

NARRACIÓN E IMAGINARIOS IDENTITARIOS. PARADOJAS Y PISTAS DE REFLEXIÓN

Hermann Herlinghaus*

En la discusión actual que busca explorar arqueologías e historizar epistemologías de las nociones sujeto/subjetividad, dirigida hacia una revisión crítica de la razón etnocéntrica y especulativa, se juntan niveles y problemas diversos. Nuestra breve reflexión se va a dedicar a un concepto que por un lado ha padecido, como pocos, los lastres hegemónicos de un discurso de la modernidad, y que, por otro lado, se vincula con el campo de las prácticas sociales de una manera ambigua. Esa ambigüedad puede ser tal que, relacionada a los fenómenos de constitución de identidades, tiende a suspender la posibilidad misma de una racionalización abstracta del quehacer sociocultural. El concepto que aquí nos interesa es el de la narración.

Within contemporary discussions, which search to explore archeologies and historicize epistemologies of the notions of subject/subjectivity, towards a critical revision of ethnocentric and speculative reason, several diverse levels and problems are joined. This present brief reflection is about a concept that, on the one hand has suffered, as few others have, with the hegemonic burdens of a discourse on and of modernity, and that on the other hand, is linked with the field of social practices in an ambiguous manner. This ambiguity may be such that, related to the phenomena of the constitution of identities, tends to suspend the possibility as such of abstract rationalization of sociocultural practices. The concept referred to is that of narration.

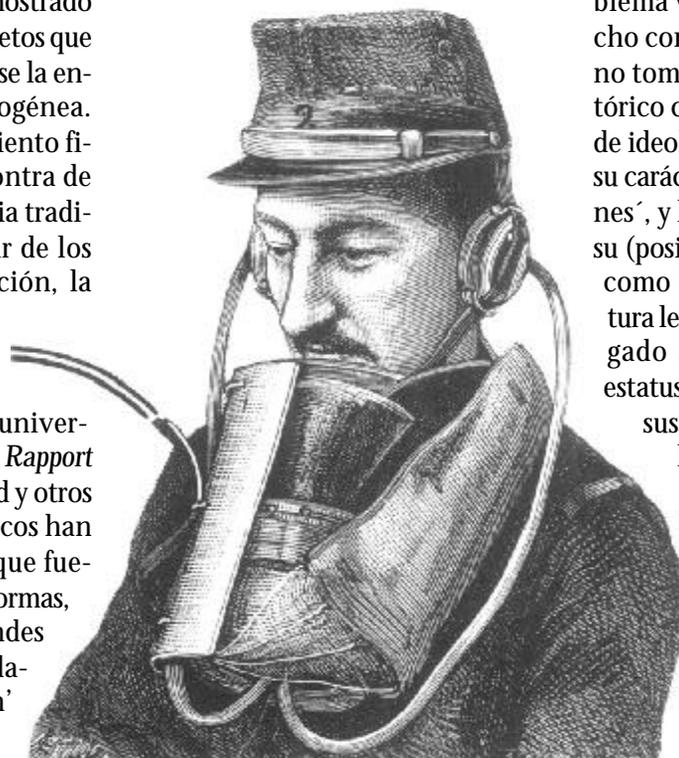
* Docente investigador del Centro de Investigación Literaria (en los Centros de Estudios Humanísticos de Berlín). Autor de los libros *Posmodernidad en la periferia* y *Enfoques Latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, entre otros. hxh+@pitt.edu.

La 'crítica narratológica' nos ha acompañado durante un tiempo largo. Pero raras veces se ha interesado por un acercamiento narrativo a las prácticas culturales que no fuera determinado por esferas normativas (especializadas) o un 'orden de discurso' en el sentido en que Foucault ha usado ese término¹. El concepto de narración se ha aplicado mayormente en los estudios literarios donde se solía vincular con unos análisis estructuralistas o hermenéuticos que, con ciertas excepciones como la crítica psicoanalítica, se han mostrado casi indiferentes frente a los retos que la narración plantea cuando se la entiende como práctica heterogénea. Por el lado de aquel pensamiento filosófico que se volvió en contra de los esencialismos de su propia tradición, especialmente a partir de los teoremas de la deconstrucción, la 'narración' llegó a ser estigmatizada como 'agencia ideológica', la cual operaba en favor de una 'mismidad' universal. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979) de Lyotard y otros textos en el fondo diagnósticos han contribuido, en la medida que fueron a su vez convertidos en normas, a que se vinculasen los 'grandes relatos' y las 'ficciones fundacionales' con la 'narración' como tal.

Nos parece que las recientes posiciones 'antinarrativas' de una parte del pensamiento crítico hoy², las que curiosamente comparten el rechazo de la narratividad con una postura programática del modernismo literario, pasan por alto una serie de problemas que son de notable envergadura para los estudios culturales. Cuando Hayden White habló del "contenido de la forma" de lo cultural, se refirió a:

the enormous number of kinds of narratives that every culture disposes for those of its members who might wish to draw upon them for the encodation and transmission of messages. Moreover, every narrative discourse consists, not of one single code monolithically utilized, but of a complex set of codes.³

Pero no es sólo una cuestión de "querer" recurrir a una riqueza de

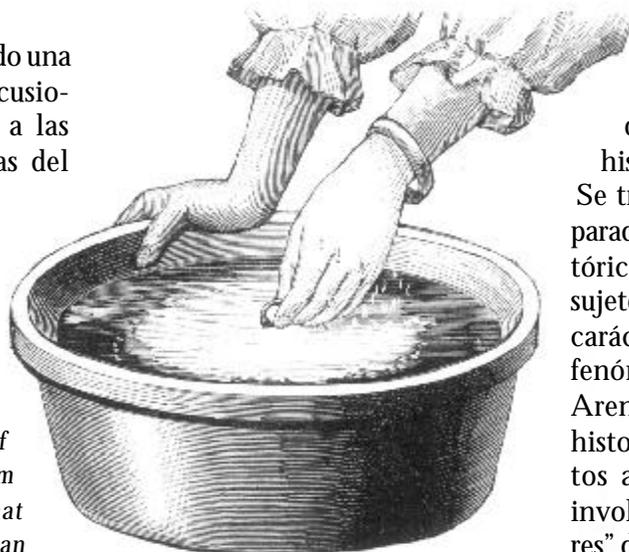


narrativas que una o varias culturas ofrecen, sino que la inserción narrativa en vida e historia se vincula con unas necesidades que rigen tanto en el consciente como el subconsciente. El problema de la narración, al ser extendido a una 'narratividad cultural', trasciende el horizonte de aquella crítica literaria cuyo concepto de lo 'no literario' equivale a lo 'no narrativo' y, al mismo tiempo, sobrepasa aquellas miradas que al

cuestionar los mecanismos de representación de determinados discursos ideológicos, desprestigian lo narrativo como tal. Una perspectiva diferente se hace posible cuando se sitúan los fenómenos y las 'experiencias' narrativas, no en el centro de tales paradigmas como la 'obra de arte' o la creencia en la 'unidad de representación', sino en sus márgenes epistemológicos. Por cierto, muchos mecanismos hegemónicos a nivel textual e ideológico operan a través de relatos (construidos), pero el problema va más allá. Lo que un estrecho concepto de narración tiende a no tomar en cuenta es el estatus retórico cultural tanto de textos como de ideologías. Ese estatus permite ver su carácter de 'constructos' y 'ficciones', y lo distingue precisamente de su (posible) estrategia de presentarse como 'verdades objetivas'. La cultura letrada institucionalizada ha jugado su papel para esconder el estatus retórico (esto es, relativo) de sus propias ficciones. Todavía hoy estamos bregando con un legado del modernismo que se expresa en la hegemonía de una "ciudad letrada"⁴, ya que ésta tiende a totalizar las experiencias culturales en el medio del texto escrito y de sus respectivas instituciones, estableciendo a pesar de (y con la ayuda de) su autorreflexividad estética, una concepción reductiva de lo narrativo. Nuestra reflexión busca dimensionar el problema de la narración en términos de prácticas culturales heterogéneas y reducir la carga especulativa que pesa sobre el concepto. Con este propósito vamos a proponer la relectura de un texto importante y a la vez subestimado —el ensayo *El narrador* (1936) de Walter Benjamin.

