

ENTRE EL ATRASO Y EL APLAZAMIENTO: APROXIMACIONES A UN RÉGIMEN EPISTEMOLÓGICO DE LAS POSTERGACIONES

María Rita Moreno

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-0858-4077>

I

En un segmento de sus *Lecciones de la filosofía de la historia* (1837), G. W. F. Hegel indica que:

... La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad; un progreso que hemos de conocer en su necesidad. [...] la libertad es el fin que ella [la conciencia] realiza y el único fin del espíritu. Este fin último es aquello a lo que se tiende en la historia universal, y para lo cual son consumados todos los sacrificios en el vasto altar de la tierra y en el largo transcurso del tiempo. [...] y si miramos también las desgracias, el mal y el hundimiento de los reinos más florecientes que ha creado el espíritu humano, no haremos otra cosa que condolernos de esa caducidad general. Tan desolador resultado no es solo obra de la naturaleza, sino también de la voluntad de los hombres [...]. Mas al considerar la historia como esa mesa de sacrificios en la que han sido víctimas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de

los Estados y la virtud de los individuos, se suscita necesariamente al entendimiento esta pregunta: ¿para quién, para qué finalidad ha sido inmolada esta asombrosa cantidad de víctimas? (2010, pp. 138–141).

Este fragmento constituye, claro está, un ápice cuasi insignificante en la ardua exposición de la compleja filosofía de la historia discernida por el filósofo. Manifiesta, no obstante, un aspecto cardinal: él exterioriza que el vector progresivo de la historia moderna –los cuerpos, los lenguajes y las instituciones que en ella se despliegan– fundamenta su fuerza en una muy específica contradicción, la de la tensión entre las conquistas expansivas vertidas en la forma de una pretendida universalidad y las postergaciones inequívocas a las que se ven relegados aquellos elementos que no consiguen fundirse en ella y que, en consecuencia, permanecen conminados al estado de particularidad.

Así pues, lo relevante del fragmento hegeliano radica no tanto en que alude de manera expresa a una concepción teleológica y progresiva del decurso histórico¹, sino, más precisamente, en que da cuenta paradigmáticamente de la lógica subyacente a esa concepción. Atento a la distribución

¹ De hecho, al mismo respecto podrían referirse los aportes de Nicolas de Condorcet (*Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*) o Agustín de Hipona (*La Ciudad de Dios*), por ejemplo; incluso Johann Gottfried von Herder (*Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad*) o Immanuel Kant (*Idea para una historia universal en clave cosmopolita*). Asimismo, la mención de estas obras indica un amplio arco de reflexiones sobre el carácter de la historia moderna –a excepción de Agustín, por supuesto– que refuerza algunas de las conclusiones que afirmamos luego.

global del orden político, económico y cultural específico de la modernidad, Hegel advierte la contienda que anima la posibilidad de un progreso histórico: el creciente dominio y la gradual institucionalización de las diversas esferas sociales se paga con desoladoras desgracias. Dicho en otros términos, que la historia universal se constituya como “mesa de sacrificios” indica que las postergaciones que la atraviesan, aunque referidas a la particularidad, son por entero constitutivas de la dialéctica que las suscita.

La imagen elegida por Hegel para referir plásticamente esta contradicción configura el despliegue de una historia total en el flujo subterráneo de la mesa sacrificial. Con ello, determina un movimiento espiritual que ofrenda la postergación indefinida de algunas esquilas de los vivos en honor a la conquista de la sabiduría, virtud y felicidad presumiblemente absoluta. De esta manera, la filosofía de la historia que bulle en las lecciones hegelianas eleva a la superficie la contradicción entre universalidad y particularidad en cuanto estructura arquitectónica de la lógica progresiva propia de la modernidad. En simultáneo, exhibe a ésta –la lógica del progreso– como el movimiento vivificante de ese tiempo histórico.

La postergación, entonces, en tanto gesto implicado en el epicentro de la universalidad–particularidad abre el plexo de su alcance entre dos sentidos. Por un lado, el movimiento progresivo alude a la dimensión temporal de un fragmento que no logra subirse a ese tren, que queda postergado en cuanto atrasado y, por ello, relegado sacrificionalmente. En segundo lugar, y como consecuencia inmediata de lo anterior, la postergación, ángulo cóncavo

de la expansión histórica, tuerce su sentido temporal para indicar a partir de ello la dimensión de un aplazamiento indefinido, de una abnegación forzosa.

