

# Emergencias y límites de la idea de «relato» para la reflexión crítica del presente, a propósito de las relaciones entre Estado-nación y democracia

Gisela Catanzaro\*

••

**Resumen:** Este artículo busca indagar en los límites – teóricos y políticos – de un particular modo de la crítica cultural/ideológica estructurado en torno a la idea de relato. Popularizada hacia fines del pasado siglo como parte de una crítica filosófica de la modernidad (crítica de los grandes relatos), y devenida central en la lectura desnaturalizadora de la Nación y de la historia nacional que se propuso develarlas como artificiales construcciones estatales, esta idea ha adquirido un importante protagonismo en la esfera pública argentina en años recientes. En este contexto, creemos que las ciencias sociales enfrentan tanto la oportunidad como la exigencia de formular una interrogación sobre el potencial crítico asociado a esta idea así como sobre el tipo de práctica crítica que sería capaz de abordar los desafíos planteados a la democracia en nuestras sociedades.

*Palabras clave:* crítica, relato, Estado-nación, democracia

**Abstract:** This article intends to explore the limits – both theoretical and political – associated to an specific type of culture/ideological critique which has structured itself around the idea of «narrative» (relato). Popularized at the end of the last century as part of a philosophical critique to Modernity (Critique of Grand Narratives), this idea, which became central in the denaturalization of Nation and national history that showed both as an artificial construction by the States, has acquired a significant protagonism in the argentinian public sphere during the last few years. In this context, Social Sciences are confronted both with the chance and the task to question its critical potential as well as to interrogate the kind of critical practice capable of dealing with the challenges faced by democracy in our societies

*Keywords:* Critique, Narrative, Nation state, Democracy

**Recibido:** 05/03/2014 **Aceptado:** 25/08/2014

---

\*. (giselacatanzaro@yahoo.com) Investigadora CONICET/IIGG/Docente UBA.

«la revolución democrática (...) ¿no mantiene necesariamente, en tanto que revolución, un movimiento contra el Estado, contra esta reconciliación mistificadora y esta falsa integración?».

---

Miguel Abensour: *La democracia contra el Estado*

«Presencia consigo, proximidad transparente dentro del cara-a-cara de los rostros y del inmediato alcance de la voz, esa determinación de la autenticidad social es clásica; rousoniana pero ya heredera del platonismo, se conecta, recordémoslo, con la protesta anarquista y libertaria contra la Ley, los Poderes y el Estado en general».

---

Jacques Derrida: *De la gramatología*

## Introducción

### *Estado-nación y democracia*

En el último medio siglo, el pensamiento histórico-político ha interrogado en repetidas ocasiones la forma Estado-nación a la luz de la idea de la democracia. Lo ha hecho en el contexto de posguerra europeo y en relación con las experiencias de los totalitarismos; hacia fines de los años sesenta como parte de una más amplia inquietud política libertaria; en el período posdictatorial abierto en nuestro continente durante la década de 1980; y, finalmente, en la última década del siglo pasado, en conexión con la problematización teórica del fenómeno de la globalización, por una parte, y el apogeo de los estudios sobre la «construcción/invencción de las naciones», por otra.

Esa diversidad de coyunturas, y la aún mayor diversidad de matrices teórico-políticas desde las cuales se planteaba esa interrogación del Estado-nación a la luz de la democracia – liberalismos más o menos institucionalistas, autonomismos, marxismos, críticas anarquistas al parlamentarismo, neoliberalismos – contrasta, llamativamente, con cierta constancia en las figuraciones que, de modo privilegiado, constituyen su legado: el Estado-nación como «amenaza a» o bien «garantía de» la democracia.

La figura del Estado-nación ha sido mentada, en efecto y por una parte, como aquello que limita a la democracia (intervencionismo estatal); aquello que la suspende, hace peligrar o degrada (en tanto gramática nacional-estatal opuesta a la

lógica acontecimental-local de la democracia); o, definitivamente, la niega (nacionalismo autoritario). Por otra parte, sin embargo, el Estado nacional también ha sido figurado como la directa expresión institucional de la democracia (el Estado-nación como encarnación de la voluntad popular); como su condición de posibilidad (el Estado de derecho); o aquello que garantiza su ejercicio efectivo (el Estado distributivo).

Cabría preguntarse por las potencialidades y limitaciones interpretativas de figuraciones antitéticas – como las de «garantía» y «amenaza» – que suelen tender a la especularidad. Y también cabría preguntarse si dicha interrogación podría ser productivamente desplegada por una filosofía política que se propusiera producir algo así como una «teoría general» de la democracia, prescindiendo de las especificidades inherentes a coyunturas sociales históricamente determinadas. Pero más concretamente, en relación al pasado reciente y al presente de nuestras sociedades, cabría preguntarse si resultan comparables los pesos relativos y las capacidades críticas de esas figuraciones del Estado-nación, y, sobre todo, para nosotros, si estas últimas se hallan a la altura de los desafíos planteados actualmente a las democracias latinoamericanas.

Teniendo como trasfondo preguntas de esta índole, preguntas que – finalmente – inquietan por el tipo de crítica del Estado-nación que sería capaz de asumir la complejidad de este presente, querríamos volver, en este escrito, sobre una idea sumamente pregnante en el pensamiento histórico, filosófico y social de fines del siglo XX: la idea de relato, idea en torno a la cual se estructuraron gran parte de los debates sobre la «construcción de la Nación» que tuvieron lugar en la Argentina durante los años noventa, y que reaparece hoy en el ámbito local asociada a los debates sobre el pasado reciente. Dada la recurrencia de esta idea, así como la capacidad explicativa que habitualmente se le concede, creemos que ella reclama un trabajo interpretativo que aporte a la consideración de sus potencialidades, limitaciones y determinaciones no solo sociohistóricas sino también teóricas; un trabajo únicamente a partir del cual será posible aproximarnos a la determinación de las ausencias conceptuales y los desafíos aún pendientes para un pensamiento social latinoamericano con pretensiones críticas.

### *Garantía y amenaza: dos figuraciones asimétricas*

Luego de la última ola generalizada de procesos dictatoriales que atravesó Latinoamérica durante las décadas de 1970 y 1980, parecería que una cierta figura del Estado-nación pudo ser pensada en la Argentina – aunque no solo en ella – en una relación a-problemática con la idea de democracia, cuando no como algo prácticamente indiferenciable de ella. Concebido como la unidad territorial en la cual era posible afirmar la vigencia del Estado de derecho, el Estado nacional – sus límites – cristalizó como la entidad que permitía diferenciar «democracias» de «dictaduras», es decir, países en los que regían poderes de facto, de aquellos

otros en los cuales, dada la vigencia de las normas constitucionales, la vida de los ciudadanos encontraba un resguardo legal frente a las persecuciones políticas; una diferencia que la experiencia de los exilios había tornado sumamente tangible. Democracias y Estados nacionales en los que regía el Estado de derecho tendieron a aparecer – en aquel contexto – como términos o bien intercambiables, o – cuanto menos – armónicamente imbricados, aportando el segundo el marco legal y la capacidad de sanción necesaria para garantizar una normal aplicación de la Constitución. La consideración de la democracia, dicho de otro modo, reenviaba aparentemente sin mayores sobresaltos al Estado nacional como su presupuesto en el doble sentido de entidad territorial y sistema legal.