Wlad Godzich ha observado una determinada ironía en las discusiones recientes, y la atribuye a las reformulaciones posmodernas del concepto de narración:

once upon a time it was claimed, under Marxian auspices, that 'men made history', that human beings were the subjects of history. Now, with the equation of history and narrative, that claim becomes the derisory one that 'men make stories', that human beings are the subjects of stories."⁵



El crítico destaca un nuevo escepticismo “post-estructuralista” frente a ciertas posturas “post-modernistas”: discursos que adquieren el estatus de ‘grandes relatos’ ya no pueden (no deben) reclamar el derecho de producir saberes explicativos; y una ‘historia’ (universal) producida por operaciones tropológicas e instituciones discursivas ha generado profundas sospechas frente a la ‘objetividad’ de su discurso.⁶ ¿Pero adónde nos lleva el argumento de un fondo ‘no narrativo’ como supuesta esencia crítica de un nuevo pensamiento histórico y epistemológico? Ese argumento tiene un efecto inhabilitador. Los ‘relatos’ (que hoy abundan según ciertas hipótesis posmodernas) no son sólo la dilución de lo que era una vez la ‘historia como camino de la verdad’, ni se deberían tan simplemente descartar como construcciones sutiles con las que se enmascara el universo del saber objetivador. El dilema nació con la separación moderna y especulativa de la ‘Historia universal’ y las ‘historias menores’. ¿Cómo se hace concebible hoy la modernidad si su noción unificadora de ‘Historia’ (y su invención del ‘Otro’)⁷ ha sido revelada como

empresa colonial? Lo que queda, la proliferación de ‘historias’, es tan notorio como irritante, ya que se ha festejado, en determinados ámbitos académicos, bajo los auspicios de la pluralidad. En el otro lado, un discurso ‘post-colonial’ en la academia anglosajona ha atacado el pluralismo de ‘geografías narrativas posmodernas’ bajo los signos de la diferencia y subalternidad, a veces sin darse cuenta que precisamente el problema de lo subalterno requiere una desesquemización, pero no un abandono del concepto de lo narrativo. Se podrían seguir nombrando aporías dentro de las discusiones actuales. Como balance se nos presenta un extraño antagonismo que parece haber ganado el estatus de un lugar común en el ámbito de la discusión no literaria: una oposición poco productiva entre narración y diferencia cultural, la que vincula la narración con una noción estática (fundamentalista) de identidad o con un concepto apolítico de pluralismo. Es esta oposición la que merece ser cuestionada.

La relación entre lo histórico y lo narrativo es, desde luego, más complicada de lo que el cambio de para-

digma señalado por Godzich pudiera revelarnos, cambio que procede de un “man makes history” a un “men make stories”. Se trata más bien de una relación paradójica en vez de ‘irónica’. Lo histórico está siempre entrelazado con sujetos que actúan y hablan. Pero su carácter paradójico se expresa en el fenómeno de que, según Hannah Arendt, los sujetos *no construyen* la historia. En otras palabras, los sujetos actuantes están activamente involucrados, pero no son los “autores” de la historia. Con esa hipótesis, Arendt se dirigió, en 1958, contra una reducción fundamental latente en varios intentos de formular una concepción materialista de lo político: la reducción de proyectos humanos históricos a construcciones que se basan en un principio de “autoría” –la ‘Historia’ que tiene un ‘autor’-. Vale la pena seguir explorando la paradoja. Arendt, influida por Heidegger, pero llevando sus ideas a un agudo nivel político, escribe:

“El hecho de que cada vida individual entre nacimiento y muerte puede ser eventualmente contada como relato con comienzo y final, es la condición prepolítica y prehistórica de que un fenómeno como la ‘historia’ puede siquiera existir dentro del estar-en-el-mundo humano. Al hablar de la historia humana o la historia de un grupo humano, usamos una metáfora. De la historia humana no se conoce su comienzo y no se puede experimentar un final. Ella no parece ser más que el marco dentro del cual se coleccionan y testifican innumerables relatos. [...] La razón por la cual cada vida humana es capaz de contar una historia propia, y que la historia mayor se puede convertir en un libro infinito de relatos humanos, conteniendo innu-

merables ‘héroes’ sin tener un autor tangible, reside en que ambas son el resultado de las acciones. [...] Pues el gran enigma en la historia, el que ha confundido las filosofías de la historia modernas, no sólo aparece cuando se considera la historia como un todo y se da cuenta que su sujeto –la humanidad– es una abstracción que nunca se puede convertir en un actor activo. Ese mismo enigma ha pesado sobre las filosofías políticas desde su comienzo antiguo, y ha contribuido al menosprecio generalizado con que los filósofos desde Platón han contemplado la esfera de los asuntos intrahumanos.⁸ La perplejidad consiste en que en cada serie de eventos, los que juntos conforman un relato con un posible significado, podemos divisar en el mejor de los casos un agente. Pero la respuesta a la pregunta ¿quién es el autor de ese significado? sólo puede ser “nadie”, ya que incluso el héroe de la historia narrada, supuesto que exista tal actor, no puede ser en ningún caso visto como autor en el sentido en que se habla por ejemplo del autor de una obra literaria.⁹”

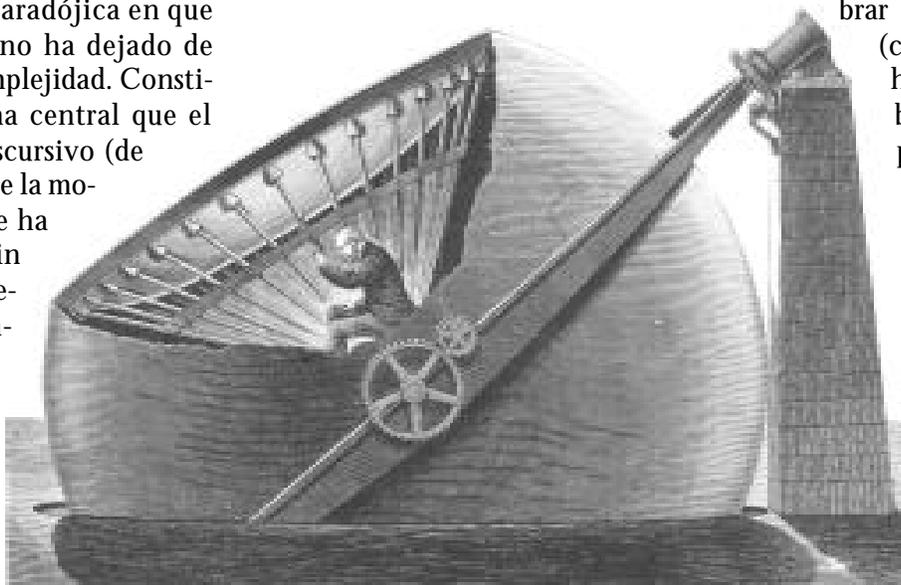
La relación paradójica en que indaga Arendt, no ha dejado de manifestar su complejidad. Constituye un problema central que el gran proyecto discursivo (de autoría y razón) de la modernidad siempre ha querido superar sin poder lograrlo, pero sin poder evadirlo tampoco. En el presente hay varios factores que agudizan el problema. Uno consiste en el hecho de que

una serie de conceptos nuevos de pluralidad y diversidad han sido insuficientes para la comprensión del funcionamiento paradójico de las identidades. O sea, la pluralización y diversificación de los sujetos sociales es un principio importante para su comprensión, pero todavía no logra rendir cuenta de una dimensión de ‘subjetividad cultural’ si no se llega a superar la dicotómica separación moderna entre ‘Historia’ e ‘historias’. Pero ‘historias’ no sólo indican una condición plural, sino aluden a un mecanismo (¿una fenomenología?) diferente en la constitución tanto de imaginarios como de experiencias y acciones sociales.