Ambos sentidos de la postergación suponen que la contradicción universalidad–particularidad se resuelve en favor del primer término. Esto es, la razón progresiva de la historia moderna opera de modo tal que, en el principio de lo universal está contenida “la particularidad –y, por cierto, como algo malo, como algo negativo–...”² (Adorno, 2019, p. 66). Esta arista de la dialéctica histórica hegeliana –dimensión que constituye solo un aspecto de una reflexión por entero mucho más compleja³– es recogida por Theodor W. Adorno y Walter Benjamin; ambos pensadores indagan este aspecto del despliegue de la modernidad apuntando con especial énfasis las postergaciones en las que ella se cifra.

Si, tal como recoge la cita hegeliana, postergar abre

2 “... así como, a la inversa, deberá decirse –y Hegel lo ha demostrado con un poder irresistible– que en lo particular [...] está concentrada [...] la fuerza de lo universal” continúa la oración citada. Es claro que Adorno lee con rigor la dialéctica hegeliana, por eso logra captar que en su filosofía de la historia lo universal actúa también como un particular, mientras que la particularidad expresa ella misma el punto de vista universal. Sin embargo, y a los fines que aquí nos proponemos, resulta importante destacar que, aunque Adorno comprende esta peculiaridad de la dialéctica hegeliana, no obstante, el análisis que efectúa sobre ella también le permite advertir que Hegel olvidó luego ese lúcido punto de partida (Adorno, 2005, p. 16).

3 Cabe mencionar sobre esto la compleja trama editorial de la que surge la publicación de las *Lecciones de Historia*, tanto como el hecho –mucho más fundamental– de la necesaria remisión de los pasajes aquí aludidos no solo a la completa obra de la que han sido extraídos, sino también a otros momentos de la reflexión hegeliana (*Ciencia de la Lógica y Fenomenología del Espíritu*, por ejemplo).

un arco semántico sostenido entre un “hacer sufrir atraso” y un “tener en menos a otro” sacrificiales, Benjamin y Adorno cuestionan la modulación del tiempo subyacente a un despliegue histórico dentro del cual son posibles las “postergaciones” tanto como las condiciones a partir de las que la postergación adviene una práctica asociada a relegar, despreciar. Ambos filósofos se ocupan no solo de descifrar uno y otro sentido de las relegaciones inscriptas en el devenir moderno, sino, además, de la decodificación de su lógica consiguen avanzar a la crítica de sus fundamentos.

II

A fin de proponer una vía de ingreso al cuestionamiento realizado por Benjamin y Adorno de algunas de las aristas implicadas en la lógica universal-particular articuladora de las postergaciones modernas, cabe destacar aquí algo aludido en el fragmento hegeliano: allí se establece que las postergaciones de la dialéctica histórica tienen como fin la libertad universal de la conciencia. La mentada prelación de la universalidad alude, entonces, a la correspondencia entre ella y la forma de la racionalidad, correlación cristalizada en la fórmula “racionalidad de la historia”.

Esta ecuación exhibe con cierta inmediatez –si no se abstrae el concepto de razón– que el movimiento productor de las postergaciones pronuncia sus contradicciones en estrecho vínculo con un modo muy determinado de comprender lo racional y, por ello, con cierta teoría de conocimiento. Este es el sentido –al menos, uno de los posibles– enunciado en el título del famoso Convoluto N

de *Libro de los Pasajes*, *Teoría del conocimiento*, *teoría del progreso*. Este pliego expone ya en la materialidad de su nombre una necesaria complicidad entre una determinada manera de conocer y la expansión histórica concebida en la forma progresiva: el rótulo marca la yuxtaposición en medio de la cual se labra un régimen epistemológico contenido en el despliegue histórico que ejecuta las postergaciones sacrificiales.

