UAM-X (CDMX).

# Experiencias desnudas. El lugar del acontecimiento en la historia.

Bartra, Armando.

Cita:

Bartra, Armando (2018). *Experiencias desnudas. El lugar del acontecimiento en la historia*. CDMX: UAM-X.

Dirección estable: https://www.aacademica.org/armando.bartra/29

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/pCd2/scR

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de* acceso abierto. *Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

# EXPERIENCIAS
# DESNUDAS

Primera edición: octubre de 2018

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
UAM-Xochimilco
Calzada del Hueso 1100
Col. Villa Quietud
04960 Ciudad de México
[dcshpublicaciones.xoc.uam.mx]
[pubcsh@correo.xoc.uam.mx]

Miguel Carranza, editor | mc editores
Selva 53-204
Col. Insurgentes Cuicuilco
04530 Ciudad de México
[mceditores@hotmail.com]

ISBN: 978-607-28-1414-1 (UAM)
ISBN: 978-607-96670-4-7 (mc editores)

Portada: Théophile Alexandre Steinlen, *Louise Michel en las barricadas*, 1885

Esta obra fue dictaminada con el método de doble ciego
por pares académicos especialistas en el tema.

Agradecemos a la Rectoría de Unidad el apoyo recibido para la publicación.

Impreso en México

mc editores

# EXPERIENCIAS DESNUDAS

ARMANDO **BARTRA**

## El lugar del acontecimiento en la historia

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro
Secretario general, José Antonio de los Reyes Heredia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO
Rector de Unidad, Fernando de León González
Secretaria de Unidad, Claudia Mónica Salazar Villava

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Director, Carlos Alfonso Hernández Gómez
Secretario académico, Alfonso León Pérez
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL
Aleida Azamar Alonso / Gabriela Dutrénit Bielous
Diego Lizarazo Arias / Graciela Y. Pérez-Gavilán Rojas
José Alberto Sánchez Martínez

Asesores del Consejo Editorial: Luciano Concheiro Bórquez
Verónica Gil Montes / Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL
Alejandro Cerda García (presidente)
René David Benítez Rivera / Cristián Calónico Lucio
Arnulfo de Santiago Gómez / Roberto Diego Quintana
Roberto Escorcia Romo / Roberto García Jurado / Álvaro López Lara
Enrique Guerra Manzo / Rhina Roux Ramírez
Adriana Soto Gutiérrez

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

# ÍNDICE

PRELUDIO
La hora del ahora 11

OBERTURA
¿De qué está hecha la historia? 19

El llamado de la selva 30
Realismo mágico 36

PRIMER MOVIMIENTO
De cómo se adormiló la experiencia: secuelas de la Gran Revolución 41

Kant y la Revolución: de la razón pura a la experiencia pura 45
Hegel y las campañas napoleónicas: la fenomenología del espíritu 51
Marx y el industrialismo: el materialismo histórico 57
Comte y la ciencia: orden y progreso 86
Nietzsche: contra la "desmesura de la historia" 90
Kafka: de la metamorfosis de Napoleón a la de Gregorio Samsa 102
Los *Annales*: hacia una historia total 107

SEGUNDO MOVIMIENTO
La experiencia desnuda: señas de identidad 121

Mariana y el tiempo de ahora 123
El día que Lenin lloró 136
Careo en el carnaval 143
Aproximaciones (por los flancos) a la experiencia pura 145
El instante aurático 189

TERCER MOVIMIENTO
Genealogía de un concepto 207

Ontología de la experiencia desnuda 208
Fenomenología de la experiencia desnuda 279

CUARTO MOVIMIENTO
De Kairós a Kronos: los momentos de la experiencia 305

Rememoración fabuladora 305
Cuéntame un cuento 328
La experiencia de narrar 341
Vivir para contarlo 357
Narratividad 360
La experiencia de leer 368
Álvar: pálido chichimeca 372
*Che*: balas *vs* medicinas 378

QUINTO MOVIMIENTO
Política pura 381

Crisis ontológica 382
Carnavalizar la política 385
Experiencias individuales y experiencias colectivas 389
Anomalía y cambio paradigmático 392
Contra los particularismos, la singularidad 398
Necesidad materialista o contingencia eventual 404
Tiempo histórico y tiempo de ahora 413
Lo desechable en el centro 417
La tercera puerta 421
Divina violencia 426
Una ética de la experiencia 429

SEXTO MOVIMIENTO
Derrotas que hacen historia: la Comuna de París 443

Los hechos 444
Pensar la Comuna 453
Vivir la Comuna 473
Iluminaciones 491

CODA
"Para detener el día" 499

Bibliografía 505

Un *movimiento* describe un gran grupo de personas que colectivamente se mueven hacia un objetivo definido, el cual logran o no pueden lograr. Pero dicha descripción ignora las innumerables decisiones personales, los encuentros, las iluminaciones, los sacrificios, los nuevos deseos, los pesares y, finalmente, las memorias que este movimiento hace emerger y que, en sentido estricto, serían incidentales. La promesa de un *movimiento* es su victoria futura, mientras que las promesas de esos momentos incidentales tienen un efecto instantáneo. En su intensidad vital o su tragedia, tales momentos incluyen aquellas experiencias de una libertad en la acción. Momentos así son trascendentales, como ningún "resultado" histórico puede serlo [...] No todos los deseos conducen a la libertad, pero la libertad es la experiencia de un deseo que se reconoce, se asume y se busca [...] El deseo es una demanda: la exigencia de lo eterno ahora. La libertad no constituye el cumplimiento de ese deseo, sino el reconocimiento de su suprema importancia.

John Berger | *Con la esperanza entre los dientes*

# PRELUDIO
## La hora del ahora

"Valimos madres. Peña Nieto fue presidente, las televisoras siguen mintiendo y el movimiento se disgregó. El #YoSoy132 valió madres", se lamentaba un chavo de la Universidad Iberoamericana en un encuentro de balance del activismo juvenil de 2012, que tuvo lugar en 2014 en el plantel Xochimilco de la Universidad Autónoma Metropolitana.

"No estoy de acuerdo contigo", dije entonces. Y en cierto modo escribí este libro para explicar por qué. Para tratar de aclarar a los chavos, a los no tan chavos y a mí mismo las razones por las cuales las experiencias de quienes quisieron tomar el cielo por asalto y se quedaron cortos, no valen madres, no son inútiles.

Asunto en apariencia fáctico y menor, pero que me llevó a interrogarme por la consistencia de la historia; un curso que no trazan tanto los triunfadores como los vencidos. Y es que lo imposible se vuelve posible gracias a la derrota de quienes lo intentaron primero y no lo lograron.

La idea de que hay en el devenir humano una Razón subyacente que no es la nuestra, está detrás de los diversos providencialismos –metafísicos, económicos, tecnológicos– de una modernidad desencantada que sin embargo se le hinca al Progreso. Yo paso de esos finalismos; pero, si su curso no es teleológico ni causal sino incierto, ¿de qué está hecha la historia?

La convicción de que no fue en vano el #YoSoy132, como no lo fueron otros movimientos en apariencia frustrados, no es la única

razón por la que escribí este libro, cuyas preocupaciones ya afloraban en anteriores trabajos.

No buscamos los temas, ellos nos encuentran. Y la experiencia desnuda me venía cazando desde hace cuando menos diez años. En *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*,[1] publicado en 2008, ya reivindicaba la "experiencia trascendente que restaura simbólicamente el sentido de las cosas" y con ella la vertiente mítico-religiosa de toda revolución. A la luz del presente libro, lo que escribí entonces es una suerte de anticipación:

> La utopía que importa –decía ahí– no es tanto Arcadia posdatada como epifanía: experiencia colectiva que salta fuera del torrente causal y por un rato se apropia simbólicamente del cosmos, resignificación efímera de una realidad de suyo hostil y sin sentido, experiencia extática que prefigura el mundo otro posible no como escenografía sino como vivencia compartida.[2]

Más adelante aterrizaba la idea:

> El trance utópico colectivo no es "la revolución" en lo que ésta tiene de ardua subversión material, pero sin experiencias extáticas las grandes obras públicas de ingeniería social revolucionaria no podrían "romper con el movimiento automático", como lo demanda Horkheimer.[3]

En un artículo de 2009 sobre el movimiento estudiantil de 1968 en México, me referí a él con una serie de metáforas que valen para las experiencias desnudas.

[1] Armando Bartra, *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*, México, UACM/UAM/Itaca, 2008. Una reedición ampliada del mismo libro se publicó con el título *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*, México, UACM/UAM/Itaca, 2014.

[2] *Ibid*., p. 164.

[3] *Ibid*., p. 166.

> Discontinuidad, fractura, salto, fin de capítulo en la narrativa social, piedra de tropiezo de los tiempos, el 68 es uno de esos momentos auráticos o "instantes míticos" de los que habla Benjamin, en que la historia se apelotona, se hace nudo; sucedido polisémico donde se agolpan los significados; campo magnético en el reino de los corpúsculos y partícula en tierra de ondas; en el cosmos sería hoyo negro rejego a las leyes de la física; en la biología, mutante; en la alquimia, piedra filosofal; en la geometría, fractal; en el calendario, año bisiesto.[4]

Poco después, en *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*,[5] criticaba a quienes en vez de "verla como 'hazaña de la libertad', ven a la historia como 'fatalidad metafísica'".[6] Y después de reivindicar el concepto de "intuición" en Sartre, sostenía que "las mudanzas históricas que realmente cuentan no satisfacen deseos viejos y postergados sino que crean nuevos deseos".[7]

En *Tiempo de mitos y carnaval. Indios campesinos, revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*,[8] un libro publicado en 2011 que agrupa tres ensayos sobre Nuestra América, traté de mostrar las acciones multitudinarias ocurridas en el subcontinente como experiencias colectivas a las que más que las nociones sociológicas acuñadas para entender la modernidad, iluminan conceptos clásicos como "mito", "aquelarre" y "carnaval".

[4] Armando Bartra, "Tiempo de jóvenes", en Salvador Martínez della Rocca (comp.), *Voces y ecos del 68*, México, Porrúa, 2009, p. 63.

[5] Armando Bartra, *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*, México, Itaca, 2010.

[6] *Ibid*., p. 59.

[7] *Ibid*., p. 148.

[8] Armando Bartra, *Tiempo de mitos y carnaval. Indios campesinos y revoluciones. De Felipe carrillo Puerto a Evo Morales*, México, Itaca, 2011. Hay una reimpresión boliviana de la Fundación Xavier Albó y el Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica, La Paz, 2012.

Pasaron dos años más y en *Hambre. Carnaval. Dos miradas a la crisis de la modernidad*,[9] me ocupé otra vez en extenso de las acciones colectivas contestatarias vistas como experiencias extáticas:

> Y es que si no fueran tocados de vez en cuando por el Duende de la utopía viviente, los movimientos sociales no serían más que las chatas, grises y tediosas convergencias circunstanciales de individuos movidos por el cálculo de costos y beneficios, que predica cierta sociología anglosajona.[10]

En otro lugar del mismo libro, al emparentar al Duende de García Lorca con el Mesías y el aura de Walter Benjamin, sostuve que:

> El Duende es lo que permite sacarle la vuelta a las "geometrías aprendidas". Y al Duende no hay manera de amaestrarlo, no hay modo de llegarle al precio pues "el Duende no se repite". Las venidas del Duende, como los momentos auráticos en que se hace presente el Mesías, son saltos fuera del tiempo lineal, son rupturas de la causalidad, son éxtasis.[11]

Finalmente, en el ensayo titulado "Haciendo tiempo", incluido en el libro *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*,[12] publicado en 2016, sostengo que:

> Todo es tiempo. Pero el nuestro, el tiempo de los seres humanos, se llama historia. Y no es tiempo homogéneo, lineal, terso, continuo, previsible [...] sino turbio, arremolinado, tormentoso, sincopado, inescrutable y a veces vicioso y recurrente. No un tiempo natural sino un

[9] Armando Bartra, *Hambre. Carnaval. Dos miradas a la crisis de la modernidad*, México, UAM-Xochimilco/mc editores, 2013.

[10] *Ibid*., p. 42.

[11] *Ibid*., p. 45.

[12] Armando Bartra, *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*, México, Itaca/UAM-Xochimilco, 2016.

> tiempo cultural. Tiempo abierto a la incertidumbre cuyo sustento no es la causalidad sino la libertad. Tiempo que hacia atrás es memoria, hacia adelante proyecto y hacia los lados espacio, espacio habitado por tiempos otros.[13]

Éxtasis societario, utopía vivida, momento aurático, arribo del Mesías o del Duende, tiempo axial... todo lleva a la experiencia desnuda. Asunto que en el presente libro por fin abordo de frente. O al sesgo, que es mejor.

El método y forma de exposición que adopto en *La experiencia desnuda* es el de la conversación. Y la charla como estrategia, mas si se desarrolla con autores disímbolos –cercanos o distantes, vivos o muertos–, demanda de inicio un ejercicio de memoria ¡a quienes he leído que digan algo sobre el tema que ahora me ocupa!

De ahí resulta un primer corpus bibliográfico que, a su vez, se ramifica rizomáticamente, pues un texto lleva a otro y así sucesivamente.

El segundo paso es la lectura –o relectura– de los autores compilados y la generación de un fichero de citas, notas y comentarios alusivos al tema. Acervo que según Benjamin –quien así se proponía escribir *El libro de los Pasajes*– es ya la obra. Pero que, en realidad, representa apenas el inicio del diálogo.

Y es que no se trata de editar fragmentos sino de interrogar, sobreponer, traslapar, cuestionar a las voces congregadas y a las nuevas que el propio diálogo va convocando. Lo que en mi caso se complicó, pues además de conceptos incorporé al texto experiencias presuntamente liminares en forma de relatos de mi autoría o ajenos.

El poco ortodoxo entrevero de historietistas, filósofos, periodistas, antropólogos, literatos, cantautores, sociólogos, poetas e historiadores de todos los tiempos resultó sin duda grotesco pero, quizá, también elo-

[13] *Ibid.*, p. 75.

cuente. En todo caso, para mí fue una experiencia desnuda de segundo tipo y espero que también lo sea para el improbable lector.

La estructura es convencional. En este breve "Preludio. La hora del ahora", alerto sobre lo que sigue y afino los instrumentos; en "Obertura. ¿De qué está hecha la historia?", presento en sociedad a la experiencia desnuda, formulo algunas de las preguntas que me inquietan y expongo someramente las cuestiones que pienso desarrollar; en "Primer movimiento. De cómo se adormeció la experiencia: secuelas de la Gran Revolución", describo de qué manera, a partir de la revolución francesa de 1798, los grandes sistemas de pensamiento se centraron en la Historia y su necesidad, dejando de lado la experiencia y su contingencia; en "Segundo movimiento. La experiencia desnuda: señas de identidad", voy acotando la experiencia trascendental mediante una serie de abordajes periféricos, para terminar dialogando con Walter Benjamin en torno al tema; en "Tercer movimiento. Genealogía de un concepto", expongo críticamente lo que sobre la experiencia han dicho dos docenas de filósofos y un puñado de sociólogos; en "Cuarto movimiento. De Kairós a Kronos: los momentos de la experiencia", transito del tiempo del ahora al tiempo secuencial, y despliego la experiencia como proceso: vivencia, rememoración, narración, socialización, acción; en "Quinto movimiento. Política pura", me ocupo de algunas expresiones de la acción colectiva no instrumental sino performativa, incluyendo la "violencia divina" que propone Benjamin; en "Sexto movimiento. Derrotas que hacen historia: la Comuna de París", abordo el alzamiento de 1871 como una experiencia desnuda que integra hechos, conceptos, vivencias e iluminaciones; en la breve "Coda. 'Para detener el día'", concluyo sin conclusiones pues, como sabía Hegel, a la verdad no se llega, la verdad es el curso de la verdad y para entonces, así sea a trompicones, ya lo recorrí.

Además de los avatares de la Comuna de París, incluí en el libro una docena de relatos que recogen experiencias puras individuales o colectivas: la Convención convocada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (ezeta) en el "Aguascalientes" de Guadalupe Tepeyac,

una marcha del #YoSoy132, el llanto de Lenin, la crucifixión de Cristo, el encuentro de Cabeza de Vaca con los españoles, un dilema del *Che* Guevara, entre otras. Esto con la idea de que, si a veces los conceptos sirven para explicar los hechos, a su vez los hechos, bien escogidos y adecuadamente narrados, pueden ser útiles para iluminar los conceptos.

El tono es relajado y –cuando se puede– coloquial, pues el habla llana es poderosa y pienso que la ciencia social no está peleada con la elocuencia. Así, empleo onomatopeyas, uso "malas palabras" y de vez en cuando me refiero a Kronos y Kairós como si fueran Laurel y Hardy.

Pero lo cierto es que en este ensayo no me gana la risa sino el llanto. Como se verá, aquí llora todo mundo: lloramos los de la Convención en Guadalupe Tepeyac, lloran los manifestantes del #YoSoy132, lloran los parisinos al triunfo de la Comuna, llora y reniega el comunero al que le mataron dos hijos, llora el replicante Roy Batty, llora Fanon su negritud, llora Lenin, llora Adorno, llora Simone Weil, llora la hñähñú Jacinta Francisco... Y es que las lágrimas son el fluido metafísico que mejor acompaña las experiencias desnudas.

> A la chingada las lágrimas, dije,
> y me puse a llorar
> como se ponen a parir.[14]

[14] Jaime Sabines, "Algo sobre la muerte del Mayor Sabines", en *Ómnibus de poesía mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 1972, p. 615.

# OBERTURA
## ¿De qué está hecha la historia?

Los vencedores escriben la historia desde lo alto de sus pedestales, pero en las sombras también la hacen los vencidos. El camino por el que marcha la humanidad está adoquinado de aparentes fracasos que acabaron siendo triunfos; movimientos sociales, a veces multitudinarios, que en su momento se frustraron o perdieron rumbo y sin embargo a la postre devinieron grandes hitos de la historia plebeya.

Espartaco y los suyos son diezmados en los campos de Silaro, pero desde entonces se rompen cadenas en su nombre; la Conspiración de los Iguales de Gracus Babeuf aborta antes de estallar, pero dota de ideario a las justas libertarias de los siglos venideros; la Gran Revolución francesa conduce al Terror y luego a la restauración, pero inaugura el protagonismo de los pueblos, que es lo mejor de la modernidad; la rebelión triunfante de los esclavos negros de Haití, aunque finalmente ahogada en sangre, da fe de que lo impensable es posible; la comuna plebeya de París, que dura apenas 72 días, sugiere la posibilidad de un Estado distinto del hobbesiano Leviatán; en su momento el panamericanismo de Simón Bolívar no cuaja, y sin embargo en el arranque del siglo XXI somos de nuevo bolivarianos; los labriegos anarquistas de Ucrania, que con otros derrocan a los zares, son barridos después por el Ejército Rojo, pero su saga sugiere que en Rusia era factible un socialismo democrático de base comunitaria; en la revolución mexicana de

1910 el radicalismo campesino es suplantado por el tibio reformismo de los cabecillas sonorenses, y aun así ¡Zapata vive y la lucha sigue!

Sucesos singulares, fechados y localizados, pero a la vez momentos trascendentales que convocan no a una u otra clase o grupo social, sino al género humano. Y así le van dando forma a nuestra metamórfica, fluida y siempre provisional condición. Fulguraciones que resignifican el pasado e iluminan el porvenir, acontecimientos puros que marcan el curso de la historia tanto o más que las gestas exitosas.

Mi propia biografía política está puntuada por grandes movimientos sociales que en su momento no lograron su cometido y sin embargo le dieron rumbo a la historia de México, y de paso a la mía.

El activismo juvenil de 1968 fue cortado de tajo un 2 de octubre en Tlatelolco, pero socavó el mito de la "revolución hecha gobierno" y la metáfora del "ogro filantrópico". Además de que a muchos nos sacó del impotente izquierdismo doctrinario y vanguardista.

El alzamiento del ezeta, ocurrido en 1994, después se pasmó y como actor social el grupo lleva un cuarto de siglo encuevado en la resistencia, pero en su momento fue un relámpago en la oscura noche neoliberal.

El movimiento cívico gestado por López Obrador en el arranque del tercer milenio fue provisionalmente detenido en su camino a la presidencia de la República por dos fraudes electorales, uno en 2006 y otro en 2012. Sin embargo la esperanza sobrevivió a las derrotas y en los comicios de 2018 el líder y quienes por él votaron ganaron abrumadoramente los comicios y su triunfo tuvo que ser reconocido.

Es verdad que a veces ganamos el round y lo celebramos. Sin embargo lo que me importa aquí es destacar el papel crucial de quienes fueron vencidos, enfatizar que las derrotas de hoy iluminarán los derroteros de mañana. ¿Por qué?, ¿cómo es que los perdedores acaban ganando?, ¿qué hay en los grandes movimientos sociales y otras experiencias caladoras que, aun provisionalmente vencidos o frustrados, se tornan faros guía de futuros navegantes?, ¿cómo trabaja el proverbial

"viejo topo"? Si no se agota en causas y efectos, si no está hecha de propósitos cumplidos y proyectos realizados, ¿de qué carajos está hecha la historia?

En estos tiempos, que desde hace algunos milenios dejaron de ser naturales y ya corren por nuestra cuenta, podemos encontrar regularidades, progresiones, patrones que si bien son rastreables –y rastrearlos es provechoso pues nos auxilian en la tarea de hacer camino– no desentrañan el gran misterio.

Si la marcha de los pueblos no sigue pautas previsibles y no se sujeta a secuencias ascendentes; si la historia no la hacen los triunfadores ni es una escalera que peldaño a peldaño nos conduce al soñado *penthouse*; si la historia es libertad, incertidumbre y riesgo, cabe entonces preguntarnos de qué están hechos estos momentos mágicos, auráticos y fugitivos que desordenan imperceptiblemente nuestra cabeza, nuestro cuarto y el mundo todo; que cambian ligeramente de lugar las cosas, de manera que después ya nada es igual. Fulguraciones que por unos instantes nos hacer ver la realidad de otra manera y alteran en alguna medida nuestro rumbo. Si no funciona a fuerza de causalidades, ¿de qué está hecha la historia?

*

Hace casi un siglo Walter Benjamin, quien tampoco creía en el progreso ni en la providencia, se hacía estas mismas preguntas. Pero más que un diálogo con él, lo que aquí empiezo es una conversación a muchas voces. Aunque ciertamente una de las más elocuentes es la del filósofo de los pasajes.

Y hacer de la conversación una estrategia argumentativa significa citar, citar mucho. Citar no para exponer o glosar al convocado sino para simular imposibles diálogos con muertos o distantes, quienes de este modo –literalmente– acuden a la cita. Citar fuera de contexto, porque no

hay otra manera de citar, pero sin hacer trampa y respetando al otro aun en las discrepancias. Citar filósofos, sociólogos, antropólogos, historiadores... pero también periodistas, novelistas, poetas, historietistas... "Se toma el pedazo de una frase de Spinoza, luego el pedazo de una frase de un novelista, luego de un etólogo, de un historiador y se busca el montaje, hacer que funcione todo junto",[1] propone Félix Guattari. Porque, como decía el artista del montaje que fue Benjamin: "Todo lo esencial de un libro se encuentra en el fichero de quien lo escribió".[2]

*

Comienzo, pues, con una referencia: el rechazo de Benjamin al triunfalismo de los historicistas. El historiador positivista –sostiene el berlinés– simpatiza con los vencedores, de modo que escribe y exalta su saga. Y redondea la idea: "El historicismo se contenta con establecer un nexo causal de diversos momentos históricos. Pero ningún hecho es ya histórico por ser causa".[3]

Tiene razón, la verdad de la historia está en otra parte. No en una presunta necesidad subyacente sino en la experiencia práctica de las personas, de los grupos, de los pueblos, de la humanidad... Y aunque las abordan desde sistemas de pensamiento diferentes y a veces incompatibles, pocos científicos sociales han escapado de la seducción de estas vivencias y comportamientos, irreductibles a explicaciones causales ordinarias.

[1] Félix Guattari, *Deseo y revolución. Diálogo con Paolo Bertetto y Franco* Bifo *Berardi*, Tinta Limón/Lobo Suelto!, 2013, p. 109.
[2] Walter Benjamin, *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987, p. 38.
[3] Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*, Buenos Aires, Planeta Agostini, 1994, p. 191.

Experiencias que, a veces, son conductas carismáticas del tipo de las que explora Max Weber;[4] éxtasis colectivos, como los que diseccio-na Émile Durkheim;[5] iluminaciones profanas, como las que preconiza Benjamin;[6] mudanzas paradigmáticas, como las que ve Thomas Kuhn[7] en las revoluciones científicas; acontecimientos que Alain Badiou[8] llama trascendentales, pues en ellos lo universal irrumpe sin mediaciones en lo singular; momentos de quiebre en que el grupo en fusión, al que apuesta Jean-Paul Sartre,[9] rompe las cadenas de lo práctico inerte. Para decirlo con un término que será central en este ensayo: a mi entender la verdad de la historia está en las *experiencias desnudas*.

De experiencias desnudas –que también podríamos llamar *puras*, pues se despojan provisionalmente de presunciones, condicionamientos y expectativas– está hecha la historia. No de causas que producen efectos y propósitos racionales que se cumplen o se desechan, sino de trances auráticos que hacen posible lo imposible, puertas por las que se apersona el Mesías de Benjamin, iluminaciones seculares.

Deslumbramientos a los que –claro está– sigue el tránsito de lo poético a lo prosaico; a los arduos esfuerzos por edificar mediante laboriosidad social lo antes fugazmente vislumbrado. Una mundanización que, por las resistencias e inercias consustanciales a toda materia –incluyendo la social–, con frecuencia deriva en lo que Sartre llamaba

[4] Max Weber, "La sociología de la autoridad carismática" y "Significado de la disciplina", en *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Martínez Roca, 1972, pp. 300 y 327.

[5] Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 2007.

[6] Walter Benjamin, *Iluminaciones 1*, Madrid, Taurus, 1971.

[7] Thomas Kuhn, *Estructura de la revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

[8] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1998.

[9] Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I. Teoría de los conjuntos prácticos*, Buenos Aires, Losada, 1963.

"contra-finalidad", es decir resultados diferentes y aun opuestos a los que buscamos. Un aterrizaje engañoso y a veces infausto pero sin el cual los momentos auráticos serían apenas sonrisas flotantes como la del gato de Cheshire, que a poco se desvanecen en la nada.