Para seguir indagando en la comprensión del problema de identidad como un problema epistemológico y cultural, se hace necesario distinguir entre los conceptos de ‘pluralidad’ y ‘heterogeneidad’. La opción pluralista se suele vincular con un particularismo en la diversidad, y al promoverlo como principio ético, político o pragmático, se resiste a la razón totalizadora como exclusiva.¹⁰ El concepto del pluralismo se abre también hacia una revisión del problema de la ra-

zón en el sentido de que sabe reconocer y proyectar una condición plural de formas de racionalidad. Pero raras veces se plantea la pregunta por la ‘heterogeneidad cultural’ de la razón la que se manifiesta, por ejemplo, en el problema de la ‘razón práctica’: ¿Cuál es la ‘razón’ que atraviesa los imaginarios comunitarios o colectivos en acción? Los que llamamos heurísticamente ‘imaginarios en acción’ no responden, al parecer, a una meta especulativa (un autor que da estructura y dirección a un actuar social), ni tampoco a un relativismo empírico que reduce la subjetividad a la fragmentación (o la ‘riqueza’) de las percepciones. Con relación a lo que indica Arendt, la pregunta por la ‘heterogeneidad cultural’ de las acciones humanas se inclinaría hacia una búsqueda de sentido sin búsqueda de ‘autor’. Esto no significa que se trataría sólo de sentidos dispersos y múltiples, sino lo que se busca es un ‘sentido diferente’, una ‘racionalidad diferente’, capaz de pensar o comprender la asimetría entre el ‘actuar y hablar’ de una persona (Arendt, p. 231), tanto como el significado ‘personal’ (no individual) que ese ‘actuar y hablar’ puede cobrar dentro de una ‘red

(cultural) de asuntos humanos’. Hay también otra forma de pensar el concepto de ‘heterogeneidad’ a partir de la reflexión de Arendt –aquella que presupone que el ‘actuar y hablar humano’ se articula siempre a través de una asimetría. Nos referimos a la asimetría entre el “quién” (el ser quien habla y ac-



túa) y el “qué” (lo que, a partir de ese actuar y hablar cobra sentido a nivel de representación social:

“El inconfundible ‘quién-es-alguien’, esa calidad que se manifiesta tan intensamente en el hablar y actuar de esa persona, se resiste sin embargo al intento de cristalizarla en una clara determinación lingüística. Cuando intentamos decir ‘quién’ es alguien, empezamos a describir características que ese alguien comparte con otros y que, por lo tanto, no le pertenecen en su unicidad de persona. Resulta que la lengua se resiste cuando queremos usarla como medio para la descripción del ‘quien’, y en vez nos empuja hacia el ‘que’. Lo que nos queda es, en el mejor de los casos, la descripción de tipos de caracteres, pero la persona en su unicidad se resiste a la lengua (entzieht sich).” (pp. 222-223)

En un marco de debate más amplio, el concepto de ‘heterogeneidad’, tal como lo entendemos, permite buscar herramientas para pensar los problemas de cultura, comunicación e identidad como problemas públicos que, sin embargo, no tienen resolución especulativa. En los espacios de la ambivalencia se esconden los problemas más difíciles del análisis político. Es aquí donde el reclamo de Gramsci por una “filosofía de la práctica” resuena hoy con insólita fuerza.¹¹ La ‘narración’ nos va a permitir dibujar pistas que indican la importancia de la ‘heterogeneidad cultural’ para la problemática de los ‘imaginarios en acción’, o dicho con más simplicidad, las identidades. Si

seguimos la hipótesis de que la condición del sujeto en una ‘red de asuntos humanos’ (la interacción social a nivel cotidiano) se vincula con su hablar y actuar sin que estos puedan articular un hilo explicativo que establece el sentido objetivo de sus acciones, entonces vemos que un paso necesario para pensar un concepto no especulativo/no totalizador del sujeto ha sido el cuestionamiento del ‘historismo’ (“Historismus” en la semántica de “historia universal” que



Walter Benjamin criticaba en sus tesis *Sobre la noción de la historia*.¹² Ese ‘historismo’ (que no hay que confundir con el principio de “historización”) no deja de vivir sus nuevas coyunturas bajo el poder de agencias que confunden la globalización con el universalismo. El ‘historismo’ que trabaja sobre la base de un tiempo histórico homogéneo y “vacío” (Benjamin), se sitúa, al llenar ése con los acontecimientos distantes y manejables como datos, en un lugar privilegiado. Desde ese lugar puede declarar el ‘tiempo histórico’ como ‘herramienta’ para medir la distancia cultural que existe entre él y las periferias, periferias de una ‘Historia’ que presupone una dirección de desarro-

llo y de centramiento, articulado en el sueño de que existiera un centro (el lugar de ‘autor’) desde el cual el acontecer histórico humano pueda ser explicado y proyectado de una vez.

En términos de ‘lenguaje’ y ‘experiencia’, el concepto historista y homogeneizador de lo histórico busca una noción finalista de lenguaje (un orden superior de discurso) para armar una meta de distanciamiento

frente a aquellas *experiencias* que se entienden como ambiguas, impuras, carentes todavía de ‘cumplimiento’. Ese lenguaje superior a la experiencia opera con el dictum del “todavía no”: a la experiencia le falta todavía el grado de libertad que el ‘espíritu-autor’ de la conciencia histórica-historista le ha reservado. El problema latente en esta tradi-

ción moderna del pensamiento histórico no consiste en que concibe las dinámicas en términos de una ‘transicionalidad’, de un movimiento hacia un ‘estado mejor’. El problema comienza a agudizarse en el transcurso del siglo diecinueve, y aún más en el siglo veinte, cuando el mito de la gran transición (el que apunta hacia la ‘modernidad verdadera’) abstracta de la identidad histórica real de un creciente número de actores y sujetos. El precio que llega a pagar una parte importante del pensamiento que se inclina hacia el historismo, consiste en que se aparta de la historicidad precaria en donde los sujetos se constituyen a través del habla y de la acción (pero no de

autoría). En otras palabras, se subestima o se descarta aquel nivel de *historicidad de la experiencia* en donde ‘pasado’, ‘presente’ y ‘futuro’ se entrelazan en un presente existencialmente vivido y complejamente propenso a la imaginación, no siendo reducibles a un presente menor del “todavía no”. Comprender la historicidad de las identidades significa comprender a los sujetos desde las condiciones de su hablar y actuar, y no sólo desde las condiciones de un pensar abstracto y finalista: pensarlas desde las ‘historias’ en las que se involucran sin tener necesariamente un lugar en los constructos de ‘la Historia’ (con mayúscula). Ambas dimensiones (la cultural cotidiana y la especulativa) son reales y de alguna manera complementarias. Pero un concepto abstracto de identidad/subjetividad suele excluir la posibilidad de que los cruces entre pasado, presente y futuro comiencen en el imaginario cotidiano, esto es, no obedecen a un ‘futuro’ que se establece a priori y desde el cual se mira hacia abajo al presente. Esto quiere decir, en los ‘imaginarios en acción’ a nivel de lo cotidiano, estos cruces no responden a metas especulativas, sino que funcionan narrativamente. Nuestro argumento no va dirigido en contra de la especulación como tal. Sugiere más bien que la ‘subjetividad de las acciones’ –aquella que marca las identidades como imaginarios de vida y sociedad (comunidad)– no responde a la especulación. Pero tampoco es carente de proyección. Los imaginarios disponen de una capacidad propia de proyección, de estructuración de los conflictos de vida y las experiencias de tiempo.

