de vida presente.* Eso es lo primero que olvidan los particularismos que invocan un pasado siempre idéntico, en la pretendida normalización de lo que no es idéntico, precisamente en el ahora. El recuerdo mítico invoca

¹¹ También Oyarzún Robles habla de la función histórica del recuerdo en un conocimiento del pasado que se pretende redentor de éste. Ver Oyarzún Robles (1996)

en la hora de lo ya cumplido algo pasado que ya ha dejado de estar oprimido. Se usa la memoria histórica, incluso de lo maltratado ya pasado, para aplastar lo presente maltratado, en una identificación con los vencedores de la historia. Bajo la apariencia de una memoria histórica de lo no cumplido emerge la voracidad de un presente que aplasta, que encorseta lo vivo. Los intereses económicos y políticos que han adquirido fuerza inventan un pasado mítico. *Benjamin apela a una relación entre lo oprimido presente y lo no cumplido pasado en vistas a un futuro distinto, no al recuerdo de los vencedores*¹² (105-106).

El recuerdo recuperaría, entonces, ese pasado pendiente que reclama sentido. Y se trata de un pasado que reclama sentido porque Benjamin encuentra el sentido de la historia no en el futuro sino en el pasado; o, más bien, en la relación presente-pasado, en ese sentido no cumplido por el que debería responder el accionar político en el presente. A lo cual agrega el autor antes citado:

*Encontrar sentido es conectar líneas que enlazan un pasado con la encrucijada presente. Ni es mera cronología ni evolución, es un relámpago que ilumina posibilidades actuales. El pasado arranca su carga desde la insatisfacción presente, algo ciega, eleva la mirada teórica hasta una constelación pasada que pudo ser de otra manera y la desplaza hacia el porvenir. Del presente frustrado hacia el pasado no cumplido y susceptible de cumplimiento, hacia el futuro pasado que contrasta con el futuro de este presente*¹³ (Aguilera 2002: 109)

Todo esto también puede pensarse en términos de constitución de una tradición, de la necesidad de construir una determinada narrativa que organice la relación con los predecesores (dominados) bajo la idea de “compromiso”, que orientaría la práctica política que se lleva a cabo en el presente¹⁴. Si la historia no es mera cronología de sucesos que se suceden en el tiempo; si, por el contrario, es posible elaborar nuevas narrativas de la historia que otorguen a los acontecimientos del pasado un sentido diferente al que les da la historia de los vencedores, habrá que preguntarse qué tramas de sentido sobre el acontecer histórico sitúan a la responsabilidad histórica -tanto para con el pasado como para con el futuro- en el centro de la reflexión sobre las acciones políticas que se llevan a cabo en el presente. De manera que estas reflexiones sobre la historia no pueden ser sino también reflexiones acerca de la responsabilidad histórica de la acción política, de manera que el punto de partida para considerar las acciones políticas que los distintos actores llevan a cabo en el presente histórico es reflexionar acerca de la narración sobre la historia en la cual inscribir su accionar político actual. Porque pensar, en el presente de la dominación, esas hendiduras de la totalidad social a partir de las cuales ejercer la crítica, escapando tanto al determinismo como al contingencialismo radical, sigue siendo una *tarea urgente*.

¹² Las cursivas son nuestras.

¹³ Las cursivas son nuestras.

¹⁴ Benjamin habla de una “cita secreta” entre generaciones: “existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una *flaca* fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos” (Benjamin 1989: 178)

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Infancia e Historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2001.
- Aguilera, Antonio. "Huellas, marcas, indicios: las voces silenciadas (variación sobre el concepto de historia en Benjamin)". En Cruz, Manuel (comp.) *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Paidós, 2002.
- Althusser, Louis. "Contradicción y sobredeterminación" en *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1999.
- Althusser, Louis y Balibar, Étienne. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 1990.
- Benjamin, Walter. "Tesis de filosofía de la historia" en *Discursos interrumpidos I: Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: Ediciones ARCIS-LOM, 2000.
- Catanzaro, Gisela. "¿Por qué la historia y no más bien la Nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad" en Catanzaro, Gisela e Ipar, Ezequiel. *Las aventuras del marxismo*. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2003.
- Grüner, Eduardo. "La experiencia de lo trágico" en *El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Marx, Karl. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Siglo Veintidós Editora, 2000.
- Oyarzún Robles, Pablo. "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad" en Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: Ediciones ARCIS-LOM, 2000.