Si se pretende exponer esa cofradía, detenerse en los pormenores de una teoría del conocimiento histórico se torna, en consecuencia, insoslayable⁴. Por eso, en *El origen del Trauerspiel alemán* Walter Benjamin ejecuta lo que en el marco de su obra resulta inédito; las *Palabras preliminares sobre crítica del conocimiento* constituyen un prólogo explícito en el que se revelan de manera expresa y clara los lineamientos epistemológicos sobre los que se asienta su compleja teoría.

En ocasión de ello Benjamin se pregunta por la contradicción universalidad–particularidad en la medida en que cavila cómo liar el conocimiento filosófico –“universalizante” por antonomasia– con la textura histórica que él pretende pensar –plagada de particularidades que se diluyen compulsivamente–. Para eso, el filósofo recoge la inquietud expresada por Max Scheler en *Sobre el fenómeno*

⁴ “Lo que actualmente me parece una cosa decidida es que para este libro, así como para la Tragedia, no podré prescindir de una introducción que trate de la teoría del conocimiento– y esta vez sobre todo la teoría del conocimiento de la historia” escribía Benjamin (2005, p. 903) a Gershom Scholem en una carta de enero de 1930.

*de lo trágico*⁵ y establece que el abordaje de la historia del arte⁶ pone de manifiesto una complicación extensiva a la modulación histórica en términos más amplios: se trata de cuestionar aquel gesto mediante el cual diversos acontecimientos y expresiones son reunidos bajo un rótulo común que permite identificarlos como partícipes de un mismo fenómeno histórico.

Discutir cuál es el procedimiento subyacente a partir del que se toma un puñado de obras literarias y se las identifica como pertenecientes al barroco –en este caso en particular– implica cuestionar, en simultáneo, cuál es la imbricación específica entre teoría del conocimiento y teoría histórica. Ello apunta el meollo de la contradicción universalidad–particularidad en tanto que significa disputar los procedimientos que definen qué pertenece a un momento histórico y qué resulta, en consecuencia, postergado en tanto excluido.

En relación a ello, Benjamin expresa que al momento de apropiarnos conceptualmente de lo histórico se hace coincidir lo heterogéneo para indagar lo común en ello; por eso “tenemos que percatarnos de que solo inventamos un concepto auxiliar abstracto a fin de poder abarcar y captar series infinitas de fenómenos espirituales múltiples y de personalidades muy diferentes” (Konrad Burdach citado por Benjamin, 2012, p. 74). Así entonces, al momento de

5 Parte de su *Gramática de los sentimientos: lo emocional como fundamento de la ética*.

6 No debe olvidarse que *El origen del Trauerspiel alemán* es una obra en la que Benjamin se propone, entre otras cosas, advertir la especificidad de las piezas literarias comprendidas dentro del barroco alemán.

conocer la historia, la razón suele priorizar ciertas peculiaridades que en determinados segmentos temporales parecen similares o coincidentes en detrimento de aquellas que resultan diferentes en cuanto contradictorias. Por supuesto que esto no invalida el acto del conocer, sino que presenta los límites implicados en el conocimiento hilvanado conceptualmente⁷. De lo que se trata, según indica, no es de protestar contra el lenguaje de las investigaciones, sino de mostrar los deslucidos artilugios de la inducción como vía de conocimiento de lo histórico.

Ahora bien, “mientras que la inducción rebaja las ideas a conceptos absteniéndose de clasificarlas y ordenarlas, la deducción hace lo mismo proyectándolas en un *continuum* pseudológico” (Benjamin, 2012, p. 77). Así, la vía deductiva que vincula la razón con la multiplicidad impresa en el discurrir de la historia conduce a un esquematismo cuando los conceptos desde los que se intenta apresar la esencia de los fenómenos se forman bajo un parámetro externo, desligado de la riqueza fenoménica con la que se enfrentan.