Estas reflexiones que se relacionan con el concepto de la *experiencia*, nos van a permitir un

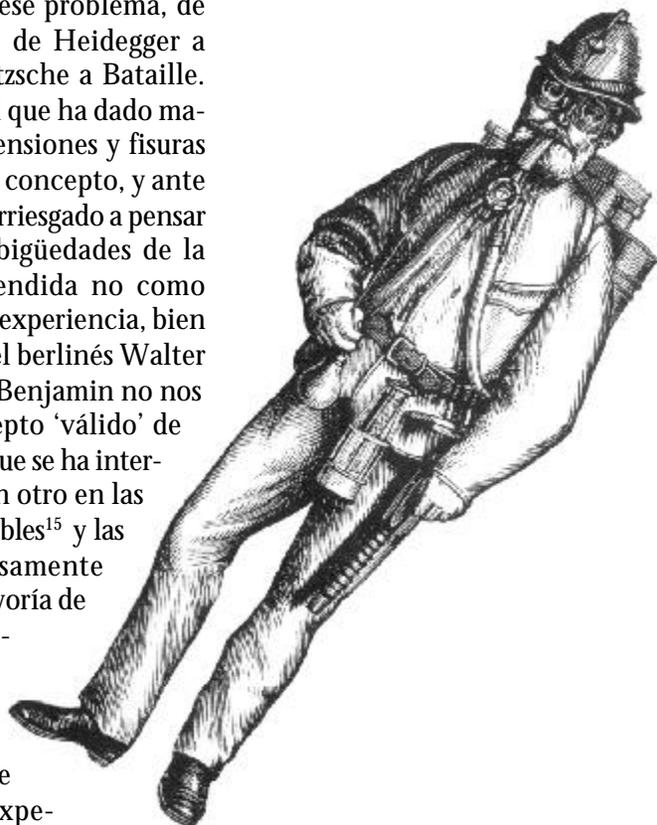
reacercamiento al concepto de la narración. Gadamer anotó:

“Me parece que la noción de la experiencia pertenece a los conceptos más oscuros que poseemos. [...] De hecho, la carencia de la teoría existente de la experiencia [...] consiste en su completa orientación hacia la cientificidad, pasando por alto la historicidad interior de la experiencia. El objetivo de la ciencia tiende hacia una tal objetivación de la experiencia que pierde su densidad histórica. [...] La objetividad reclama la repetitividad de las experiencias. [...] Esto significa que la experiencia consume su historia en si mismo y de esta manera la aniquila.”¹³

La pregunta por la historicidad¹⁴ de la experiencia se reconoce como una pregunta marginalizada por el discurso objetivador de la modernidad. Y no hay pocos pensadores que han luchado con ese problema, de Husserl a Dewey, de Heidegger a Gadamer, de Nietzsche a Bataille. Pero el intelectual que ha dado mayor relieve a las tensiones y fisuras que atraviesan ese concepto, y ante todo, quien se ha arriesgado a pensar las profundas ambigüedades de la modernidad, entendida no como norma, sino como experiencia, bien puede haber sido el berlinés Walter Benjamin. O sea, Benjamin no nos confiere un concepto ‘válido’ de experiencia, sino que se ha internado como ningún otro en las ambivalencias terribles¹⁵ y las preguntas dolorosamente abiertas que la mayoría de los filósofos ha preferido evadir.

La reflexión benjaminiana sobre el concepto de expe-

riencia ha encontrado expresión en una serie de textos bien conocidos, y en algunos otros supuestamente ‘menores’ como por ejemplo el ensayo *El Narrador* (1936). Ese ensayo fue discutido escasamente en criterios de un texto estratégico, y ha sido sobre todo remitido a la teoría de la novela y de los géneros en la línea de Lukács y Doebelin. Recientemente la discusión latinoamericana ha colocado sus planteamientos dentro de unas nuevas lecturas comunicacionales de la modernidad.¹⁶ Hubo en Benjamin “una antigua fascinación por el narrador”¹⁷. Sin embargo, “narrador” y “narración” no pertenecen a las nociones que el filósofo perfilaba en sus obras renombradas. Esto revela un caso parecido al de Hannah Arendt, ya que también en su pensamiento las ideas conceptuales sobre la narración han pasado casi desapercibidas. Parece que en la búsqueda intelectual de ambos pensadores alemanes





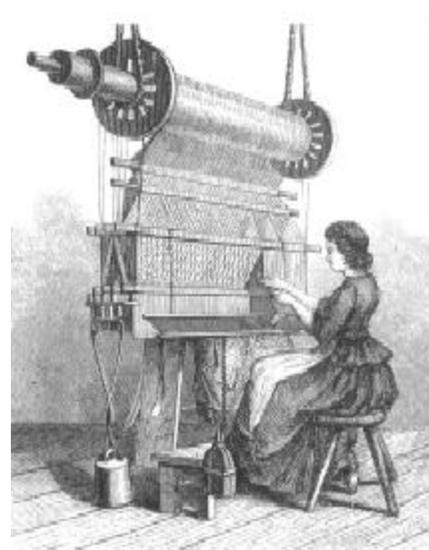
había latido un profundo deseo de ‘reconectarse’ con el funcionamiento real, esto es cultural, de los imaginarios, un deseo que no generaba pistas teóricamente conclusivas, sino pistas en cuya precariedad explicativa resonaba un enorme potencial de comprensión¹⁸; pistas que, por lo tanto, fueron relegadas por la crítica posterior al ámbito de lo inconcluso o secundario en tanto a las ideas ‘verdaderas’.

A primera vista, el ensayo de Benjamin parece constituir un ‘mero’ balance que consiste en la supuesta devaluación histórica de lo que designa el binomio “experiencia-narración”. Pero el texto ofrece mucho más, ya que detrás de un curioso balance de las preocupaciones benjaminianas se esconde un punto de partida hacia proyectos que él ya no iba a realizar. El ensayo *El narrador* marca un punto de fuga en el sentido de que en él convergen las preocupaciones más diversas de una obra abierta. Por eso está atravesado por posturas que oscilan entre un pesimismo antropológico y una esperanza cultural, entre un radical rechazo de posturas modernistas (la crítica de la “nove-

la”) y una inserción en la modernidad como ‘experiencia’. Sus reflexiones primeras nos remiten, por ejemplo, al temprano ensayo *Sobre el programa de una filosofía por venir* (1917), en el cual Benjamin refuta las bases científico-naturales del concepto kantiano de experiencia, concepto que contrapone sujetos y objetos de experiencia, y que le hace observar a Benjamin que restringía la ‘experiencia’ a una “constelación ilustrativa” de ceguera religiosa e histórica.¹⁹ Benjamin, en sus trabajos iniciales, se dedicaba a pensar nexos entre ‘experiencia’ y ‘libertad’ los que, en su ensayo *Crítica de la violencia* (1921), lucían un fuerte toque especulativo. Allí parte de la postura de que el ‘lenguaje oficial’ (convertida en una especie de ‘ley común’) corrompe y corroe la ‘experiencia’, por lo cual el autor se entrega a un sueño en donde hay una violencia liberadora. Se ha discutido mucho esa postura que se vincula a la idea de un mesianismo revolucionario: la