La historia de la que hablo es la que hace camino en campo abierto. Una historia a la que no empuja ninguna Razón subyacente ni responde al impulso progresivo de las Potencias Tecnológicas sino que es de nuestra exclusiva e insoslayable responsabilidad, una historia que dejó de ser historia natural para ser la vertiginosa historia de la libertad.

Y si la historia no es destino sino imaginación, para pensarla no basta sustituir la causalidad lineal de la saga de los vencedores –que acaba por ser la historiografía del progreso– por una causalidad más sutil, más compleja que explique las vías sesgadas por las que las presuntas derrotas cambian el futuro. Si no hay causalidad histórica o, más bien, si la causalidad no explica lo que en verdad importa de la historia, lo que habrá que esclarecer es la consistencia de las experiencias desnudas y creativas que interrumpen el tiempo lineal, las entretelas de los acontecimientos que no se eslabonan en la cadena de la historia sino que hacen historia al saltar fuera de esa cadena. De lo que se trata no es de complejizar la causalidad –lo que no estaría mal pero es secundario– sino de dar razón, o cuando menos dejar constancia, de la contingencia.

Pero ¿qué son las experiencias puras y desnudas?, ¿por qué hacen historia?

Dado que antes que concepto es una vivencia de la que nadie escapa, no es casual que filósofos, sociólogos, antropólogos y otros pensadores sociales hayan abordado de diferentes maneras el tema. Un asunto que no necesariamente deriva de sus sistemas de ideas y que en algunos casos podría incluso descuadrarlos, pero que es insoslayable.

Con la experiencia pura no estoy descubriendo el agua tibia. Sin embargo el hecho es que profetas del devenir y de la dialéctica racional como Guillermo Federico Hegel y Carlos Marx, quizá porque fueron

ante todo artistas de las *mediaciones*, desestimaron los atajos; accesos *inmediatos* al ser, como las "fulguraciones" de F.W.J. Schelling,[10] claramente emparentadas con las que llamo experiencias desnudas.

En cambio, por este camino marchó después Federico Nietzsche,[11] para quien el olvido momentáneo del pasado era necesario para poder sacar a la historia de sus casillas. Cursos semejantes recorrieron fenomenólogos como Edmundo Husserl[12] y filósofos de la existencia como Martin Heidegger,[13] Karl Jaspers,[14] Hannah Arendt[15] y Jean-Paul Sartre.[16] Desde el vitalismo pragmatista bordaron sobre el asunto William James,[17] Henri Bergson[18] y John Dewey.[19] Y abrevando en el bergsoniano desorbitado y revolucionario que fue Georges Sorel,[20] con sus teorías del mito y la violencia proletaria, lo hacen después marxistas heterodoxos como Antonio Gramsci,[21] Walter Benjamin[22] y José Carlos Mariátegui.[23] Más recientemente antropólogos como Victor Turner,[24] con sus

[10] F.W.J. Schelling, *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, Málaga, Ediciones Edinford, 1993.
[11] Friedrich Nietzsche, *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba, Alción Editora, 1998.
[12] Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
[13] Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1972.
[14] Karl Jaspers, *Filosofía de la existencia*, Madrid, Aguilar, 1958.
[15] Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.
[16] Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1972.
[17] William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
[18] Henri Bergson, *La evolución creadora*, México, Planeta-Agostini, 1999.
[19] John Dewey, *Naturaleza humana y conducta*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
[20] Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Montevideo, Actualidad, 1963.
[21] Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Lautaro, 1958.
[22] Walter Benjamin, *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1971.
[23] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Lima, Amauta, 1964.
[24] Victor Turner, *Antropología del ritual*, México, INAH, 2008.

reflexiones sobre lo performativo, y sociólogos como Hans Joas,[25] con sus propuestas sobre la acción contingente y creativa, contribuyen a la misma corriente de pensamiento.

La clave de una teoría histórica y sociológica enfocada no a la necesidad sino a la contingencia, está en lo que unos calificaron de epifanías y otros llamaron iluminaciones. Acontecimientos de los que habla Jacques Derrida,[26] y que Jean Baudrillard,[27] Alan Badiou[28] y Slavoj Žižek[29] han calificado de trascendentales. Vivencias sobre las que reflexiona Giorgio Agamben[30] y que yo llamo experiencias puras, siguiendo en esto sugerencias de Benjamin en su *Crítica de la violencia*,[31] donde se refiere a una misteriosa violencia "pura" o "divina", como acción no causal ni instrumental.

Experiencias puras a las que también califico de desnudas, porque desactivan temporalmente los condicionamientos socioculturales –y aun epistémicos– y, en una "anulación del mundo" semejante a la que demanda el método fenomenológico de Husserl, provocan la interrupción del *continuum* espaciotemporal y hacen posible la emergencia de lo inaudito. Operación que Hob Gadling, personaje de la historieta *El fin de los mundos*,[32] de Neil Gaiman, resume inmejorablemente: "Todo consiste en aprender a ver lo que ves y no lo que crees ver".

[25] Hans Joas, *Creatividad, acción y valores. Hacía una teoría sociológica de la contingencia*, México, UAM-Iztapalapa, 2002.
[26] Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002.
[27] Jean Baudrillard, *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 1996.
[28] Alan Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1998.
[29] Slavoj Žižek, *Acontecimiento*, Madrid, Sexto Piso, 2014.
[30] Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2010.
[31] Walter Benjamin, "Para una crítica de la violencia", en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010.
[32] Neil Gaiman, "El fin de los mundos", en *Sandman*, libro 8, México, Televisa, 2016.

La experiencia desnuda es una *interrupción* no una cancelación. Lo que significa que pasado el instante aurático la concatenación causal se restablece y todo vuelve al cauce; a un curso que sin embargo ya no es el mismo. Y así, después de la alada poesía viene la pedestre prosa, que dejando atrás el acontecimiento revelador que sacó de quicio las puertas de la percepción, se ocupa de asentar de nuevo el marco conceptual y reajustar los goznes. Fugaces epifanías y tenaz ingeniería social,[33] ésta es la fórmula.

Al éxtasis secular que a veces se vive en los movimientos sociales, siguen procesos de asimilación de lo experimentado, de irradiación y socialización creativa de las ideas emergentes. Reajuste de paradigmas, valores y sensibilidades que por lo general no deriva de inmediato en grandes transformaciones del mundo objetivo, en donde por un tiempo sigue imperando la inercia, pero que se depositan en el imaginario colectivo en espera de que una nueva coyuntura extática –una nueva crisis, un nuevo movimiento social– los saque otra vez a la superficie. Y es de esta contra pírrica manera que las derrotas se vuelven victorias.

Pero, ¿cómo deviene imaginario compartido por los muchos, aquello que en un principio fue vivido por unos cuantos? La experiencia pura es efímera y su lugar es el tiempo de ahora que se condensa en el instante. Sin embargo, la fugaz iluminación es recuperable a través de la *memoria*. Mediante la rememoración que actualiza y le da forma al momento trascendental haciendo de él una *narrativa*. No una descripción o una explicación sino una evocación; una *imagen alegórica*, como tal densa y polisémica.

[33] Empleo aquí el término "ingeniería social", tan chocante como el de "física social" con el que a veces Comte llamaba a la sociología, tomándolo de Karl Popper (*La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 2014, pp. 93 y ss.), quien en su confrontación con los historicismos lo utiliza para designar la acción que impulsa el cambio social gradual (el utópico le parece totalitario). Con una intención semejante, aunque no igual, yo uso la fórmula para describir gráficamente el momento instrumental y posibilista de la acción social.

"La experiencia es una lámpara tenue que sólo ilumina a quien la sostiene", escribió en algún sitio Louis-Ferdinand Céline. Y sí, la experiencia pura es estrictamente individual. Un personal trastabilleo del ser, una íntima fulguración que, como lo plantearon entre otros Benjamin[34] y Ricœur,[35] deviene comunicable a través de la narración, del relato que conforma y retemporaliza lo efímero. Las experiencias que importan se cuentan en una plática, un correo, un *feis*, un *whatsApp*, un telefonazo, una carta, un libro, una película, un tejido, un huaje labrado, una figura de barro o simplemente bailando en torno a una fogata, y de esta manera se ponen en común. Pero lo que se transmite no es tanto el dato o la explicación, como la iluminación. Un buen relato replica la vivencia desnuda, haciendo que otros la experimenten, así sea de manera vicaria.

La socialización de las experiencias puras es premeditada, puede desplegarse por diferentes medios y tiene efectos acumulativos. Encontrando a veces anuencias y otras discrepancias, por transmisión oral o comunicación tecnológica, de manera abierta o subrepticia, las ideas, valores y sentimientos emergentes van sedimentando en forma de *cultura*, se van haciendo dialógico y compartido *sentido común*, con la connotación que Gramsci le da al término.

Así pues, el viejo topo –o mejor la anciana tuza– avanza despacio. Pero socavado por sus túneles, a veces el suelo cede bajo nuestros pies. Con esto quiero decir que las nuevas visiones no se van haciendo dominantes gradualmente por obra del convencimiento. La irradiación de una experiencia puede avanzar por estas pacientes vías, pero el nuevo talante social irrumpe intempestivamente cuando la masa crítica de pensares y sentires heréticos acumulada en el imaginario, provoca el

[34] Walter Benjamin, "Sobre algunos temas de Baudelaire", en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010.

[35] Paul Ricœur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI Editores, 2013.

colapso del viejo sistema de conceptos y valores; el derrumbe de un entramado que, pareciendo vital y aun avasallante, estaba en realidad apolillado.

Entonces la vida nos da sorpresas y de nuevo ocurre lo impensable, lo imposible. En 1988, en México, Cuauhtémoc Cárdenas, un personaje sin partido, sin bases sociales organizadas, sin dinero y con casi todos los medios de comunicación en contra, le gana las elecciones al candidato presidencial del sistema, en un triunfo que luego le escamotean; acontecimiento que, en sentido estricto, no tiene "causas", pero resulta inexplicable sin la impronta dejada por la presidencia de su padre, el general Lázaro Cárdenas, sin la herencia del 68 y sin las heroicas pero frustradas insurgencias populares (obreras, campesinas, magisteriales, de colonos) de las décadas de 1970 y 1980. En 1994 el país entero cobija y abraza la causa del ezeta, unos alzados que en el primer momento parecían no sólo anacrónicos sino impresentables y peligrosos, pero que a fin de cuentas devinieron emblema de la ira acumulada durante dos o tres lustros de agravios neoliberales.

No todas las sorpresas son plausibles. Cuando escribo esto Donald Trump ha ganado inesperadamente las elecciones presidenciales de Estados Unidos. Imprevisto que, *a posteriori*, tratamos de explicar a partir del hecho de que desde hace rato la institucionalidad política de ese país está podrida y una parte de los descontentos votó por un vociferante *outsider*. Y así, a toro pasado, vamos normalizando el acontecimiento disruptivo con sofisticadas interpretaciones y especiosas explicaciones. Pero el momento en que se conoció el triunfo del siniestro *showman*, fue para todos una desquiciante experiencia desnuda. Una de las malas, de las que te abisman no en el ser sino en la nada.

El dispositivo que para bien o para mal provoca el quiebre hegemónico es el mismo que opera en las revoluciones paradigmáticas, que Thomas Kuhn[36] desentraña para el caso de la ciencia. En los cubículos,

[36] Thomas Kuhn, *Estructura de la revoluciones científicas*, *op. cit.*

laboratorios y campos experimentales las excepciones y los casos no explicados por el sistema de ideas dominante se van acumulando, sin que por un tiempo éste se digne tomarlos en cuenta. Hasta que un día como cualquier otro, el armazón colapsa. Es como si de pronto alguien hubiera dicho: "¡El emperador va desnudo!" y sólo entonces todos se hubieran dado cuenta de que, en efecto, llevaba un buen rato de andar en cueros.

Este Preámbulo, donde anticipo ideas que desarrollaré más adelante, no estaría completo sin algunos ejemplos de experiencias rememoradas y vueltas relato, que muestren de bulto lo que quiero decir. Utilizaré para ello vivencias mías, pero que millares de personas compartieron, aunque cada una las haya experimentado a su manera.

## El llamado de la selva

Experiencia desnuda por antonomasia fue la atronadora eclosión del ezeta en el arranque de 1994. Y una de sus mayores aportaciones fue patentizar que los verdaderos acontecimientos históricos no se explican por sus presuntas causas, y que aquello que los movimientos sociales en verdad buscan no es algo que se les pueda conceder.

Razones para que los pueblos de Chiapas se rebelaran había muchas, pero ninguna explica que lo hicieran así. Durante las primeras horas del día cero, todo ocurría como indica el manual del buen guerrillero; en este caso en la variante indianista que algunos ya conocíamos desde la década de 1970, en que, en la vecina Guatemala, apareciera la Organización del Pueblo en Armas y, en enero de 1979, cien indígenas alzados tomaran Nebaj, en El Quiché. Previsibles y ominosas eran las palabras que a nombre del ezeta dirigía a los periodistas un hombre embozado y forrado de cananas. Cito de memoria: "Nos hemos alzado contra el mal gobierno en una guerra del pueblo que no terminará hasta que derrotemos al ejército y nuestras fuerzas triunfantes entren

en la Ciudad de México". Ahí, el del pasamontañas hizo un paréntesis: "Lo único que la Comandancia no ha decidido aún, es si antes de ingresar en la capital nos detendremos en Tres Marías para comer quesadillas...". ¿Que, qué?, ¿qué dijo ese tipo?

Pero, antes de entrar en materia, veamos primero la secuencia de los hechos. El primero de enero de 1994 alrededor de cinco mil indígenas armados toman cuatro cabeceras municipales y otros poblados chiapanecos. Dan a conocer entonces una Primera Declaración de la Selva Lacandona en que llaman a tomar el poder por las armas. Tras doce días de combates, el gobierno y el ezeta suspenden hostilidades, y el 20 de ese mes se inician los llamados Diálogos de la Catedral. Así, sin arriar banderas, los armados eligen marchar por el camino de la paz, y en cerca de un cuarto de siglo no ha dejado ejercer la imaginación política y de darnos sorpresas, unas plausibles y otras no tanto. Pero todo empezó la madrugada en que el subcomandante Marcos dinamitó con una inusitada broma, el rutinario y acartonado discurso de las izquierdas.

Otra dimensión desquiciante son las "demandas" de los alzados. De arranque el ezeta da a conocer una docena de necesidades primarias, sin duda consensuadas con las bases y del todo previsibles para quienes conocemos el campo: salud, educación, vivienda, justicia, libertad... En cuanto los insurrectos entran al diálogo, y sintiendo que se mueve en terreno conocido, el gobierno echa mano a la chequera y se apresta a negociar las "peticiones"... Hasta que se da cuenta de que la cosa no va por ahí. Los rebeldes y sus comunidades no quieren "piso firme" ni "estufas Lorena", quieren otra cosa. "¿Pero, algo demandarán?", inquiere el gobierno. "Sí: derechos", le responden. "Pero ¿qué derechos?", insiste el gobierno. "Bueno, sobre todo el derecho a tener derechos"... ¡Quién los entiende!

Y es que la libertad y la dignidad no se otorgan, se conquistan y se ejercen. Y, en el fondo, lo que buscan los auténticos movimientos sociales es el deseo; es recuperar la oxidada capacidad de desear. Verdad

que, sospecho, Gilles Deleuze y Félix Guattari descubrieron en el mayo francés de 1968 y plasmaron cuatro años después en *El antiedipo*: "Si invocamos el deseo como instancia revolucionaria es porque creemos que la sociedad capitalista puede soportar muchas manifestaciones de interés, pero ninguna manifestación de deseo, pues bastaría para hacer estallar sus estructuras básicas".[37]

El alzamiento en las montañas del Sur fue quiebre paradigmático en muy diversos órdenes y ocasión de numerosas experiencias desnudas. Con vistas a documentar las ideas que desarrollo, trataré de evocar una de esas vivencias auráticas y darle forma de relato.

Pero antes esbozo el escenario: emprendido el camino de la paz, con unas primeras negociaciones en la Catedral de San Cristóbal, que no llegan a acuerdos, el ezeta busca el acercamiento con las izquierdas. Incluso con la electoral, que en año de comicios federales impulsa de nuevo la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas a la presidencia de la República. En este contexto, entre el 6 y el 8 de agosto, y convocada por los pueblos en armas, se realiza en el llamado "Aguascalientes" de Guadalupe Tepeyac, una multitudinaria reunión de la ahí nacida Convención Nacional Democrática, cuya estrategia implícita es trabajar electoralmente por el triunfo de un gobierno de transición –el de Cárdenas– que impulse un nuevo Congreso Constituyente, del que salga una nueva Constitución.

Así viví la primera sesión de la Convención:

> Atardece y veo miles de lucecitas parpadeantes en la falda del cerro. No son luciérnagas, son los encendedores Ronson de la izquierda mexicana, que por supuesto fuma. Convocados por la irresistible magia del ezeta, seis mil socialdemócratas, comunistas ortodoxos, trotskistas, maoístas, guevaristas, simples progres y uno que otro anarco abarro-

[37] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1973, p. 359.

tan la ladera, sentados en rústicas bancas de madera que remedan un anfiteatro. Sobre ellos y sostenida por un cable tendido entre dos promontorios, una enorme lona hace las veces de carpa de circo.

Y es un circo en medio de la selva. O quizá un carnaval. Aunque más bien parece un aquelarre: rito nocturno en que cohabitan íncubos, súcubos, hechiceros, machos cabríos, brujas... Están ahí tanto "la ultra" como "los refor", pero hay también indianistas, ecologistas, animalistas, feministas y defensores de la diversidad sexual. Vinieron los pocos que aún preconizan la vía armada y los muchos que están por las elecciones; los doctrinarios y los pragmáticos; la izquierda partidista, la académica, la oenegenera y la social.

Observo la escena desde los privilegios del podio, compartido con otros 99 izquierdistas presuntamente calados. Alguien nos palomeó para que fuéramos la Dirección Nacional de la Convención. Inesperada distinción de la que nos enteramos al llegar.

Anochece y se suscitan conatos de bronca: "¡No queremos elecciones, queremos revolución!", gritan los de arriba. "¡Provocadores!", responden los de abajo. Diálogo rijoso que se corta en seco cuando, sin decir agua va, brota de la espesura el pueblo en armas: hombres, mujeres y niños, unos con rifles de madera y otros con rifles de verdad, pero todos con pasamontañas, que marchan desacompasados y solemnes por el espacio que separa el podio de la concurrencia. Terminado el desfile y mientras nos secamos disimuladamente las lágrimas, toma la palabra el subcomandante Marcos. Después el diluvio.

Relámpagos, truenos, furiosas ráfagas de viento, cubetadas de agua... Entre flamazos agonizan los minibrutos instalados por el equipo de filmación de Epigmenio Ibarra. En una escena wagneriana apenas iluminada por los parpadeantes encendedores, veo cómo la vasta lona que nos cubre está a punto de desplomarse vencida por el empuje del viento y el peso del agua. Primero saltan una tras otra las estacas que sostienen los amarres laterales, luego, emitiendo un ronco quejido metálico, cede el cable que la soportaba. Y no sólo se viene abajo la lona, con ella caen también las toneladas de agua que contiene.

En las alturas del podio, los 100 de la Dirección Nacional nos sentimos como debieron sentirse los capitanes de barco de las novelas de Joseph Conrad, cuando desde el puente de mando veían cómo el vendaval, la furia de las olas y las velas desgarradas barrían a su tripulación. Estamos presenciando el fin de la izquierda mexicana, la súbita aniquilación por agua de las vanguardias esclarecidas de la futura revolución.

Antes de abandonar el tapanco por una estrecha trampa, veo que algunos de los que fueron apresados por la lona y su líquida carga han logrado escapar. Por lo visto habrá sobrevivientes. No todo está perdido. Con la dignidad de las ratas mojadas, los 100 de la Dirección Nacional nos dispersamos bajo la lluvia en busca de cobijo. Yo lo encuentro en una atestada tienda de campaña que hace agua por todas las costuras.

A la mañana siguiente, el recuento de los daños. Por fortuna la izquierda mexicana no ha sufrido bajas mayores. Lo único que se lamenta es el misterioso extravío de uno de los zapatas tachonados de corcholatas, obra del pintor Alberto Gironella, que ocupaba el centro del podio y en la debacle desapareció.

Por un rato el naufragio enfrió los ánimos, pero conforme los calienta el sol los zurdos comienzan de nuevo a afilar cuchillos. Por suerte se quedan con las ganas, pues el ezeta anuncia que después de una corta sesión de discursos y saludos se dará por terminado el primer encuentro de la Convención Nacional Democrática, dado que los ancianos de la comunidad vaticinan nuevas lluvias torrenciales...

La sabiduría meteorológica campesina no se discute, se acata, de modo que a mediodía nos retiramos del primer Aguascalientes. No por el intransitable *sakbé* por el que habíamos ingresado y que torció el tobillo de Carlos Monsiváis, sino por un camino de tierra mucho más amable. Quizá porque –real y simbólicamente– al llegar era de noche y ahora ha salido el sol.

Entre tanto, Marcos da una conferencia de prensa presenciada por cientos de convencionistas rezagados. Cuando un periodista quiere saber si después del éxito de la reunión se quitará el pasamontañas, el subcomandante se dirige histriónicamente al público y pregunta: "¿Quieren que me lo quité?". La repuesta es un unánime "¡Noooo!". Una negativa que a mí me desconcierta, pues pienso que estamos ahí precisamente para que gracias al apoyo multitudinario a su causa, Marcos y los suyos se puedan quitar el pasamontañas y las cananas. En fin...

Y esa fue apenas una probadita de las múltiples paradojas que después protagonizaría el ezeta.

*

> Viaje al corazón de las tinieblas, no en busca de Kurtz sino de los pasamontañas, la corta marcha de la izquierda mexicana a la selva chiapaneca resultó un tour mágico y misterioso, un carnaval con conciencia de clase. Experiencia extática más próxima a un rito de iniciación que a la fundación de un organismo político; trance místico donde la comunicación no era con el dios sino con los camaradas (tan cercanos, tan distantes); misa laica oficiada por un Marcos en plan de Votan-Zapata más oracular y profético que comandante guerrillero. Y como gran final panteísta una tormenta sobrenatural y un naufragio metafísico.[38]

En términos prácticos, el encuentro en Guadalupe Tepeyac fue un fracaso: la presunta amenaza de lluvia no permitió que se deliberara y pese a que el ezeta se reservó el derecho de admisión y dejó fuera a cierta zurda radical opuesta a la amplia convergencia con la izquierda parlamentaria que fue la Convención, antes de la inauguración formal del evento ya comenzaban a sonar tambores de guerra. Y tampoco fue más exitoso el proyecto subyacente que proponía un "gobierno de transición", un "Congreso Constituyente" y una "nueva Constitución", pues ayudado por el voto del miedo, el conservador Ernesto Zedillo le ganó la elección al progresista Cuauhtémoc Cárdenas y el impulso de la Convención se agotó en unos cuantos meses.

Pero lo bailado nadie nos lo quita. Como el movimiento de 1968, las acciones multitudinarias de 1994 y en particular la trascendental experiencia desnuda que para los asistentes fue la Convención en el primer Aguascalientes, dramatizaron al modo de un performance la unidad simbólica de las proverbialmente malavenidas izquierdas mexicanas.

[38] Véase una versión anterior de este relato en Armando Bartra, Mauricio González y Gabriel Hernández, "Utopías carnavalescas. Políticas de lo imposible", *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, año 13, número especial, segundo semestre, México, UAM-Xochimilco, 2012.

Y lo hicieron en torno a un movimiento cuya legitimidad no era doctrinaria ni político-coyuntural sino histórica, y si me apuran ontológica. Porque en ese momento a través del ezeta hablaba el México indígena; el México profundo, emblema del verdadero México.

Además de que el contraste entre la solvencia simbólica de la convocatoria y su ineficacia práctica resultó puramente coyuntural. Un cuarto de siglo después sabemos que la impronta del alzamiento de 1994 en el imaginario colectivo de los mexicanos fue profunda. No todos los de izquierda estuvimos en Guadalupe Tepeyac, pero los seis mil de la Convención anticipamos la posibilidad de un nuevo paradigma en el accionar contestatario. Posibilidad que sigue vigente, lo reconozca o no el ezeta del siglo XXI.

Esto en lo colectivo. En lo individual muchos izquierdistas a quienes los reiterados frentazos y la larga noche neoliberal habían sumido en el desánimo y la pasividad, recuperaron la esperanza y se reactivaron. No hablo de oídas, lo digo por mí.

## Realismo mágico

Concluyo esta preliminar entrada en materia, con una experiencia de la que evidentemente no participé y que, por su tiempo y lugar, contrasta con la anterior. Mencioné al principio la gesta de los esclavos negros que a fines del siglo XVIII protagonizaron una inesperada revolución en Haití, como uno de esos acontecimientos imposibles que hacen historia precisamente por su anomalía. Así lo ven Susan Buck-Morss[39] en un ensayo, y Alejo Carpentier[40] en una novela.

[39] Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

[40] Alejo Carpentier, *Dos novelas. El Reino de este mundo / El acoso*, La Habana, Arte y Literatura, 1976.

Para la estadounidense lo que importa de nuestra relación con los hechos es que nos acerquemos a ellos

> [...] no como simples datos con significados fijos, sino como caminos conectados que continúan sorprendiéndonos. Los hechos deberían inspirar la imaginación, no inhibirla. Cuanto menos estén sometidos a la ficción del conocimiento seguro –ordenados como prueba de una tesis determinada y autoritaria–, más capaces serán de revelar la verdad [...] El objetivo del debate académico debería ser extender los horizontes de la imaginación histórica.[41]

Y en otro lugar dirá, siguiendo a Benjamin, que deben ser "imágenes dialécticas".[42]

Pero, para que los hechos sean polisémicos y den alas a la imaginación, es necesario desengancharlos de las cadenas causales construidas a partir de un paradigma interpretativo que al fijar significados únicos no permite que vuele el pensamiento histórico. Y esta operación de descarrilamiento es precisamente la que ocurre en las experiencias desnudas, que al obligarnos a ver las cosas de manera distinta a la habitual desencajan al mundo, lo sacan de quicio.

El ejemplo del que se ocupa Buck-Morss es la rebelión haitiana. Un acontecimiento que pudo haber inspirado a Hegel el capítulo de la *Fenomenología del espíritu* sobre la dialéctica del amo y el esclavo. Un evento inaudito que no ratifica las convicciones historiográficas de la modernidad sino que las dinamita. Un suceso imposible en la lógica según la cual el momento de la emancipación verdadera de los oprimidos está inscrito en una secuencia férrea y ocurrirá en el centro, no en la periferia, y en el último piso de la historia, no en sus sótanos. Los esclavos negros caribeños al poder; una desconcertante anomalía.