Y, sin embargo, aún allí donde – al interior de las ciencias políticas – se planteaban argumentos críticos de aproximaciones excesivamente formalistas y procedimentales de la democracia concebida de forma exclusiva a nivel del régimen político, la figura del Estado-nación mentada en estos planteamientos constituía una versión sumamente restringida que, no pocas veces, parecía reclamar incluso la omisión del segundo de los términos. En efecto, según señalan diversos autores en relación a las tendencias de la ciencia política,<sup>1</sup> durante aquello que en Argentina denominamos «la transición democrática», lejos de constituir una figura central o un problema que requiriera mayor tematización, el Estado nacional fue evocado predominantemente en una forma mínima, como una suerte de mero paso intermedio cuyo tratamiento no planteaba ninguna conflictividad específica. Incluso en núcleos de reflexión política donde unos pocos años antes las problemáticas del Estado y la cuestión nacional, abordados a partir de una interrogación por las perspectivas del socialismo en la región, habían ocupado un lugar destacado, los años ochenta representan una «desestatización» de los debates, en los que pasa a criticarse como una suerte de enfermedad de la cultura política argentina la centralidad otorgada al Estado como actor político.<sup>2</sup>

Atendiendo a estos señalamientos cabría preguntar, a propósito de las figuraciones del Estado-nación bosquejadas al inicio de esta introducción, si – a pesar de las apariencias – no es una valoración negativa del Estado Nación lo que se trasluce en aquello que a primera vista parecería su contrario, es decir, en esa imagen de no conflicto entre lo nacional-estatal y la democracia propiciada por la idea de Estado de derecho. Cabría preguntarse, dicho de otro modo, si a esa imagen del Estado nacional como garante o sinónimo de la democracia en la dicotomía planteada entre democracias y dictaduras, no subyacía en realidad una profunda desconfianza frente al Estado-nación, que era, precisamente, la que dictaba la necesidad de su limitación a mero «marco jurídico», «ámbito de aplicación», etc.

---

1. Entre ellos Guillermo O'Donnell (2007), pero este diagnóstico se repite en numerosas publicaciones periódicas recientes como el núm. 82 de la *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales* de la UBA y los números 1 y 2 de la revista *El ojo mocho* (nueva época), correspondientes a 2011 y 2012.

2. Cfr. el trabajo de tesis doctoral de Martín Cortés (2013).

En cualquier caso, dichos señalamientos no pueden sino alertarnos sobre el hecho de que constituiría poco más que una abstracción pensar aquellas dos figuraciones antitéticas de la relación del Estado-nación con la democracia – en tanto garantía o amenaza – como dos posibilidades igualmente disponibles en todo tiempo y lugar. En vez de presuponer simetrías formales, la consideración crítica de estas figuraciones debería poder dar cuenta – entre otras cosas pero centralmente – de su desigual presencia en un momento determinado, sin omitir la eventual dominancia de una de ellas sobre la otra; una dominancia que – nada excepcionalmente – podría llevar a que, incluso allí donde aparecen ambas, el sentido de la representación epocalmente subordinada se halle sobredeterminado por la figuración predominante.

Al respecto, y tomando en consideración ciertos hitos históricos de fines del siglo XX – entendiendo por tal cosa tanto mutaciones relevantes en el campo de la teoría y el pensamiento de lo social, como fenómenos históricos en un sentido más amplio y particularmente político – no resulta difícil comprobar que una tal predominancia caracterizó en las últimas décadas – en la Argentina pero también más allá de ella a la figuración del Estado-nación como un peligro a la libertad y como una amenaza a la democracia. Por una parte, a partir de la confluencia de una serie de acontecimientos de diversa índole tales como el Mayo francés, la caída de regímenes autoritarios y de burocracias fuertemente centralizadas en Europa, y la profundización de la tendencia transnacional del capital mejor conocida como «globalización», desde corrientes de pensamiento sumamente disímiles entre sí,<sup>3</sup> el Estado tendió a ser valorado como una fuerza, poder o lógica negativa en relación con la democracia. Pero esta situación se torna aún más palpable para la figura del Estado-nación, la cual no solo cargó con la amenaza de concentración del poder y autonomización enajenante de lo político asociada al Estado, sino – además – con el suplemento de irracionalismo particularista y sectario con el que tendieron a ser pensadas las reivindicaciones asociadas a la idea de Nación luego de la Segunda Guerra Mundial.

Pues bien, de acuerdo a la hipótesis interpretativa que orientará nuestra lectura, lejos de la presunta validez descriptiva atemporal con la que fue reiterativamente mentada en los debates sobre los nacionalismos y la «globalización», la idea de «relato» habría constituido una condensación privilegiada de esa imagen compuesta e históricamente determinada del Estado como artífice autoritario y de la Nación como puro artificio suplementario y regresivo del poder. Pero la idea de relato habría constituido, además, un elemento clave de una específica matriz de intelección de los procesos culturales, cuya capacidad explicativa y cuyo potencial crítico tampoco pueden darse por descontados sino que reclaman – en cambio – una interrogación teórica.

---

3. Y que exceden las posiciones clásicas del liberalismo económico.

Así, por una parte, y puesto que aquellas representaciones del Estado y la Nación constituyen emergentes de experiencias determinadas – y, en particular, de la experiencia de los nacionalismos europeos del siglo XX – y no invariantes históricas, una consideración atenta de las potencialidades de la idea de relato como operador conceptual en una interpretación crítica del presente, no podría desatender el anclaje histórico de los contenidos a los que estuvo asociada de modo privilegiado. Por otra parte, precisamente debido a que juega semejante papel de operador conceptual, la idea de relato no solo resulta interrogable en el sentido amplio de su contexto histórico de emergencia y de los contenidos precisos a los que se asocia, sino también en el plano más acotado de la historia de la teoría y en su relación con conceptos próximos a los que vino a sustituir: fundamentalmente, el concepto de ideología. A propósito del relato, de lo que se trata aquí, entonces, es de una interrogación en dos planos – el histórico en sentido amplio y el teórico – que sin resultar ajenos entre sí tampoco pueden sustituirse mutuamente, tal como esperamos que quede de manifiesto en la sintética recapitulación del contexto histórico-filosófico más reciente de emergencia de esta idea que ofrecemos a continuación.

### **Multiculturalismo, globalización y crítica del «relato» estatal**

Durante los años noventa del pasado siglo, y en una etapa que según algunos autores encontró su fin – no solo simbólico – con el atentado contra las torres gemelas (Žižek, 2002), los fenómenos del multiculturalismo y la globalización constituyeron dos de las temáticas que mayor interés concitaron por parte del pensamiento histórico-social en la Argentina y más allá de ella. A esto contribuían una serie de acontecimientos históricos decisivos que socavaron la imagen bipolar del mundo – como la caída del muro de Berlín y la disolución del bloque socialista, que abrían nuevos horizontes al capitalismo como sistema mundial y sin lado de afuera – y que promovían la reflexión en torno a las diferencias antes unificadas al interior de los bloques, pero también en torno a un nuevo «espacio global» en el que supuestamente esas diferencias ahora podrían interactuar en libertad.

Respecto de lo que podríamos llamar su marco filosófico, aquel interés en los fenómenos del multiculturalismo y la globalización se nutría, por otro lado, de una crítica de las filosofías de la historia que no era nueva, pero que por ese entonces adquirió popularidad en la caracterización de la época como aquella del fin de los «grandes relatos». La discontinuidad entre esas críticas y esta caracterización del presente, sin embargo, no era menor. El tono negativo predominante en las primeras frente a cierta confianza «moderna» en el advenimiento ineluctable de la emancipación – confianza que la interpretación crítica ponía en cuestión concep-



tualizándola como parte de una ideología del progreso –<sup>4</sup> devenía, en las versiones más difundidas del «fin de los grandes relatos», redoblada y satisfecha confianza en ese presente que, desde «el fin», podía, a la vez, denunciar como relato artificioso la perimida narrativa universalista de la modernidad y pasar a celebrar la libre proliferación actual de las diferencias culturales (Grüner, 2002).

Por otra parte, y correlativamente a este pasaje desde la negatividad a la afirmación – desde la crítica de la ideología del progreso a la afirmación satisfecha de la diversidad consumada – en relación a la filosofía de la historia, se vuelve perceptible otro giro que podríamos llamar «subjetivista» en lo que respecta a la misma idea de la «historia como relato». Si bajo la impronta del análisis estructuralista, e incluso más allá del estructuralismo en tanto tal pero reteniendo la idea de constreñimiento que supo animarlo, aquel enunciado apuntaba a poner de relieve el *carácter determinado*, por parte de las leyes de un género discursivo o literario particular, *de la representación* que el sujeto «se hace» de la historia, en las nuevas formulaciones – por el contrario – la «historia como relato» quedó reducida a la mera idea de arbitrariedad subjetiva, gracias a la cual el albedrío de un omnipotente sujeto «constructor» emergía como «causa» autosuficiente del «relato».<sup>5</sup> Dicho de otro modo: mientras los herederos más o menos directos del «análisis estructural del relato» apuntaban al carácter determinado de la «Historia» – irreductible en tanto representación a la mera voluntad, libertad o creatividad de los sujetos individuales o colectivos – y al carácter paradójico del «hacer» del sujeto que «se hace» una representación, del «nuevo» descubrimiento de la historia como un relato emergía – por el contrario – la imagen de una independencia subjetiva inimaginable hasta para la más humanista filosofía de la Modernidad.