idea de la subversión de un ‘violento’ poder de representación del lenguaje instituido (y ‘normalizado’ en el contexto de los sistemas parlamentarios de entreguerras en Europa. La evocación de la ‘mano mesiánica’



permite pensar la subversión como ejercicio de ‘libertad absoluta’. La violencia anhelada es divina y revolucionaria a la vez, destructora de las representaciones dominantes y auténticamente *renombradora* de seres y cosas.²⁰ Derrida formularía más tarde en su libro *Fuerza de ley. El fondo místico de la autoridad* (1990), que la conclusión mesiánica de Benjamin adquiere, a la luz de las invocaciones de violencia divina que el nazismo alemán lanzaba en el espacio público de entreguerras, un timbre “terrible”.²¹

Hoy resulta obvio que las ideas sobre lenguaje y experiencia que el joven filósofo expresaba en *Crítica de la violencia*, formuladas tanto bajo el impacto de la exitosa revolución rusa como del fracaso de la revolución obrera de 1918 en Alemania, se guiaban por un rigorismo libidinal. El mismo Benjamin sabría interpelar y revisar ese rigorismo más tarde. El hecho de que, sin embargo, Benjamin no deja de soñar con un mesianismo revolucionario (principio monoteísta –de ‘autor divino’), es el fenómeno que Hannah Arendt critica y busca superar. Pero también en el mismo

Benjamin había tendencias que articulaban y enfrentaban ese ‘bloqueo’. En *Crítica*, la noción de experiencia fue sobrecogida por una noción casi metafísica de ‘libertad’, sin que la noción de libertad hubiese sido desafiada a su vez por un concepto (diferente) de la experiencia. En relación con lo expuesto anteriormente, los conceptos ‘experiencia’ y ‘libertad’ marcan, en Benjamin, un cruce de opciones epistemológicas. El mencionado visionarismo, ‘revolucionario’ y redentor, en la medida que se imagina un acto violentamente renombrador de seres y cosas, construye a su vez un ‘relato grande’. En su rotundo ‘monoteísmo’ (la inclinación hacia el Mesías) late la idea de un ‘autor’ de la historia. Es precisamente esto lo que Hannah Arendt refutaría, y no por un rechazo a los sueños revolucionarios, sino más bien por un interés en ‘otro’ tipo de experiencias culturales –aquel que es parte intrínseca de sueños e imaginarios–. Lo que nos remite directamente al problema de la narración es el hecho de que aquí se trata de las relaciones entre imaginarios y lenguaje, sueños y figuración.

El período temprano de sus escrituras, al que pertenece también *Origen del drama barroco alemán*, hace observar un rechazo de la ‘experiencia’ (la experiencia se ‘devalúa’ por la modernidad) a través del visionarismo redentor o de una postura melancólica que coleccionaba fragmentos dispersos de lo perdido. Más tarde, el lamento del decaimiento de la experiencia (‘experiencia’ como tradición), ya no le satisfacía a Benjamin. Más bien se puso a pensar ‘nuevas’ posibilidades de experiencia en medio de la ‘barbarie’ de lo moderno. En tal contexto se reformulan varias ideas sobre la tradición, la sa-

biduría práctica y la comunidad, ideas en las que está latente el problema de la narración. Si al concepto de experiencia-‘destrucción’ le corresponde la conciencia autorreflexiva de la figura del “novelista”, el ‘otro’ concepto de experiencia (lo cultural ‘ordinario’ dentro de la modernidad) tiende a pensarse a través de la figura del “narrador”. Se trata de una conceptualización precaria, de una pista que el mismo Benjamin habría seguido desarrollando si no le hubiese llegado la trágica muerte. A ese respecto él no había dejado dudas, al escribir en una carta a Gretel Adorno en el verano de 1939 que “hay un punto de fuga en el cual parecen confluir mis más divergentes reflexiones”: el punto de fuga entre *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica* (1936), *La obra de los pasajes* (1927-1940) y el ensayo *El narrador*.²²

Lo que un nexo entre esas tres obras insinúa, ante todo, es una audaz conceptualización de las posibilidades de ‘experiencia’ abiertas por el movimiento ‘destrutivo’ de la modernidad, posibilidades que remitian al desarrollo de la tecnología, la transformación de los modos de vida, y los cambios que se vislumbraban entre las condiciones del lenguaje y los condicionamientos de los imaginarios. Pero en vista de una obra radicalmente ‘inconclusa’ nos toca leer en las huellas del *Narrador*. La primera impresión que la lectura confiere es la de una histórica desaparición del “narrador” como efecto del triunfo de las sociedades industrializadas, violentamente urbanizadas y atravesadas por los medios de comunicación masiva. La figura del “novelista”, en

cambio, devendría el articulador por excelencia del desamparo trascendental del individuo moderno. Recordemos algunos párrafos:

“Cada mañana nos informa sobre las novedades del orbe terrestre. Y sin embargo somos pobres en historias notables. Lo cual viene de que ningún suceso nos alcanza sin estar impregnado de explicaciones. [...] Casi la mitad del arte de narrar consiste en mantener libre de explicaciones la historia que se produce. (p. 308) [...] El signo más temprano de un proceso en cuya conclusión está la decadencia de la narración es el esplendor moderno de la novela. [...]



El narrador toma lo que narra de la experiencia; de la propia o de la que le han relatado. Y a su vez la convierte en experiencia de los que escuchan su historia. El novelista en cambio se mantiene aparte. La cámara natal de la novela es el individuo en su soledad, incapaz ya de expresarse ejemplarmente sobre sus deseos más importantes, sin consejo para sí mismo y sin poder ofrecer ninguno. (p. 306)²³

No es que la distinción entre el personaje conceptual del 'novelista' y aquel del 'narrador' trace una línea divisoria entre la soledad moderna del individuo reflexivo, y una condición de comunidad narrativa ligada al contexto de los narradores orales, los que supuestamente se encuentran en caminos de extinción. Pero la aparente nostalgia del texto es a la vez la puesta en prueba de otra mirada. Leemos:

"[...] el narrador es un hombre que da un consejo a quien le escuche. [...] Un consejo es menos una respuesta a una cuestión que una propuesta concierne a la continuación de una historia (que está desarrollándose). Para procurarnos consejo, deberíamos antes que nada narrar esa historia. [...] El consejo, entretejido en la entretela de la vida, es sabiduría." (p. 305)