[41] Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, *op. cit.*, p. 34.

[42] Susan Buck-Morss, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires, La Marca, 2002.

Pero una anomalía es una quimera, una situación grotesca, como grotesco es todo verdadero acontecimiento. Así, grotesca y maravillosa, ve Carpentier la revolución haitiana: "Una de las sublevaciones más dramáticas y más extrañas de la historia", escribe en el prólogo a *Dos novelas*, volumen que incluye el relato *El reino de este mundo*, cuyo tema es precisamente lo sucedido en Haití. Y grotesca es la escena con que empieza la narración, un bizarro ensamble de mundos incompatibles que, sin embargo, conviven en la isla.

Un esclavo negro espera en la calle y, mientras tanto, observa los aparadores colindantes de una peluquería y una carnicería:

> Ti Noel pudo contemplar a su gusto las cuatro cabezas de cera que adornaban el estante de la entrada. Los rizos de las pelucas enmarcaban semblantes inmóviles, antes de abrirse a un remanso de bucles, sobre el tapete encarnado [...] Por una graciosa casualidad la tripería contigua exhibía cabezas de terneros desollados, con un tallito de perejil sobre la lengua, que tenían la misma calidad cerosa, como adormecidas entre rabos escarlatas, patas en gelatina y ollas que contenían tripas guisadas a la moda de Caen. Sólo un tabique de madera separaba ambos mostradores y Ti Noel se divertía pensando que, al lado de las cabezas descoloridas de los terneros, se servían cabezas de blancos señores en el mantel de la misma mesa [...] Por lo demás los potes de espuma arábiga, las botellas de agua de lavanda y las cajas de polvos de arroz, vecinas de las cazuelas de riñones, completaban con singulares coincidencias de frascos y recipientes, aquel cuadro de un abominable convite.[43]

Rabos y rizos, bucles y tripas sobre el níveo mantel de la mesa caribeña. Pero también de la mesa latinoamericana porque, como señala Carpentier, esta maravillosa –y ominosa– grotescidad "no es privilegio único de Haití, sino patrimonio de la América entera".[44]

Y cuando el novelista explica las vivencias que tenemos de lo grotesco americano como "real maravilloso", entre ellas la rebelión negra

[43] Alejo Carpentier, *Dos novelas*, *op. cit.*, p. 14.
[44] *Ibid.*, p. 9.

de Haití, es como si estuviera hablando de una experiencia desnuda: "Lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad (del milagro), de una revelación privilegiada, de una iluminación y una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de 'estar en el límite'".[45]

"Revelación", "iluminación", "milagro", "exaltación" que nos lleva al "límite"... Difícil sería describir más ceñidamente lo que yo entiendo por experiencia pura y otros por acontecimiento. Eventos que, como la revolución negra de Haití, rompen el hilo de la cronología y despiertan la "imaginación histórica".

La revolución negra caribeña: un acontecimiento intelectualmente provocador que a Carpentier le inspiró una alegoría literaria, mientras que Buck-Morss lo leyó como una alegoría en sí misma. Alegoría de la rebelión desde la negritud, desde los bordes, desde los suburbios, desde la marginalidad en la que vivía –y vive– la mayor parte de los seres humanos. Metáfora de carne y hueso que la llevó a sugerir que los sucesos haitianos, que Hegel debió conocer a través de la prensa, suscitaron en el pensador la idea de que la desalienación pasa por el alzamiento del esclavo negro, precisamente porque su enajenación es la forma extrema de la inhumanidad. Lo que, de paso, invalidaría la idea marxista de que la emancipación definitiva será la del proletariado, razonamiento que se apoya en el supuesto de una secuencia histórica progresiva cuya culminación es el capitalismo.

Pero nos convenza o no el argumento de la estadounidense, de lo que no cabe duda es del carácter liminal, fractal, desnudo de un acontecimiento caribeño que en otra perspectiva no tendría más interés que el anecdótico; de un mínimo drama social que en una lectura convencional pasaría casi percibido en los brumosos bordes de la geografía y de la historia.

[45] *Ibid.*, p. 7.

## PRIMER MOVIMIENTO
## De cómo se adormiló la experiencia: secuelas de la Gran Revolución

El positivismo y el determinismo modernos, de los que me desmarco en este ensayo, nacen de la Ilustración, pero sobre todo de la revolución francesa, que al poner en el centro el cambio socialmente inducido, hace del siglo XIX el siglo de la historia. Y no sólo por la trascendencia de los hechos entonces ocurridos, que algunos llamaron "primavera de los pueblos", sino porque la Historia se adueñó del imaginario colectivo y de la reflexión filosófica y científica. Pensamiento histórico y teorías de la historia con las que aún estamos lidiando. Es por esto que antes de regresar a la experiencia pura daré un rodeo por la Gran Revolución y sus saldos intelectuales.

*

Como hemos visto, Susan Buck-Morss sospecha que el origen fáctico de la hegeliana "dialéctica del amo y el esclavo", tal como se expone en la *Fenomenología del espíritu*, se encuentra en la rebelión negra de Haití. Pero, a su vez, el alzamiento caribeño lleva la impronta de la revolución francesa de 1789, que sin duda también marca a Hegel y a todo el pensamiento de su época. Real y simbólicamente, la Gran Revolución, junto con el industrialismo y el imaginario ilustrado que la preceden

y acompañan, son matriz y disparador de las ideas que alumbrarán la modernidad. Tanto las que derivan del cientificismo de Comte como las que abrevan en la dialéctica de Hegel. Sistemas de pensamiento extremadamente racionalistas contra los que finalmente reaccionarán las paradójicas lecturas de la historia en las que me inscribo; aproximaciones que recuperan plenamente la universalidad de lo singular, la necesidad de lo contingente, la permanencia de lo efímero.

Es por ello que empiezo con la revolución francesa mi polémica con los historicismos positivistas y los neoprovidencialismos que en ella abrevaron. Sé que de esta manera corro el riesgo del reduccionismo sociológico, pero, a cambio, me evito un recorrido puntual por el curso inmanente de las ideas filosóficas, que ni quiero ni puedo hacer aquí. En este recorrido intelectual me ocuparé primero de Kant, luego de Hegel, después de Marx, más delante de Nietzsche y finalmente de Comte, para cerrar con una referencia marginal a Kafka y una discusión sobre la idea de la historia que sostiene la Escuela de los *Annales*.

*

Como muchos auténticos acontecimientos o experiencias puras multitudinarias, la Gran Revolución dejó a los galos un saldo tangible muy modesto. En la competencia económica y militar franco-británica, Francia había sido superada antes y siguió siéndolo después de la Revolución, el triunfo de la libertad y la democracia sobre el autoritarismo resultó efímero y la equidad que soñaban algunos trabajadores siguió siendo asignatura pendiente. Pero si atendemos a sus repercusiones políticas en el resto del mundo y a su irradiación intelectual, sin duda lo sucedido en Francia y luego en Europa con las campañas napoleónicas, fue un parteaguas, un acontecimiento, una experiencia pura.

Aunque después hayan sido resistidas como imperialistas –que lo eran–, las incursiones de Bonaparte llevaron el mensaje revolucio-

nario a todo el continente: mientras que en Egipto la invasión liberó fuerzas modernizadoras que debilitaron al imperio otomano, en Irlanda el ejemplo francés desató una revolución social anticolonialista y en América no sólo inspiró la madrugadora rebelión haitiana sino que –junto con el independentismo estadounidense– alentó la lucha continental por la liberación política respecto de Europa.

Y en el imaginario del mundo el impacto fue aún mayor, pues volvió sentido común la idea de que el cambio premeditado y socialmente inducido es el motor de la historia, favoreciendo con ello la sustitución de la vieja "filosofía social" por una galería cada vez más poblada de nuevas ciencias, cuyo cometido era precisamente descubrir los resortes y regularidades que permitirían encauzar y ordenar ese curso.

"La revolución francesa –escribe Wallerstein– no cambió mucho a Francia, pero sí y en forma radical, al sistema-mundo".[1] Y en el ámbito de la filosofía el vuelco fue drástico, pues a partir de ese momento se fue haciendo dominante la idea de que la verdad, el bien y los valores no se sustentan en las atemporales formas puras de la conciencia y en los inmutables imperativos categóricos –como pensaba Kant– sino en el devenir, en el curso de la historia. Una historia que según unos es mecánicamente *causal* y según otros *dialéctica*, pero en todo caso *progresiva*.

Lo que a su vez condujo a una teleología y un providencialismo restaurados, pero ahora ya no teológicos sino racionales y científicos. Fatalismos que muy pronto fueron cuestionados, no tanto por su énfasis en lo procesual –que a mi juicio llegó para quedarse– como por hacer de la procesualidad un determinismo; no tanto por la centralidad que se le dan a la historia –que me sigue pareciendo pertinente– como por la forma lineal y finalista como la conciben.

El corrimiento en el mundo de las ideas fue suscitado por la revolución de carne y hueso; una iluminación mesiánica, un acontecimien-

[1] Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, 1998, p. 25.

to trascendental, la experiencia desnuda por antonomasia que, paradójicamente, fue disparador de lecturas de la historia que tanto en su vertiente hegeliano-marxista, como en su cauce positivista-historicista, soslayan o minimizan la singularidad, la contingencia, la anomalía en nombre de una sucesión cronológica lineal o multilineal, pero en todo caso racional y progresiva.

Aunque no siempre la incorporan a sus textos teóricos, la revolución conmociona a todos los hombres de ideas. Muy cercano aún el estallido, escribe Kant en un texto político:

> Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede [...] acumular miseria y crueldad. Y sin embargo esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores [...] una *participación* de su deseo rayana en el entusiasmo, cuya manifestación que lleva aparejado un riesgo, no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano.[2]

Reacción favorable que, como veremos más adelante, tiene implicaciones importantes para su sistema filosófico.

En la *Fenomenología del espíritu*,[3] Hegel critica acremente el "terror" jacobino como nefasta absolutización de la libertad abstracta, pero llama a la revolución francesa "glorioso amanecer mental", y en otro sitio la describe con exaltación: "Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si sólo entonces hubiera llegado la efectiva reconciliación de lo divino con lo humano".[4]

[2] "Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor". Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 78-98.

[3] G.W.H. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

[4] Citado en Eugenio Imaz, "Prólogo", en Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 22.

Y efectivamente, para el joven Hegel la revolución de 1789 y las gestas napoleónicas que la siguen, representan la culminación de la historia.

*

Empezaré con Kant, porque edifica su sistema filosófico en la inminencia del estallido francés: *Crítica de la razón pura*, 1781; *Crítica de la razón práctica*, 1788; *Crítica del juicio*, 1790; y muere en 1804, cuando el destino de la revolución aún no está claro. De modo que, a diferencia de lo que sucede con la de Hegel, no tiene caso buscar la huella de ese acontecimiento en el cuerpo de la filosofía kantiana. Sin embargo, paradójicamente, la inquietante experiencia gala le ofrece al de Königsberg una salida póstuma a contradicciones filosóficas para las que no había encontrado respuesta dentro de su sistema. Y digo paradójicamente, porque la respuesta que buscaba debía ser *a priori* y la que le sugiere la revolución vecina es, quizá trascendental, pero *a posteriori*.

## Kant y la Revolución: de la razón pura a la experiencia pura

Hablar de experiencias *puras* como aquí lo he venido haciendo, me obliga a tomar posición respecto del pensamiento kantiano, cuyo centro es precisamente la *puridad* de la conciencia racional.

Empezaré por las diferencias: lo que para el de Königsberg es puro y trascendental, es la razón en tanto que la examinamos *a priori* y "libres de toda experiencia",[5] mientras que yo examino la propia experiencia en su singularidad, porque únicamente en ella puedo descubrir su universalidad, su condición pura y trascendental.

[5] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1961, p. 124.

En Kant esta idea de pureza vale tanto para la naturaleza (razón pura), como para la voluntad (razón pura práctica). Porque así como las categorías de la razón pura permiten transformar las intuiciones sensibles en conocimiento del mundo, el imperativo categórico puro y *a priori*: "debemos siempre obrar de tal suerte que podamos querer que nuestra máxima se convierta en universal",[6] hace posible que la voluntad trascienda el interés particular y busque lo universal. "Todos los hombres se atribuyen una voluntad libre [...] sin embargo esta libertad no es un concepto de la experiencia, ni puede serlo [pues] persiste, aunque la experiencia nos muestre lo contrario".[7]

El sustento de la razón práctica y del imperativo categórico de la voluntad está en la razón pura, es decir, en la condición racional del sujeto. Y es que, como perteneciente al mundo sensible, el hombre tiene intereses, apetitos, deseos, inclinaciones... pero siendo racional y poseedor de voluntad y autonomía (libertad), comprende que una práctica racional debe sujetarse a una ley moral universal, a un imperativo categórico que podría traducirse como: actúa como lo que eres, actúa racionalmente, actúa de tal modo que tu acción sea universal.

Sin embargo el razonamiento apriorístico de Kant lo lleva a un problema que la razón no puede resolver. En tanto que pertenece al mundo sensible, el hombre busca la felicidad y se mueve por inclinaciones e intereses particulares, pero en tanto que racional y poseedor de voluntad, se percata de que hay un deber ser, un imperativo categórico que debe normar su conducta genérica y universal. Así, oscilando entre los medios y los fines, entre lo contingente y lo necesario, entre lo sensible y lo inteligible el hombre es un ser desgarrado. Y no lo salva la brújula del imperativo, pues éste existe como deber ser y no como ley natural, de modo que se puede obedecer o desobedecer.

[6] Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, México, Editora Nacional, 1960, p. 15.
[7] *Ibid*., pp. 101-102.

¿Qué es entonces lo que nos impulsa a identificarnos con nuestro ser genérico y actuar conforme a fines y no conforme a intereses?, ¿cuál es el interés que lleva a comportarse desinteresadamente? Al respecto, Kant concluye que la posibilidad de que la voluntad asuma el imperativo, no es demostrable por razón. No se puede probar que la sociedad y la historia avanzan hacia una identificación del deber ser y la felicidad, pues son conceptos de órdenes distintos, "dos acaeceres del mundo que suceden según leyes diferentes".[8]

Y si la pregunta no tiene respuesta *a priori*, simplemente no debe plantearse, piensa Kant. Sin embargo, resulta que es la pregunta mayor: ¿por qué somos humanos y no sólo animales? Al final de su vida el autor de la *Crítica de la razón pura* parece vislumbrar una respuesta. Pero, paradójicamente, si bien es trascendental es *a posteriori*. Veamos.

El pesimista que todavía en 1785 hablaba de una perspectiva de futuro "oscura y ambigua", y remitía la reconciliación entre la inclinación y el deber a una "providencia inescrutable" que "excede toda sabiduría humana";[9] el reformador que en el opúsculo de título sarcástico *La paz perpetua*, de 1795, sostenía que los hombres viven en un mundo de "insociable sociabilidad", de modo que la paz sólo puede provenir de una *surte* de providencia como la de la "*Naturaleza*, en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad",[10] sorpresivamente en un texto de 1798 manifiesta una exaltada fe en el carácter progresivo y universalista de la acción social colectiva; un curso en el que ahora encuentra "visiones de futuro" que llama "historia profética";[11] historia anticipada que no sólo es *posible* sino también *necesaria*, pues

[8] *Ibid*., p. 158.
[9] *Ibid*., p. 84.
[10] Immanuel Kant, *La paz perpetua*, Madrid, Alianza Editorial, 2016, p. 22.
[11] Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, *op. cit*., p. 78.

"los profetas hacen y disponen ellos mismos los hechos que anuncian con anticipación". Y lo hacen "como autores de su destino".[12]

Reconciliación entre la acción humana empírica y el deber que le impone su ser genérico, que en el discurso de Kant resulta inusitada, pues se trata de un enlace que –lo ha dicho una y otra vez– no puede demostrarse con argumentos racionales y que sin embargo ahora el filósofo del *a priori* constata en "hechos" y "experiencias".

Inesperadamente, el pensador que había tratado de explicar al margen de toda experiencia "cómo la razón pura puede ser práctica",[13] con el fin de "evitar que la razón buscase [...] en el mundo sensible [...] el principio supremo de la voluntad", pesquisa que expresa "un interés comprensible pero empírico",[14] y por tanto impertinente. El filósofo que en sus *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón pura* sostenía tajantemente que "la razón nada toma de las enseñanzas de la naturaleza", y que nada puede tener un fundamento "empírico". El filósofo que reconocía haber fracasado en su intento argumentativo, concluyendo que el encuentro del ser con el deber "no podrá explicarlo ninguna razón humana". Tres lustros después de tales conclusiones, este filósofo –el filósofo del *a priori*– parece cambiar de idea y en el texto mencionado sostiene que "es necesario que la historia profética del género humano ancle en alguna clase de *experiencia*". Y sigue:

> Debe haber alguna *experiencia* del género humano que como *hecho* nos refiera a una construcción y facultad del mismo que sería la causa de su progreso y (puesto que ésta debe ser obra de un ser dotado de libertad) hacia su calidad de autor de tal progreso.[15]

[12] *Ibid*., p. 79.
[13] Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, *op. cit*., p. 112.
[14] Ibid., p. 113.
[15] Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, *op. cit*., p. 84 (las cursivas son mías).

Hay, por tanto, que buscar "un hecho que nos refiera a la existencia de una tal causa".[16] Y este hecho, que ilumina una perspectiva de futuro antes "oscura", "ambigua" e "inescrutable", es la revolución francesa.

No en la razón pura práctica y su impoluto imperativo categórico, sino en una *experiencia* pura, en un *hecho* puro se sustenta la idea de que hay historia, de que su autor somos nosotros y de que es un ejercicio de la libertad. Una historia sin necesidad "inescrutable" ni "providencia", que si puede calificarse de profética –como lo hace Kant– es sólo porque la profetizamos nosotros, porque responde a un proyecto humano que podemos llamar bien o felicidad, pero que en todo caso encarna una voluntad plural y conflictiva y sin embargo genérica, una condición universal asumida, interiorizada.

Así se expresa Kant de la experiencia francesa. "Esa revolución de un pueblo lleno de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días", es "un juego de grandes transformaciones" en el que "se toma partido" de "modo genérico y desinteresado [...] arrostrando el peligro". Y sostiene que la experiencia gala es también global, pues obliga a que se definan "los espectadores que no están complicados en el juego". Participación "rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no puede reconocer otra causa que *una disposición moral del género humano*". Es la revolución un hecho en que "seres dotados de libertad", muestran que "no basta el goce de una vida agradable" y que pueden actuar por un "principio" de carácter moral, por el que se hacen parte "del género humano en su conjunto". "Cosa que no sólo nos permite tener esperanzas en el progreso, sino que lo constituye ya".[17]

"La realidad objetiva [de la libertad] es dudosa en sí misma [...] La libertad no es un concepto de la experiencia ni puede serlo [pues] persiste aunque la experiencia nos muestre lo contrario",[18] escribía Kant en

[16] *Ibid*., p. 85.
[17] *Ibid*., pp. 78-98 (las cursivas son mías).
[18] Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, *op. cit*., p. 107.

1785 en *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*. Pero la revolución francesa muestra de manera indudable que la libertad es posible, pues ahí la actuación conforme a fines domina sobre la actuación mediatizada y la autonomía se impone sobre la heteronomía. Y aun siendo experiencia, es decir empírica, esta vivencia es *pura* por cuanto trasciende la inclinación, el interés y los particularismos para inscribirse en la universalidad del género y su visión profética del porvenir.

Para el viejo Kant la revolución francesa es una experiencia desnuda: "Un fenómeno [que] no se olvidará jamás en la historia humana pues ha puesto de manifiesto [la] disposición y capacidad de mejoramiento de la naturaleza humana [...] Ese acontecimiento es demasiado grande, demasiado ligado al interés de la humanidad, demasiado esparcido [...] para que los pueblos no lo recuerden". La Gran Revolución ilumina la presente historia profética pues es "un presagio de nuestros días". La revolución "puede triunfar o fracasar, puede acumular miseria y crueldad", pero no por ello pierde su fuerza de experiencia pura. "Si la revolución o reforma de la constitución de un pueblo a fin de cuentas fracasara, o si, habiendo regido durante un tiempo las cosas volvieran a su antiguo cauce (como los políticos anuncian ahora), no por ello pierde aquella predicación nada de su fuerza".[19]

Kant ha entendido que la potencia de los acontecimientos verdaderos, de las experiencias puras viene de que son *trascendentales*, es decir instantáneamente universales, y no de que sean más o menos *trascendentes* en el futuro inmediato. Y Kant ha entendido también que la historia no la hacen los triunfadores sino quienes luchan con generosidad, aun si por el momento son derrotados o su afán se corrompe y desvía.

Y está búsqueda de soporte en los hechos –sorprendente en el apriorístico Kant– es propia de los tiempos que corren. A diferencia del filósofo de Königsberg, Johann Gottlieb Fichte sí ancla formalmente en

[19] Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, *op. cit.*, pp. 84-90.

la experiencia la postulada universalidad del ser humano. Pero no en la experiencia de la Gran Revolución sino en uno de sus efectos, la compulsión autoafirmativa de Alemania a resultas de la invasión napoleónica.

> El verdadero destino del género humano [...] este hacerse a sí mismo [...] con sensatez y según norma, debe empezar [...] en algún sitio en el tiempo y en el espacio. Somos de la opinión de que en cuanto al tiempo, ha llegado la hora; en cuanto al espacio, creemos que ante todo hay que impulsar a los alemanes [...] como precursores y modelo.[20]

## Hegel y las campañas napoleónicas: la fenomenología del espíritu

Si, gracias a la revolución francesa, al final de su vida Kant intuye una salida fáctica y a la vez trascendental al desencuentro entre la inclinación y el deber, para Hegel –que cuando el pueblo irrumpió en la Bastilla tenía apenas 18 años– la revolución y sus secuelas napoleónicas son sustento y justificación de todo su sistema filosófico; una reflexión que busca dar cuenta del tiempo histórico radicalmente nuevo y culminante en el que siente que le tocó vivir.

"Nos encontramos en un importante periodo, en una época de fermentación en la que el espíritu está dando un salto saliendo de su anterior forma y cobrando una nueva",[21] habría dicho Hegel en 1806, al término de sus conferencias sobre historia de la filosofía. Y poco después, en la *Fenomenología*..., reitera la idea:

> No es difícil darse cuenta [...] de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser [...] sin embargo este mundo no presenta una reali-

[20] J.G. Fichte, *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, pp. 115-116.

[21] Citado en Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, Grijalbo, 1963, p. 442.

> dad perfecta [...] La primera aparición es tan sólo su inmediatez o su concepto [...] que echa de menos la expansión y especificación de su contenido.[22]

Determinación requerida, que es todo su despliegue anterior pero configurado de otra manera; es decir, la historia entera de la humanidad revisitada desde la atalaya de su culminación, que son los tiempos napoleónicos.

Napoleónicos y hegelianos, pues el cometido de la *Fenomenología*... es precisamente iluminar con el intelecto la tarea que Bonaparte emprendiera al frente de su ejército. Para Hegel, en los intensamente históricos tiempos de la Gran Revolución y de la "primavera de los pueblos", la verdad y el bien dejaron de ser intemporales formas puras e inamovibles imperativos categóricos, para volverse curso, devenir: la saga de las mutaciones de la verdad y el bien.

El subtítulo de la *Fenomenología*... es *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, lo que significa que para Hegel el curso de las experiencias conforma la ciencia, es decir, conforma la verdad como sistema. Porque la conciencia no es una estructura *a priori*, como la razón kantiana, sino una experiencia en movimiento; un proceso que marcha de la certeza sensible al saber absoluto gracias al impulso de su propia inquietud, de su propia desazón, de su propia negatividad.

Experiencia es para Hegel el proceso de la conciencia por el cual se supera la inicial separación entre la cosa en su exterioridad y el conocimiento que tenemos de ella. Pero esta superación de la exterioridad del objeto respecto del sujeto es un camino, es una larga y procelosa marcha que han de recorrer tanto los individuos como la humanidad. Magna operación en la que el lado activo es la conciencia-sujeto que realiza en sí misma la inversión o negación dialéctica. Camino que no

[22] G.W.H. Hegel, *Fenomenología*..., *op. cit*., pp. 12-13.

*conduce* a la ciencia sino que *es* en sí mismo la ciencia, es decir "la ciencia de la experiencia de la conciencia". Porque, como el río de Heráclito, la verdad es y no es al mismo tiempo, la verdad es una y múltiple, la verdad es el proceso de la verdad.

La experiencia es un curso dialéctico: el curso de la conciencia que va de la sensibilidad al saber. Experiencia que en su tránsito y su culminación, se revela como el despliegue –o fenomenología– del espíritu, en un devenir conclusivo que lo es tanto del individuo como de la humanidad, tanto de la persona como del género. La historia como experiencia colectiva es el curso por el que el espíritu se pierde y se restituye, se enajena y se recupera. Saga multitudinaria que entra en su fase culminante con la revolución francesa: "época de fermentación en la que el espíritu está dando un salto saliendo de su anterior forma y cobrando una nueva".

Así, para el joven Hegel, experiencia es la dimensión subjetiva y a la vez objetiva, individual y al mismo tiempo social de un movimiento histórico cuya verdad se muestra particularmente en sus momentos culminantes, en experiencias colectivas como la Gran Revolución.

Como puede apreciarse en lo que he dicho antes sobre la experiencia desnuda o pura, el concepto es perfectamente compatible con la visión hegeliana de la experiencia como negatividad, como zozobra, como pérdida de sí que se recupera a sí misma sobre todo en los saltos. Salvo que Hegel usa el concepto "pureza" para calificar un tipo de pensamiento que aún no se ha exteriorizado, una inmediatez y certeza de sí, una incondicionalidad del yo que debe trascenderse, de tal manera que "los pensamientos puros devengan conceptos". Para el autor de la *Fenomenología*, la experiencia pura es una experiencia pobre, abstracta, vacía que necesita perderse para recobrarse... y sólo se recupera definitivamente cuando el curso del ser llega a su culminación.

Para Hegel, en tanto que la verdad es sistema, el flujo de la conciencia es sucesivo, progresivo, necesario, férreo... un andar en el que

no hay forma de cortar camino, un curso que no admite otros saltos que no sean los dialécticos. Un proceso cuyos momentos no tienen más significado e inteligibilidad que la que les da el recorrido completo, incluyendo su culminación.

Desazonadora falta de asidero del presente en que todos vivimos, fragilidad ontológica del aquí y ahora, que a Hegel no le preocupa mayormente porque cree estar situado en la culminación del proceso, en la cúspide a donde conduce el camino de la conciencia, en el mirador desde el cual el curso completo y sus avatares cobran sentido y necesidad.