Si la universalidad del concepto, en consecuencia, parece insuficiente para enfrentarse a la particularidad de un fenómeno histórico, ¿cómo puede la filosofía acercarse a esos fenómenos que pretende objetivar críticamente, esto es, a partir de ideas pero sin caer por ello en la imposición

⁷ De allí que el filósofo desarrolle en este texto una singular teoría de las ideas con el objetivo de salvar esta dificultad implicada en la forma del concepto. Según ella, no se trata de hacer coincidir lo parecido en la abstracción que ejecuta propiamente el concepto, sino de reunir los extremos antagónicos en una exposición de carácter dialéctico.

caprichosa de un andamiaje clasificatorio y predeterminado? El planteo de este problema opera en el texto sobre el *Trauerspiel* como el piso a partir del cual plantear una vía metodológica y epistemológica basada en el concepto de “origen” y hendida por una peculiar teoría de las ideas. No obstante, y en lugar de proseguir con ello, resulta a nuestros fines relevante indicar que las *Palabras preliminares sobre crítica del conocimiento* constituyen un espacio en el que su autor deja en claro la interrelación entre filosofía de la historia y epistemología.

Esto porque allí el filósofo muestra en qué sentido la reciprocidad vertida entre un modo de determinar lo verdadero y un modo de hacer historia encuentra el epicentro de su anudamiento en el acto mediante el que se asumen las rugosidades de la materia histórica en la forma de una representación coherentemente suturada. Y aquí es donde la cita hegeliana emerge en su problematicidad específica. Pues ante el hecho desolador implicado en la constatación de la postergación sistemática y administrada de miles de cuerpos, Hegel –y con él, la filosofía moderna que habla tras bambalinas– no enmudece. El relato racional de una historia polimorfa no retrocede ante la experiencia, pero tampoco parece construirse en la patencia de la ruptura sobre la que se asienta. A pesar de toda la contradicción expuesta una y otra vez, la apropiación racional de las particularidades implicada en la confección de un relato histórico unitario y homogéneo se encuentra no imposibilitada, sino, aún más, dinamizada a causa de una estructura conceptual que sostiene y fortalece la coherencia de ese movimiento contradictorio llamado modernidad.

Benjamin advierte que la historia concebida según cierta teoría del conocimiento elimina la multiplicidad de lo diverso en la subsunción bajo lo idéntico progresivo: la historiografía sostenida en la teoría del progreso comprende lo minúsculo y divergente en cuanto mera “desviación”, en cuanto “diferenciales de tiempo” perturbadores de las grandes líneas de despliegue de lo histórico.

La consecuencia de ello anida en que la verdad –en cuanto absoluto de la filosofía moderna– resulta indisociable de la justificación epistemológica de un movimiento histórico que produce particulares postergados. Y esta justificación está investida de un carácter político, pues “el medio en que lo malo es justificado por mor de su objetividad y obtiene la apariencia del bien es en gran medida el de la legalidad” (Adorno, 2005, p. 285). La pregunta que subyace a estas disquisiciones benjaminianas interroga, en consecuencia, mediante qué procedimientos la mesa sacrificial que significa la historia halla un marco epistemológico normativo que la legitima.

III

Si, ante la contradicción universalidad–particularidad, el progreso funge el rol de la legalidad histórica, ¿cuáles son los fundamentos epistemológicos codificadores de semejante ley? ¿Cuál es el modo de conocer a partir del que se edifica algo semejante al progreso como el relato histórico válido? En síntesis, ¿cuál es la configuración conceptual articuladora de la contradicción universalidad–particularidad en la forma histórica de un progreso productor de postergaciones?

Resultan valiosas a este respecto las investigaciones adornianas acerca de la lógica de la identidad en la medida que ella constituye, según el filósofo, el dispositivo lógico mediante el que la modernidad se explica a sí misma y resuelve (en el ámbito del conocimiento) sus propias contradicciones. Así entonces, el desentrañamiento de lo implicado en la lógica de la identidad ilumina el régimen sacrificial de las postergaciones que hemos aludido: la decodificación de la lógica identitaria consigue dilucidar no solo la calidad de lo postergado, sino, más bien, los procedimientos lógicos constituyentes de semejante relegación.

Con el objetivo de establecer cómo opera la contradicción entre universal y particular en su calidad de producto histórico, Adorno explica que el particular llega a ser sacrificialmente postergado como fruto de una criba epistémica en la medida que aquello no pasible de ser engullido por los contornos del concepto queda excluido del decurso universal en que se sellan los límites de lo real. Ahora bien, ¿en qué sentido lo carente de concepto converge con lo singular, lo particular? ¿Cuál es el vínculo tendido entre ambos extremos? De la misma manera, ¿en qué sentido la universalidad del concepto define el perímetro de la realidad?