El caso es que, recuperando esta idea de «relato», dentro del campo más acotado de los estudios históricos y sociológicos sobre identidades sociales, durante aquella misma década del noventa y principios del nuevo siglo salieron a la luz numerosos estudios orientados a desnaturalizar las historias oficiales de diversos países<sup>6</sup> a través de un procedimiento consistente en dar cuenta de lo que

---

4. Gesto común a numerosos filósofos de fines del XIX y principios del XX, paradigmáticamente materializado por Walter Benjamin en sus tesis «Sobre el concepto de historia» (1996 [1937-1940]).

5. Al respecto de autores no estructuralistas en los que sin embargo no se pierde el carácter objetivista de la referencia al relato, alcanza con remitir a las canónicas postulaciones de Hayden White en *Metahistoria* y *El contenido de la forma*, o bien a la formulación del problema planteada por Vattimo en *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, «(L)a imagen de la historia que nos forjamos *está por entero condicionada por las reglas de un género literario...* es “una historia”, una narración, un relato mucho más de lo que generalmente estamos dispuestos a admitir. Al conocimiento de los mecanismos retóricos del texto se agregó (proveniente de otras matrices teóricas) el conocimiento del carácter ideológico de la historia» (Vattimo, 1985: 16. El subrayado es nuestro).

6. Mencionamos a modo ilustrativo algunas entre las numerosas investigaciones que se llevaron y se siguen llevando a cabo bajo este sesgo: Shumway, N. *La invención de la*

entonces solía ser referido como el carácter de «constructo» que tenían las identidades nacionales. Los trabajos de Eric Hobsbawm (1991) sobre el nacionalismo y la invención de la tradición, así como *Comunidades imaginadas* de Benedict Anderson constituyeron referencias obligadas dentro de este campo de estudios en el cual – entre otros textos recuperados – también pudo cobrar una suerte de segunda vida la clásica conferencia sobre la Nación pronunciada por Ernest Renán en 1882 (Renán, 1985 [1882]). Es en ella, así como en las diversas lecturas que recibió y que todavía hoy habilita, donde querríamos concentrarnos ahora, una vez planteado este breve contexto teórico-político de esos años noventa en los cuales alcanzó protagonismo mundial la idea de «relato», que hoy reaparece en el discurso público de la Argentina.

### **Las lecturas de *¿Qué es una Nación?* y el cierre de un espacio de litigio: entre la apología del olvido y la Nación-relato**

Como es sabido, en 1882 el filósofo, filólogo e historiador francés Ernest Renán pronuncia una famosa conferencia titulada «Qu'est-ce qu' une Nation?». Si dado su contexto de enunciación – el conflicto franco/alemán por Alsacia y Lorena – es presumible que nada en ella resulte inocente, esto debería aplicarse en primer lugar a la pregunta que articula su presentación y la titula, y que – precisamente – parecería albergar las pretensiones de inocente neutralidad clásicamente asociadas al distanciamiento atemporal del sabio. Mientras en sus *Discursos a la Nación alemana* Fichte había preguntado ¿qué Nación somos? y en *Conflicto y armonías de las razas en América*, Sarmiento había planteado su duda en relación a la misma existencia de naciones latinoamericanas, la pregunta de Renán, interrogación aparentemente sin sujeto, tiempo ni lugar, porta – en cambio – el aura de la universalidad y de la objetividad que autoriza a preguntar por lo que *una* (y toda) Nación es. Sin embargo, lejos de la eternidad y de las esencias, *¿Qué es una Nación?* constituye una pregunta situada, que Renán pronuncia frente a un público francés no tan claramente definido, en el contexto de una situación de guerra.

Pero la conferencia de Renán carece de toda inocencia mucho más allá de su título, y es posiblemente en esa «carencia» donde se perfilan las aristas más interesantes y también más extremas de este texto donde se sostiene que, mucho antes que en las potencias unificadoras de lo memorable y de lo positivamente recordado por la colectividad, la constitución de una comunidad se asienta en el olvido, común, de cierto núcleo traumático; más particularmente, en el olvido de cierto crimen cometido en común. «La esencia de una Nación», dice Renán, «es

---

*Argentina: historia de una idea*, Buenos Aires, EMECE; Roa V. A. y Teillier, J. (1993): *La invención de Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria; Demélas, D. (2003): *La invención política. Bolivia, Ecuador y Peru en el siglo XIX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos; Aguilar Camín, H. (2008): *La invención de México*, México D. F., Planeta.



que todos los individuos tengan muchas cosas en común y que todos hayan olvidado muchas cosas. Ningún ciudadano francés sabe si es burgundio, alano, taifalo o visigodo; todo ciudadano francés debe haber olvidado la noche de San Bartolomé y las matanzas del Mediodía en el siglo XIII» (Renán 1985: 66).

¿Es una crítica de la memoria lo que se anuncia en este pasaje? Sostendremos que no necesariamente lo es; y que – sin embargo – en la relectura del texto realizada en la Argentina hacia fines del viejo siglo y principios del nuevo, se asumió irreflexiva y unilateralmente esta posibilidad como si constituyera una autoevidencia que, a su vez, presumía como aporéticos y eternos los procedimientos y expectativas de un tipo muy particular de «crítica de la cultura». Esto es, releída a la luz de los debates sobre la «construcción de la Nación» que tenían lugar entonces, la conferencia de 1882 parecía aportar una pieza clave a la idea de la Nación como constructo estatal: el señalamiento no tanto de lo parcial de las inclusiones sino sobre todo de las omisiones implicadas en el «relato» de la historia nacional producido por el Estado, así como su funcionalidad para el poder. A la inversa, la conferencia adquiriría en esta nueva vida precisamente ese halo de «denuncia» de este poder que se identificaba sin mayor hesitación con el ejercicio de la crítica en tanto tal. Pero, antes de profundizar en dichos ejercicios críticos y a fin de precisar lo que aquí está en juego a propósito del Estado-nación, la historia nacional y la – eventual – crítica de ambos, valdría la pena examinar cuanto menos brevemente otra lectura posible de «¿Qué es una Nación?», una lectura que, apelando a cierto tono de ficción, podríamos bautizar «el Renán de Lugones».<sup>7</sup>

### *La lectura armónica-apologética*

La referencia a Leopoldo Lugones como particular intérprete de la cuestión nacional no es ineluctable pero tampoco caprichosa. Debido a la afinidad de temas, por una parte, con la problemática planteada por Renán y, por otra, con el conjunto de historiadores que protagonizaron los debates sobre la construcción de la Nación en los que la idea de relato cobró su mayor notoriedad, la interpretación lugoniana de la historia nacional argentina constituye una sugerente vía de entrada para explorar los extremos y puntos ciegos de unos y otros. Más precisamente: el caso Lugones vuelve explícito que, lejos de resultar inherentemente crítica, la idea de que «todo ciudadano francés debe haber olvidado la noche de San Bartolomé y las matanzas del Mediodía en el siglo XIII», puede constituirse – desde una cierta perspectiva – en su exacto contrario, esto es: en una apología del olvido, puesta al servicio de la constitución de una identidad sin fisuras.

---

7. Hasta donde hemos podido indagar, no hay referencias explícitas a la conferencia de Renán por parte de Lugones. De allí que la posibilidad de interpretar algunas de sus obras como una lectura posible de la conferencia de 1882 tendrá que responder necesariamente a criterios y expectativas diversas de las planteadas por una historia de la recepción orientada al rastreo documentado de influencias.

En efecto, en una sintonía nietzscheana, y teniendo presente el tratado primero de *La genealogía de la moral*, el texto de Renán podría leerse sin mayores dificultades como el llamamiento a la constitución y a la afirmación de una voluntad de poder que revela su potencia precisamente allí donde se muestra capaz de deshacerse de las cargas del pasado que le hacen de lastre y de afirmarse sin mirar atrás. En esta perspectiva, como insiste Nietzsche – y recupera Deleuze<sup>8</sup> el olvido no constituye ni un problema ni un déficit de la memoria, sino – por el contrario – un signo de la potencia vital de esa voluntad que *se afirma*, y que *se afirma* como fuerza activa, precisamente, no «contraponiéndose a» nada, sino consagrándose a sí misma y rompiendo de un golpe con el pasado para plasmar su pura diferencia, su diferencia «activa» y no «reactiva».