La precariedad ontológica de cada uno de los momentos del devenir no es problema para quien no se sitúa en ninguno de ellos sino que –como Hegel– los contempla desde la saciedad ontológica del saber absoluto. De un espíritu realizado que se reconoce en todos y cada uno de los pasos del recorrido, como el adulto que recuerda con ternura –y quizá nostalgia– la ingenuidad y torpeza con que vivió los episodios de su infancia.

Pero ¿qué sucede si rechazamos la hipótesis de que el ciclo se está cerrando?, ¿qué pasa si no admitimos que la historia va llegando a su gloriosa culminación? Porque, salvo en la perspectiva del saber absoluto, la verdad y el bien son inescrutables y la desazón ontológica total. ¿No habría modo de vivir la totalidad aquí y ahora?, ¿no podríamos encontrar alguna forma de vislumbrar el absoluto, cualquiera que sea el punto del camino donde nos encontremos?

Hegel piensa que no la hay, y desde la olímpica cumbre de la "ciencia" ridiculiza a quienes –sin haber hecho la tarea que él lleva terminada– van en busca de atajos ontológicos. Se burla de aquellos que pretenden acceder, aquí y ahora, al en sí y para sí; hace mofa de aquellos que quisieran participar del género humano y de la cosmovisión totalizadora, así fuera en la fugacidad del instante. En el Prólogo de la *Fenomenología*... se expresa con ironía de la "genialidad de las ideas profundas y de los altos relámpagos del pensamiento", que no son más que

"sueños de visionarios".[23] Ahí mismo rechaza toda iluminación, toda intuición, toda inmediatez –que son precisamente los atributos de las experiencias desnudas– ideas ingenuas según las cuales "lo verdadero [...] existe en aquello que a veces se llama intuición y otras veces saber inmediato de lo absoluto [...] Se pretende que lo absoluto sea, no concebido sino sentido e intuido [...] Que lleven la voz cantante y sean expresados no su concepto sino su sentimiento y su intuición".[24]

En *El sistema de la filosofía*, Hegel rescata la inmediatez de la conciencia, pero ubicándola siempre en el marco de las mediaciones. "La inmediatez del saber no sólo no excluye su mediación, sino que están entre sí tan vinculadas que el saber inmediato es incluso producto y resultado del mediado".[25]

Planteo inobjetable. Pero este no es el fondo del problema. Lo que me parece cuestionable en el alemán no es la apuesta por el proceso y sus mediaciones, sino la visión lineal, determinista y cerrada que tiene de ese proceso, convicción que sólo puede sostener quien cree estar en el momento culminante del mismo.

Dado que en este punto voy a tener que simplificar un poco al de Stuttgart, prefiero hacerlo con sus propias palabras:

> La evolución absoluta, la vida [...] de espíritu es solamente un proceso, un movimiento [...] Sin embargo este movimiento universal en tanto que concreto es una serie de formas del espíritu. Esta serie no debe ser representada como una línea recta sino como un círculo, como un regreso a sí [...] Hay un progreso en la evolución, pero ese progreso no se dirige al infinito, sino que retrocede hacia sí mismo.[26]

[23] G.W.F. Hegel, *Fenomenología*..., *op. cit.*, p. 47.
[24] *Ibid.*, p. 10.
[25] Citado en Theodor W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1969, p. 84.
[26] G.W.F. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Aguilar, 1961, p. 62.

Y esta historia, en tanto que es cerrada, es también necesaria y causal: "La historia universal [...] no es una colección de hechos y acontecimientos casuales, no predomina en ella la casualidad [...] tiene que existir en el movimiento total del espíritu pensante una conexión necesaria y esencial".[27]

En el joven Hegel, la visión clausurada de la historia no es inmovilizadora porque, en ancas de las campañas napoleónicas, el filósofo se siente inspirador intelectual de los grandes cambios requeridos para que el espléndido ciclo de la humanidad termine de cerrarse. Como pensamiento de la revolución, el suyo es un pensamiento revolucionario.

Pero en 1815 Napoleón es derrotado en Waterloo y desterrado en Santa Elena. Y el pensamiento de Hegel se vuelve sombrío, crepuscular, fatalista. "Es insensato [...] pensar que alguna filosofía pueda anticiparse a su mundo presente, como que un individuo deje atrás su época y salte más allá [...] La filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como *pensar* del mundo surge por primera vez en el tiempo, después de que la realidad ha cumplido su proceso de formación",[28] escribe Hegel en el "Prefacio" de 1820 a la *Filosofía del derecho*.

Lo que queda entonces es una Razón histórica que nos gobierna con astucia y en la que estamos atrapados. "Todo lo que es racional es real, y lo que es real es racional", escribe. Y concluye: "Comprender lo que *es*, es la tarea de la filosofía, porque *lo que es*, es la razón".[29]

Sumergido en una historia fatal, que además se le adelanta, el pensador que fuera filósofo de la revolución termina sosteniendo que la superación del extrañamiento, que la reconciliación entre ser y el conocer encarna, no en Napoleón, sino en el Estado prusiano: "La antítesis en sí desaparece en una apariencia sin huella; la actualidad ha deshojado

[27] *Ibid*., p. 40.
[28] Guillermo Federico Hegel, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968, pp. 35-36.
[29] *Ibid*., pp. 34-35.

su barbarie y su arbitrariedad injusta [...] De suerte que ha sucedido objetivamente la verdadera conciliación que despliega el *Estado* a la representación y a la realidad de la razón".[30]

### Marx y el industrialismo: el materialismo histórico

La dialéctica histórica determinista que encontramos en la filosofía hegeliana, se extiende y arraiga durante los siglos XIX y XX gracias a la potencia del pensamiento no estrictamente filosófico de Carlos Marx. Un hombre paradójico que, como adalid de la revolución, es un filósofo de la discontinuidad y la ruptura; pero, como propugnador del "materialismo histórico", se inscribe en las escatologías teleológicas. Ciertamente puede haber otras lecturas de los escritos del autor de *El capital*, sin embargo la dominante se compra la idea, que Marx tomó de Hegel, de que hay una Razón histórica subyacente.

Georg Lukács, quien encomia sobre manera al joven Hegel y a la vez es marxista, resulta un excelente vehículo para exponer esta forma hegelianizante de entender a Marx. Y es que, respecto de la historia, el húngaro coloca al autor de la *Fenomenología*... y al de *El capital* en la misma línea de pensamiento:

> La comprensión de la Antigüedad por Marx como periodo de la infancia normal de la humanidad, el descubrimiento del comunismo primitivo [...] y de su disolución [...] es infinitamente superior a la concepción hegeliana, pero no se encuentra en una contradicción excluyente respecto de la tendencia fundamental del pensamiento histórico de Hegel ni de sus geniales premoniciones sobre la línea de desarrollo de la historia humana.[31]

[30] *Ibid*., p. 287.
[31] *Ibid*., p. 316.

Aquí, Lukács hace referencia a las conclusiones que sacó Marx de sus lecturas etnográficas iniciadas en 1879 y en particular del estudio de *La sociedad primitiva*, de Lewis H. Morgan,[32] quien exaltaba y proyectaba al futuro las presuntas virtudes de una comunidad arcaica, por lo demás pobremente documentada. De Morgan, el alemán retomó sobre todo su discutible periodización de las formas históricas y la idea de que tenemos un origen común que prefigura nuestro destino, de modo que el comunismo está al comienzo y al final de la historia o, más bien, de la "prehistoria" enajenada que hemos vivido desde que –por comer los frutos de la propiedad privada– fuimos expulsados de la paradisiaca gens primitiva.[33] Pero es claro que, ciertos o dudosos, estos hallazgos etnográficos, que Morgan interpreta a la luz del evolucionismo de Spencer, no hacen más que confirmar la visión de la historia que Marx toma de Hegel.

Y efectivamente, en *La constitución de Alemania* Hegel sostiene la inevitabilidad de ciertas etapas progresivas en todo curso histórico. Ahí escribe: "Toda nación tiene que recorrer por sí misma sus propios estados culturales antes de intervenir en la conexión general del mundo".[34] Así, Lukács reconoce al autor de la *Fenomenología*... "[...] haber descubierto la verdadera teleología de la actividad humana" y sólo le reprocha que después del periodo de Jena, el filósofo no quiso –o no pudo– admitir el carácter aun contradictorio y por ende transitorio de la sociedad burguesa. El húngaro concuerda con Hegel en la deseabilidad e "inevitabilidad" del capitalismo, y asume "la necesidad y progresividad del desarrollo económico a que ha llevado [...] con todas

[32] Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1971.

[33] Véanse Karl Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2014; y Armando Bartra, "Terca comunidad", *La Migraña*, núm. 15, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 1915.

[34] Citado en Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, *op. cit.*, p. 306.

sus terribles consecuencias". Pues gracias a él "el desarrollo humano ha alcanzado su culminación en el desarrollo de las fuerzas productivas".[35] Sólo lamenta que Hegel no haya entendido la necesidad de trascender dicho sistema. Cosa que sí hizo Marx.

Como hemos visto, el pensamiento y el talante político de Hegel pasan por varias etapas. Hasta la que culmina en Jena con la escritura de la *Fenomenología*..., el joven filósofo está convencido de que la intensidad del periodo que va de la revolución francesa a las campañas napoleónicas es la expresión histórica de una fase cualitativamente nueva del espíritu, de modo que el pensamiento aun abstracto –la filosofía– está deviniendo mundo. Con el fracaso de esa gesta y la muerte de Napoleón, que para Hegel representaba el impulso heroico de la modernidad, el entusiasmo revolucionario se vuelve conservadurismo y busca sustento teórico en un cambio en la periodización histórica: para el Hegel de *La filosofía del derecho*, el nuevo mundo no empezó en la Francia de las barricadas sino en la Alemania de la Reforma, mientras que en el terreno de las ideas apenas se está desplegando –300 años después– con su propio sistema de pensamiento. Así, el gallo madrugador, la filosofía que iluminaba la madrugada de los tiempos, se ha trasformado en una "lechuza de Minerva" que sale al atardecer.

El hegeliano alechuzamiento de la filosofía importa, porque con él se desestima el papel de los sujetos históricos actuantes y la pelota pasa a la cancha de los pensadores, cuestión respecto de la que Marx tomará distancia en las socorridas *Tesis sobre Feuerbach*.[36] Para Hegel, el que deviene es siempre el *espíritu*, pero en una primera etapa de su filosofía, la iniciativa está en quienes hacen fácticamente la historia, mientras que en sus últimos escritos la iniciativa pasó a quienes la piensan y cons-

[35] *Ibid*., pp. 395-397.

[36] Carlos Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, tomo II, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1952.

truyen intelectualmente cerrando con ello el círculo. En los dos casos se cumple lo que escribió en *La filosofía del derecho*, en el sentido de que "todo lo real es racional y todo lo racional real". La diferencia radica en que, en los años en que vive en Frankfurt y luego Jena, la Razón que ha de devenir real convoca a la acción trasformadora, mientras que en la perspectiva de Heidelbeg y luego Berlín, la tarea no es hacer historia sino ordenar racionalmente el despliegue ya culminado de lo real, para mostrar que su curso no ha sido contingente sino necesario y que esta necesidad es la misma que la de la secuencia lógica de las categorías, lo que a su vez cierra el círculo.

Una anécdota contada por el poeta Heinrich Heine, quien fuera su discípulo y siempre tuvo un espíritu crítico e inconforme, documenta los dos talantes de Hegel: el matutino y el crepuscular, el que valora la práctica transformadora y el que enfatiza el pensamiento ordenador. "Una vez me mostré irritado por aquello de que 'Todo lo real es racional' –escribe Heine–, él sonrió curiosamente y me hizo observar que también podía decirse 'Todo lo racional tiene que ser'".[37]

Marx no se queda con el Hegel conservador sino con el revolucionario, no con el que sostiene que lo real "es racional" sino con el que sostiene que "tiene que ser" racional. Pero, en todo caso, admite con el filósofo la presencia de una racionalidad histórica subyacente, la existencia de una teleología. Su prioridad está indudablemente en la acción: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo".[38] Sin embargo esta praxis transformadora trabaja a favor de la corriente, la impulsan los impersonales vientos de la historia. Por esto sostiene, también, que "la humanidad no se propone nunca más que los proble-

[37] Véase Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, *op. cit.*, p. 450.

[38] Carlos Marx, "Tesis sobre Feuerbach", *op. cit.*, t. II, pp. 376-378.

mas que puede resolver".[39] Esto es así porque la necesidad de que sean planteados y resueltos está ya en la propia realidad. Y esta realidad es la de las siempre ascendentes fuerzas productivas, que se ven frenadas por las esclerosadas relaciones de producción. Por eso, porque piensa que una nueva sociedad se forma en el seno de la anterior, para Marx las revoluciones, incluida la que llevará al comunismo, pueden designarse metafóricamente como partos.

*El capital* no tiene por tema los intríngulis de la emancipación humana sino la crítica de la economía política, pero en el tomo I –que su autor pudo integrar personalmente– sintetiza escuetamente su visión sobre el asunto. En el apartado "Tendencia histórica de la acumulación capitalista", escribe Marx:

> La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Ésta salta hecha añicos. Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados [...] La propiedad privada capitalista es la primera negación de la propiedad privada individual basada en el propio trabajo. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la negación de la negación.[40]

Para Marx, como para Hegel, hay una racionalidad dialéctica que preside el curso de la historia, aunque ésta no es –como el filósofo suponía– la del pensamiento encarnado, no es la del "espíritu", sino la de la implacable racionalidad de la "industria" en la que se despliegan las potencias creadoras del género humano.

Así, Hegel y Marx coinciden en el supuesto de la inevitabilidad, es decir de la Razón subyacente que garantiza la realización de lo ra-

[39] Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, vol. I, La Habana, Editora Política, 1966, p. 13.

[40] Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 649.

cional. Que lo racional devenga real y los problemas de la humanidad se resuelvan, no remite tanto a la dosis de *libertad* con que uno y otro admiten que se hace la historia, como a la férrea *necesidad* con que ésta termina por imponerse. Remite, pues, a una Providencia.

*

En *La revolución burguesa*, escribe Eric Hobsbawm:

> [...] lo que distinguía a los socialistas de nuestro periodo (1789-1884) era la incondicional aceptación de la revolución industrial que creaba la verdadera posibilidad del capitalismo moderno [...] Pero solamente cuando Marx trasladó el centro de gravedad de la argumentación socialista desde su racionalidad o deseabilidad hasta su inevitabilidad histórica, el socialismo adquirió su más formidable arma intelectual.[41]

Y esa "inevitabilidad", que hace del de Marx un "socialismo científico", se sustenta en la prodigiosa crítica de la economía política que es *El capital*.

Si el sujeto de la historia no es el "espíritu" sino la "industria", no el pensamiento sino el trabajo, la clave del extrañamiento y del antagonismo social no hay que buscarla en la filosofía o en la religión, como lo hace Feuerbach, sino en la economía. Una disciplina nueva sobre la que Hegel ya había reflexionado a partir de sus lecturas de Adam Smith, entre otros, pero en la que el enfoque materialista impone entrar más a fondo.

En un tránsito que testimonian los manuscritos económico filosóficos de 1844,[42] Marx emprende una apasionante aventura intelectual

[41] Eric Hobsbawm, *La revolución burguesa*, Madrid, Guadarrama, 1964, pp. 289-293.

[42] Carlos Marx y Federico Engels, *Escritos económicos varios*, México, Grijalbo, 1962, pp. 25-114.

que consumirá el resto de su vida. Porque con el desarrollo del mercado y de la industria, el estudio de la producción y distribución de bienes se ha transformado en una *ciencia*, entre cuyos cultivadores se forman escuelas y donde se van definiendo autores y obras canónicas. Los primeros economistas modernos fueron los llamados fisiócratas de la escuela francesa, pero en los tiempos de Marx ya predomina la corriente inglesa. Y a ella se adhiere el alemán, pues es en la capacidad creadora del trabajo y no en la fertilidad de la tierra donde Adam Smith, David Ricardo, Robert Malthus y los demás encuentran la fuente de toda riqueza y –aunque a muchos no les guste reconocerlo– también de toda pobreza.

La crítica de la economía política demanda de Marx la edificación de un modelo conceptual que nos dé la clave de toda formación capitalista posible. Y este modelo no se construye por progresiva adición de hechos debidamente interpretados ni por inferencia lógica a partir de principios, el método de Marx en *El capital* no es el inductivo ni el deductivo sino el dialéctico de Hegel. Es decir, la progresiva construcción de lo concreto pensado a partir de conceptos simples que van haciéndose más complejos en la medida en que se niegan y desdoblan: proceso inmediato de trabajo, proceso de producción, proceso de circulación, proceso de producción circulación como un todo... valor individual, valor social medio, precio regulador, precio de venta... plusvalía, ganancia, renta, interés...

Pero si el método es dialectico, la disciplina en la que se emplea no es especulativa sino científica, de modo que el modelo debe dar razón del comportamiento efectivo del capitalismo realmente existente. Y como el capitalismo es un sistema de mercado autorregulado, un orden que se reproduce a sí mismo por la pura lógica del valor que se valoriza, el modelo debe mostrar al sistema en su estricta necesidad económica.

Ahora bien, el capitalismo es un orden contradictorio de modo que el modelo debe iluminar igualmente sus tensiones internas, sus antagonismos. Debe ser una crítica de la economía política que nos mues-

tre los fundamentos del capitalismo –como ha de hacerlo toda crítica– pero también su intrínseca debilidad. Un diagnóstico cuya conclusión más severa será la transitoriedad del reino del gran dinero, la condición efímera del sistema del mercado absoluto.

Y aquí Marx va a encontrar otra Razón, otra racionalidad inmanente ya no etérea y especulativa, sino material y económica. Ya no la que inspiraba el visionario pensamiento de Hegel sino la que impulsaba los rigurosos e implacables razonamientos de Ricardo. Porque para el autor de *El capital* los mejores pensadores de la economía eran realmente científicos. Sin duda representaban los intereses del capital, pero los representaban en tanto que éste era una fuerza progresiva. Y lo era en tanto que expandía las capacidades productivas de la humanidad. El pensamiento económico era un pensamiento de avanzada porque iluminaba las tendencias ascendentes de los tiempos, sin perderse en disquisiciones metafísicas o lamentaciones románticas.

En sus notas publicadas con el título de *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, Marx hace una sintomática apología de Ricardo, que vale la pena citar en extenso:

> Ricardo reputa el régimen de producción capitalista, y con razón en cuanto a su tiempo, como el régimen más beneficioso para la producción en general, como el más conveniente para la creación de riqueza. Quiere la producción por la producción misma, cosa perfectamente justificada. Quien pretenda afirmar, como han hecho algunos adversarios sentimentales de Ricardo, que la producción como tal no constituye un fin, olvida que la producción por la producción misma no significa sino el desarrollo de las fuerzas humanas productivas y, por tanto, el desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana, como fin en sí [...] Por esto la falta de escrúpulos que se achaca a Ricardo no sólo responde a una posición de honradez, sino que, además, era científicamente obligada dado su punto de vista. He aquí porque para él es completamente indiferente que el desarrollo de las fuerzas productivas acabe con la propiedad privada sobre la tierra o aplaste a los obreros [...] A Ricardo no le preocupa, por ejemplo, que el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo reduzca a la mitad el valor fijo existente,

> si esto significa que la productividad del trabajo humano se ha duplicado. Esto es lo que yo llamo honradez científica.[43]

De este texto importan menos las loas a Ricardo que la profesión de fe marxiana en las virtudes del productivismo capitalista, que ciertamente ese economista destaca. Una producción por la producción que acarrea enormes daños colaterales pero sirve al "desarrollo de las fuerzas productivas". Un sistema económico que ocasiona pobreza pero a cambio despliega la "riqueza de la naturaleza humana". Y aquí estamos otra vez atrapados en los dilemas de la hegeliana "tragedia de lo ético",[44] o de la bermaniana "tragedia del desarrollo",[45] pues en la historia del progreso la otra cara de la moneda del bien general es sufrimiento de los individuos y los grupos.

Desazón de la que no participa Ricardo, quien en sus libros efectivamente es "completamente indiferente" a que en su expansión la economía "aplaste a los obreros". Pero que evidentemente si aqueja a Marx, una vez más preso entre la necesidad histórica del progreso productivo y el daño social que éste causa. Dilema del que no se libra afiliándose a la gran revolución que acabará en definitiva con los males del sistema, pues piensa que ésta sólo es posible si el capitalismo madura completamente... con la inevitable cauda de sufrimiento y muerte que acarrea este curso presuntamente necesario.

Es útil ver cómo la "honradez científica" del economista inglés se impone sobre su conciencia ética. En el primer capítulo de sus *Principios de economía política*, Ricardo explica por qué el aumento de la productividad del trabajo y la disminución de los precios de los bienes de

[43] Carlos Marx, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 405.

[44] Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, *op. cit.*, pp. 392-413.

[45] Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI Editores, 2006.

consumo no derivan en mejoras al nivel de vida de los trabajadores, pues los salarios se ajustan a la baja,[46] y en el capítulo XXXI, titulado "De la maquinaria", que añadió para la tercera edición del libro, escribe:

> He sido de la opinión de que toda aplicación de maquinaria [...] que tuviera por efecto ahorrar trabajo era un bien general [...] Pero [ahora] estoy convencido de que la sustitución de trabajo humano por el de la maquinaria es a menudo muy perjudicial para los intereses de la clase trabajadora [...] La opinión que tiene la clase trabajadora, de que el empleo de la maquinaria es con frecuencia perjudicial a sus intereses no está fundada en prejuicios ni errores, sino que está de acuerdo con los principios correctos de la economía política [...] Espero que las indicaciones que acabo de hacer no inducirán al lector a inferir [...] que el uso de la maquinaria ha de ser desalentado [...] pues si no se permite al capital conseguir la mayor renta neta que el uso de la maquinaria proporciona, éste se expatriará, lo que resultará más perjudicial que la maquinaria para la demanda de mano de obra.[47]

Como Hegel, como Marx, como todos, Ricardo y sus colegas sabían de los males que ocasionaba el capital, pero con ellos la economía había dejado de ser moral para devenir ciencia. Como Maquiavelo con la política, los forjadores de la teoría económica clásica habían desembarazado de metafísica su disciplina. Científicos como eran, se limitaban a constatar lo que ocurría en el mundo de la producción y la circulación de mercancías y a develar las leyes subyacentes. Lo demás era romanticismo trasnochado.

Y si Marx se encontraba con que alguno colaba consideraciones éticas, su crítica era feroz. Nunca bajó a Proudhon de "socialista superficial" y "economista vulgar", y hasta Sismondi, por cuyas obras tenía respeto, es puesto en la picota por anteponer consideraciones morales a razonamientos científicos.

[46] David Ricardo, *Principios de economía política*, Madrid, Sarpe, 1985, pp. 31-32.
[47] *Ibid.*, pp. 350-354.

> Quienes como Sismondi contraponen a este fin el bienestar de la persona individual, afirman en realidad que se debe frenar el desarrollo de la especie para asegurar el desarrollo del individuo; que, por ejemplo, no se debiera admitir ninguna guerra, ya que en todas las guerras perece indefectiblemente una serie de individuos [...] No comprenden que este desarrollo de las capacidades del hombre en general, aunque por el momento se realice a costo de la mayoría de los individuos y de ciertas clases humanas, acaba por romper el antagonismo y coincide en último término con el desarrollo del hombre individual; que, por tanto, el superior desarrollo de la individualidad humana sólo puede lograrse a través de un proceso histórico en que se sacrifique el individuo. Sin hablar de la esterilidad de tales consideraciones, ya que lo mismo en la especie humana que en el reino animal y el reino vegetal, lo que beneficia a la especie se impone siempre a costa de lo que beneficia al individuo.[48]

De nuevo lo que menos importa de este párrafo es Sismondi. Lo que en verdad destaca es la ratificación por parte de Marx del concepto hegeliano de que la realización del género humano pasa por el sacrificio de los individuos y de las clases. De que los peores males –incluso las guerras– pueden ser racionales si sirven al desarrollo de la especie. De que en esto nuestra historia no se distingue de la historia natural que nada sabe de moralidad... No es que *a veces* la consecución de objetivos superiores tiene costos sociales, es que "sólo así pueden lograrse" dichos objetivos. Y aquí es inevitable traer a colación una desafortunada cuarteta de Goethe, en mala hora retomada por Marx para concluir un artículo periodístico.

> ¿Quién lamenta los estragos
> si los frutos son placeres?
> ¿No aplastó miles de seres
> Tamerlán en su reinado?[49]

[48] Carlos Marx, *Historia crítica*..., *op. cit*., p. 405.

[49] Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1952, pp. 319-320 (las cursivas son mías).

*

Hay sin embargo otra posible lectura del pensamiento de Marx. Desenmascarar al capitalismo como un sistema que no sólo se nos muestra como "un enorme arsenal de mercancías", como dice el alemán al comienzo de la *Contribución a la crítica de la economía política* y también de *El capital*, sino que está absolutamente regido por un mercado en el que sólo impera la lógica de la valorización del valor; como un régimen donde el cambio se impone sobre el uso, lo cuantitativo a lo cualitativo y las cosas sobre las personas; como un orden infinitamente codicioso donde la alienación llega a sus últimas consecuencias... es un enjuiciamiento, ante todo *ético,* del mundo del gran dinero.

Y sí, claro, la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y las desproporciones entre las diferentes ramas de la producción y entre la oferta y la demanda, hacen del capitalismo un sistema contradictorio y destinado a extinguirse arrastrado por sus propias contradicciones estructurales. Pero eso es lo de menos. Esto no es más que ciencia económica y lo que en verdad importa es que el reino del mercado absoluto es un orden éticamente insoportable, un orden condenado a desaparecer, porque los seres humanos no podemos aceptar indefinidamente lo que nos envilece, lo que nos aniquila, lo que nos niega como personas y como género. Y la prueba de esto es que el capitalismo fue resistido con todo y por casi todos desde su nacimiento, de modo que la historia del capitalismo es la historia de la resistencia al capitalismo.

He dicho en otro sitio[50] que en el fondo el determinismo de Marx, más que económico es un plausible determinismo ético: lo *inevitable* no es el *capitalismo* sino la *revolución*, pues es ontológicamente inconcebi-

[50] Armando Bartra, "Contra el providencialismo, radicalizar la perspectiva del sujeto", *Mundo Siglo XXI*, núm. 30, vol. VIII, mayo-agosto, 2013.

ble que los seres humanos se sometan permanentemente a la ignominia suprema sin rebelarse. La revolución es moralmente insoslayable.