Adorno demuestra que el concepto, corpúsculo infinitesimal con el cual se ponen en funcionamiento las poleas de la teoría tradicional⁸, opera conforme al mecanismo

8 Según explica Max Horkheimer en el canónico *Teoría tradicional y teoría crítica*, aunque confiesen maneras diferentes de desempeñarse, lo que está a la base de todas las argumentaciones pretendidamente válidas es el mismo concepto tradicional de teoría, el cual consiste

de abstracción: “la disponibilidad de los conocimientos mediante el orden lógico–clasificador se convierte en su propio criterio; lo que no encaja en él solo aparece al margen como “dato” que espera su puesto y que, si no lo encuentra, es desechado” (2012, p. 47). Este mecanismo rinde honores a su ascendencia etimológica en la consumación de una determinada separación: el concepto aparta lo pasible de ser subsumido conforme al principio no contradicción de aquello que no lo es. Lo primero es integrado al territorio de lo pensable y ordenable; a lo segundo, en cambio, se le aplica el duro peso del tercero excluido.

Mientras que lo que replica la mismidad de la estructura lógica del conocimiento participa de lo real asequible racionalmente, todo aquello no congruente con la homogeneidad identitaria del concepto es condenado al ostracismo ontológico⁹. Se trata de un proceder epistemológico con mecanismos lógicos fuertemente aceitados, puesto que la incorporación de lo idéntico coordina su proceder con la exclusión resultante de la negación de lo contradictorio.

De ese modo, el conocimiento conceptual labrado por la filosofía, y con el que se enfrenta la contradicción universal–particular en cuanto ritmo de la historia, no permanece

en un encadenamiento sistemático de proposiciones, enlazadas las unas con las otras, sistematizadas y de esencia no contradictoria. La situación objetiva, no importa cuál sea y cuánto cambie, debe ser subsumida según este modelo en ese esquema conceptual y concatenado. Explicar se identifica, según esta lógica, con subsumir por principios o esquemáticamente (1974, pp. 224–227).

⁹ De hecho, es por entero significativo que los tres principios lógicos aludidos (identidad, no contradicción y tercero excluido) sean expresados por Aristóteles en la *Metafísica*.

junto a semejante contradicción para aclararla, sino que la degrada a mera función de un esquema. La hipóstasis lógica se efectúa, en consecuencia, cuando:

... en su ingenuidad respecto a la relación con lo objetivo, la lógica necesariamente se malentiende a sí misma: se atribuye a sí misma, en cuanto forma pura, la rigurosidad que adquiere en el juicio sobre objetos, haciéndose pasar por ontología (Adorno, 2012, p. 71).

La hipóstasis de lógica identificadora en una ontología –histórica– de la postergación se consume, entonces, cuando se omite denodadamente el hecho de que pensar siempre es pensar en algo. Es decir, la forma lógica de la abstracción –sea como algo significado o como algo juzgado– implica el acto de oponerse a aquello de lo que se separa en la forma de pensamiento, con lo cual, esa misma acción remite a lo que no es pensamiento, a lo no-idéntico.

De esta manera, la práctica a partir de la cual se relega se sostiene en –y refuerza– un “concepto residual de la verdad”, esto es, un concepto de verdad según el cual ella “aparece como lo que “resta”, después de haber sustraído los gastos del proceso de producción” (Adorno, 2005, p.71). La verdad en cuanto residuo –cuyo exponente más explícito lo encuentra Adorno en la *epoché* husserliana¹⁰– delimita

¹⁰ “Husserl reconoce la cosificación de la lógica para “asumirla”, como es propio de su método en general, para intencionadamente olvidar nuevamente lo que la lógica ha olvidado” (Adorno, 2012, p. 67).

claramente lo que es en dos zonas, la de lo idéntico y pensable y la del residuo vestigial. Lo primero ingresa a la corriente del progreso en la medida que garantiza el dominio de la razón y su gesto expansivo; lo segundo, en cambio, es postergado en ambos sentidos (en tanto contracción de la razón, sufre desprecio por su condición de atraso).