Pero además de este aspecto nietzscheano que consagra positivamente al olvido como una potencia – en un gesto que Walter Benjamin criticaría unos años después con su idea de una «débil fuerza» mesiánica opuesta a la «fuerza fuerte» de la voluntad de poder nietzscheana (Benjamin 1996) – en el argumento de Renán podrían leerse las ideas – más o menos religiosas pero sin duda poco nietzscheanas – de paz, armonía o reconciliación. Ideas que aquí tienen la ventaja, desde el punto de vista de la ideología, de borrar la carga violenta del planteo de Nietzsche quien, si rechaza por reactiva la lógica de la contraposición, pone – sin embargo – en primer plano el conflicto.

Cuando la consagración positiva del olvido se combina con las ideas anticonflictivistas de paz y reconciliación como prerrogativas del presente, surge aquello que podríamos denominar un modo armónico/apologético de la memoria. En él, aquella consagración del olvido como una potencia positiva se compone con la imagen de un presente falsamente reconciliado que se consume gracias a esa clausura del pasado y la negación de las tensiones e irresoluciones del presente. Puesto que el olvido es condición de una Nación armónica y sin conflictos que pueda afirmarse rotundamente frente al enemigo exterior, en «la France» de 1882, la política debería limitarse – podría estar sosteniendo Renán – a ser un trabajo policíaco de custodia para que el pasado no vuelva, bajo el ideal de la ausencia de fricciones internas y de la reconciliación nacional. Una reconciliación que, dicho sea de paso, en el argumento de Renán solo parece tener como condición el olvido de las masacres étnicas pasadas, sin que la explotación de clase al interior o el colonialismo francés al exterior aparezcan siquiera como problemáticas.

Pero sería preciso no perder de vista que lo que llamamos modo armónico/apologético de la memoria dista de ser una prerrogativa de los teóricos provenientes de las grandes potencias coloniales: tanto las conferencias pronunciadas por Leopoldo Lugones (1972 [1913]) en el teatro Odeón en 1913 –y que luego asumirían forma de libro– como sus numerosos artículos periodísticos durante la época del centenario publicados en el diario *La Nación*, podrían interpretarse

---

8. Al respecto, además del tratado primero de *La genealogía de la moral*, de Nietzsche, remitimos a Deleuze (1971) cap.: «Activo y reactivo».

como combinaciones variables de esa misma mezcla de motivos nietzscheanos y religiosos que, en una prosa no alejada del anarquismo, configuraba no obstante un argumento profundamente aristocrático y antidemocrático concordante con los intereses de los poderes dominantes de la época, expresados, entre otros múltiples espacios de la sociedad civil, en el diario ya mencionado.

Como el Renán apologeta de 1882, el Lugones de *El payador* podría preguntar ¿qué es necesario olvidar en la Argentina del centenario? Refiriéndose afirmativamente a las potencias del olvido y dejando como único interrogante – bastante retórico, por otra parte – cuál es la cuota de olvido necesaria: ¿el exterminio de los aborígenes? ¿el del gaucho? Y esto debido a que, también como Renán, Lugones apuesta – en sus momentos menos nietzscheanos y más católicos? – a la imagen (falsa) de la armonía que emerge cuando los cadáveres son corridos de la escena – caso de los aborígenes – o bien ingresados en el panteón como dúctiles figuras ancestrales. Tal el caso del gaucho, a quien Lugones pretende «redimir», esto es – en el universo lugoniano – reconocer la necesidad de su desaparición, pero ya no a manos de una civilización espiritual a la cual él no pertenecía, sino por su misma prole que, frente al sepulcro, hoy puede cantar las loas correspondientes a aquel ilustre antecesor.

Ahora bien, si en esta suerte de ficción teórica imagináramos aquellos planteos de Lugones como una lectura posible de la conferencia de Renán en la Argentina, está claro que ella sería muy distinta de otras lecturas imaginables o efectivamente realizadas de la conferencia pronunciada en 1882. Ya anunciábamos que, en su carencia de ingenuidad, el texto de Renán se constituía como un texto extremo, que si por una parte permite ser leído como una apología del olvido y un llamado a la constatación de la unidad de la Nación frente al peligro representado por el enemigo externo, contiene también, en las antípodas, una crítica demoledora de toda positividad alcanzada. Un texto extremo, decimos, cuyo método, partiendo de esa misma idea de la constitución identitaria como posibilitada por el olvido de un crimen compartido, puede ser interpretado como una práctica de lectura y como una indicación de leer, *en* la literalidad manifiesta de un discurso, los silencios reprimidos.

En efecto, si la conferencia de Renán es peculiar en su carencia de ingenuidad, más peculiar aún resulta por el hecho de que, en esta reflexión sobre la Nación y la memoria nacional que habilita tanto una lectura «apologética» como una lectura «crítica», ambas pueden sostenerse no en dos ideas diversas presentes en el mismo texto, sino en una misma idea que sería preciso entender en sentido benjaminiano, esto es: como una constelación de extremos en tensión (Benjamin, 1990 [1928]). Pero, dejando en suspenso por el momento esta alusión a Benjamin, queremos insistir en que el argumento de Renán tuvo una «segunda vida» (en Argentina y más allá) precisamente cuando, durante los últimos años del siglo pasado y principios de este, fue retomado en el contexto del proyecto de desmitificación de las historias nacionales y el debate sobre la construcción de las naciones

al que nos referíamos antes. Hubo entonces una lectura – lejanamente heredera del análisis estructural – que encontró allí elementos para la elaboración de una reflexión sobre la lógica de constitución del poder como tal poder. A continuación proponemos una serie de entradas para aproximarnos a esta reapropiación de la conferencia de 1882 que, a su vez, nos permitirán indagar en las limitaciones de la idea de relato, esgrimida desde una perspectiva con pretensiones críticas.

### *La crítica como denuncia de las invenciones del poder*

Estas lecturas partían de la recuperación de la idea – presente en el argumento de Renán – de que el olvido no constituye un mero «error» en la memoria nacional, un puro no-recordar, una ausencia, sino más bien una parte positiva de esa memoria. Frente a una concepción más simplista del texto ideológico que lo imagina operando exclusivamente a nivel de su literalidad manifiesta, de lo que hace explícito, de lo que dice, el «relato» refiere a la productividad que tiene para la constitución de un poder no solo lo dicho, sino también lo excluido, puesto que, en definitiva, él, en tanto discurso, no es más que eso: cierta *relación* entre presencia y ausencia, entre decir y no decir; entre saber y no saber.

A diferencia de lo que mencionábamos a propósito de Nietzsche, el recuerdo y el saber – y no el olvido – constituyen aquí las potencias de los hombres. Y el relato refiere a que, si saber es poder, el poder opera no solo por manifestación sino sobre todo por la relación de eso manifiesto con algo que necesariamente se sustrae de la enunciación: si los hombres pueden ser manipulados no es solo ni principalmente debido a lo que saben sino a la distancia entre lo que se les permite saber y aquello que, sabiendo, necesariamente desconocen. Así, en la lógica del relato, lo ideológico no es simplemente apologético, sino que lo olvidado/desconocido constituye una parte positiva de eso que llamamos memoria y una parte fundamental para la reproducción de ciertas relaciones de poder.

Como mencionábamos más arriba, en esta idea de relato parecería resonar cierta impronta del estructuralismo; impronta que si antes creíamos reconocer en la conceptualización de la historia como efecto de discurso, ahora podría observarse en relación al énfasis – aparentemente común – en el análisis inmanente de un campo de visibilidad – determinado por una relación estructural entre lo visible y lo invisible – en detrimento de la más clásica confrontación de dicho campo con una realidad exterior a él. Lo invisible o «ausente» de cierto campo de la problemática, decía en este sentido Althusser contra el empirismo y su confianza perenne en el poder desmitificador de la percepción, no es tanto algo situado más allá de sus límites, algo que la luz del campo no alcance a iluminar «aún» y que por lo tanto resultaría exterior a esta visión y subsanable con su ampliación. Lo invisible es, en cambio, algo interior al ver y constitutivo de la visibilidad, es lo invisible *de* la visión: no lo que no se ve porque («todavía») situado en el exterior de la visión, sino aquello que perteneciendo al campo de luminosidad *no puede* ser visto; el

«excluido interno» o la ausencia «propia» en relación con la cual se constituye el mismo campo de la presencia.