Lo que sucede es que de su inmersión en la economía política, el de Tréveris ha sacado la conclusión de que es el capitalismo –y sólo el capitalismo– el que crea las premisas productivas para la liberación definitiva. Entonces el capitalismo es necesario y pertinente... Pero lo es únicamente en tanto que antesala de la plena emancipación, como antesala de la revolución.

*

Hasta aquí, y en la lectura que propongo, toda va bien. Sin embargo mis dudas regresan si pasamos a otro supuesto marxiano, según el cual la precondición de la emancipación humana es la abundancia:

> La producción capitalista representa la forma absoluta de la producción y [...] las condiciones específicas de este régimen no deben entorpecer ni contradecir lo que constituye el fin de toda producción, que es la abundancia [...] Lo admirable de la producción burguesa es [...] que sus formas específicas, a diferencia de lo que ocurría en los regímenes anteriores a ella, abren un horizonte de desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas.[51]

Si en la perspectiva que nos da el tiempo transcurrido desde que Marx escribió lo anterior, tenemos presente la enorme destructividad de la tecno-ciencia desarrollada por el capitalismo, la suprema perversión de las fuerzas productivas que ha significado el sistema, la civilizatoria crisis a la que nos ha llevado y cuya clave está en su obsesivo, desmecatado y codicioso "dominio de la naturaleza", habremos de admitir que lejos de "abrir un horizonte de desarrollo" el capitalismo lo cerró,

[51] Carlos Marx, *Historia crítica*..., *op. cit*., p. 125.

y que lejos de llevarnos a la "abundancia" nos llevó a la más perentoria escasez de los recursos naturales y sociales necesarios para la vida. La abundancia es epidérmica, es de oropel, la escasez es profunda, estructural, ontológica. Hemos construido tantos automóviles que en ellos podría acomodarse la humanidad entera... provocando un planetario embotellamiento de tránsito que impediría todo movimiento.

Tendremos que reconocer, igualmente, que estos males no resultaron sólo de las perversas relaciones de producción propias del sistema, sino también de la perversión que desde su origen –pensemos en el raquitismo de los niños obreros y la polución londinense de principios del siglo XIX– éstas han introducido en las fuerzas productivas. De modo que entre fuerzas productivas y relaciones de producción no se puede establecer una dicotomía maniquea.

En la misma tesitura, podríamos poner en duda la idea de que la "abundancia" es precondición de la generosidad, pues es un hecho que hay más solidaridad entre los pobres que entre los ricos. E incluso si el propio concepto de abundancia no es un contrasentido, dado que en tanto que corpóreos los humanos somos ontológicamente limitados, somos carentes, somos mortales, estamos hechos para la escasez. Escasez ontológica que no significa que estemos condenados a vivir en sociedades codiciosas y antagónicas donde la rareza resulta de la codicia sistémica y de la inequidad.

Pero esto, que he discutido en otros sitios,[52] no es lo que ahora importa, sino el determinismo subyacente. Y es que en esta interpretación marxiana, es el desarrollo progresivo y más o menos lineal de las fuerzas productivas lo que establece el lugar y la fecha de la verdadera revolución. Puede haber injusticia y rebeldía en muchos sitios y en muchos momentos, pero el vuelco definitivo habrá de ocurrir donde el fruto esté maduro. Es ahí donde la humanidad se plantea el problema,

[52] Véase Armando Bartra, *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*, México, Itaca, 2010.

porque es ahí donde están dadas las condiciones para resolverlo. Así las cosas, la revolución ocurrirá en el "centro" o no ocurrirá. Y el sujeto de esta revolución será por fuerza el "proletariado", no sólo por explotado y oprimido sino porque es parte de esas mismas potencias productivas que hacen inminente la liberación.

El problema que yo encuentro en esto no es que la crítica marxiana del capitalismo, en tanto que economía –es decir la crítica esencial de un sistema cuya clave es la producción y circulación de mercancías–, haya sido una crítica "científica", de la que es muestra hasta ahora no superada *El capital*. El problema está en pensar que el *socialismo es científico* porque supuestamente hemos encontrado su condición de posibilidad en el curso de esta crítica económica. Y es que en este razonamiento se invierten las cosas y la clave de la experiencia pura por antonomasia, del acto supremo de libertad que es la revolución, se ubica en el reino de la más férrea necesidad que es la economía capitalista.

Admito que se requiere ciencia para hacer la revolución y ciencia para construir el socialismo –cualquiera que sea el significado que hoy le queramos dar a la palabra–, lo que no admito es la disolución de la voluntad, la imaginación y la pasión en una racionalidad subyacente, sea ésta filosófica como la de Hegel o científica como la de los economistas. Lo que no admito es la dilución del sujeto hacedor de la historia en nombre de un curso especulativamente necesario o científicamente determinado, que hemos leído en la dialéctica de las ideas o adivinado en las entrañas económicas del sistema. Lo que me resulta inaceptable es la subestimación del papel radicalmente creativo y contingente de la *experiencia* en el acontecer de la historia.

*

Hay en los *Grundrisse* un texto de Marx impregnado de un determinismo prometeico que ha llamado la atención de lectores contemporáneos,

porque parece describir visionariamente lo que hoy llaman "sociedad del conocimiento" o "capitalismo cognitivo", un orden que anularía la ley del valor y anunciaría –con 150 años de anticipación– la inminente liberación del trabajo. Y efectivamente, ahí el autor de *El capital* sostiene que con el progresivo despliegue de las fuerzas productivas se llega al punto en que al minimizarse el trabajo vivo, generador de plusvalía, "se desploma la producción basada en el valor de cambio" y con ello el capitalismo como tal. Lo que es interpretado por algunos como una profecía marxiana: gracias a las colosales potencias desarrolladas por la tecno-ciencia durante los siglos XX y XXI estamos en la inminencia de la emancipación.

Escribe Marx en sus borradores:

> En la medida en que la gran industria se desarrolla, la creación de riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo [...] que del poder de los agentes puestos en movimiento [...] del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología. El trabajo ya no aparece tanto recluido en el proceso de producción sino [...] como supervisor y regulador [...] Lo que aparece como el pilar de la producción o de la riqueza no es el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza, su dominio sobre la misma [...] Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo deja [...] de ser su medida y por tanto el valor de cambio del valor de uso [...] Con ello se desploma la producción basada en el valor de cambio y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de necesidad apremiante y de antagonismo. [Y de ahí] desarrollo libre de las individualidades [...] reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo [...] formación artística, científica, etcétera [...] gracias al tiempo que se ha vuelto libre.
>
> El capital mismo es la contradicción [pues] disminuye el tiempo de trabajo necesario, para aumentarlo en la forma de trabajo excedente [...] Por un lado despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y del intercambio sociales, para hacer que la creación de riqueza sea (relativamente) independien-

> te del tiempo de trabajo empleado en ella. Por otro lado se propone medir con tiempo de trabajo estas gigantescas fuerzas sociales [...] El desarrollo del capital fijo revela hasta qué punto el conocimiento [...] se ha convertido en fuerza productiva inmediata y por tanto hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del intelecto colectivo.[53]

Encuentro en el texto dos ideas distintas descuidadamente barajadas. Un concepto –aquí incompleto– es el que formulará más tarde como "Ley de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia", que aparece en el capítulo XIII de la sección tercera del tomo III de *El capital*, donde se sostiene que el "incremento gradual del capital constante en proporción al variable tiene como resultado un *descenso gradual de la cuota general de ganancia*", tendencia que es "una *expresión característica del régimen capitalista de producción*"[54] y su incesante desarrollo de las fuerzas productivas. De modo que es verdad, como dice Marx en los *Grundrisse*, que "el capital mismo es la contradicción", pues para incrementar la explotación necesita aumentar la productividad del trabajo con recursos tecnológicos que hacen crecer el capital constante más que el variable –que es el que rinde plusvalía– con lo que ciertamente respecto de la inversión total se reduce la tasa de ganancia. Fenómeno contrarrestable pero crítico, que dramatiza la condición históricamente transitoria del capitalismo. En la exposición de *El capital* queda claro que esto tiene que ver exclusivamente con la relación capital constante-capital variable y no con la relación trabajo necesario-trabajo excedente y la tasa de explotación, y también que la tendencia no opera caso por caso sino en el funcionamiento del capital como un todo, razón por la que se aborda en el tomo III.

[53] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, tomo 2, México, Siglo XXI Editores, 1972, pp. 228-229.

[54] Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo III, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 214-215.

La otra idea parte del mismo hecho: el desarrollo tecnológico expresado en el incremento más que proporcional del capital constante. Pero su conclusión no es el descenso de la tasa de ganancia, sino que en una economía basada en el "poder de los agentes" de la tecno-ciencia, "el trabajo inmediato ejecutado directamente por el hombre y el tiempo que éste trabaja", dejan de ser la fuente de la riqueza, la medida del valor y la base de los precios. Conclusión dudosa pues supone que la producción de conocimiento y su traducción a tecnología no es trabajo en el sentido capitalista del término, cuando sí lo es. Un trabajo ciertamente calificado que el capital paga mediante cuantiosas inversiones: ingentes gastos –a veces sociales pues intervienen agencias públicas como institutos y universidades– que se amortizan cuando los inventos se patentan y se incorporan, mediante un pago, a la producción de otras mercancías.

La gestación de conocimiento es hoy una esfera de la economía capitalista operada por empresas donde hay trabajadores e inversionistas. Un ámbito específico caracterizado por la especulación con patentes, los monopolios y las rentas tecnológicas, pero finalmente una rama más de la producción. La ingeniería genética, por ejemplo, no es una "fuerza productiva general" ni los transgénicos obra del "intelecto colectivo", ambos son un negocio tan productor de mercancías y generador de ganancias como cualquier otro y tanto el monto de sus inversiones como la medida de su rentabilidad se incorporan a la formación general de los precios.

En todo caso, consideraciones como las de Marx en este texto de los *Grundrisse* pondrían en entredicho la teoría del valor trabajo para explicar la formación de los precios –e incluso para explicar la acumulación– en un capitalismo tecnológicamente avanzado. Pero no es eso lo que me interesa plantear aquí. La consistencia de la teoría del valor la he discutido en otro lugar,[55] al preguntarme, no cómo interviene la

[55] Armando Bartra, *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*, México, Itaca/UAM-Xochimilco/UACM, 2014, pp. 177-185.

tecno-ciencia en la valorización del capital, sino algo más básico: cómo entra en la contabilidad del sistema del gran dinero el trabajo no asalariado doméstico, campesino y cuentapropista que no podemos seguir soslayando.

Lo que de la nota de Marx quiero destacar ahora, es la conexión *directa* que establece entre el incremento de la productividad del trabajo y la emancipación de los trabajadores –o si se quiere de los postrabajadores–, al sugerir que el saldo de la magnificación tecnológica del excedente económico ("reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo") será "el desarrollo libre de las individualidades" en la ciencia y el arte.

Es claro que para el militante de la Liga de los Comunistas y luego de la Asociación Internacional de los Trabajadores que fue Marx, el efecto no es automático, hace falta una revolución, un parto social que libere las posibilidades ya contenidas en el pasmoso despliegue de las potencias productivas impulsado por el capital. No me preocupa que en estas notas no mencione la revolución, lo que me desazona es que su premisa sea el desarrollo de las fuerzas productivas, que la abundancia potencial sea su condición de posibilidad. Lo que me incordia es el prometeismo marxiano.

En este párrafo, como en otros lugares, Marx expone los prerrequisitos de su utopía prometeica: en la medida en que los logros de la tecno-ciencia hagan irrelevante el "trabajo inmediato", el valor de cambio ya no será la medida del valor de uso y la producción social, liberada de la escasez y las necesidades apremiantes, devendrá ejercicio universal de las capacidades humanas. Utopía que, en el fondo, es la del capital: una sociedad de la abundancia montada sobre el desarrollo de las fuerzas productivas. Hay, claro está, una gran diferencia: para Marx las relaciones de propiedad y de producción del gran dinero habrán de ser previamente abolidas, pues si por un tiempo favorecieron el avance de la ciencia y la técnica, hoy lo frenan.

Marx celebra el ferrocarril, la navegación a vapor, el telégrafo eléctrico y el telar mecánico; ha leído entre otros a Justus von Liebig y a J.F.W. Johnstone, expertos en química agrícola, y a los tecnólogos J.F. Hodges y J.H.M. Popel; está al tanto de la efervescencia creativa del naciente gremio de los "ingenieros" de la Lunar Society que están asociados con los empresarios, y conoce algunos de los trabajos patrocinados por la Royal Society... Desde que en 1849 Marx llega a Londres, es deslumbrado por "el estado general de la ciencia y el progreso de la tecnología", lo que explica y hasta justifica su prometeismo. Pero vale la pena traer a colación el tema porque, un siglo y medio después, hay quienes siguen pensado más o menos lo mismo que Marx a mediados del XIX.

Michael Hardt y Antonio Negri, por ejemplo, sostienen que como resultado del desarrollo de la tecnociencia, pero también de las luchas obreras de la segunda mitad del siglo XX que obligaron a desechar viejas formas de explotación, en el capitalismo posfordista de hoy impera el que llaman "trabajo inmaterial", que produce conocimientos, ideas, imágenes, códigos, información...

Predominio que diluye las fronteras entre ocio y trabajo, entre labores asalariadas y no asalariadas, entre ocupaciones productivas y reproductivas, y –como cereza del pastel– insufla afectividad al conjunto del trabajo social configurando ya no las viejas clases sino una "multitud" en que se borran las diferencias de clase, etnia y género.

Así, por la magia de su prodigiosa tecnología, la moderna "economía del conocimiento" tiende a emancipar la vida laboral, la vida pública y la vida privada haciéndolas autónomas, creativas y liberadas. Todo lo cual pone a los modernos "trabajadores inmateriales" en la inminencia de lo que para Hardt y Negri sería, en términos que ya empleó el viejo Marx, el "comienzo de la historia".[56]

[56] Véanse Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona, Debate, 2004; y *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.

*

Por su parte, en una entrevista, que por su oralidad lo obliga a esquematizar las ideas, Félix Guattari sostiene: "No se puede esperar [la] transformación [revolucionaria] de la lucha de clases sino, más bien, de la evolución misma de las fuerzas productivas".[57] Y más adelante redondea: "Entonces la liberación se da por la misma inteligencia, desde el nivel actual de acumulación de la inteligencia tecno-científica como instrumento de liberación del trabajo".

> No son las contradicciones de clase las que constituyen el motor de la sociedad [...] La contradicción se da entre las fuerzas productivas y el campo social mismo; entre las fuerzas productivas y el modo en que las relaciones de producción se estructuran [...] No sólo las relaciones de producción capitalistas sino todas las relaciones de producción.[58]

Y concluye: "En toda la historia [...] algo siempre permanece: la tecnología", de modo que "la característica de un agenciamiento revolucionario [es] desterritorializar el filón maquínico a nivel científico, económico, artístico".[60] Y el psicoanalista y militante se adscribe sin pena al tan desacreditado evolucionismo. "Si la evolución consiste en decir que algo sucede a nivel maquínico y semiótico [...] yo estoy de acuerdo [...] No es posible imaginar la supervivencia de la humanidad sin el trabajo de los biólogos, de los físicos".[61]

[57] Félix Guattari, *Deseo y revolución. Diálogo con Paolo Bertetto y Franco Bifo Berardi - 1977*, Argentina, Tinta Limón/Lobo Suelto!, 2013, p. 84.
[58] *Ibid*., p. 80.
[59] *Ibid*., p. 75.
[60] *Ibid*., p. 77.
[61] *Ibid*., p. 78.

Un poco más adelante el autor, con Gilles Deleuze, de *El antiedipo*, retoma la prometeica utopía marxiana, cuya premisa es la "reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo", al sostener que

> [...] fácilmente podría imaginarse que una minoría extremadamente pequeña de la población hiciera funcionar las grandes máquinas productivas: se podría imaginar una reducción del tiempo de trabajo y que sólo un puñado de hombres permanezca ligado todavía a las grandes máquinas productivas.[62]

Podría imaginarse, sin duda. Pero tal orden de cosas no tiene nada que ver ni con la libertad ni con equidad ni con la felicidad... que son asuntos diferentes y pueden procurarse –como se han procurado y se procuran– sin necesidad de que unas "grandes máquinas productivas" accionadas por cuatro gatos, hagan el trabajo sucio por nosotros.

Como Marx, Guattari es un militante que lucha con otros activistas por la emancipación. Pero, como Marx, Guattari formula una visión prometeica y providencial del proceso libertario. Cuestionado por el sujeto y motor del desarrollo de las fuerzas productivas al que tanto le apuesta, el entrevistado responde que "es un problema metafísico" que no le preocupa. Pero refuta a quienes piensan que "son los trabajadores los que hacen el trabajo", mientras que...

> [...] yo vengo sosteniendo [...] que la producción ya no es humana, ni humanista sino maquinística [...] Es el proceso maquínico [...] evolutivo [...] el que tiene su propio movimiento y arrastra a los individuos, a la gente, a las clases sociales [...] Para mí la historia no está en absoluto ligada a este modo de subjetivización, sino [...] a una producción que integra los componentes productivos con los flujos naturales, los flujos materiales, los flujos cósmicos [...] Una capitalización maquínica de la cual la inteligencia humana es sólo un momento, un pequeño sistema de ensamblado que en ningún caso centraliza el proceso maquínico.

[62] *Ibid*., p. 79.

> Pienso que primero se debe hacer una revolución maquínica antes que una revolución semiótica controlada por los individuos.[63]

Como todo evolucionismo providencial, el de Guattari es un pensamiento decididamente optimista.

> Hoy ningún grupo humano es dueño de la evolución de los agenciamientos maquínicos [...] de este modo nosotros estamos enganchados a un proceso revolucionario. Lo que es una situación profunda y radiantemente optimista. Porque incluso [...] si no existieran los revolucionarios, si no existiera un movimiento revolucionario, existiría de cualquier modo la revolución [...] Los individuos están conectados, enganchados en la [...] revolución maquínica.[64]

¿Qué hubiera pensado de esto el buen Edward Ludd?

Feminista avocada a la reflexión y reivindicación del trabajo doméstico y reproductivo que –al igual que el trabajo campesino– se borra por completo cuando se pondera y exalta el desarrollo de las fuerzas productivas en el ámbito de la industria y los servicios, Silvia Federici sostiene puntos de vista opuestos a los de Hardt y Negri –a quienes rebate expresamente– y por extensión también a los de Guattari.

En los ensayos contenidos en *Revolución en punto cero*, la autora de *Calibán y la bruja* toma distancia no sólo del texto marxiano de los *Grundrisse* arriba citado, sino también de quienes después lo han suscrito. Su conclusión es que "la idealización de la ciencia y la tecnología como fuerzas liberadoras, ha seguido siendo un componente esencial de la perspectiva marxista de la historia",[65] y argumenta su aserto:

[63] *Ibid*., pp. 89-91.
[64] *Ibid*., p. 92.
[65] Silvia Federici, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Mapas, 2013, p. 159.

> Podemos afirmar que Marx [...] seguía anclado en una visión "tecnologicista" de la revolución, por la que la libertad se consigue a través de la maquinaria y se asume que el aumento de la productividad laboral supone el cimiento material para el comunismo, desde esta perspectiva, la organización capitalista del trabajo se contempla como el más alto estadio de racionalidad humana.[66]

*

La rebelión parisina de 1871, aun si derrotada, confirmó a Marx en sus presunciones: en el corazón industrial del país políticamente más desarrollado de Europa los trabajadores manuales subvertían la sociedad burguesa y construían un nuevo orden bajo la forma de la Comuna. Pero diez años después otro movimiento social enfrentó a Marx con un dilema en el que estaban en juego sus más acendradas convicciones. Esto sucedió cuando los intelectuales revolucionarios rusos –quienes en su orillero y "atrasado" país alentaban la lucha de los campesinos, que constituían la enorme mayoría de la población– lo cuestionaron sobre la presunta inevitabilidad del desarrollo capitalista, fatalidad que ellos veían anunciada por Marx en *El capital*.

Y lo interrogaban no porque les interesara hacer predicciones científicas sobre el curso futuro de Rusia, sino porque a algunos les interesaba hacer la revolución. La gran pregunta no era si el capitalismo se desarrollaría fatalmente en el país de los zares, sino si los campesinos rusos podían librarse de sus sufrimientos presentes y evadir sus sufrimientos futuros abriéndose paso a un orden poscapitalista, sin pasar por el capitalismo y apoyándose en la comunidad, forma de convivencia que ahí persistía y era base de la vida rural. Con muchos intelectuales rusos dialogó Marx, pero fue la carta de una activista la que

[66] *Ibid*., p. 158.

confrontó al autor de *El capital* con sus fantasmas. En una parte de su misiva decía Vera Zasúlich:

> En los últimos tiempos solemos oír que la comuna rural es una forma arcaica que la historia, el socialismo científico, en una palabra, todo cuanto hay de indiscutible, condenan a perecer. Las gentes que predican eso se llaman discípulos por excelencia de usted: "marxistas". El más poderoso de sus argumentos suele ser: "Lo dice Marx".[67]

Y una vez más tenemos a Marx enfrentado a la "tragedia de lo ético": ¿están los campesinos rusos condenados a padecer la destrucción de sus comunidades y de su forma de vida para renacer convertidos en proletarios y entonces sí acceder –revolución mediante– al paraíso prometido?, ¿la necesidad ontológica y económica del progreso capitalista justifica el prolongado sufrimiento del pueblo ruso?, ¿tienen los eslavos el derecho a hacer la revolución aun si en su sociedad no están presentes todas las premisas?, ¿pueden los pueblos plantearse problemas para cuya solución no existen las condiciones objetivas?, ¿es posible lo imposible?

El atribulado destinatario de la carta redactó decenas de borradores antes de animarse a responder. No porque estuviera viejo y achacoso, sino porque había que tomar partido en un dilema crucial. Y el viejo Marx tomó partido, no por el determinismo sino por la legitimidad ética de la revolución: si el *mujik* asentado en el *mir* está dispuesto a decir ¡basta! y alzarse contra la injusticia, bienvenida sea su rebelión... En cuanto a las condiciones sociales en que se desarrolla... Pues no queda más que buscarle su lado positivo al atraso... Después de todo el comunismo es un comunalismo ¿no?... Y ¿qué tal si la comuna rusa sirviera de base para desarrollar formas superiores?... ¿Podría ser, no?

[67] Karl Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*, *op. cit.*, p. 180.

Edito, a continuación, algunos fragmentos de la respuesta de Marx a Vera Zasúlich y de sus borradores:

> Si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861 desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para evitar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista[68] [...] Lo que pone en peligro la comuna rusa no es una fatalidad histórica, ni una teoría: es la opresión por el estado y la explotación por [los] capitalistas[69] [...] Al apropiarse de los resultados positivos de ese modo de producción [el capitalista] Rusia estará entonces en condiciones de desarrollar y transformar la forma todavía arcaica de su comuna rural en vez de destruirla [...] [Lo que será posible] sólo en medio de un levantamiento general.[70]

Ahí está la nuez de la conversión marxiana *in extremis*. Pero es en otros textos escritos tres años antes donde hay que buscar su tajante desistimiento de todo determinismo. En su colérica carta a la redacción de la revista *Otechestvennye Zapiski*, Marx desmiente a sus críticos porque lo malinterpretan. Ahí afirma categóricamente que nunca trató de elaborar "una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a la que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos", "una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja residiría precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica".[71] Desmentido que trascendió, precisamente porque muchos de sus textos pueden ser leídos –y de hecho lo fueron– como una suerte de providencialismo de las fuerzas productivas.

Así lo reconoce el marxista creativo y heterodoxo que fue Antonio Gramsci.

[68] *Ibid*., p. 210.
[69] *Ibid*., p. 199.
[70] *Ibid*., pp. 189-197.
[71] *Ibid*., p. 211.

> Parece que Marx no pudo liberarse nunca completamente de la idea hegeliana de la historia, según la cual diversas eras se suceden en la humanidad siguiendo el orden del desarrollo del espíritu que trata de alcanzar la perfecta realización de la razón universal.[72]

Así lo argumenta el discípulo rebelde de Lukács, György Márkus:

> La visión marxiana de continuidad se mantiene profundamente hincada en la tradición hegeliana. Concibe la continuidad de la historia como la preservación de una sustancia que atraviesa una constante expansión y universalización al ser transformada incesantemente en sujeto y viceversa [...] La continuidad es el rasgo inmanente de la historia [...] La discontinuidad existe en la historia como cambio de dirección de la continuidad histórica.[73]

*

Los herederos intelectuales de la Gran Revolución desprenden de ella y de otros elementos de su circunstancia una visión escatológica de la historia que, como nos recuerda Martin Buber en *Caminos de la utopía*,[74] puede ser profética o apocalíptica. La profética hace depender la redención de la resolución humana, de modo que puede ocurrir en cualquier momento; la apocalíptica supone que el proceso redentor tiene un curso prefijado que no puede alterase a voluntad. La vía del viejo Hegel y del Marx determinista tiene un fuerte sesgo apocalíptico, mientras que Buber –de quién tomo la idea– y también Benjamin, optan por

[72] Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, México, ERA, 2001, p. 339.

[73] György Márkus, "Sobre la posibilidad de una teoría crítica", *Desacatos*, núm. 23, enero-abril, México, CIESAS, 2007, p. 185.

[74] Martin Buber, *Caminos de utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 21.

la vía profética, es decir mesiánica, que es la del judaísmo en el que uno y otro abrevan.

Llama la atención que el viejo Kant, arrebatado por los hechos de Francia, proponga una visión de la historia no apocalíptica –es decir *a priori*– sino mesiánica secular. Una historia en la que "el profeta hace y dispone él mismo los hechos que anuncia con anticipación".[75] En esta perspectiva, la verdadera revolución de la voluntad sería la revolución kantiana.

Nacido en 1818, casi 30 años después del estallido de la revolución francesa, Marx no es sacudido vitalmente por el estelar alzamiento, como sí lo fueron el viejo Kant y el joven Hegel. Pero, aun así, su pensamiento y en particular su visión –entre profética y apocalíptica– de la historia, son clara expresión de los tiempos que gravitan en torno a ese acontecimiento.