Estos sobrantes, categorizados en cuanto “accidentes”, “contingencias” y “errores” de lo real por la lógica clásica, constituyen la porción histórica sacrificada en pos de la expansión universal de la modernidad. Así pues, lo oprimido, lo despreciado, es producido históricamente y sostenido lógicamente por una *episteme* estructurada desde la identidad; ella articula la exclusión de fenómenos históricos con el rostro político de la postergación y, entonces:

... la muerte aparece perfectamente integrada como *quantité négligeable*. Para cada hombre la sociedad tiene dispuesto, con todas sus funciones, un siguiente a la espera, para el que el primero es desde el principio un molesto ocupante del puesto de trabajo, un candidato a la muerte (Adorno, 2006, p. 241).

Entonces, a la postre de los particulares postergados se encuentra la lógica identitaria que excluye las partículas que contradicen el dominio absoluto del universal. A partir de la explicitación del cemento lógico en que se sostiene la razón moderna se torna posible establecer la determinación de la contradicción universalidad–particularidad: la identidad, forma de la razón, se constituye en objetividad histórica en la medida que representa el tránsito de su

despliegue histórico. No otra cosa mienta la expresión “racionalidad de la historia”.

El residuo postergado emerge en su especificidad lógica en tanto lo que contradice –y con ello cuestiona– ese despliegue pretendidamente universalista de la modernidad. En la trama de lo real se discierne lo idéntico de lo vestigial merced a la lógica que reconoce en lo segundo la contradicción que merece ser excluida de la órbita de lo primero. Lo contradictorio, entonces, es aquello revelado como no-idéntico desde el punto de vista de la identidad, o sea, desde la perspectiva de la razón. En esta dialéctica se juega la relegación epistemológica de lo postergado.

IV

Así entonces, el trabajo en torno a la lógica de la identidad y los modos de apropiación racional de la arborescencia histórica constituye vía oportuna para mostrar de qué manera Walter Benjamin y Theodor Adorno sitúan los dos extremos del postergar en la médula del abismo tejido por el despliegue de la modernidad e indagan desde allí la vertiginosa dialéctica que lo sostiene.

El ensamble de la contradicción moderna entre el particular y el universal es codificada en la filosofía crítica de ambos pensadores desde múltiples flancos, pues responde a la complejidad con que se teje la dialéctica moderna. No obstante, a partir de la elucidación de lo implicado en la lógica de la identidad es posible discernir el régimen sacrificial de las postergaciones aludido al inicio de este texto, pues la decodificación de tal lógica consigue explicar

el perfil que define la calidad de lo postergado –su carácter contradictorio en relación a la expansión moderna– tanto como el mecanismo responsable de esa relegación.

Ahora bien, la crítica trenzada entre Adorno y Benjamin advierte que la contradicción universalidad–particularidad, en cuanto el medio de despliegue de la modernidad, opera epistemológicamente del modo señalado, pero de manera tal que la exposición del andamiaje de esa contradicción no señala una valoración unilateral de uno y otro polo. Es decir, la explicitación de la montura sobre la que se asientan las postergaciones no intenta demostrar que su iniquidad reside en la subsunción implicada en la forma de la universalidad y que, en consecuencia, la liberación –total, absoluta: “universal”– de cualquier relegamiento anidaría de suyo en la particularidad que contradice.

Por el contrario, la postergación vibra en la contradicción misma en la medida que la universalidad de la historia solo se resuelve como la figura de sus propios antagonismos:

... sin duda, las particularidades históricas son continuamente las víctimas del proceso histórico global; pero, por otro lado, se llega a este proceso global solo por el hecho de que las particularidades, y, por cierto, quieran ellas o no, a partir de su propio concepto se cierran obcecadamente en sí mismas y se fijan en sí mismas en forma necesaria (Adorno, 2019, pp. 205–206).

Se trata, entonces, no de mostrar la postergación en cuanto consecuencia de la universalidad histórica, sino de exponer la identidad en cuanto la arquitectura a partir de

la que se construyen universalidades y particularidades vinculadas, a causa de la identidad de ellas mismas consigo mismas, en la figura de la postergación. El dominio de la identidad expulsa como no idéntico lo particular, que adviene en tanto tal solo desde el punto de vista de la identidad universal. Por eso, la postergación constituye la materia catastrófica de la dialéctica histórica, y no meramente el cariz de uno de sus extremos.