Sin embargo, aún allí donde algunos usos de la idea de relato todavía vuelven perceptible esta alusión a una ausencia productiva e inmanente al campo de la presencia cuyos efectos de invisibilidad no se subsanan «ampliando» la (misma) representación, volvemos a encontrar una distancia sustancial entre ellos y el campo conceptual que estructuraba una teoría de la ideología como la althusseriana. La medida de esa distancia está dada nuevamente – tal como sucedía en el caso de los sentidos asociados a la idea de historia en tanto discurso que mencionamos más arriba – por el subjetivismo, al que habría que agregar los ideales de transparencia e inmediatez, subyacentes de modo más o menos explícito en las críticas de las representaciones sociales formuladas en términos de «denuncia» de los relatos oficiales, concebidos a su vez como útiles artificios suplementarios que unos actores sociales impondrían sobre otros. Amén de las semejanzas superficiales, entre – por un lado – la crítica ideológica reivindicada por marxismos y psicoanálisis, y – de otro – la «denuncia del relato oficial», no una continuidad de esencia sino una discontinuidad real.

El marco conceptual de aquella teoría de la ideología asociada al estructuralismo suponía una crítica de las ilusiones de originariedad e independencia subjetiva. Esta última enfatizaba las mediaciones «siempre-ya» operantes en el sujeto y – a la vez – buscaba determinarlas en su eficacia múltiple – no necesariamente coherente ni exenta de contradicciones entre sí – para cada caso concreto, lo cual a su vez supuso una reconceptualización de la totalidad social como estructuralmente «compleja» y «sobredeterminada»: carente de un centro de poder idéntico a sí determinable como originario, simple y puro. En la crítica del relato – por el contrario – al eventual reconocimiento de cierta productividad de lo invisible, sigue su sistemática identificación con partes de la realidad estratégicamente excluidas por un sujeto aparentemente omnipotente, «artífice» del relato nacional y detentador unívoco de «el poder», que se identifica a su vez – de acuerdo a un modelo de crítica como inversión del nacionalismo sobre el que enseguida volveremos – con el Estado. La cuestión de la compleja relación entre olvido y memoria tiende a reinterpretarse, así, en términos de mero escamoteo de información o bien interesada sumatoria de deformaciones superpuestas a una experiencia viva más original, inmediata y verdadera. Por su parte, la lectura crítica, queda reducida a mera denuncia exterior y espantada de una todopoderosa, internamente homogénea y autotransparente ingeniería social montada por el Estado: si el olvido no es un mero vacío en la memoria nacional, la reconocida positividad de lo olvidado puede y debe ser remitida a los intereses defendidos por el Estado como su fuente exclusiva, intereses que lo llevan a excluir estratégicamente ciertos contenidos de las historias oficiales y a incluir, correlativamente, otros.

Tal el esquema dominante en los debates sobre «la construcción de la Nación» que, en la Argentina, tuvieron lugar en el contexto de multiculturalismo y



globalización mencionados más arriba. En un triple movimiento de (a) reducción de la Nación a «relato» del Estado, (b) reducción del Estado a pura amenaza, y (c) reducción de lo violento de una dominación capitalista homogeneizante a las prácticas «sustancialistas» y opresivas de las instituciones políticas modernas,<sup>9</sup> la Nación tendió a ser pensada – y criticada – como un constructo del Estado que, por su parte – y según proseguía el argumento mayoritario – agotaba su sentido en su funcionalidad respecto de «La» dominación, y cuyas premisas era preciso invertir. Sintética en este último sentido es la expresión acuñada por Ernest Gellner según la cual no son las naciones las que crean Estados, sino estos quienes inventan a aquellas.<sup>10</sup>

Son estas identificaciones simplificadoras (nación = relato; relato = Estado; Estado = amenaza; libertad = fin del Estado-nación) y llamativamente impermeables a los nuevos desafíos planteados a la misma idea de democracia por la realidad de un mercado financiero global autonomizado casi definitivamente del poder político, las que durante los años noventa condensan en la predominante figuración del Estado-nación como un peligro para la democracia. Si la Nación es (consistente, coherente y exclusivamente) un relato, y si este relato lo es de «El» poder (es decir, del Estado, que también consistente, coherente y exclusivamente es, para la vida plural del demos, «lo que amenaza»), las expectativas democráticas solo podrían situarse a distancia del Estado-nación, cuando no en una «incesante lucha contra él» (Abensour 1998: 132). No dudamos que bibliotecas enteras podrían ser invocadas como material probatorio contra lo que estas lecturas denominarían con gusto «el Estado artífice». Desde el punto de vista de la teoría y el análisis social y político consideramos, sin embargo, poco productivo apelar a esa evidencia – que por otra parte debería poder ser interpretada atendiendo a su índice histórico – para rechazar sin más la pertinencia de una interrogación teórica sobre los supuestos aquí subyacentes. Entre ellos, y a modo de breve recapitulación, querríamos mencionar los siguientes: a) una idea de la política como expresión directa de intereses particulares; b) una concepción de la ideología como pura manipulación conciente de los detentadores del poder sobre las masas; c) una – consecuente – determinación de «El» poder como instancia simple, absolutamente determinable en su origen y localización social, y operante de modo unívoco; d) determinación que a su vez responde a una representación simplificadora del todo social en la que toda conceptualización de «autonomías relativas» y de instancias sobredeterminadas cae por fuera del análisis en favor de la conceptualización de dependencias lineales unívocamente orientadas; e) una crítica histórica concebida como mera inversión del mito nacionalista; f) modelo de la inversión gracias al cual puede hablarse, como si se tratara de sinónimos, de *crítica* de la memoria y de *denuncia*

---

9. Precisamente en el momento en que tenía lugar una universalización del capital sin precedentes.

10. Expresión retomada por Hobsbawm (1991: 18): «Las naciones no construyen Estados y nacionalismos, sino que ocurre al revés».



del Estado artífice, como si la tarea de producir una crítica de la memoria colectiva, estuviera ya resuelta en los postulados – disponibles para la historiografía contemporánea – de que son los Estados los verdaderos productores de la memoria nacional, y de que la producirían construyendo un relato, es decir, un mito; g) finalmente, el supuesto – derivado de lo anterior – de que el relato/mito debe ser concebido como una suerte de aditamento inesencial resultante de una combinación dosificada de recuerdos y olvidos, verdades y falsedades, que expresan inmediatamente los intereses y motivaciones concientes de los detentadores del poder, y a través de la cual se constituye lo que reconocemos como nuestra memoria colectiva, a distancia de la cual se situaría la ciencia, independiente y exterior a la ideología.

Pues bien, a diferencia de aquella que denominamos «armonicista/apologética», proponemos considerar a este tipo de lectura como una lectura «ingenua»; sin concebirla por ello como políticamente inocente. Creemos que cabría caracterizarla de este modo destacando, en primer lugar – y como no dejó de hacer la filosofía de la modernidad contra sí misma – que el modelo de la inversión no podría ser más que la sombra de una verdadera crítica, la cual, por otra parte, difícilmente podría conformarse con enunciados generales del tipo «la memoria es relato» y «el relato lo produce el poder». El modelo de la inversión es ingenuo porque, tras la apariencia de los grandes gestos radicalmente trastocadores, deja ininterrogados los lenguajes y las preguntas de los paradigmas interpretativos que se limita ya sea a «volver cabeza abajo» o «a poner sobre sus pies» sin verdaderamente tocarlos en su estructura interna. Y esto es precisamente lo que hace la inversión de la relación causal (simple) entre Estados y naciones: velar – a pesar de las intenciones – por la continuada reproducción de un expresivismo lineal.