Más que la Gran Revolución gala, lo que sacude al de Tréveris es el pasmoso desarrollo de la industria. Expansión productiva que ya había llevado a Hegel a estudiar a Adam Smith y que hace que Marx se vuelque de lleno en la crítica de la economía política. En cuanto a lo social, lo motivarán sucesivamente los acontecimientos revolucionarios de 1848-1850 y de 1871, también escenificados en Francia. En especial este último, la llamada Comuna de París, cuyo carácter de insurrección más o menos obrera y su forma comunal de autogobierno, lo convencen de que sus predicciones económicas son ciertas: el proletariado está predestinado a emancipar a la humanidad y el futuro será comunista.

Lo malo de esto es que un acontecimiento extraordinariamente creativo, un ejercicio excepcional de imaginación política, una experiencia desnuda de primer orden, de la que me ocuparé en el último capítulo de este libro, ciertamente lo conmueve y entusiasma, pero en otro sentido ratifica su previa lectura determinista de la historia.

[75] Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 79.

En *La guerra civil en Francia*, filoso texto escrito en abril-mayo de 1871 y referido a la reciente insurrección, Marx sostiene que, "consciente de su *misión histórica*", la clase obrera parisina no ha hecho más que "obrar con arreglo a ella", avanzando hacia "la forma superior de vida, hacia la que *tiende irresistiblemente* la sociedad actual por su propio *desarrollo económico*".

Lo que otros ven como un "milagro" y como la irrupción de una "utopía", no es para Marx más que la liberación de "los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante *lleva en su seno*".[76] Como hubiera dicho el joven Hegel: en la Comuna parisina lo *racional* se hizo *real*, precisamente porque era racional, es decir porque era *necesario* que así fuera. Necesidad que en Marx no lo es del espíritu sino de la producción humana, que gracias a estas luchas se va liberando de sus ataduras.

Es verdad que Marx escribía para los militantes de la Asociación Internacional de los Trabajadores, y que –bien lo sabía Gramsci– decirle a la gente de a pie que la historia marcha a su favor siempre ayuda a levantar el ánimo. Pero presentar el proverbial "asalto al cielo", no como creatividad utópica sino como resultado de una tendencia "irresistible" en la que simplemente emerge lo que la "sociedad burguesa lleva en su seno", es un mal mensaje para los que creemos que la Comuna fue ante todo una extraordinaria hazaña de la imaginación; no el resultado de una necesidad inexorable sino una ruptura, un quiebre en dicha necesidad. Sobre todo si tenemos en cuenta que el acontecimiento que supuestamente el "desarrollo económico" hacía "irresistible", no volvió a ocurrir en los siguientes 40 años. Y cuando ocurrió algo remotamente parecido –la revolución rusa de 1917– fue en un país no sólo periférico sino "atrasado" y tuvo por protagonistas mayores a los campesinos.

[76] Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, tomo I, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1951, p. 488 (las cursivas son mías).

Entonces el problema con el determinismo histórico y los providencialismos no es que hagan pronósticos, sino que sus predicciones no se cumplen... y hay que seguir viviendo.

## Comte y la ciencia: orden y progreso

Nacido en 1798, en el arranque de las campañas napoleónicas y cuatro años después de la muerte del marqués de Condorcet, quien con el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* ayudó a popularizar la idea de la historia como un curso ascendente –como un "progreso"–, Augusto Comte es sin duda un hombre progresista, un creyente en el cambio histórico socialmente inducido. Filiación que documenta el que siendo alumno y colaborador del utopista Saint-Simon escribiera un *Plan de los trabajos necesarios para reorganizar la sociedad*.

Sus propuestas metodológicas –fundadoras de la moderna sociología– se apoyan en una visión lineal y ascendente del curso de la humanidad, ciertamente rudimentaria pero en el fondo muy semejante a la de Hegel. Así, su *Discurso sobre el espíritu positivo* arranca exponiendo:

> [...] la gran ley que yo he establecido en mi *Sistema de filosofía positiva*, sobre la completa evolución intelectual de la humanidad [...] Según esta doctrina fundamental todas nuestras especulaciones, cualesquiera que sean, tienen que pasar sucesiva e inevitablemente, lo mismo en el individuo que en la especie, por tres estadios teóricos diferentes, que las denominaciones habituales de teológico, metafísico y positivo podrán calificar aquí suficientemente [...] El primer estado, aunque indispensable por lo pronto en todos los aspectos, debe ser concebido luego como puramente provisional y preparatorio; el segundo, que no constituye en realidad más que una modificación disolvente del primero, no tiene más que un simple destino transitorio para conducir gradualmente al tercero; es en este, único plenamente normal, donde radica, en todos los géneros, el régimen definitivo de la razón humana.[77]

[77] Augusto Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, pp. 41-42.

En el esquema comtiano, la revolución francesa corresponde a la etapa de transición y disolución que conduce al orden definitivo, el de la positividad. Momento de ruptura revolucionaria que fue necesario e inevitable, pero cuyo método, la crítica negativa, debe ser desechado y sustituido por el cambio ordenado. Y su propósito como pensador es precisamente aportar los recursos intelectuales necesarios para establecer dicho ordenamiento positivo. Recursos que concibe como una "física social" que más tarde llamará "sociología".

Como Hegel y como Marx, el hijo de la revolución francesa y del Iluminismo, Comte, siente la inminencia del "régimen definitivo", de la culminación de la historia. Y en esta perentoria circunstancia la tarea del pensamiento es abrirle paso a lo nuevo. La diferencia es que para él no se trata de una exposición metafísica del curso de la conciencia hasta la ciencia, que redondee el ciclo, como en Hegel; ni de una crítica científica de la economía que abra paso a la emancipación político social, como en Marx, sino de una construcción positiva, una "previsión racional", pues "el verdadero espíritu positivo consiste, sobre todo, en *ver para prever*, en estudiar lo que es para deducir lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales".[78]

La consigna de Comte es literalmente "orden y progreso". De lo que se trata es de "transformar una estéril agitación política en una activa progresión filosófica, para seguir al fin la marcha prescrita por la naturaleza propia de la reorganización final, que debe comenzar por realizarse en las ideas, para pasar luego a las costumbre y, en último término, a las instituciones".[79]

El positivismo comptiano no sólo marcó a sociólogos tan brillantes como Durkheim (aunque sus trabajos sobre la experiencia religio-

[78] *Ibid*., p. 60.
[79] *Ibid*., p. 107.

sa, de los que me ocuparé más delante, se apartan de esta ortodoxia), sino que también está detrás de propuestas recientes como el funcionalismo estructural del último Talcott Parsons, el de *El sistema social*,[80] autor sobre el que igualmente regresaré. Y en cuanto a la profesión de fe racionalista, hay claros ecos de ella en la *Lógica de la acción colectiva*,[81] de Mancur Olson, modelo de la práctica social cuyo protagonista es un *homo œconomicus* de implacable sensatez y siempre movido por el cálculo de los costos y los beneficios; un sujeto por completo renuente a la experiencia pura; al acontecimiento irrepetible, inexplicable, imposible; un actor vacunado contra los abismales impulsos a la irracionalidad y la transgresión que, si acaso aparecen, son barridos debajo de la alfombra como exabruptos marginales, como epifenómenos de una acción racional, que es lo que en verdad importa.

Desde hace rato la insensatez nietzscheana y freudiana recuperó los espacios que el radical desencantamiento del mundo había querido arrebatarle. Pero no se trata de una vuelta al oscurantismo y la superstición, que ya la Ilustración había desechado, sino de una reconciliación con lo oscuro y lo irreflexivo desde la razón. Aunque ya no la soberbia razón cartesiana sino una razón vapuleada, descentrada y modesta que reconoce sus límites.

En cuanto a la historia, la lectura lineal, causal y positivista que trata de explicar su curso a partir de leyes como las sociales, es cuestionada por pensadores como Marc Bloch y Lucien Febvre, quienes sin soslayar la importancia de la historia económica, critican también a aquellos marxistas que creyendo conocer sus leyes la absolutizan como explicación última de todo. Comentaré después el concepto de "historia total" que propone la escuela de los *Annales*, pero aquí me interesa su distanciamiento del racionalismo cientificista de raíz comtiana.

[80] Talcott Parsons, *The Social System*, Nueva York, Free Pres, 1951.
[81] Mancur Olson, *La lógica de la acción colectiva*, México, Limusa, 1999.

En la compilación llamada *Combates por la historia*, Febvre critica la historiografía de fines del siglo XIX que se inspira en "fórmulas tomadas de Augusto Comte" y descansa sobre "la amplia y suave almohada del evolucionismo", una "ciencia de los hechos del hombre, que se iba constituyendo por aplicación al terreno humano de los métodos experimentados hasta entonces en el terreno de la materia ligada al determinismo más riguroso". "Una historia papagáyica y sin vida en la que nadie experimenta nunca (para decirlo en palabras de Paul Valéry) 'ese suspenso ante lo incierto'".[82]

En su *Introducción a la historia*, Bloch también se deslinda del positivismo:

> Las últimas décadas del siglo XIX y hasta en los primeros años del XX, han vivido como alucinadas por una imagen [...] comtiana de las ciencias del mundo físico. Extendiendo al conjunto de las adquisiciones del espíritu este sistema prestigioso, consideraban que no puede haber conocimiento auténtico que no pueda desembocar en certidumbres formuladas bajo el aspecto de leyes imperiosamente universales por medio de demostraciones irrefutables [...] Unos creyeron posible instituir una ciencia de la evolución humana conforme a este ideal en cierto modo pan-científico [dejando] fuera de los efectos de este conocimiento de los hombres muchas realidades muy humanas, pero que les parecían desesperadamente rebeldes a un saber racional. Este residuo era lo que llamaban desdeñosamente el acontecimiento...[83]

Aquí Bloch no está tratando de recuperar como acontecimientos a los "eventos estelares" que acostumbra hilvanar la historiografía política, sino aquellos hechos que escapan a la explicación causal, al "saber

[82] Lucien Febvre, *Combates por la historia*, España, Planeta-Agostini, 1993, pp. 16, 28, 45.

[83] Marc Bloch, *Introducción a la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 16-17.

racional", a las "leyes imperiosamente universales" reveladas por una presunta "ciencia de la evolución humana". Y con Febvre y Valéry que claman por "ese suspenso ante lo incierto", está llamando la atención sobre la irreductible densidad de las experiencias puras.

En el mismo sentido, Bloch sostiene que no hay que "confundir una filiación con una explicación"; que una sociedad nunca está determinada "por el momento anterior al que vive", como si las generaciones pudieran alinearse en "fila india"; que "el tiempo humano seguirá siendo siempre rebelde, tanto a la implacable uniformidad como al fraccionamiento rígido del reloj". Tesis que redondea con un juicio sobre su profesión: "La práctica de una ciencia que se limitara a comprobar que todo sucede siempre tal como se esperaba, no serviría para gran cosa ni sería divertida".[84] Y como Bloch, también Febvre pasa de las regularidades implacables y lo expresa con su típica ironía: "¿Podrían obligar alguna vez a los hombres las leyes históricas perfectamente establecidas?".[85]

## Nietzsche: contra la "desmesura de la historia"

Nacido en 1844, Nietzsche no vive la pasión y el entusiasmo de la "primavera de los pueblos" sino la desazón del reflujo, la opresiva entronización del devenir providencial sobre unas naciones europeas que el alemán ve uncidas como bueyes a la rechinante carreta de la historia.

> Muy orgulloso europeo del siglo XIX [...] tu saber no perfecciona a la naturaleza sino que mata a tu propia naturaleza [...] ¿Qué le queda todavía por hacer al hombre históricamente culto, al moderno fanático del proceso que nada y se ahoga en el flujo del devenir? Lo único que

[84] *Ibid.*, pp. 30, 35, 36, 94, 145.
[85] Lucien Febvre, *Combates por la historia*, *op. cit.*, p. 27.

> le queda por hacer es seguir viviendo como ha vivido, seguir amando como ha amado, seguir odiando lo que ha odiado y seguir leyendo los diarios que ha leído.[86]

Cuando escribe esto, que forma parte de sus *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche aún no tiene 30 años y es profesor en la Universidad de Basilea. Y si bien critica un orden codicioso y mezquino donde lo único que se escucha son "las palabras 'fábrica', 'mercado de trabajo', 'oferta', 'arrendamiento'",[87] lo que en verdad lo ofende del mundo moderno es el peso muerto de una cultura no vivida sino sabida.

> El hombre moderno anda arrastrando [...] una enorme cantidad indigerible de piedras de saber [...] Saber que es recibido en exceso [La] cultura moderna [...] no es una verdadera cultura sino una especie de saber sobre la cultura [...] Los hombres modernos nada tenemos que sea de nosotros [y en cambio] nos llenamos y saturamos con épicas, costumbres, artes, filosofías, religiones, conocimientos.[88]

Y en el origen de todo está un mal –piensa Nietzsche–, una enfermedad llamada historia; el "exceso de la historia", la "desmesura de la historia" que nos ha vuelto "incapaces para la vida". Una historia por la que "todo lo que alguna vez existió se precipita sobre el hombre". Una historia que, para colmo, "debe ser ciencia". Pero "la historia pensada como pura ciencia [...] sería una especie de cierre de la vida. [Porque] un fenómeno histórico [...] disuelto en un fenómeno de conocimiento, está muerto".[89]

[86] Federico Nietzsche, *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba, Alción Editora, 1998, pp. 113-117.
[87] *Ibid*., p. 97.
[88] *Ibid*., pp. 60-61.
[89] *Ibid*., p. 40.

La expresión filosófica de esta enfermedad es Hegel.

> En este siglo no ha habido ninguna [...] modificación de la cultura alemana [...] más peligrosa por su enorme influencia, que la filosofía hegeliana [...] que ha acostumbrado a los alemanes a hablar de "proceso universal" y a justificar su propia época como resultado necesario de dicho proceso. Una consideración de este tipo ha puesto la historia [...] como única soberana, en la medida en que ella es "el concepto que se realiza a sí mismo".[90]

Con Hegel nos enseñamos a reverenciar el "poder de la historia", aprendimos a pensar que "todo éxito contiene en sí una necesidad racional y todo acontecimiento es la victoria de lo lógico". Y el filósofo según el cual "la cúspide y la meta del proceso universal han coincidido con su propia existencia berlinesa", nos conmina: "¡Contemplad la religión del poder histórico y prestad atención a los sacerdotes de la mitología de las ideas y a sus despellejadas rodillas!".[91]

A Nietzsche, un profesor veinteañero que trabaja y convive con los estudiantes de la Universidad de Basilea, le parece que el daño mayor lo sufren los jóvenes, atosigados por un monótono canon: "El joven tiene que empezar sabiendo algo sobre la cultura, no sabiendo sobre la vida y la experiencia misma [Su deseo de tener] propias experiencias es aturdido y como ahogado [...] por las más sublimes y extrañas experiencias de épocas pasadas".[92]

La propuesta de deshacerse del fardo de la historia es una idea impertinente, inactual o "intempestiva", como llama Nietzsche a los escritos en que la formula, precisamente por "interpretar como daño, defecto y carencia de la época algo de lo que está con razón orgullosa".[93] Pero el joven profesor es optimista y vislumbra una salida.

[90] *Ibid*., p. 107.
[91] *Ibid*., p. 108.
[92] *Ibid*., p. 131.
[93] *Ibid*., p. 27.

Los antídotos contra "la enfermedad histórica, contra la desmesura de lo histórico [son] lo ahistórico y lo suprahistórico":[94] el olvido de la historia en tanto que pura inercia del pasado y el reconocimiento de nuestra radical historicidad, de nuestra capacidad de hacer historia rompiendo sus cadenas. Y para esto sirve también la propia historia, pero no la muerta sino "la que conserva [...] la memoria de los grandes que han luchado contra la historia, es decir contra el poder ciego de lo real".[95]

Y para comunicar la subversiva propuesta, Nietzsche recurre a una alegoría. Tomando de *El mundo como voluntad y representación*, de Arthur Schopenhauer, la idea de que "el animal no tiene propiamente ninguna idea del pasado en cuanto tal" y que está "limitado al presente",[96] el futuro autor de *La voluntad de dominio* pergeña un cuentecillo.

De pie ante un rebaño que pasta en el potrero, el hombre mira a las cabras que despreocupadas triscan, saltan y vuelven a triscar. El hombre se enorgullece de su condición y sin embargo, en el fondo, envidia la patente felicidad de las cabras.

> Hace el hombre al animal una pregunta: "¿Por qué no me hablas de tu felicidad y sólo me miras?". El animal le va a contestar: "Ello se debe a que siempre olvido lo que quería decir" [...] Pero lo olvidó. Y también olvidó esta respuesta [...] De modo que el animal calló y el hombre se asombró de ello [...] Entonces el hombre dijo "Me acuerdo", y envidió al animal que enseguida olvida y ve morir realmente cada instante.[97]

Así, gracias a las cabras del rebaño que nada recuerdan y por ello son felices, el hombre se percata de que el pasado lo aprisiona de tal

[94] *Ibid*., p. 135.
[95] *Ibid*., p. 111.
[96] Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, citado en Oscar Caeiro, "Introducción" a Federico Nietzsche, *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia*..., *op. cit*., p. 9.
[97] *Ibid*., p. 29.

modo que no puede vivir el ahora en toda su intensidad; se da cuenta de que está atrapado por su saber, por su cultura, por su ciencia. Y también por una historia-fatalidad que lo arrastra sin remedio desde un pasado que ya fue hacia un futuro científicamente pronosticado. Entonces el hombre del proceso, el hombre del devenir, el hombre del curso sucesivo y el encadenamiento causal envidia a las cabras que viven plenamente el instante: "antes una nada y después una nada".

Pero para vivir realmente el tiempo de ahora hay que deshacerse del pasado y la "cadena que lo acompaña";[98] desembarazarse de los recuerdos en lo que éstos tienen de carga inerte; librarse de la historia destino, de la historia fatalidad. Como las cabras, hay que aprender a olvidar, hay que atreverse a vivir "ahistóricamente". Propuesta ciertamente "intempestiva" y escandalosa en un siglo como el XIX que se ufana de su cultura histórica.

En el fondo de lo que se trata es de darle el esquinazo a Kronos y por un rato irse a pistear con Kairós. De lo que se trata es de olvidar, de hacer a un lado la historia para poder habitar en el ahora. Como las cabras, que en cada momento son todas a la vez.

Y esto tiene que ver con la disposición a abismarse en las fisuras; "con la facultad de sentir ahistóricamente en el umbral del instante, olvidado de todo pasado; de pararse en un punto sin tener vértigo ni temor".[99] O sintiendo vértigo y temor –digo yo– pero de todos modos pararse.

"Pequeño torbellino viviente", lo "ahistórico habita dentro de un horizonte que es como un punto [en el que] cambia el mundo". En el instante congelado, lo que el fugaz olvidador "percibe, nunca lo percibió así: tan sensible, cercano, iluminado, como si lo captara simultáneamente con todos los sentidos. Han cambiado todas las valoraciones. [Las anteriores] han perdido valor".[100]

[98] *Ibid.*, p. 19.
[99] *Ibid.*, p. 31.
[100] *Ibid.*, p. 36.

Entonces el olvidador se percata de que "ha estado engañado por palabras extrañas, por opiniones extrañas". Se da cuenta de que, embotada por las inercias de la cultura, la capacidad de vivir en toda su intensidad el ahora como tiempo de ruptura que se hace presente "entre una nada y una nada", los "hombres históricos" sienten que "el pasado los empuja hacia el futuro [...] Por eso miran hacia atrás sólo para aprender a entender el presente y desear con vehemencia el futuro, contemplando el proceso desarrollado hasta el momento". Pero, concluye Nietzsche, estos hijos de la historia providencial "no saben en absoluto cuan ahistóricamente piensan y actúan a pesar de toda su historia".[101]

Peones de brega del porvenir, creyendo trabajar a favor de la historia hemos olvidado nuestra condición de seres históricos. Y reconocer que la historia somos nosotros, que la temporalidad en nuestra condición es adoptar un "punto de vista suprahistórico" a partir del cual ya no nos sentimos obligados a "seguir colaborando con la historia, debido a que [hemos] reconocido la condición de todo acontecer, [hemos] aprendido a contestar la pregunta de cómo y para qué se vive a partir de cada hombre, de cada vivencia".[102]

La suprahistórica "condición de todo acontecer" hay que buscarla en el instante, en el tiempo de ahora, pues en él se realiza la "capacidad de sentir ahistóricamente, que es la más importante y original, en la medida en que en ella reside el fundamento de lo verdaderamente humano".[103]

Sin embargo, el instante ahistórico originario y fundacional, ese "claro y brillante rayo de luz" que interrumpe el devenir y nos remite a nuestra ontológica historicidad, es efímero, fugaz. "Lo ahistórico es semejante a una atmósfera envolvente en la que se produce vida sólo

[101] *Ibid*., pp. 36-37.
[102] *Ibid*., p. 37.
[103] *Ibid*., p. 34.

para volver a desaparecer". Y en cuanto la "atmosfera" se dispersa "pensando, volviendo a pensar, comparando, separando, combinando [el hombre] limita este elemento ahistórico".[104]

Y es que a Kairós sigue Kronos, al tiempo de ahora y la intuición sigue el tiempo secuencial y el pensamiento reflexivo. Lo que no equivale a recaer en la historia fatalidad, pues nos hemos dotado de "la energía de utilizar lo pasado para la vida, para hacer de lo ya ocurrido de nuevo historia. [Capacidad por la que] llega el hombre a ser hombre".[105]

La capacidad de hacer historia, de fusionar pasado y futuro en un relampagueante tiempo de ahora, no es adquisición permanente. La inercia acecha a la vuelta de cada esquina. Siempre hay riesgo de que "en un exceso de historia cese de nuevo el hombre". Sin embargo, "sin esta envoltura de lo ahistórico nunca habría empezado [a hacer historia] nunca se habría atrevido a empezar".[106]

La experiencia instantánea de nuestra suprahistoricidad –como radical historicidad– nos permite restablecer la memoria y la secuencia temporal sin que por ello nos sumerjamos de nuevo en el torrente alienante de la historia. Capacidad que proviene de una energía, de una voluntad que Nietzsche llama "fuerza plástica".

> La fuerza plástica de un hombre, de un pueblo, de una cultura [es] esa fuerza capaz de crecer originalmente a partir de sí misma, de transformar lo pasado y lo extraño, de curar heridas, de reemplazar lo perdido, de configurar de nuevo las formas quebradas [...] A medida que sean más fuertes las raíces de la naturaleza íntima de un hombre, tanto más se adueñará del pasado o lo conquistará [...] haciendo sangre de su sangre de todo lo pasado, lo propio y hasta lo más extraño.[107]

[104] *Idem*.
[105] *Idem*.
[106] *Idem*.
[107] *Ibid*., p. 32.

La conclusión del arrebatado alegato del joven Nietzsche contra la historia providencial es que, si en verdad asumimos nuestra condición suprahistórica, "lo ahistórico y la historia son igualmente necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo, de una cultura".[108] Es decir que es posible la reconciliación de la sucesión y el instante, el avenimiento de Kronos y Kairós.

No creo que sea casual la semejanza entre la desmemoria que preconiza Nietzsche y el olvido que en la fábula final de *La República* de Platón, se apodera de las almas destinadas a reencarnar, cuando éstas beben de las aguas del río Ameles.[109] Y es que así como es necesario olvidar para entrar en una nueva vida (aunque –acota Platón– no hay que olvidar del todo), así es necesario olvidar para desembarazarnos de los férreos eslabones de la historia destino. Olvidar, sí, pero teniendo presente que, rotas las cadenas, tendremos que recordar de nuevo el pasado. Ahora ya no para padecerlo, sino para transformarlo a la vez que construimos el futuro.

Contra la Razón que prima en la historia progresiva y culminante de Hegel y los historicistas, Nietzsche retoma la definición del austriaco Franz Grillparzer, autor de dramas históricos y mitológicos: "Qué otra cosa es la historia sino una manera como el espíritu del hombre incorpora acontecimientos impenetrables para él, une lo que –¿quién sabe?– concuerda, sustituye lo incomprensible por algo comprensible, supone causalidad".[110]

[108] *Ibid*., p. 33.
[109] Platón, *La República o el Estado*, México, Espasa-Calpe, 1958, pp. 318-324.
[110] *Ibid*., p. 83.

*

Los hijos del siglo de la historia descubren un buen día que quieren escapar de la Historia, que quieren interrumpir el proceso, que quieren romper el convenio con Kronos y pactar con Kairós.

El joven Nietzsche no es el único, antes que él, el viejo Goethe, que ama el progreso, se rebela sin embargo contra su impaciencia, contra la prisa como sarna de la historia. Su contraveneno no es el olvido nietzscheano, si acaso la belleza del "instante" que "detiene el reloj". Cuando menos eso es lo que a mí me sugiere la lectura de *Fausto*.

En un hombre como Goethe, identificado con el karma de su tiempo que es la acción pero que ha descubierto en ella la enfermedad de la prisa, de la búsqueda compulsiva de una satisfacción que no llega, resulta sintomático que el periplo del protagonista de su mayor poema dramático se despliegue entre dos instantes congelados: el de su pacto con Mefistófeles y el de su muerte. En realidad un solo instante, que en el segundo acto se anticipa y en el quinto se cumple.

Momentos en que "se para el reloj", en que se interrumpe el curso del tiempo, en que Fausto, la inquietud encarnada, al principio admite y luego desea el reposo: el "goce del instante supremo". Instante eterno que para él será el de la identidad consigo mismo, mientras que para Mefistófeles, el mago del tiempo cronológico, es simplemente la nada.

En el primer acto del poema, dice el joven Fausto:

> Si a un instante digo alguna vez:
> ¡Detente eres tan bello!
> puedes atarme entonces con cadenas
> y acepto hundirme de buen grado.
> ¡Párese allí el reloj con sus agujas!
> ¡Puede acabar el tiempo para mí![111]

[111] Johann W. Goethe, *Obras*, Barcelona, Planeta, 1963, pp. 783-784.

En el acto quinto, dice el viejo Fausto:

Querría yo decir a este momento.
¡Detente eres tan bello!
La huella de mis días terrenales no puede disiparse eternamente.
Presiento una dicha tan excelsa,
el instante supremo ahora gozo.
[...]
*Mefistófeles*
¡Se ha parado el reloj!
[...]
¡Pasó, y queda la pura nada, identidad perfecta!
¿De qué nos sirve entonces la actividad eterna?[112]

Para Fausto detenerse es morir. Sí, pero es también la única forma de dar por concluido el pacto que lo esclavizó al tiempo vacío, al flujo sin sentido de la actividad compulsiva, a la prisa, al mal del siglo.

La expresión "Detente eres tan bello", no es la aceptación de la muerte y el reconocimiento de que Mefistófeles ha vencido, sino la fórmula mágica que le permite a Fausto escapar de la impaciencia, del proceso arrollador, de la benjaminiana historia locomotora de la que él mismo es emblema.