Esa catástrofe se modela –idénticamente– en el concepto de “progreso”, pues ella es expuesta en su carácter no ya de inevitabilidad, sino de rito histórico necesario. Es decir, la mesa de sacrificios en que se ofrendan las postergaciones diagrama la palestra donde el ritmo progreso–postergación adviene la configuración histórica de la universalidad–particularidad. Atentos a la hipóstasis lógica en que esos pares incurren, la lógica histórica del progreso–postergación revela entonces su configuración sostenida en la identidad: el conjunto de binomios supone cierta “idea del ser humano”.

El acoplamiento de la ley del progreso con una idea universal de humanidad es, de hecho, una de las críticas más importantes de la reflexión benjaminiana en torno al concepto de historia. En este gozne queda al descubierto el lado oculto de la dialéctica moderna leída como mesa sacrificial: el concepto de una historia universal que progresa requiere la precedencia ontológica de “una humanidad” uniformada e idéntica consigo misma, capaz de perfeccionarse también progresivamente.

Que “la idea de un progreso del género humano en la historia [sea] inseparable de la idea según la cual la historia procede recorriendo un tiempo homogéneo y vacío”

(Benjamin, 2006, p. 211) es muestra de que la dinámica progreso–postergación perpetúa ese antagonismo productor de los relegamientos al recubrirlos con la permanencia de la ontología que equipara todo en la figura de una misma subjetividad, aquella que no admite disidencias –políticas, culturales, “civilizatorias”– en la medida en que se unifica en su perfectibilidad sostenida a lo largo de ese tiempo formal¹¹: esto es, el concepto homogéneo del tiempo es correlativo de un concepto igualmente homogéneo de la subjetividad histórica.

El dominio del tiempo homogéneo se asegura como la característica expansividad moderna al engullir toda subjetividad portadora de historicidad diferencial en la forma de un sí mismo universal. Si no lo logra, interpreta esa divergencia como un residuo premoderno, retrasado respecto de la dinámica histórica. Así, al equiparar modernidad progresiva con humanismo universal,

... no solo consigue categorizar las resistencias que se le enfrentan como arcaicas y atrasadas: consigue también asegurar el capitalismo y a la modernidad su triunfo final,

11 Puede resultar elocuente colar aquí un pasaje de la reflexión kantiana acerca del carácter contradictorio de la historia y su fundamentación ontológica en una idea universal de humanidad: “El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su propensión a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio” (Kant, 2010, p. 333).

independientemente de las creencias y esperanzas que algunas personas pudieran tener, porque a fin de cuentas, como todo el mundo sabe, el tiempo no se detiene (Chatterjee, 2008, p. 60).

En consecuencia, la exposición de la lógica a partir de la que se entreteje la contradicción moderna de universalidad-particularidad permite reconocer en la Teoría crítica de Benjamin y Adorno una singular denuncia de la producción de postergaciones. Ellos exponen que la connivencia entre progreso e historia universal delinea, gracias a la operatividad racional de una lógica de la identidad, el perímetro dentro del que la ontología discierne los elementos constitutivos de la modernidad, su núcleo verdadero (él mismo universal y homogéneo) de aquellas capas que, a causa de su carácter contradictorio, han de ser despreciadas en cuanto atrasadas, o sea, postergadas.

Por eso Benjamin insiste en que “la tradición de los oprimidos enseña que “el estado de excepción” en el que vivimos es la regla” (2006, p. 143). El “estado de excepción” no desnuda tan solo la estructura del poder político en la medida en que revela que el soberano transforma su voluntad en ley¹²; sino que deja al descubierto también la

12 La figura del “estado de excepción” implica de suyo una paradoja, pues señala una circunstancia en la cual “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico” (Agamben, 1998, p. 27). El soberano posee por ley la potestad de proclamar el estado excepcional y de suspender, de esa manera, la validez del orden jurídico mismo. Excepcionalidad es la instancia liminar en la que queda expuesta de manera cristalina el momento más auténtico de una decisión política tomada por el soberano: lo excepcional opera en la excepcionalidad

estructura de esa ley histórica que codifica la contradicción universalidad–particularidad al mostrar que, aunque ella configura la dialéctica moderna entera, no proporciona, sin embargo, los mismos beneficios y obligaciones a cada uno de los integrantes de ese despliegue. Mientras un segmento de la comunidad del progreso ha logrado constituirse en “vencedor”, la victoria constante de esa fracción supone la constitución de otra porción de la comunidad constituida en cuanto “postergada”. Lo mismo aludido en el fragmento hegeliano, aunque ya no concebido a la manera de un rito sacrificial, sino denunciado como una dialéctica histórica que merece ser suspendida.