Pero en segundo lugar cabría caracterizar a esta posición como ingenua, en un sentido más preciso, debido a que ella se fundamenta en, y a la vez retroalimenta, un subjetivismo ingenuo, no tan paradójicamente solidario de un igualmente ingenuo empirismo. En favor de una lógica de la transparencia y la simplicidad, ese subjetivismo siempre tendió a desconocer o a considerar como meramente suplementario, por una parte, lo ya teorizado sobre cierta irreductibilidad de las mediaciones sociales operantes en la sociedad, así como sobre las dimensiones inconcientes de la ideología. Por otra parte, pero relacionado con lo anterior y por las mismas razones, ese subjetivismo ingenuo también tendió a desconocer las complejidades del poder, cuyo trabajo – para bien o para mal – es siempre más y otra cosa que un simple ejercicio de ingeniería social desplegado por demiurgos omnipotentes sobre la sociedad. Mientras la nostalgia por una transparencia social supuestamente perdida con la emergencia del «relato», asocia esta posición al empirismo y su perdurable confianza en la inmediatez, la reducción de la memoria colectiva a lo recopilado en el «relato» producido desde el Estado por sujetos plenamente autoconcientes y dueños de sus intenciones que «deforman» percepciones sociales naturalmente más próximas a los acontecimientos del pasado, pone

de manifiesto la afinidad entre el culto de los hechos desnudos y la desmesurada creencia en la autosuficiencia del sujeto. En otros términos, pone de manifiesto la solidaridad existente entre aquello que demasiadas veces pensamos como posiciones alternativas en los términos de la (falsa) disyunción entre objeto y sujeto: absolutización de la empiria o de la subjetividad.

Ahora bien, si esta «lectura ingenua» no es políticamente inocente ello se debería – de acuerdo a lo anterior – a que sus supuestos teóricos ya implican, en sí mismos, una confianza infundada en la sociedad y los individuos allí donde estos y sus percepciones no se vean «deformados» por la intervención estatal. En un plano más acotadamente político, no obstante, habría que decir además que este tipo de lectura orientada a señalar al Estado como corrupto y corruptor artífice de la memoria y el olvido, se revela impotente para producir – como querría atendiendo al plano de las declaraciones – una verdadera crítica del poder. La voluntad pluralista que se afirmaba como celebración de una diversidad presuntamente realizada y finalmente libre para manifestarse en la era del multiculturalismo ¿podía realmente sacar a la luz lo que había de violencia en el postulado de la reconciliación? Aquel espíritu de época que agitó el tema de «la Nación como relato del Estado» difícilmente hubiera podido formular, por ejemplo, la crítica del aspecto falsamente reconciliador del texto de Renán, puesto que él mismo suscribía – más allá de las intenciones de muchos de los autores que entonces constituyeron su «canon», como por ejemplo el ya mencionado Hobsbawm – una imagen de armónica convivencia de las diferencias en un presente «globalizado», supuestamente liberado de todo dominio una vez vencidos los límites constrictivos del Estado-nación. Y sin embargo, sin ser nuevo, este límite teórico-político que consideramos inherente a las «críticas del relato» nos parece aún más notorio y preocupante hoy que entonces: hoy, cuando se pone de manifiesto como imposibilidad para formular una crítica consistente de poderosos sectores sociales que, en nuestro país y desde el «retorno de la democracia», plantearon y plantean la necesidad del olvido y el perdón como supuesta condición de la reconciliación nacional, contra los juzgamientos promovidos por los organismos de derechos humanos así como – en determinados períodos y entre ellos el actual – por el Estado nacional.

Experimentamos, en efecto, una reemergencia de la noción de relato. Invocada desde los años noventa como herramienta para la desmitificación de la historia nacional, ella devino cada vez más presente en el transcurso de los últimos años – y particularmente luego del bicentenario – en los debates referidos no ya a los supuestos «hitos fundacionales» de la nacionalidad, sino a la historia reciente, la violencia política y el terrorismo de Estado de los años setenta. En una escena pública ampliada, que trasciende por mucho los ámbitos académicos, se apela hoy constantemente a la noción de relato para impugnar – por ejemplo – la interpretación del pasado reciente que orientaría aquello que ciertos sectores sociales consideran «vengativas políticas de la memoria» consumadas, entre otras instancias,

en las acciones judiciales efectivizadas contra los responsables del golpe cívico militar de 1976.

Dado este nuevo contexto de circulación social del término ¿es posible seguir caracterizando como –meramente– «ingenuo» al tipo de crítica que venimos analizando? Podría llegar a pensarse que las denuncias del «relato» del Estado artífice resultan hoy no solo críticamente impotentes sino también paradójicamente funcionales a la lógica «armonicista/apologética» – a la que presuntamente buscaban oponerse para el caso de la historia nacional en la larga duración – tal como esta se constituye en el presente bajo el llamado a la «reconciliación». «Funcionales», se diría, puesto que otorgan una apariencia de criticismo a las demandas de olvido y perdón formuladas contra las políticas de memoria y justicia. Pudiendo remitirse a lo intrínsecamente deformante y condenable del relato oficial denunciado por la crítica del Estado artífice, esas demandas de olvido y perdón cuentan – en efecto – con una ventaja nada desdeñable desde el punto de vista de la ideología: hacer valer su rechazo de las exigencias de justicia formuladas contra las últimas dictaduras cívico-militares, pero pudiendo al mismo tiempo referenciarse a sí mismas como cuestionadoras del statu quo y del «poder», y contrarias a toda apología.

Sin embargo, so pena de devenir él mismo inhibidor de un pensamiento emancipador siempre en tren de formularse y de cuyas claves no disponemos por anticipado, este tipo de alerta sobre la plausible «funcionalidad de esta crítica» en la perpetuación de la injusticia, solo podría enunciarse – a nuestro entender – con la condición de que quedara claro que el problema de esta lectura no es un «exceso» de criticismo respecto al presente en una situación en la cual «habría sido más conveniente callar», sino su déficit: el déficit de criticismo que viene asociado no solo a los elementos teóricos ya mencionados sino también a la generalidad del argumento impugnador del Estado artífice. Argumento que, si hacia fines del pasado siglo conducía a celebrar, en la caída de las fronteras nacionales y de los poderes estatales, el fin de la dominación «en medio de lo oprimido» – como señalaba críticamente por aquel entonces Frederic Jameson (1999) – hoy no es suficientemente crítico en tanto no puede pensar ni la complejidad del Estado, ni la de la sociedad, ni la de la dominación, así como tampoco los desafíos de la democracia en los países latinoamericanos.

En efecto, es solo gracias a la abstracción y al insuficiente desarrollo de una teoría crítica de la sociedad actual, que el Estado-nación puede ser identificado en estas lecturas como la única fuente de violencia en nuestras sociedades; y es esa misma abstracción la que las vuelve no solo impotentes para criticar dichas violencias sino también compatible con su reproducción. Dicho de otro modo, en el alto grado de abstracción en que es formulada, la idea de que la Nación y la historia nacional son un «relato» construido por el poder estatal, no dice nada respecto a, ni resulta de por sí incompatible con, prácticamente ninguno de los procesos que mayor daño han producido sobre las vidas – no solo en la Argentina – durante las

últimas décadas: desde los «ajustes» exigidos a los países por el capital financiero internacional, hasta las guerras infra y supranacionales asociadas al narcotráfico y la industria de armamentos, pasando por los derrocamientos de gobiernos democráticamente electos favorecidos por un poder tecno-mediático<sup>11</sup> «indiferente» a fronteras y legislaciones nacionales. Tampoco resulta incompatible, finalmente, con la idea de que, contra la promoción estatal de los juicios, es preciso olvidar para que la armonía comunitaria sea posible: no podría serlo, debido a ese formalismo abstracto que la anima en tanto idea con pretensiones de validez universal y carencia de contradicciones o matices internos. No es «mucha» sino «poca» crítica lo que estas ausencias e ilimitadas compatibilidades sintomatizan. Insuficiencia de determinación de contenidos concretos, déficit de complejidad y de elaboración – que no es meramente cuantitativo, sino que viene inscripto en las coordenadas teóricas que informan a este enfoque y que venimos de analizar – traducidos en una serie de enunciados presuntamente universales, tajantes y radicales que, como señalaba T. Adorno a propósito de la pregunta por el Ser – orientadora de los proyectos neoontológicos a inicios del siglo XX – resultan finalmente «los menos radicales de todos» (Adorno 1997: 73).