"Olvida", exigía Nietzsche; "Detente", demandaba Goethe; "Pon el freno", clamaba Benjamin. Invocaciones simétricas para evadirse de la modernidad.

Quizá el instante en reposo al que se hace mención en la primera parte de poema dramático, es el descuido fáustico que le permitirá a Mefistófeles cobrar la deuda. Pero tengo para mí que el instante de los actos finales, escritos 40 años después por un Goethe más sabio, es el último recurso que le queda a Fausto para librarse del pacto con Mefistófeles y de la carrera infernal en la que está atrapado. No le hace que el instante desnudo que le ofrece la salida sea también el de su muerte.

[112] *Idem*.

*

Un siglo y medio después de escritas las *Consideraciones intempestivas*, Paul Ricœur plantea, como Nietzsche y mencionándolo, que para vivir el ahora hay que poner entre paréntesis la historia. El presente, dice, "es el tiempo en que el peso de la historia ya hecha es depuesto, suspendido, interrumpido",[113] para dejar paso a la iniciativa.

Y también, como Nietzsche, el francés propone la existencia de categorías suprahistóricas, "metahistóricas", que son inseparables de la acción ético-política y aterrizan en una prescripción. Profecía liberada del lastre de la "historia ya hecha", que no por ello es ensoñación sin sustento. Es necesario, entonces:

> [...] resistir la seducción de esperas puramente utópicas [que] no pueden sino desalentar la acción; pues por falta de anclaje en la experiencia en curso, son incapaces de formular un camino practicable [...] Hay que impedir que huya el horizonte de espera, hay que anclarlo en el presente.[114]

Sin embargo, aunque habla de "interrumpir" y "deponer" en el tiempo de ahora a la historia muerta, me parece que a Ricœur se le escapa la contingente universalidad del instante trascendental, y en cambio lo reduce a un "simple corte entre dos extensiones temporales [...] entre un pasado que ya no es y un futuro que no es todavía". Instante que "suspende", pero que en verdad no es "corte", como él dice, sino más bien "eslabón", y cuyo sentido le es dado por el tiempo del que viene y el tiempo al que va. "El presente vivo [es] un ahora solidario de la inminencia del futuro próximo y de la proximidad del pasado apenas

[113] Paul Ricœur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México, Siglo XXI Editores, 2013, p. 940.
[114] *Ibid.*, p. 952.

transcurrido",[115] concluye el francés. Afirmaciones en las que encuentro mucho Kronos y poco Kairós.

Y es que con esto el autor de *Freud: una interpretación de la cultura*, le da el esquinazo a la "ahistoricidad", que Nietzsche consideraba necesaria para restablecer la historia, subestimando expresamente los alcances del olvido propedéutico como cesura radical, que intempestivamente propusiera el alemán. "Olvido triste", dice de él Ricœur al rechazar que el argumento nietzscheano constituya una "intuición desnuda de la vida".[116]

La salida está en otra parte, piensa Ricœur. Y nos la propone con una pregunta que es a la vez respuesta: "¿Conducir la historia a su función: servir a la vida? ¿Cómo hacerlo sin discernir en el pasado sus promesas *incumplidas*, sus *potencialidades* prohibidas de actualización?".[117]

Con lo que el francés recupera la propuesta de Benjamin, en el sentido de "encender en lo pasado la chispa de la esperanza".[118] Pero la retoma en la lectura débil que de ella hace Žižek, según la cual al enarbolarse de nuevo banderas por las que quienes nos precedieron lucharon y fueron vencidos, lo *incumplido* de sus reivindicaciones deviene causa y motivo de los presentes combates. De modo que *a posteriori* la historia adquiere necesidad pues, en retrospectiva, las rupturas acontecimentales se eslabonan. El devenir de la humanidad se nos presenta, aquí, como una suerte de carrera de relevos.

Tanto insistir en la cesura y la retemporalización, para acabar diciendo en una nota al pie que el pasado contiene al futuro, pero *en potencia*, pues éste recoge la estafeta y trata de cumplir –ahora sí– las promesas que habían quedado *incumplidas*. Leamos minuciosamente

[115] *Ibid*., p. 978.
[116] *Ibid*., p. 988.
[117] *Ibidem*., nota al pie.
[118] Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*, Buenos Aires, Planeta Agostini, 1994, p. 181.

lo que pasó ayer, desprendamos con cuidado las *potencialidades* incumplidas y estaremos en condiciones de hacer historia. Una propuesta incómodamente cercana a la de los historicismos y la sociología positivista, que buscan en presuntas leyes y regularidades sociohistóricas las herramientas que, según ellos, nos permiten marchar serenamente hacia el futuro.

Para que el pasado ilumine el presente y con ello el futuro, no basta recordarlo –pienso y pensaba Benjamin– es necesario que "relumbre". Iluminación que ciertamente no viene del pasado sino del presente. Con lo que estamos en lo mismo: no hay potencialidades ni leyes ni Kronos omnipotente, es necesario jugársela con Kairós; abismarse en el milagro de la experiencia desnuda, del instante trascendental, del olvido nietzscheano que devendrá memorioso.

En sus visitas, el Mesías no se compromete a volver ni menos le pone fecha a su regreso, de modo que cada nueva llegada es una sorpresa. Una nueva ruptura en la que rememoramos las anteriores irrupciones asumiéndolas como inspiración. Nunca, nunca como causa.

## Kafka: de la metamorfosis de Napoleón a la de Gregorio Samsa

He dicho más arriba que la revolución francesa y las campañas de Bonaparte marcan de diferentes maneras a los testigos intelectuales de la modernidad. Hegel vive la fase ascendente del periplo napoleónico como el momento culminante de la historia y del curso del espíritu; mientras que la derrota, prisión y muerte del corso lo llevan al conservadurismo y lo enclaustran en el pensamiento especulativo. En sus años de optimismo revolucionario la metáfora es el gallo que canta al amanecer, en sus años de pesimismo metafísico es la lechuza que sale al caer el día.

Un siglo después, la Gran Revolución y la saga de Napoleón I siguen siendo referentes del imaginario de la modernidad. Y Franz

Kafka, un testigo privilegiado de la pesadilla en que se transformó el sueño Ilustrado, encuentra en la derrota y desbandada de las tropas napoleónicas en el frente ruso, la experiencia desnuda que le servirá como alegoría de su propia desbandada y de la desbandada de la civilización en el infausto curso del siglo XX.

En 1915 Kafka lee biografías del corso y en el primer libro de su *Diario* hay un pormenorizado análisis de los reveses militares y el caótico repliegue de los ejércitos invasores en las heladas estepas del país de los zares. Pero el emperador que vislumbra el checo no es el habitual personaje épico, sino un tipo vacilante, indeciso, derrotado. Un hombrecillo que en vez de dirigir las batallas desde alguna elevación, camina en círculos dentro de una hondonada.

Imaginemos, ahora nosotros, a Kafka leyendo la desoladora historia napoleónica:

Recién posesionado del Kremlin y ya cercado por la combinación del frío congelante del invierno ruso y las quemantes llamas del intencional incendio de Moscú, Bonaparte empieza a perder el control de su ejército, de su campaña militar y de sí mismo. Así lo describe el Conde de Ségur, que fuera su ayudante de campo:

> Veía desvanecerse en el aire [...] la conquista a la que todo lo sacrificó [...] Entonces se apoderó de él una agitación extrema [...] A cada momento se levantaba y daba unos pasos, sentándose bruscamente. Recorría sus habitaciones con paso rápido. Sus gestos [eran] breves y vehementes [...] Dejaba, cogía y volvía a dejar [...] para precipitarse a la ventana y contemplar los progresos del incendio.[119]

Más tarde, el corso da instrucciones "a sus mariscales que se habían quedado sin soldados [...] como si hubieran tenido todavía ejér-

[119] Conde de Ségur, "El incendio de Moscú", en *Reportaje de la historia*, tomo 2, Barcelona, Planeta, 1973, p. 416.

citos bajo su mando". Y si alguno se lo hace notar, lo interrumpe airado: "¿Por qué queréis privarme de la calma? ¿Por qué queréis arrebatarme la tranquilidad?".[120]

Poco después, cuando la derrota es evidente y el repliegue ya está ocurriendo, el que fuera brillante estratega se embrolla aún más. "Napoleón no había mandado dar orden alguna de retirada –escribe Ségur–, él quiso que nuestra derrota no fuese conocida anticipadamente por nadie".[121] El resultado es una caótica y mortífera desbandada:

> Cuando, en fin, volviendo su mirada sobre sí mismos, vieron la montaña cubierta de carros y cañones destrozados, de hombres y caballos derribados por el suelo expirando unos encima de otros, entonces no pensaron ya en salvar nada sino en anticiparse a la voracidad del enemigo, saqueándose ellos mismos.[122]

Al llegar a Asia, es decir, a las orillas del mundo "civilizado", el sueño de la modernidad que en un suspiro se había adueñado de Europa, se vuelve pesadilla. Y el impetuoso emperador que lo había hecho posible se desmorona junto con su arrogante ejército, su imperio y sus ambiciones.

Y también su imagen de héroe romántico se va transformando prematuramente en la de uno de los desquiciados protagonistas que serán caros a la modernidad crepuscular, y que tan filosamente retrata el checo. Para la segunda década del siglo XIX, en que lo revisita el autor de *El proceso*, Napoleón ya no es el equivalente del padre, el dominador Hermann Kafka, sino del propio Franz que, como observa Albert Camus, vive la vida como derrota anticipada.

La de Bonaparte y el ejército francés es una debacle en los arrabales asiáticos de Europa, que anuncia las futuras derrotas materia-

[120] *Ibid*., p. 427.
[121] *Ibid*., p. 433.
[122] *Ibid*., p. 434.

les y espirituales del proyecto civilizatorio nacido de la Ilustración, del industrialismo y de la revolución francesa. Y el Napoleón errático de Kafka es –valga la perogrullada– un personaje kafkiano y hasta un sosias francés del propio escritor checo.

Sorprendente identificación entre el frágil novelista y el potente emperador, sobre la que llama la atención Ricardo Piglia en *El último lector*: "Cuando en 1924 Kafka busca un símil para explicar la catástrofe personal que está viviendo –escribe el argentino– recurre otra vez a Bonaparte [...] Su decisión le parece una completa locura, sólo comparable 'con la campaña de Napoleón en Rusia'".[123]

Como los habitantes de la literatura kafkiana, siempre sometidos a poderes ocultos, el máximo hacedor de la historia europea decimonónica pierde control sobre su entorno y es arrastrado por circunstancias que ya no entiende. Así, el personaje impotente y perplejo en que se transformó el corso a resultas de la hecatombe rusa, deviene para el autor de *América* una alegoría del hombre moderno. Y su metáfora, si quisiéramos buscar una, no sería un gallo ni una lechuza sino un quitinoso coleóptero: la cucaracha en que se metamorfosea Gregorio Samsa. En un siglo han mudado drásticamente las imágenes, y el épico personaje que –triunfante o defenestrado– fue Napoleón, se ha convertido en una antiheroica alimaña que tropieza con las paredes.

Las alegorías literarias del hombre moderno guardan semejanzas. La inesperada conversión del oprimido viajante de comercio en un "insecto monstruoso" de "quitinoso caparazón",[124] que en 1912 nos presenta Kafka en *La metamorfosis*, opera igual que la inesperada desobediencia del oprimido oficinista que 40 años antes nos había presentado Herman Melville en *Bartleby, el escribiente*.[125]

[123] Ricardo Piglia, *El último lector*, Barcelona, Anagrama, 2015, p. 45.
[124] Franz Kafka, "La metamorfosis", en *Obras completas*, tomo II, Barcelona, Teorema, 1988, p. 391.
[125] Herman Melville, *Bartleby, el escribiente*, México, Editorial Novaro, 1968.

La diferencia está en que la mutación del primero es involuntaria, mientras que la suave rebeldía del segundo parece –nunca lo sabremos de cierto– intencional. El resto de los dos cuentos narra los inútiles esfuerzos del oficial de la oficina de Bartleby y de la familia Samsa –incluyendo al propio Gregorio– por restablecer la normalidad que la desobediencia o el acucarachamiento han hecho saltar en pedazos.

Aclaro que en la lectura que aquí hago, Kafka no nos estaría proponiendo simplonamente que viéramos a los adocenados hombres modernos como cucarachas. Y es que para el checo estos bichos, como los monos del *Informe para una academia*, tienen su gracia. Lo que en verdad nos dice es que ni volviéndonos cucaracha nos zafamos por completo del almacén, del maletín de muestras, de la familia y mucho menos de su patriarca que, como el de los Kafka, puede aplastarnos en cualquier momento de un pisotón, según escribe éste en su famosa *Carta al padre*.[126]

El "Preferiría no hacerlo" que con supuesta premeditación emplea Bartleby para escapar virtualmente de la Oficina de Registros y de las resmas de documentos por cotejar, y la sorpresiva conversión en cucaracha con que el viajante de comercio se zafa del almacén y del inseparable maletín, son rupturas con la serialidad y el atrapamiento del hombre moderno. Y de la desolada condición de sus contemporáneos habla Melville en una apostilla al final del relato. Posdata donde sugiere que la metafísica reticencia del verdadero Bartleby se gestó en su trabajo como "subalterno en la Oficina de Cartas Perdidas de Washington". Y comenta: "¡Cartas perdidas! ¿No suena esto a hombres muertos? [Cómo no desquiciarse] manejando continuamente esas cartas muertas [...] ¡Ay, Bartleby! ¡Ay, humanidad!".[127]

De "hombres muertos", o casi, habla Kafka en un relato escrito cinco años después de *La metamorfosis*. En *Informe para una academia*,

[126] Franz Kafka, *Carta al padre y Meditaciones*, Barcelona, Plutón, 2014.
[127] Herman Melville, *Bartleby, el escribiente*, *op. cit.*, p. 205.

dice el mono Pedro el Rojo: "Observaba [...] a esos hombres que veía ir y venir. Siempre las mismas caras, los mismos gestos; a menudo me parecían ser un solo hombre".[128]

En poco más de cien años, el mundo que simbólicamente inaugura la revolución francesa ha pasado de la "primavera de los pueblos" al invierno de la civilización, de la sensación de inminencia a la perplejidad y el descreimiento, de las alegorías aladas a las metáforas rastreras.

## Los *Annales*: hacia una historia total

Fundada en Estrasburgo en 1929, la revista *Annales d'Historie Économique et Sociale*, que animaron Febvre, Bloch y más tarde Fernand Braudel, entre otros, se propone desarrollar una historia integral, multidisciplinaria que reconociendo la diversidad de tiempos, privilegia la larga duración. Una historia no político-narrativa sostenida en eventos estelares y personajes protagónicos, sino impersonal y silenciosa; no de acontecimientos sino del "telón de fondo" frente al que se desarrollan. Una historia estructural que reconociendo la importancia de la dimensión económica, no la absolutiza. Y si bien los de los *Annales* hacen historia y no teoría, tiene caso abordarlos aquí pues en su quehacer subyace una filosofía del devenir humano y sus relatos, que rompe en alguna medida con las anteriores que he vinculado con la experiencia de la revolución francesa.

*

Inspirándose precisamente en Jules Michelet –quien entre otras cosas historió brillantemente la Gran Revolución–, un pensador que "no

[128] Franz Kafka, *Obras completas*, *op. cit.*, p. 1157.

establecía una relación jerárquica entre las diversas actividades del hombre. [Que] no tenía la simplista metafísica del albañil [...] primero, segundo, tercer piso. [Que] tampoco establecía una genealogía: esto deriva de aquello, aquello engendra esto",[129] Febvre propone una historiografía "que no aísla arbitrariamente la voluntad o las veleidades de los dirigentes, de los intereses fundamentales de los súbditos; historia que no sabe [...] lo que es una política desligada de la economía, ni una economía que no refleje, con la acción de poderosos factores físicos y naturales, el juego no menos ardoroso de estas fuerzas espirituales o psicológicas".[130]

Y todo estrechamente integrado:

> Presentar separada y sucesivamente los grupos de hechos de diferente naturaleza, política, social, económica, intelectual. Eso es lo que yo acostumbro llamar "el sistema de la cómoda", de la vieja cómoda de caoba [...] ¡Tan bien arreglada, y en un orden tan bello! Cajón de arriba, la política: "la interior" a la derecha, "la exterior" a la izquierda, sin confusión. Segundo cajón: en el rincón de la derecha, "el movimiento de la población"[131] [y así sucesivamente].

Lo que hace falta, dice, es un estudio dirigido "contra el espíritu de la especialidad", que rompa "los cuadros abstractos [para] ir recto a los *problemas* que el hombre no especializado lleva en sí mismo, se plantea a sí mismo".[132]

Más que aportarnos una concepción filosófica acerca del devenir humano, las reflexiones de los animadores de los *Annales* nos permiten asomarnos a la visión que de su materia tienen ciertos historiadores. Más que una teoría de la historia, lo suyo es una crítica a los discursos

[129] Lucien Febvre, *Combates por la historia*, *op. cit.*, p. 47.
[130] *Ibid.*, p. 101.
[131] *Ibid.*, pp. 109-110.
[132] *Ibid.*, pp. 160-161.

historiográficos y una propuesta metodológica que está presente sobre todo en su trabajo profesional. Sin embargo, pese a que Braudel sostiene que "a los historiadores no les gustan nada las teorías generales y las abusivas 'filosofías de la historia'",[133] no hay ejercicio historiográfico en el que no subyazca algún concepto de historia. Y creo que así ocurre con los de los *Annales*.

Tanto Febvre en *Combates por la historia*, como Braudel en *Las civilizaciones actuales*, rechazan las grandes narrativas especulativas. En particular se van contra *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler, y contra los *Estudios sobre la historia*, de Arnold Toynbee, pero implícitamente cuestionan también las lecturas evolucionistas del devenir humano presentes en Hegel, Marx y Comte. Están igualmente contra la historiografía política de eventos estelares y chismes palaciegos, lo que en el caso de Bloch y Febvre no significa negar la importancia del acontecimiento. Descreen de las causalidades, regularidades y leyes de la historia, y pasan de las jerarquías explicativas tipo estructura-superestructura.

Pero si, comparada con los enfoques en que se sustentan las grandes narrativas especulativas y las sagas políticas tradicionales, la visión de la historia implícita en la historiografía integral de los *Annales* es plausible, sobre todo por cuanto devela el sustrato complejo, continuo y secular de los procesos. En el caso de Braudel encuentro una tendencia –ciertamente más en sus enunciados que en su trabajo como historiador– a subsumir la historia "tumultuosa y confusa de los hechos" en un "tiempo uniforme" donde presuntamente está su clave. Un "tiempo que es medida, como el de los economistas", y del que habla el autor de *El Mediterráneo*, en *Escritos sobre la historia*.[134]

[133] Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales. Estudios de historia económica y social*, México, Editorial Rey, 1994, p. 17.

[134] Fernand Braudel, *Escritos sobre la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Leída de este modo, la historia se nos muestra como un curso cuya diversidad es circunstancial y epidérmica, pues su verdad está en el fondo, en las estructuras. "La totalidad de historia puede volver a pensarse a partir de una infraestructura. Todos los niveles [...] todos los miles de estallidos del tiempo de la historia se comprenden a partir de esta profundidad, de esta semi inmovilidad; todo gravita en torno a ella".[135]

Braudel fue influido por los *Annales de Géographie*, de Vidal Blache, pero sobre todo por el determinismo geográfico de Friedrich Ratzel, al punto de que en algunos lugares designa su enfoque como "geohistoria". Y la propensión que de ahí deriva es reconocida incluso por amigos y apologistas de su obra, como el historiador italiano Ruggiero Romano, quien admite que "en cierta manera, Braudel, en su *Méditerranée*, reintroducirá a Ratzel; ciertamente no todo el pensamiento determinista del geógrafo alemán, pero me parece que –a pesar de las numerosas precauciones oratorias adoptadas por Braudel– un poco de determinismo se asoma en su obra".[136]

La forma en que Febvre sintetiza el plan del trabajo mayor de Braudel: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, confirma lo que digo: "Estudia en primer lugar las fuerzas *permanentes* que operan sobre las voluntades humanas, que pesan sobre éstas sin que ellas se den cuenta, que las desvían en una u otra dirección [...] en la segunda parte saca a la luz fuerzas particulares, pero animadas de una cierta *constancia* [en la tercera parte están] los *acontecimientos*, la marea tumultuosa, hirviente y confusa de los hechos. Imantados a menudo por las fuerzas permanentes que estudia en el primer libro –influido y dirigido por las fuerzas *estables* que enumera el segundo libro–, el azar juega sin embargo sobre ellos".[137]

[135] *Ibid*., p. 50.

[136] Ruggiero Romano, *Braudel y nosotros. Reflexiones sobre la cultura histórica de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 38.

[137] Lucien Febvre, *Combates por la historia*, *op. cit*., pp. 238-239 (las cursivas son mías).

Idea que confirma Braudel en *Las civilizaciones actuales*, texto que empieza con "la localización de las civilizaciones en un mapa", pues "un aspecto esencial de su realidad depende de las sujeciones o ventajas determinadas por su medio geográfico [...] El escenario en que tienen lugar estas interminables obras de teatro condiciona en parte su desarrollo, explica sus peculiaridades; los hombres pasan pero el medio permanece relativamente igual a sí mismo".[138]

El problema con esto no lo encuentro en que el historiador, como cualquier investigador social, haga referencia al condicionamiento natural de los hechos humanos de los que va a ocuparse y aun que empiece por ahí. Es evidente que los pueblos del trigo como monocultivo en forzosa rotación, son de clima frío o templado; mientras que los del maíz en policultivo con frecuencia itinerante, son de clima cálido o tropical. Lo que pasa es que este condicionamiento, que en otra disciplina es explicativo de la llamada historia natural, no lo es de la historia humana. La humanidad no sólo hace lo posible, no sólo hace lo que el medio natural le permite, hace también lo imposible. Y no hablo aquí de lo impertinente por destructivo –que también lo hace pues es su privilegio y responsabilidad– sino de lo que antes de que sucediera era impensable, de lo inaudito.

La unidireccionalidad de la relación sociedad-naturaleza en los planteos de Braudel, queda clara en la afirmación: "los hombres pasan pero el medio permanece relativamente igual". Lo que es verdad si vemos al medio en su pura materialidad, pero no si atendemos a sus valores y significados. En una perspectiva cultural, es claro que el medio cambia tan rápidamente como quienes lo significamos: el cerro que estoy viendo no era el mismo para los animistas que antes lo poblaron que el que es hoy para los descreídos que lo urbanizamos. Y estos cambios, no sólo físicos sino también metafísicos, son la historia.

[138] Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales...*, *op. cit.*, p. 23.

La propuesta de Braudel se contrapone a la de quienes privilegian la historia *événementielle*, la "historia de acontecimientos". Entendiendo por acontecimientos "actos siempre dramáticos y breves. Una batalla, un encuentro de hombres de estado, un discurso importante, una carta fundamental, son instantáneas de la historia".[139] Pero de hechos como estos, que como se ve por sus ejemplos son espectaculares pero fugaces sucedidos de historia política, se ocupa sin embargo la tercera parte de *El Mediterráneo*, titulada precisamente *Los acontecimientos, la política, los hombres*, donde el autor sostiene que: "los acontecimientos cruzan la historia como relámpagos. Apenas se encienden, su resplandor es devorado por la noche [...] Son realidades periodísticas, mensurables día a día [...] vidas individuales, polvo de actos".[140]

Eventos no sustantivos, pero complemento necesario "de la historia tal como, nosotros [...] la amamos y la entendemos [y] a favor de la cual libra esta obra un combate: la historia lenta".[141] Más adelante la llamará "historia estructural", que marcha por "caminos vastos". El escaso aprecio de Braudel por los insoslayables pero efímeros acontecimientos, se muestra en la "Conclusión", de *El Mediterráneo*, donde después de 400 brillantes páginas de historia política, reconoce que la redacción "del relato que forma la tercera parte de este libro [...] me ha aburrido un poco".[142]

Los eventos estelares que quizá justificadamente fastidian al francés y de los que toma distancia, son los "grandes acontecimientos" con los que se ha querido explicar la saga humana.[143] Sin embargo, además de los "acontecimientos llamados históricos" hay también un "tiempo

[139] Fernand Braudel, *Escritos sobre la historia*, *op. cit.*, p. 21.
[140] Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, tomo II, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 127.
[141] *Ibid.*, p. 543.
[142] *Ibid.*, p. 549.
[143] Lucien Febvre, *Combates por la historia*, *op. cit.*, pp. 238-239.

corto, a la medida de los individuos, de la vida cotidiana, de nuestras ilusiones, de nuestras rápidas tomas de conciencia",[144] dice plausiblemente el autor de *El Mediterráneo*.

No nos anticipemos, sin embargo, a celebrar el reconocimiento braudeliano de la experiencia como componente de la historia, pues este tiempo vivido no es el del historiador sino el "del cronista y el periodista". En cambio, confiesa, la historia, y en general "la ciencia social, casi le tiene terror al acontecimiento. No sin razón; el tiempo corto es el más caprichoso, es la más engañosa de las duraciones".[145]

De esta manera –cuando menos declarativamente porque cuando los aborda es muy solvente–, Braudel tira al niño del acontecimiento con el agua sucia de la historia política de eventos estelares. Con lo que, de paso, evita cuestionarse no sobre las tareas de la historiografía, que tiene claras, sino sobre la consistencia de la historia. Y por tanto sobre la consistencia del tiempo humano; un transcurrir que para él remite a un tiempo natural –casi geológico– en que todos los acontecimientos son pardos y del que los tiempos cortos y los hechos menudos son apenas epifenómenos.

El problema con la parsimoniosa "historia estructural", es que nos escamotea el papel de la imaginación, la creatividad, la libertad... atributos humanos por antonomasia, extraviados en ese "polvo de actos" que según Braudel es el acontecer cotidiano.

El problema implícito no se le escapa al historiador, y lo aborda en la "Conclusión" de su obra magna. "Se comprende que a escala de estos problemas –dice– el papel de los individuos se reduzca. [Así que] algunos filósofos [me preguntaron], qué se hacía en este juego de la libertad del hombre".[146] Y, aunque descalifica a los filósofos (a quienes conside-

[144] Fernand Braudel, *Escritos sobre la historia*, *op. cit.*, p. 43.

[145] *Idem*.