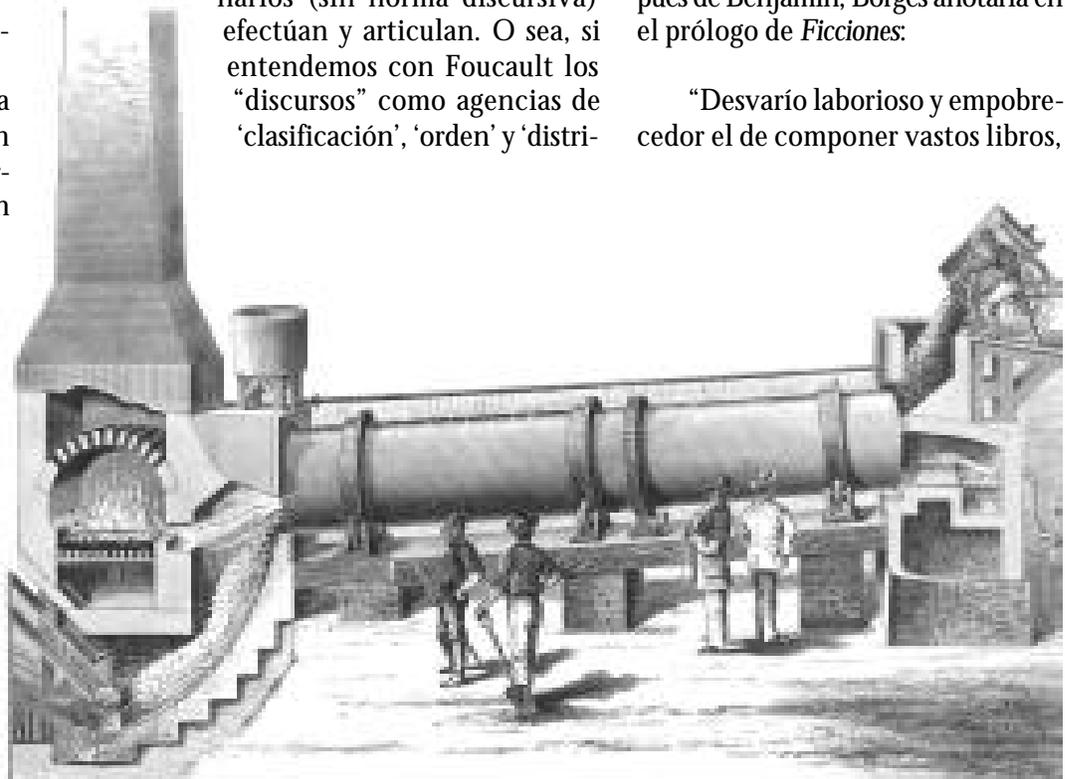
Benjamin, al ubicar la "sabiduría" en "la entretela de la vida", se mueve cerca de lo que Arendt lla-

ma después "la red de asuntos humanos". La versión inglesa dice "the fabric of real life": "counsel woven into the fabric of real life is wisdom".²⁴ La "fábrica de la vida real" es aquello que el pensamiento metafísico ha mirado con desprecio. Tanto Arendt como Benjamin se enfrentan con ese déficit que resulta de una honda subestimación de una esfera cargada de ambivalencias, pero enigmáticamente proclive a los fenómenos de 'sabiduría' y 'justicia'. Leemos que para poder recibir consejo del "narrador", esto es, "para procurarnos consejo, deberíamos antes que nada narrar esa historia". En estas palabras se esconde la misma paradoja que Arendt nombra cuando habla de la asimetría entre el "qué" y el "quién" en la historia de las acciones y manifestaciones humanas: entre lo que el lenguaje, al convertirse en norma e institución, es capaz de articular en términos de identidad y, por otro lado, lo que las acciones e imaginarios (sin norma discursiva) efectúan y articulan. O sea, si entendemos con Foucault los "discursos" como agencias de 'clasificación', 'orden' y 'distri-

bución"²⁵, o con Michel de Certeau como "sistema" o "economía de la letra"²⁶, entonces la "narración" nos conecta, no tanto con un orden de simbolización, sino con un espacio antropológico real de la ficción. Es en ese sentido que podemos distinguir entre "narrador" y "novelista". Benjamin no se opone, desde luego, al novelista literario como tal, sino a un concepto de escritura en que la autorreflexividad individual llega a descartar la narratividad como 'matriz' de prácticas culturales comunes ("la cámara natal de la novela es el individuo en su soledad"). En ese sentido, el "novelista" se parece, para Benjamin, al "autor" de la Historia (con mayúscula) de Arendt.²⁷

Un escritor que, dentro de su práctica literaria y sus reflexiones filosóficas había puesto una sutil atención hacia lo que podríamos llamar 'retoricidad cultural' de lo subjetivo, era Jorge Luis Borges. Pocos años después de Benjamin, Borges anotaría en el prólogo de *Ficciones*:

"Desvarío laborioso y empobrecedor el de componer vastos libros,



el de explayar en quinientas páginas una idea cuya perfecta exposición oral cabe en pocos minutos. Mejor procedimiento es simular que esos libros ya existen y ofrecer un resumen, un comentario. [...] Más razonable, más inepto, más haragán, he preferido la escritura de notas sobre libros imaginarios.”²⁸

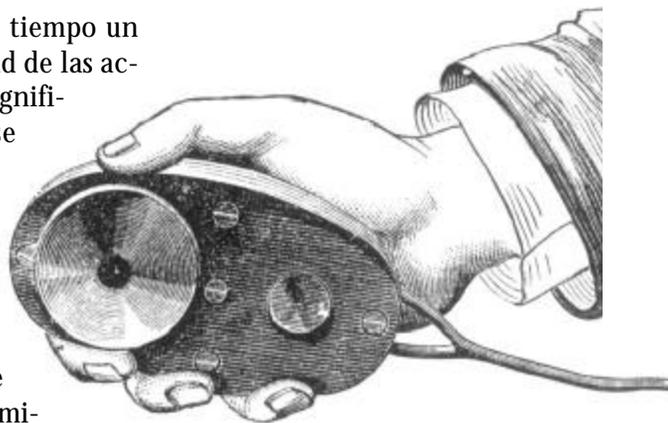
La inclinación de Borges hacia un pensamiento filosófico-retórico, esto es, su interés en miradas distintas y aporéticas dentro de la tradición filosófica, habla de ciertas paráfrasis irónicas:

“Ahora pensamos que un libro es un instrumento para justificar, defender, combatir, exponer o historiar una doctrina. En la Antigüedad se pensaba que un libro es un sucedáneo de la palabra oral: sólo se lo veía así. Recordemos el pasaje de Platón donde dice que los libros son como las estatuas; parecen ser vivos pero cuando se les pregunta algo, no saben contestar.” (III, p. 267-268)

Los libros, “cuando se les pregunta algo, no saben contestar”, y ‘la novela’ es la “cámara natal” del individuo “sin consejo para si mismo y sin poder ofrecer ninguno” (*Narrador*, 306). Si estas ideas se articulaban en los primeros decenios del siglo veinte, ellas remitían de alguna manera a preocupaciones críticas más amplias que habían empezado a expresarse dentro de la filosofía occidental misma. Friedrich Nietzsche había sido el crítico más radical del esquema de oposición ‘ficción versus objetividad’, apuntando con sarcasmo al carácter ficticio de los discursos supuestamente objetivos.²⁹ Después de él venían Hans Vaihinger³⁰ y otros. Si la ficción producía ‘efectos de verdad’, la ficción

podía ofrecer al mismo tiempo un marco para la diversidad de las acciones humanas. Esto significaba que la ficción se libraba de las amarras de los discursos artísticos o literarios, y se le empezaba a dar una referencialidad conceptual más amplia. Si consideramos a partir de allí la distinción benjaminiana entre “novelista” y “narrador”, la ‘actualización’ del ‘narrador’ aparece menos como un acto de nostalgia que un intento de reconsiderar categorías centrales de la modernidad. Es un nuevo interés en las relaciones entre ficción y acción humana el que permite una revisión crítica tanto del modernismo como de las vanguardias. Y es en ese contexto que se perfilan conceptos de narración que comienzan a desafiar la estética antinarrativa del modernismo literario. La imagen del ‘novelista solitario’ es uno de los balances que muestra las consecuencias de la modernización (la tendencial autonomización) literaria.