### **La crítica situada y la justicia pendiente**

¿Sería posible pensar otra forma de problematización del Estado-nación y de la historia reciente a partir de la lectura de la conferencia de Renán? Creemos que sí, pero menos relacionándonos con ese texto como una unidad, que atendiendo a ciertos elementos surgidos de su descomposición, como sugería – el ya aludido – Walter Benjamin a propósito de la práctica materialista de la lectura. La tarea de esta última no consistía según él en «recuperar» o «proseguir» sin más el decurso argumental de los textos tensionados y terribles con los que trabajaba. Consistía más bien en hacer saltar de ese decurso ciertos materiales que entonces – y solo entonces – podían ser retrabajados por el intérprete materialista como piezas cortantes de una nueva construcción crítica de lo más vigente (Benjamin 1996).

Si hemos insistido en el carácter no inmediata ni ineluctablemente crítico de la idea de la fundación comunitaria en un olvido compartido, ahora, acudiendo a los planteos de Benjamin a propósito del procedimiento de lectura materialista, podemos ser algo más precisos y sostener que solo en el trabajo de descomposición de este texto sobre la Nación podrían advenir a la legibilidad elementos potencialmente críticos; empezando por la descomposición de su pretensión de universalidad, que tanto la lectura apologética como la lectura ingenua dejaron intacta.

En este sentido, y contra la intención de la conferencia de Renán, que ya desde su mismo título se presenta como lo que no es, es decir, como una consideración universalmente válida y no motivada sobre lo que «una» y toda Nación «es» en todo tiempo y lugar, destacamos en primer lugar el carácter necesariamente

---

11. Cfr. Derrida (1998), particularmente capítulos 2 y 3.

situado de una crítica del Estado-nación y de la historia nacional en un sentido emancipador. Alertar sobre un cierto olvido asociado a una memoria determinada no puede considerarse como una garantía de criticismo, ni puede tampoco convertirse la condena de los relatos en un enunciado general de la crítica en todo tiempo y lugar. Es en la situación particular de un presente que se presume como ya reconciliado, como armónico y sin conflictos internos, que la crítica puede y debe insistir en lo que permanece como injusto, como irresuelto. O bien: es allí donde, a pesar de la persistencia de la violencia y las desigualdades, la imagen que el presente proyecta de sí mismo es la de un presente pleno y reconciliado, que la crítica tiene que insistir en el carácter imaginario de esa pacificación y poner de relieve lo que permanece como pendiente. Aquí no se trata de ejercer un trabajo policíaco de custodia sobre el pasado y el presente en pos de una armonía aparente sin agitaciones o conflictos, pero tampoco – en las antípodas – de denunciar *toda* imagen del presente o relato sobre el pasado en tanto meros artilugios del poder. Se trata, en cambio, específicamente allí donde *ha sido* sancionada una falsa reconciliación del presente consigo mismo y con lo *hecho*, de volver a llamar la atención sobre lo irresuelto del pasado, sobre la inconclusión de un conflicto.

Esta idea de un pasado irresuelto, que no coincide consigo mismo, con su identidad más inmediatamente reconocible, y que insiste sobre el presente, constituye un segundo elemento que consideramos necesario retener en una crítica situada de la historia nacional. Pero habría que retenerla mucho más allá del modo de la denuncia y del modelo de la inversión, es decir, desacoplándola de la idea voluntarista de la memoria y el olvido sostenida por la perspectiva de la memoria colectiva como un puro producto de ingeniería social, y que se limita a invertir las valoraciones, las ausencias y las presencias. La idea de un pasado irresuelto que insiste sobre el presente, tal como aparece por ejemplo en las reflexiones de Benjamin sobre la historia o en las de Adorno sobre la dialéctica de la Ilustración, no se limita a denunciar el carácter apologético de una organización del olvido, sino que insiste en interpretar un proyecto semejante también en tanto síntoma de la omnipotencia de la razón dominante, que solo reconoce como recuerdo a los recuerdos concientes, y descarta tanto la memoria involuntaria como, en general, todas aquellas instancias inconcientes en que se anuncian las fisuras aún abiertas y las tensiones internas en las representaciones de que disponemos y con las cuales nos identificamos.

En tercer lugar, las ideas de un pasado irresuelto y de un presente tensionado se asocian a la idea de una práctica política sensible a la realización de una justicia pendiente. Esta idea de lo pendiente, que es clave en una crítica de la memoria como la de Benjamin, no tiene por qué ser asociada a una posición nostálgica que buscara reeditar el pasado o permaneciera atada a los horizontes trazados por él. Tal como lo imagina Benjamin, lo pendiente es menos una lista preexistente de objetivos que una fuerza política pudiera ir tachando a medida que se concretan, que algo generado, descubierto, en el mismo proceso político orientado a su reali-



zación. Lo cual necesariamente lleva a desconfiar de toda idea de conclusividad: si lo pendiente alude a la política como la práctica por la cual se descubre la posibilidad y el obstáculo del aquí y ahora, esa idea de la política no podría satisfacerse en la imagen de un programa concluso de gestión, e incluso desconfiaría de él en su pretensión de autosuficiencia. Pero no desconfiaría como parte de una condena pronunciada desde la presunta exterioridad a todo «relato»; no se trataría de una desconfianza generalizada y cómoda frente a las instituciones, presuntuosa – en lo que a ella misma respecta – de saber que finalmente todo culmina siempre en la osificación y la clausura estatal. Su «débil» desconfianza constituiría, en cambio, parte de una práctica política concreta que es sensible a sus propias y determinadas insuficiencias actuales.

La relectura de la historia nacional y del Estado-nación asociada a dicha sensibilidad no es «menos» crítica que una condena general de los relatos. Al contrario y como ya sugerimos, ella se ve impulsada a proseguir el movimiento crítico allí donde la consideración de la Nación y de la historia nacional como un relato producido por el Estado se detiene, esto es, en la idea unívoca y atemporal del Estado como aquello que amenaza a la democracia. Ahora bien, si esa prosecución del movimiento crítico conduce, por una parte y como ya mencionamos, a la formulación de una crítica de la sociedad, por otra parte también puede conducir a un redescubrimiento de la cuestión nacional, no como el exclusivo botín del poder, sino – también o *sobre todo* en nuestras latitudes – como espacio de litigio y desacuerdo, es decir, como uno de los nombres de la justicia pendiente en el curso de las luchas por la democratización de las sociedades latinoamericanas.

Del mismo modo que la idea de un Estado enfrentado al movimiento democratizador proveniente de la sociedad y unívocamente asociado a la integración torna superflua la crítica de la «sociedad civil» – que sin embargo sería requerida allí donde fuera de la sociedad de donde provienen los impulsos a la «reconciliación mistificadora» y a la «falsa integración» – la idea de la Nación como exclusivo botín del Estado desproblematiza lo social en un sentido inverso, esto es, invisibilizando la conflictividad social y el sentido democratizador de luchas sociales articuladas – no pocas veces – en Latinoamérica como luchas por el significado de la Nación, o bien – como señala Álvaro García Linera – por la construcción de una «unidad nacional-estatal verdadera» (García Linera 2008: 139). Al develar a la Nación como mero efecto artificioso de los relatos producidos por el Estado, la figuración del Estado-nación como un puro peligro para la democracia bloquea la comprensión del carácter problemático, irresuelto, de la constitución de naciones en Latinoamérica. Pero además se vuelve incapaz de hacer justicia a lo que estaba y sigue estando en juego en las luchas sociales por la significación de la Nación: la posibilidad de una democracia más verdadera, liberada de los núcleos de exclusión estructurales que, como señalaba Ezequiel Martínez Estrada en *Radiografía de la pampa* (1993 [1942]), hacían de la historia americana, en el mejor de los casos, un compendio de gestos esporádicos.