La excepcionalidad implicada en el progreso histórico manifiesta, entonces, algunas de las aristas problemáticas de aquello que Adorno indica con la expresión “lógica de la identidad”; esto es, el “todos” en cuanto sujeto y objeto de la ley del progreso involucra forzosamente el sometimiento de lo divergente bajo la figura de lo idéntico en función de la efectividad de la regla. Dicho de otro modo, ese “todos” tiene como función principal la de garantizar el dominio de la ley en cuanto ley más que la de reforzar el vínculo social igualitario de lo diferente.

Por eso en la tesis VII Benjamin explicita que la dialéctica en la que se sostiene el progreso asume no solo la

en tanto aquello que no se puede subsumir bajo una regla pero que, en ese gesto de insubordinación, determina la subordinación en cuanto regla del resto de los sujetos comprometidos con el orden legal respectivo. En consecuencia, lo esencial del “estado de excepción” permite discernir a ésta, la excepción, como una especie de exclusión asimétrica en tanto que se trata de un caso particular –el del soberano– que es excluido de la norma universal.

forma de una lucha, sino, aún más, la del funeral: para el autor de *Sobre el concepto de historia* esa marcha triunfal de la universalidad progresiva, bien mirada –es decir, mirada con los ojos del materialista histórico–, no es otra cosa que el cortejo fúnebre de los particulares postergados. Cada vez que el progreso lustra sus estructuras en las conquistas de la civilización por él propiciadas, brilla en ello también “la servidumbre anónima de sus contemporáneos” (2006, p. 130).

La dilucidación de esta lógica histórica opera como el marco que torna comprensible la propuesta de la Teoría crítica ejecutada por Adorno y Benjamin: abrir la historia de esas multiplicidades diferenciales postergadas supone quebrar el *continuum* progresivo de la historia al tiempo que se quiebra el *continuum* lógico de la identidad; ambos pasos operadores de un viraje crítico hacia las postergaciones de la modernidad.

En definitiva, el punto de vista crítico no se empeña en incorporar las desdichas del pasado como las escalas insoslayables en la consecución de los logros del todo de la historia, sino que, precisamente, lo que se propone es lo contrario: desnaturalizar la incorporación de las derrotas a las victorias de una humanidad pretendidamente universal a fin de ejercer la operación que disloque la homogeneización de la historia en la explosión de las múltiples historias oprimidas y fragmentarias que persisten en cuanto aún postergadas.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (A. Brotons Muñoz, Traductor). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2006). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (]. Chamorro Mielke, Traductor). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel* (]. Chamorro Mielke, Traductor). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad* (M. Vedda, Traductor). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno Cuspinera, Traductor). Valencia: Pre-Textos.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes* (L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero, Traductores.). Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2006). Sobre el concepto de historia. En M. Reyes Mate (Traductor) *Medianoche en la historia* (pp. 49–304). Madrid: Trotta.
- Benjamin, W. (2012). *Origen del Trauerspiel alemán* (C. Pivetta, Traductora). Buenos Aires: Gorla.
- Chatterjee, p. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* (R. Vera y R. Hernández Asensio, Traductores). Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Lecciones de la filosofía de la historia* (]. M. Quintana Cabanas, Traductor). Madrid: Gredos.
- Horkheimer, M. (1974). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría crítica* (E. Albizu y C. Luis, Traductores) (pp. 223–271). Buenos Aires: Amorrortu.
- Kant, I. (2010). Idea para una historia universal en clave cosmopolita (R. A. Aramayo, Traductor). En *Kant III* (pp. 317–325). Madrid: Gredos.