Benjamin parece referirse a una realidad epistemológica cuando habla de la soledad del novelista: aislamiento de las experiencias colectivas en las que la modernidad se hace imaginario vivido masivamente y –después del nacimiento del cine– portadora de nuevas mediaciones audiovisuales. La ‘soledad del novelista’ es la traducción antropológica de la autonomía del arte burgués. ¿Sería posible imaginar, en cambio, un ‘narrador’ que supiera ‘dar consejos’ en medio de los nuevos escenarios que el sujeto enfrenta? Si se lleva el texto a sus inherentes consecuencias culturales y conceptuales, se comprende que una mirada nostálgica



sobre un ‘narrador oral en extinción’, tal como lo ha interpretado cierta crítica, simplemente no es el problema. Benjamin muestra que el narrador no es un agente de mitos atemporales, sino que ayuda a enfrentar las fuerzas de los mundos míticos al igual que los poderes gobernantes con ‘sabiduría’ (“astucia y arrogancia”) para lograr vencer el miedo. En este sentido puede haber una extraña complicidad entre los mundos del adulto y del niño, una complicidad que no cabe en las normas de jerarquía y ‘racionalidad adulta’:

“Lo más aconsejable, y así se lo ha enseñado desde siempre el cuento a la humanidad y se lo enseña hoy a los niños, es salir con astucia y arrogancia al encuentro de los poderes del mundo mítico. [...] El hechizo liberador del que dispone el cuento no pone a la naturaleza en juego de una manera mítica, sino que indica su complicidad con el hombre liberado. El hombre maduro siente dicha complicidad solo a ratos, a saber en la felicidad. El niño en cambio la encuentra por primera vez en el cuento; y le hace feliz.” (p. 324)

En estas palabras una ‘búsqueda de comunidad’ está ligada a los conceptos de ‘experiencia’ y ‘narración’. La condición del narrador no es ni la

soledad ni la autonomía, sino que su objetivo es la complicidad a través de un ‘empoderamiento’, por ejemplo sobre la base de una ‘inteligencia astuta’ de aquellos que no administran los discursos dominantes. El problema aquí subyacente apunta hacia las relaciones entre narratividad y comunidad en medio de las experiencias modernas. Benjamin no se contenta del todo con un balance de la desaparición del narrador. El ensayo concluye con las enigmáticas palabras: “El narrador es la figura en la que el justo se encuentra a sí mismo.” (p. 332) Frase que marca un polo alternativo en la comprensión de las experiencias modernas en donde Benjamin ha pasado de un visionarismo redentor a la búsqueda de un fondo ético de comunidad. El “narrador”, introduciendo ‘sabiduría’ en la “red de asuntos humanos”, convierte la ‘sabiduría’ en un arte de ‘practicar justicia’ (“El consejo, entretelado en la entretela de la vida, es sabiduría.”) La actitud democrática del ‘narrador’ se basa en la aporía de que al comunicar sabiduría y experiencia, no reclama la condición de un autor. Se niega a reclamar la autoría de las historias que relata a los otros. Ser un agente de sabiduría práctica no equivalente a transmitir la ‘verdad’. No puede alcanzar una ‘verdad final’, pero sabe mucho de los sujetos que hablan y actúan y cuyas “historias de vida” son, en palabras de Hannah Arendt, los “productos secundarios de sus intereses mundanos”. Según Arendt, las “historias” no son el resultado (o el fundamento ideológico) de los objetivos y proyectos de las personas, sino los resultados ‘se-

cundarios’ de un comportamiento subjetivo el que “casi nunca alcanza sus objetivos” (esto es, cuya racionalización previa no se cumple como tal). Las “historias” constituyen un medio dentro de la “red de asuntos humanos” en vez de ser explicables como entidades discursivas. Las “historias” son abiertas, y requieren un “narrador” para agenciar las experiencias de una ‘comunidad astuta’. El “narrador” actúa en contra de una



normalización de un lenguaje ‘instituido como ley’. En su rechazo de autoría y saberes explicativos constituye uno de los personajes más extraños de la modernidad. Si lo vemos como ‘personaje conceptual’, usando una palabra de Deleuze, él ayuda a reformular el problema de una ‘comunidad narrativa’ más allá de metas hegemónicas. El narrar, benjaminiano y comunitario, de las experien-

cias de aquellos que no son los autores de la ‘Historia’, se reconoce como una de las críticas más fuertes por menos esquemáticas, de un concepto moderno del discurso que opera en los términos de representación, explicación y distancia.

Si el “narrador” aparece como un personaje conceptual, personaje ético de la “comunidad”, no es fácil reintroducirlo en la “sociedad”. Por debajo de las categorías de la “sociedad” (moderna) se ha olvidado durante mucho tiempo de conceptualizar las comunidades (heterogéneas).³¹ Sin embargo, es sorprendente que la problemática diseñada no les ha interesado a la gran mayoría de críticos que se ha dedicado a la interpretación del pensamiento de Walter Benjamin. La introducción conceptual y ética del “narrador” puede ser un paso que da pista a una serie de preguntas abiertas.

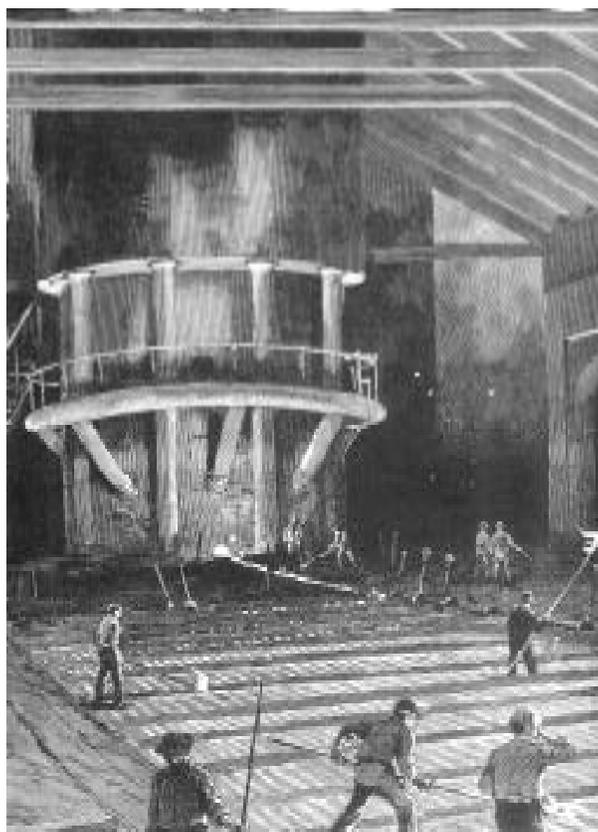
Paul Ricoeur es uno de los pocos teóricos que ha reflexionado sobre las relaciones entre narración e imaginación en un marco tan amplio que permite considerar las dimensiones del análisis cultural. Escribe sobre la fuerza referencial de la narración en términos de acciones humanas:

“[...] el acto narrativo [...] aplica las experiencias figurativas de una ficción ordenada a la diversidad de la acción humana. Entre lo que podría ser una lógica de posibilidades narrativas y la diversidad empírica de la acción, la ficción narrativa adquiere un estatus interceptor –interpone entre ambas lógicas su esquematismo

de la acción humana. [...] Podemos decir que el relato es un proceso heurístico de redescrípción en el cual la función heurística resulta de la estructura narrativa, y la redescrípción tiene la acción misma como su referente.”³²