### **Teoría crítica de la sociedad y democracia: reflexiones finales**

Por lo menos desde la pregunta formulada, a fines del siglo XIX, por Sarmiento, la cuestión de la Nación y del Estado-nación emergió una y otra vez como interrogación en las producciones del ensayismo argentino, una interrogación que el proceso de transición democrática abierto luego de la última dictadura militar en Argentina parecería haber dejado atrás. Pero ¿se trataría aquí de un pasaje, de la sustitución de un objeto de la reflexión por otro ante las urgencias planteadas por una época determinada, y que se daría bajo la forma de un tránsito *desde* la cuestión del Estado-nación «a» la de la democracia? Tal vez sí, allí donde por «cuestión» u «objeto de una interrogación» comprendamos algo que permanece abierto en su irresolución para el pensamiento y «pendiente» aún como un problema cuya clave de inteligibilidad final no se posee. No obstante, el «pensamiento de la democracia» durante las últimas décadas en nuestro país no «sustituyó» simplemente, sino que coexistió con una crítica del Estado-nación en la cual la noción de relato ocupó un lugar central y que, en sintonía con teorizaciones que trascendían ampliamente el ámbito local, tendió a perfilarlo como lo contrario de la democracia, o, en el mejor de los casos, como una figura que era preciso mantener bajo limitación, reducida a contornos formales mínimos.

Por eso, creemos que si todavía sería posible hablar de un desplazamiento realizado por el pensamiento histórico social y político en nuestro país, tal vez convendría hacerlo menos aludiendo a la sustitución de un tema *por* otro – del Estado-nación *por* el de la democracia – que como una suerte de pasaje interno de la Nación, el Estado y la historia nacional *en tanto* problemáticas y sitios de un desacuerdo político, a la Nación-relato *en tanto* constructo producido por el Estado. Como intentamos argumentar a partir de la interpretación crítica de diferentes lecturas posibles de la conferencia pronunciada por Renán en 1882, la comprensión de la Nación y del pasado como relato del Estado está orientada por una intencionalidad crítica en por lo menos dos sentidos: la desnaturalización de la historia nacional y la formulación de una crítica del Estado en tanto instancia de poder autonomizada de la sociedad y que se impone sobre ella. Y sin embargo ¿no hay algo fundamental que se perdió en el camino de lo que para abreviar podríamos llamar el pasaje de la Nación-problema a la Nación-relato? En la condena general al Estado como amenaza para la democracia que subyacía al segundo de los términos ¿no es abandonada acaso la exigencia – a la que a nuestro entender está expuesta una teoría *crítica* orientada a la realización de una emancipación y una justicia en gran medida aún pendientes – de dar cuenta de aquello que en la sociedad las hace imposibles, así como de los impulsos sociales tendientes a su realización?

Dicha «crítica del la sociedad» faltante en estas teorizaciones del Estado-nación y de la democracia, crítica que resulta sin embargo indispensable para una consideración actual de las dificultades y dilemas de nuestras democracias, no es

sinónimo de condena. Lo que ella involucraría no es tampoco la sustitución de un objeto de la crítica por otro, como si de lo que se tratara fuera de someter a la sociedad al mismo juicio proseguido antes contra el Estado. Sí involucraría, en cambio y en primer lugar, una transformación del sentido con el que habitualmente es pensada la crítica, por otro que permitiera pensarla como despliegue de las potencialidades y límites inmanentes del «objeto» en cuestión; en este caso de la sociedad. Pero, en segundo lugar, y de acuerdo a esta complejización inmanente de lo social, dicha crítica-otra involucraría también una transformación de las representaciones de la sociedad civil y el Estado como términos exteriores entre sí y unidades puras al interior. Como nunca dejaba de recordar Adorno (1973 [1969]), también allí donde se presenta como absolutamente enfrentado a ella, el Estado es parte de la sociedad, constituyendo su autonomización un efecto de su determinación social antes que un signo de su in-dependencia de la sociedad. Esta, por su parte – y como no dejaba de recordar Althusser a propósito de los *Aparatos Ideológicos del Estado*, los cuales en su mayor parte no son públicos sino que provienen del dominio privado –<sup>12</sup> no se halla meramente *frente* al Estado sino que, tal como viene dada por el momento al menos, lleva lo estatal dentro de sí.

A diferencia de la concepción del Estado-nación como amenaza a la democracia, pero también de una imagen de ausencia de conflicto entre ambos que se forja sobre la base de una abstracción de los términos y los reduce a una dimensión puramente formal, la reflexión sobre la democracia que podría producir una teoría crítica de la sociedad se orientaría a los contenidos concretos que están en juego en las prácticas políticas que disputan el significado de la Nación y de la historia nacional en Latinoamérica, y que son preguntas de una democracia sustantiva: ¿a quiénes incluye? ¿quiénes son ciudadanos reales? ¿qué vidas y muertes – finalmente – importan? La teoría crítica atendería a los contenidos de estas luchas, sin desconocer las asimetrías estructurales (entre el poder del Estado y los movimientos sociales, el individuo y la sociedad), pero tampoco atribuyendo a los actores políticos roles fijos, puros, e internamente coherentes. En este sentido, esa reflexión no podría arrojar una figuración estable de la relación entre Estado-nación y democracia, ni bajo la forma de un societalismo/antiestatista – como sucede en el primer caso – ni bajo la forma de una identidad formal a-conflictiva – como sucede en el segundo –. Apelando una vez más a Benjamin podríamos decir que, en sus términos, la relación entre Estado-nación y democracia asumiría más bien la

---

12. «En un primer momento podemos observar que si existe un aparato (represivo) de Estado, existe una *pluralidad* de aparatos ideológicos de Estado. Suponiendo que ella exista, la unidad que constituye esta pluralidad de AIE en un cuerpo no es visible inmediatamente. En un segundo momento, podemos comprobar que mientras que el aparato (represivo) de Estado (unificado) pertenece enteramente al dominio *público*, la mayor parte de los aparatos ideológicos de Estado (en su aparente dispersión) provienen en cambio del dominio *privado*. Son privadas las iglesias, los partidos, los sindicatos, las familiar, algunas escuelas, la mayoría de los diarios, las instituciones culturales, etc., etc» (Althusser 1988: 25). Itálicas corresponden al original.

forma cambiante y móvil de una imagen dialéctica que no se deja cristalizar en figura definitiva, y donde los elementos tensionados y en conflicto no borran, dejan leer, allí donde aparece, bajo distintos perfiles, la presencia de lo otro dentro de sí.

## Bibliografía

- Abensour, M. (1998 [1997]). *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*, Buenos Aires, Colihue.
- Adorno, Th. (1973 [1969]). «Introducción» en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, México D. F., Grijalbo.
- Adorno, Th. (1997 [1973]). «La actualidad de la filosofía» en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Altaya.
- Althusser, L. (1988 [1970]). «Ideología y aparatos ideológicos de Estado» en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado /Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Anderson, B. (1993 [1983]). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México D. F., FCE.
- Benjamin, W. (1990 [1928]). «Prólogo epistemocrítico» a *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus.
- Benjamin, W. (1996 [1937-1940]). «Sobre el concepto de historia», «Apuntes sobre el concepto de historia» y «Convoluto N de la Obra de los pasajes» en *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM.
- Cortés, M. (2013). «Teoría política marxista en América Latina. El problema de la traducción en la obra de José Aricó», Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- Deleuze, G. (1971). «Activo y reactivo» en *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
- Derrida, J. (2002 [1967]). *De la gramatología*, Madrid, Editora Nacional.
- Derrida, J. (1998 [1995]). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta.
- Fichte, J. G. (1984 [1807]). *Discursos a la nación alemana*, Buenos Aires, Hyspamérica.
- García Linera, A. (2008 [1989-2008]). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Buenos Aires, Prometeo.
- Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós.
- Hobsbawn, E. (1991). *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Ed. Crítica.
- Jameson, F. (1999 [1983-1998]). *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial.
- Lugones, L. (1972 [1913]). *El Payador*, Buenos Aires, Editorial Huemul.
- Martínez Estrada, E. (1993 [1942]). *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires, FCE.
- Nietzsche, F. (2007 [1887]). *La genealogía de la moral*, Buenos Aires, Ediciones Libertador.
- O'Donnell, G. (2007). «Teoría democrática y política comparada» en *Disonancias. Críticas democráticas a la democracia*, Buenos Aires, Prometeo.
- Renán, E. (1985 [1882]). *¿Qué es una nación?/Cartas a Strauss*, Madrid, Tecnos.
- Vattimo, G. (1985). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Madrid, Gedisa.

entramados y perspectivas, vol. 4, núm. 4, págs. 191-214 (oct. 2013/sep. 2014)

Žižek, S. (2002). *Welcome to the Desert of the Real! Five Essays on September 11 and Related Dates*, Londres y Nueva York, Verso.