Si la ficción narrativa se comprende de esta manera en términos de una ‘actividad mimética’, el “narrador” dispone de una habilidad mimética muy particular la que va notablemente más allá de la capacidad redescríptora como tal. Sin embargo, saber ‘redescríbir’, en la medida que se trata de un ‘renarrar’ de experiencias de una vida (“que no incluye sólo la propia experiencia, mas no poco de la ajena”, Benjamin, p. 332), esta habilidad ya se acerca a la dimensión proyectiva de las acciones humanas. El “narrador” se mueve ágilmente entre capacidades *miméticas* y habilidades *proyectivas*, manejando la sabia y milagrosa estrategia de remitir ambos niveles siempre al fondo comunitario de unas experiencias vivas. Estas experiencias resaltan por su heterogeneidad –pueden vincularse con conflictos emocionales o demandas éticas, motivos profesionales o costumbres sociales, anhelos de cambio o inercias de la convención. Es aquí donde lo político encuentra uno de sus espacios de mediación cultural más importantes, y donde los imaginarios comunes (los de la “red de asuntos humanos”) puedan revelar “las fuerzas que los empujan desde atrás, las atracciones que los seducen desde enfrente, las razones que los mueven desde abajo” (Ricoeur, S.

126). Es aquí donde el lenguaje es estructurado normativamente es secundario frente a unos ‘imaginarios en acción’, los que proceden por caminos narrativos. Los imaginarios comunes en su dimensión proyectiva, esto es en relación con ‘lo que es posible prácticamente’, siempre se han apoyado en juegos narrativos. Y cuando haya un “narrador”, surge la posibilidad de que “el justo se encuentre a si mismo”.



Hemos relacionado el tema de la subjetividad con una problemática tan fascinante como ambigua: ¿Cómo se pueden pensar juntos imaginarios, identidades y narración? ¿De qué manera podemos repensar el personaje conceptual del narrador benjaminiano a la luz de las experiencias culturales del presente? Experiencias que no han dejado de moverse entre lo ‘arcaico’, lo ‘residual’, lo ‘emergen-

te’ y lo ‘dominante’.³³ ¿Podría pensarse el “narrador” como actor cultural de lo altamente discontinuo de una modernidad anacrónica, un actor que se compromete con las sensibles relaciones entre lo subalterno, lo masivo, y las nuevas tecnologías de la comunicación? El problema de analizar identidades como ‘narrativas’ y, especialmente, a través de aquellas creaciones de sabiduría que generan comunidad sin ser autoritarias, ese problema se ha complejizado aún a la luz de las hegemonías operadas por la avanzada globalización. Pero no ha desaparecido, a pesar de y en contra de una buena parte del pensamiento teórico que sigue subestimándolo. Al contrario, ese problema adquiere una peculiar importancia para comprender el cambiante estatus de los márgenes de estas hegemonías y de las fuerzas alternativas frente y en medio de ellos. Se suman las preguntas. Ante todo llegamos a interrogarnos: ¿Es posible, en condiciones del presente, diseñar proyectos de cambio y de justicia social sin convertirlos a su vez en proyectos narrativos? Esta es una interrogación de primer orden para los debates sobre las nociones de sujeto y subjetividad.

Citas

- 1 Ver Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971.
- 2 Ver la discusión entre Foucault y Derrida. Michel Foucault, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Plon, 1961. Derrida reacciona en: “Cogito et histoire de la folie”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 68, 1963, pp. 460-494.

- Foucault responde a Derrida en la versión ampliada de *Histoire de la folie*, Paris: Gallimard, 1972.
- 3 Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, p. 41.
 - 4 Ver Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
 - 5 Wlad Godzich, *The Culture of Literacy*, Cambridge—London: Harvard University Press, p. 100.
 - 6 Ver también White, pp. 37, 38.
 - 7 Ver Edward Said, *Orientalism*, New York: Pantheon, 1978.
 - 8 En alemán, Arendt habla de un “Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten” —una “red de asuntos humanos”— cuya semántica apunta hacia aquella esfera ‘interhumana’ y cotidiana cuya historicidad se resiste a la generalización y la abstracción sin ser reducible a la condición individual o meramente empírica, y de ahí la paradoja. (Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom taetigen Leben*, Muenchen-Zuerich 1981, p. 222).
 - 9 Hannah Arendt, *ibid.*, pp. 227-229.
 - 10 Ver Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Bamberg: Acta Humaniora, 1988, p. 5; y ver la posición crítica de Homi K. Bhabha en su libro *The Location of Culture*, London—New York 1994, p. 34.
 - 11 Hermann Herlinghaus, *Modernidad heterogénea. Descentramientos hermenéuticos desde la comunicación en América Latina*, Caracas: CIPOST/UCV, 2000, pp. 63-71.
 - 12 Walter Benjamin, “Ueber den Begriff der Geschichte”, en: W. B., *Illuminationen*, I, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977, p. 260.
 - 13 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Tuebingen: J.C.B. Mohr, 1960, pp. 352, 353.
 - 14 El concepto de historicidad es usado por Gadamer y otros para criticar el “Historismus” (‘historicismo’ en español).
 - 15 Hermann Herlinghaus, “Desafiar a Walter Benjamin desde América Latina. De la ‘violencia’ del discurso a unas ‘terribles ambivalencias’ de la narración”, en: Mabel Moraña (ed.), *Espacio urbano, comunicación y violencia en América Latina*, Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002, pp. 157-168.
 - 16 Ver Jesús Martín-Barbero/Hermann Herlinghaus, *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural. Conversaciones al encuentro de Walter Benjamin*, Madrid—Frankfurt: Iberoamericana, 2000.
 - 17 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II-3, p. 1277.
 - 18 Sobre los conceptos de ‘comprensión’ y ‘explicación’ ver Herlinghaus, *Modernidad heterogénea*.
 - 19 W. Benjamin, “Ueber das Programm der kommenden Philosophie”, en: W. B., *Angelus Novus* 2, pp. 30-33.
 - 20 W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus, 1999, pp. 23-45.
 - 21 Jaques Derrida, *Force de loi. Le ‘fondement mystique de l’autorité*, Paris 1990, p. 123.
 - 22 W. Benjamin, *GS*, II-3, p. 1279.
 - 23 W. Benjamin, “El narrador”, en: *Revista de Occidente*, No. 129, diciembre de 1973.
 - 24 W. Benjamin, *Illuminations. Essays and Reflections*, ed. Hannah Arendt, New York: Schocken Books, 1968, p. 87.
 - 25 Michel Foucault, *L’ordre du discours*, p. 17, 26 (páginas corresponden a la edición alemana de 1991).
 - 26 Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1996, 145-146.
 - 27 Ver también Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?” (1969), en: M. F., *Schriften zur Literatur*, Muenchen: Nymphenburger Verlagshandlung, 1974.
 - 28 Jorge Luis Borges, *Obras completas*, I, Barcelona: Emecé Editores, 1996, p. 429.
 - 29 Friedrich Nietzsche, “La verdad y la mentira en sentido extramoral”, en: *Revista Venezolana de Filosofía*, No. 24.
 - 30 Hans Vaihinger, *The Philosophy of ‘As if’*, London: Routledge & Kegan, 1965.
 - 31 Hermann Herlinghaus, *Modernidad heterogénea*, p. 73-74.
 - 32 Paul Ricoeur, “Imagination in Discourse and in Action”, en: Gillian Robinson/John Rundell (eds.), *Rethinking Imagination. Culture and Creativity*, London—New York: Routledge, 1994, p. 125.
 - 33 Ver Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford—New York: Oxford University Press, 1977, pp. 121-127.