[146] Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, *op. cit.*, p. 547.

ra anacrónicos y rémoras de la ciencia social) les responde: si vemos que "la vida del hombre [está] gobernada y constreñida por mil fuerzas coercitivas, no pocas veces silenciosas y a menudo apenas entrevistas por quienes sufren su presión, el hombre se nos revela menos libre. [Y es que] vamos siendo cada vez más sensibles a fuerzas de masa, cuyo origen y cuya dirección no acertamos a comprender [y que] nos desbordan".[147] Y concluye: "Las zonas enclavadas entre los determinismos, en las que el hombre [puede ejercer] la libertad, no abundan".[148]

Lejos de encontrar en las colosales inercias que la historia estructural devela, el magno y desafiante escenario de la libertad, la imaginación y la creatividad que al materializarse en actos y petrificarse se vuelven parte de esas inercias que estudia el macrohistoriador, para Braudel la libertad es inversamente proporcional a las "fuerzas de masa". Y si el margen de la autogestión humana es tan pequeño, es claro que la verdad de la historia está en el "telón de fondo" y no en el "polvo de actos", que más que asunto de historiadores es materia de periodistas.

Tienen razón los cultores de la historia estructural en sentir "terror" ante el "acontecimiento", pues, como dice Braudel, es "caprichoso", es decir, contingente, y "engañoso", anómalo. Y para mí que ésta es su gracia, pues es tras de la contingencia y de la anomalía que se agazapa la libertad... cuyos zarpazos son, ciertamente, desconcertantes y aterradores.

*

En *Tiempo y narración*, texto que entre otras cosas se ocupa de los *Annales*, Paul Ricœur se pregunta por la mediación entre los estudios de larga duración y el acontecimiento, y en la condición narrativa que

[147] *Ibid.*, p. 548.
[148] *Ibid.*, p. 549.

comparten, encuentra que ambos tienen "trama".[149] Quizá. En todo caso también es cierto que detrás de los unos y del otro encontramos a la experiencia, pues es claro que ni la geología, ni la geografía, ni la ecología, ni la demografía, ni la economía, disciplinas que entre otras incorporan los *Annales* a su enfoque integral, son realmente históricas si no son humanas. Valga decir si no se muestran como vividas, como experimentadas por seres humanos. Experiencias ciertamente narrables y por tanto con trama, que es lo que busca Ricœur.

Que las dimensiones más lentas, parsimoniosas, pesadas y estructurales que subyacen tras del acontecer sólo son historia si son experimentadas, y por tanto susceptibles de ser contadas, no se le escapa a Braudel, quien empieza un amplio estudio, inconcluso, sobre su país natal, con un capítulo titulado "Francia se llama diversidad",[150] que se ocupa de la pluralidad agroecológica de ese territorio. Multiplicidad condicionada por la heterogeneidad natural, pero construida secularmente por las personas.

El que su investigación empiece con la geografía y la diversidad de los microclimas de la Galia, es consecuente con el enfoque estructural y de larga duración preconizado por los *Annales*. Pero Braudel es consciente de que esta diversidad sólo es historia en tanto que es experimentada. Y no sólo por sus actores-hacedores, sino también por el propio autor-narrador de la historiografía, que –como quiere Clifford Gertz–[151] para hacer creíble su relato necesita convencer de que "estuvo ahí", de que ha experimentado la diversidad biocultural francesa de la que escribe.

[149] Paul Ricœur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, *op. cit.*, pp. 113-168.
[150] Fernand Braudel, *La identidad de Francia I. El espacio y la historia*, Barcelona, Gedisa, 1993.
[151] Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 2010, pp. 11-35.

Así, el historiador que pasa de los acontecimientos de la "vida cotidiana" por "individuales", "caprichosos" y "engañosos"; el estudioso que ha elegido concentrarse en el "telón de fondo", en el apartado sintomáticamente titulado *Echar a andar y con los propios ojos inventar esta diversidad*, escribe: "Pero de nada sirve hablar teóricamente de la diversidad francesa, es menester verla y verla con los propios ojos, deleitarse con sus colores, tocarla con las manos y hasta comerla y beberla en el mesón".[152]

Como francés que –con amor más que evidente– escribe precisamente sobre Francia, Braudel sabe que la ancestral diversidad de los terruños se constata bebiendo vinos y comiendo quesos. Y yo creo que hasta la propia geología sólo es humana en tanto que es vivencia: las altas cumbres se experimentan como vértigo, los inhóspitos desiertos como pequeñez, la furia de las aguas torrenciales como miedo... No hay manera de sacarle el bulto a la experiencia. Y la experiencia es siempre acontecimiento. No los eventos estelares, sino aquellos que deja de lado el positivismo y que Bloch quiere incluir es sus historias, aun si son "una parte de la vida más íntimamente individual", o precisamente porque lo son.

De hecho, en sus celebrables trabajos los historiadores de la escuela de los *Annales* recuperan el acontecimiento, como lo harán y con más razón los de la historia *desde abajo* y los historiadores de la *vida cotidiana*. Ni en *El Mediterráneo* ni en *La identidad de Francia* ni en *Las civilizaciones actuales* sucede que la escenografía natural se coma a la dramaturgia humana. Y es que Braudel es ante todo un solvente historiador. Pero en su teoría del devenir de la humanidad tal como la formula *in vitro*, encuentro una suerte de "materialismo histórico" naturalista donde el largo plazo y la permanencia de raíz ecológica, es decir, el "telón de fondo", dan razón del corto plazo, del cambio, de la "repre-

[152] Fernand Braudel, *La identidad de Francia I. El espacio y la historia*, *op. cit.*, p. 47.

sentación teatral". Y debatirlo importa mucho hoy, cuando la creciente y plausible atención al medio ambiente –tan dañado– y la oportuna reivindicación de la geografía como ciencia social –antes postergada– pueden conducir a excesos neonaturalistas.

Tal es el caso de Jared Diamond y su libro *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos 13 mil años*,[153] un escritor y un texto exitosos quizá porque nos dicen lo que queremos oír. Sintomáticamente, no en el desarrollo de su obra sino precisamente en la bibliografía de sus conclusiones, Diamond cita dos trabajos de Braudel: *Sobre la historia* y *Capitalismo y civilización*. Y es que la premisa del estadounidense es que "el entorno moldea la historia", de modo que "la historia siguió trayectorias distintas para diferentes pueblos debido a las diferencias existentes en los entornos de los pueblos".[154]

Hasta donde yo puedo entender, Diamond no hace afirmaciones factuales falsas. Probablemente sea cierto que debido al "entorno australiano", los aborígenes no construyeron una "democracia ilustrada, productora de alimentos e industrial".[155] Pero el que los pueblos originarios de la isla continente no respondan a ese paradigma civilizatorio, ¿qué nos dice sobre el mundo humano que sí edificaron? Un mundo que es obra no de su entorno sino de su imaginación y de su creatividad.

Como de pasada, una frase suelta de Bloch en *Introducción a la historia*, nos plantea la ineludible pregunta: cómo se engarza el monádico acontecimiento con el curso general de la sociedad; dicho de otra manera: cómo lo singular y contingente deviene universal y necesario. Cuestión a la que no se responde verificando la existencia del hecho y describiéndolo positivamente, ni tampoco analizando las grandes tendencias de la sociedad a partir de sus presuntas leyes.

[153] Jared Diamond, *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos 13 mil años*, Barcelona, Debate, 2004.
[154] *Ibid*., pp. 405, 23.
[155] *Ibid*., p. 369.

"La cuestión –escribe Bloch– no es saber si Jesús fue crucificado y luego resucitó. De lo que se trata es de comprender porque tantos hombres creen en la Crucifixión y en la Resurrección".[156] Y esta es la cuestión con la que comencé este libro: ¿cómo es que los vencidos hacen la historia?, ¿cómo es que los derrotados –como el insignificante profeta Galileo crucificado por agitador hace XX siglos– acaban triunfando?

*

La ruptura de la escuela histórica de los *Annales* con el evolucionismo y el positivismo corrientes, que aquí asocié con la revolución francesa, es radical. No así su recuperación de la experiencia pura y el acontecimiento, en tanto que irreductibles a toda racionalidad subyacente. Será más bien el grupo de pensadores que surge en torno al Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt, el que con más fuerza llame la atención sobre los problemas teóricos que plantea el necesario abandono tanto del determinismo hegeliano-marxista, como del historicismo positivista.

Hemos visto ya algunas respuestas de Benjamin, autor sobre el que regresaré. Pero para cerrar este capítulo, recurro a otro amigo y colega de Horkheimer y Adorno, Siegfried Kracauer, quien aborda el tema en su libro *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*.

Como los franceses, el alemán se desmarca del determinismo y el positivismo:

> La historia es también el reino de la contingencia, de los nuevos comienzos. Todas las regularidades que se descubren o infieren de ella son de alcance limitado [...] La historia humana difiere irrevocablemente de la historia natural en que se revela impenetrable a las leyes

[156] Marc Bloch, *Introducción a la historia*, *op. cit.*, p. 29.

> [...] A diferencia de la historia natural, cuyos componentes narrativos pueden, en principio, ser sustituidos por tales leyes, la historia de los asuntos humanos debe conservar su cualidad épica.[157]

Su propuesta es semejante a las de Benjamin y Ricœur. "En nuestro trato con acontecimientos el determinismo ya no funciona [...] La manera más adecuada de dar cuenta de ellos es narrándolos".[158] Y de esto, de la experiencia pura y la narración, me ocuparé en próximos capítulos.

*

El impacto de la revolución francesa en las subjetividades conduce a un estado de inminencia, de estar al borde, de "ya merito"... Suscita la convicción de que –buenos o malos– grandes cambios se avecinan. Idea provocada por la convergencia del pensamiento ilustrado, la economía industrial y sobre todo la conmoción política gala y sus reverberaciones. Factores que con su inusitado dinamismo hacen que el imaginario colectivo decimonónico se estructure en torno del tiempo vivo, en torno de la historia. Lo que doscientos años después sigue siendo loable.

Pero también inducen a pensar que la historia tiene derrotero y destino. Y, más aún, que su culminación está próxima. El XIX es un siglo de certidumbres utópicas propicio al finalismo y al providencialismo. Estado de ánimo que se prolonga hasta principios del siglo XX, cuando a causa de las guerras, el fascismo, las bombas atómicas y la fealdad del socialismo realmente existente los pueblos son presa de la incertidumbre, la desazón, la angustia existencial... Y la vieja idea de historia entra en crisis.

[157] Siegfried Kracauer, *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010, pp. 75-77.
[158] *Ibid*., p. 85.

Surgidos al calor no de la revolución francesa sino de la Gran Guerra y de la revolución rusa de 1917, el grupo de los *Annales* en Francia y la escuela de Frankfurt en Alemania representan un cambio de época, una nueva dirección del pensamiento social y una renovada visión de la historia, sin la cual los planteamientos posteriores sobre el acontecimiento trascendental y mis propias reflexiones sobre la experiencia desnuda no tendrían asidero.

## SEGUNDO MOVIMIENTO
## La experiencia desnuda: señas de identidad

Poeta, anarquista, activista incansable y participante destacada en la Comuna de París, Louise Michel –a quien encontraremos de nuevo en el "Sexto movimiento"– escribe con elocuencia acerca de los paisajes que encontrara en su periplo y de las experiencias multitudinarias en que participó. Aunque a veces no sabemos si habla de una tormenta como las de la Nueva Caledonia de su exilio, o de una insurrección como las parisinas que le tocó vivir... O si habla de las dos cosas a la vez.

> En los ciclones, el viento y el mar aúllan, roncan y mugen los coros de la tempestad; parece entonces que se detiene el pensamiento y te ves llevada por el viento y las olas entre la noche del cielo y la noche del mar. A veces un relámpago inmenso y rojo desgarra la sombra, otras veces es lívido. Los ciclones de noche son más bellos que los ciclones de día.[1]

Relámpago es la metáfora visual que Alain Badiou emplea para referirse al *acontecimiento trascendental*, de modo que para su hermana, la *experiencia desnuda*, me deja una metáfora auditiva: trueno.

[1] Louise Michel, *La Comuna de París. Historia y recuerdos* [es.theanarchistlibrary.org].

Y sí. Ciertas acciones colectivas que en horas o días se desencadenan, expanden e intensifican, más que como relámpagos se viven como explosiones en cámara lenta, como terremotos, como terríficos truenos.

El trueno: un rugido creciente, interminable en su brevedad que progresivamente lo va llenando todo de ruido y furia. Un ¡Braooom! que mientras dura nos devuelve al miedo cavernícola apretados los unos contra los otros. Una imagen de la vivencia pura, menos socorrida que la súbita iluminación badiouana, quizá porque la vista es un sentido culturalmente privilegiado mientras que los truenos y terremotos sacuden estratos más profundos y primitivos del cerebro, activando de este modo el componente aterrador que con frecuencia acompaña a las experiencias liminares. Y es que el vivificante *ser* viene siempre del brazo de la mortífera *nada*.

En fin, que a veces ante la irrupción de lo trascendental quedamos indefensos como niños en medio de los truenos nocturnos ¡Braooom!

*

Qué mejor que introducir con algunas experiencias atronadoras el concepto de experiencia pura. Así que en este capítulo me adentraré en la desnudez de ciertas vivencias, no a partir de las propuestas de sociólogos o filósofos –que más tarde tendrán oportunidad de hacerse escuchar–, sino desmenuzando situaciones que muchos compartimos o que son semejantes a otras que hemos vivido.

Y lo haré empezando por el testimonio de una participante en el movimiento juvenil conocido como #YoSoy132, que se desató durante 2012 con motivo de la campaña de Enrique Peña Nieto a la presidencia de México, al que seguirá un inquietante momento de la vida de Vladimir Uliánov (alias Lenin), para terminar con una fugar pero vertiginosa experiencia propia.

Tomo como ejemplo de experiencias desnudas, sucedidos breves y acotados, porque la desactivación de presunciones y propósitos, la purificación o desprendimiento necesarios para que tenga lugar el deslumbramiento, conducen a una apertura extrema de la sensibilidad y la conciencia que por lo general dura poco. Aunque también es cierto que la fugaz epifanía secular ocurre habitualmente en el contexto de eventos inusitados o extraordinarios más o menos duraderos que nos predisponen al éxtasis mundano. Eventos que los breves pero fulgurantes y atronadores momentos auráticos llenan de retumbos y bañan de luz utópica.

Hay experiencias puras estrictamente individuales pero, como lo hice en "Obertura" con la Convención de Guadalupe Tepeyac, aquí hablaré primero de las colectivas. Pienso en una catástrofe, una revolución, un ritual masivo –sea este religioso o profano– o una protesta social. En este caso será un movimiento juvenil.

## Mariana y el tiempo de ahora

Alguien lee que Benjamin se refiere al "tiempo de ahora", que Alain Badiou habla de "acontecimientos", que Giorgio Agamben se ocupa de las "experiencias trascendentales" o que yo invoco "experiencias desnudas" y quizá las fórmulas le resultan llamativas. Pero, bien a bien, ¿qué es lo que designan?, ¿de qué demonios hablan Benjamin, Badiou y Agamben?, ¿de qué hablo yo? Para aclararlo pondré a dialogar esos conceptos con el testimonio de una participante en el movimiento juvenil de 2012 #YoSoy132, del que me he ocupado en otros lugares[2] y que bien merece ser revisitado.

[2] Véanse Armando Bartra, "Rejuvenecer la protesta. Los movimientos sociales van a la escuela", *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, núm. 74, enero-abril, México, UAM-Xochimilco, 2014, pp. 15-47; y "Tiempo de jóvenes, la posibilidad de lo imposible", en René Torres Ruiz y Helen Varela Guinot, *Surcando la democracia: México y sus realidades*, México, Universidad Iberoamericana/Fontamara, 2015, pp. 261-287.

Veamos primero los hechos. El 11 de marzo de 2012 Enrique Peña Nieto, candidato a la presidencia de la República por el Partido Revolucionario Institucional, es cuestionado en una universidad privada por la masacre ocurrida en la comunidad de Atenco cuando era gobernador del Estado de México. Peña defiende el uso de la fuerza pública contra la población y con ello desata un tsunami de mensajes en las redes sociales que culmina en multitudinarias manifestaciones callejeras contra el candidato del sistema y los medios de comunicación masiva que manipulan a los votantes.

Bautizado #YoSoy132, porque fueron 131 los jóvenes acusados de haber interpelado al candidato e iniciado la protesta, y estructurado en una Coordinadora Interuniversitaria que tiene delegados de más de 20 estados de la República, el movimiento convoca mítines, marchas, acampadas en el Monumento a la Revolución, cercos a Televisa e incluso un gran festival cultural que llena la plaza del Zócalo en la capital con más de cien mil asistentes que escuchan música, poesía y discursos.

No pretendo hacer aquí un análisis del evento social y su contexto, sino abordar algunas de las experiencias liminares que se vivieron en su curso. De una de las marchas de #YoSoy132 recuerda Mariana, quien fuera parte de la Asamblea Interuniversitaria.

> Cuando entraban los contingentes al Zócalo todos guardaban silencio. Volteabas a ver a las miles de personas en silencio y muchas estaban llorando. Era un silencio muy solemne [...] Luego se escuchó el grito ¡#YoSoy132! Con tanta dignidad [...] Hay un compa que dice que este movimiento es lúdico y terapéutico; que sabemos que hay cosas inevitables, pero que cuando estamos juntos es menos peor. Una de las grandes aportaciones del movimiento fue sacarnos de la soledad [...] y darnos algo que nos habían negado a los jóvenes: tener comunidad.[3]

[3] Gloria Muñoz Ramírez/Desinformémonos, *YoSoy132. Voces del movimiento*, México, Ediciones Bola de Cristal, 2011, p. 95.

Ciertos testimonios son fulguraciones o estallidos. Relatos que al actualizar vivencias que yo he llamado utópicas,[4] convocan al "tiempo pleno", al "tiempo de ahora" por el que clama Benjamin;[5] recuperan experiencias inauditas de aquellas que Agamben[6] considera "trascendentales" porque saltan fuera de la causalidad, porque interrumpen el curso necesario de las cosas; dejan constancia de "acontecimientos" universales en su singularidad como los que pondera Badiou.[7]

Momentos imposibles, éxtasis, epifanías, raptos que nos tocan a todos porque remiten a la condición humana. Condición que no es una *esencia* dada sino una *experiencia* en curso, precisamente la que en esas ocasiones se actualiza. Rememoraciones que importan porque las compartimos: porque estábamos ahí, porque podíamos haber estado ahí, porque quisiéramos haber estado ahí.

El relato de Mariana es de esos. Recogido con muchos otros por Marcela Salas, Adazaira Chávez, Jaime Quintana y Sergio Castro en el libro *#YoSoy132. Voces del movimiento*, coordinado por Gloria Muñoz, el testimonio tiene dos partes, la primera rememora algo de lo vivido en una manifestación juvenil de protesta ocurrida a fines de 2012 en el contexto de la campaña de Peña Nieto por llegar a la Presidencia de la República, la segunda reflexiona sobre ese mismo movimiento. Y en sus dos partes, el discurso –parco y elocuente– le pone palabras a un suceso compartido que al ser dicho y sólo al ser dicho, cobra sentido y se transforma en una verdadera experiencia, en un potencial lugar común: punto de convergencia de los muchos que gracias al testimonio y lo que nos recuerda o lo que nos sugiere, participamos de la iluminación.

[4] Armando Bartra, *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*, México, Itaca/UAM-Xochimilco, 2015.

[5] Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Itaca/UACA, 2008.

[6] Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2010.

[7] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2000.

El primer párrafo es también una alegoría. Freud diría, quizá, que el tránsito de la calle a la plaza equivale a salir llorando del útero materno. No me refiero a eso. Quienes alguna vez marchando en airada manifestación por la angosta calle Madero hemos desembocado en la vertiginosa planicie del Zócalo, sabemos de qué habla Mariana. Sabemos que la estrechura de Madero disciplina e impone un ritmo y un lugar en la marcha, mientras que la amplitud del Zócalo te permite desplazarte y buscar libremente tu sitio y el de los tuyos. Sabemos que en Madero el eco devuelve las consignas a quienes las gritamos, mientras que en el Zócalo el grito liberado se expande al infinito. Sabemos que la vieja calle de Plateros es un túnel, un curso oscuro y opresivo que sin embargo desemboca en la utopía: en la anchurosa plaza mayor donde nos espera la desfajada y bulliciosa multitud, donde comprobamos que sí, que somos muchos –un chingo– y que estamos juntos.

Y se llora, Mariana. Claro que se llora. Porque en ese momento transitamos plenamente del *yo* al *nosotros*. Un pasaje que no es estructural ni psicogenético ni histórico sino ontológico; una experiencia extática que nos confiere aquí y ahora –y mientras dure– la alucinante condición de seres humanos. Y es solemne, es conmovedor, es para llorar.

Lo humano no nos viene del *yo*, tan despostillado durante los siglos que siguieron a Descartes, ni tampoco del invocado pero con frecuencia hueco e indiferenciado *nosotros*. Si fuésemos únicamente *nosotros* no pasaríamos de hormigas, y si sólo fuésemos *yo* seríamos Dios. Somos humanos porque vivimos a caballo entre dos órdenes de realidad, porque habitamos en el filo, porque transitamos permanentemente del *yo* provisional al *nosotros* en construcción y de regreso. Un tránsito que casi nunca es terso, sino doloroso, desgarrador, peligroso y a veces mortal. Y de estos tránsitos instantáneos, de esta inestabilidad constitutiva están hechas las experiencias desnudas, está hecha la historia.

Hablo aquí de experiencias compartidas, no de verdades racionalmente convincentes o lógicamente demostrables. En este punto no importa si algo vivido, si una proverbialmente engañosa percepción, se in-

corpora a la *verdad* porque la pasamos por el tamiz de las formas puras de la conciencia o porque, puesta junto a otras, la hemos procesado inductivamente para volverla ciencia. Lo que cuenta aquí es que el vértigo de una experiencia tenida sea compartible, sea comunicable y de este modo se vuelva pathos y ethos. Ser humanos es vivir historias que valga la pena contar... y contarlas; sucesos fractales que al ser narrados y compartidos nos ubican en la historia; no en la cadena causal sino en la historia de las rupturas, de la imaginación creativa, de la libertad.

Pero pasar de la inmediatez pre conceptual y pre verbal de la experiencia muda y desnuda al relato estructurado y significativo, supone una construcción, una voluntad de forma que hace de lo experimentado no algo verdadero sino algo narrativamente vero-símil: algo que parece verdadero o que merece ser verdadero.[8] Lo que ya es mucho decir.

Y los grandes relatos, esos que nos ubican en el *nosotros* y nos dan historicidad, son metáforas, parábolas, alegorías, mitos fundacionales. Discursos que acceden a la universalidad no a través de conceptos sino de imágenes y que, por tanto, son densos y polisémicos.[9] Narraciones-invenciones que al revelarnos el armazón de las experiencias auráticas nos permiten repetirlas en los grandes ritos periódicos y conmemorativos o en los pequeños ritos cotidianos. Actualizarlas en representaciones donde el pasado mítico –y todo pasado rememorado-estetizado es potencialmente mítico– se actualiza y por tanto deja de ser pasado para ser tiempo sagrado. Tiempo que es la experiencia más profunda del tiempo y a la vez la disolución provisional del tiempo en un presente absoluto: un aquí y ahora total que sin embargo no es eterno sino fugaz, efímero por su duración pero insondable por su profundidad.

[8] Sobre experiencia, memoria y relato, véase Paul Ricœur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI Editores, 2013.

[9] Véase "La ciencia de lo concreto", en Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, pp. 11-59.

Las manifestaciones de protesta son performances político-sociales, y como tales tienen una dimensión ritual en tanto que actualizan un mito. Las marchas contestatarias son historia y a la vez metáfora de la historia; recorridos en cuyo curso los muchos se hacen uno y se apropian efímeramente del espacio público y del tiempo de ahora, es decir se apropian del mundo; trances extáticos donde se invierte el orden habitual de las cosas, que como sabemos están alrevesadas, de modo que se ponen sobre sus pies; vórtices sociales donde se hace posible lo imposible; carnavales políticos donde se profana lo sagrado, se burla al poder y se pierde el miedo; ceremonias por las que se restablece el orden cósmico fracturado por ese monstruo frío al que hemos convenido en llamar "el sistema".

Y las manifestaciones hablan. Hablan en un lenguaje que se ha codificado y que se difunde en el espacio y en el tiempo, que va de un país a otro y pasa de una generación a la siguiente.

Hay marchas del silencio y manifestaciones vociferantes donde se corean consignas, se cantan canciones, se deletrean lemas, se escucha música de banda, se baila al ritmo de batucada... Hay marchas río indiferenciadas y promiscuas, y otras donde se desfila por contingentes rigurosamente agrupados por gremios, lugares de origen, formaciones políticas y por toda clase de afinidades: la sección de los motociclistas, la de la diversidad sexual, la del bloque negro, la de las carriolas, la de los perros con sus dueños y al final el infaltable contingente anaranjado de las escobas: el de los trabajadores de limpieza a los que ahora ya reconocemos y aplaudimos. Hay marchas lentas –de "pies cansados"– y también las que se detienen y corren o se detienen y saltan: "¡El que no brinque es #&*!"... Antes alzábamos el puño izquierdo; luego la v de la victoria; después señas obscenas: cuernos, penes, caracolitos...; hoy se alzan los celulares, *tablets, smartphons* y otros artilugios que introdujeron la ubicuidad, la posibilidad de estar virtualmente en varias partes de una misma marcha o de muchas marchas paralelas o distantes.

Las marchas son casi siempre fiestas de la diversidad: una pluralidad no sólo gremial o política, también étnica, fisonómica, indumentaria... Y obviamente idiosincrática: en las movilizaciones de los Yasunidos de Ecuador, que se oponen a que se extraiga petróleo en el área del Parque Nacional de Yasuní, participan contingentes variopintos, entre ellos los embozados "tirapiedras" que al final se repliegan polvorientos, sudorosos y a veces descalabrados y los "veganos" que van recogiendo las piedras y los volantes mientras murmuran: "¡No hay que tirar basura! ¡No hay que tirar basura!". En las marchas del #YoSoy132 se respetaba el moblaje urbano al extremo de no pegar engomados en los postes, pero nadie se escandalizaba de que en pleno Zócalo una performancera conocida como "La Congelada de Uva" se bajara los pantalones y se cagara en la efigie de Peña Nieto.

Badiou sostiene que "el siglo [XX] ha sido el de las manifestaciones [...] La insurrección es la fiesta final del cuerpo del que se ha dotado el 'nosotros', la acción última de la fraternidad". De las proverbiales marchas dice que "es el nombre de un cuerpo colectivo que utiliza el espacio público (la calle, la plaza) para mostrar el espectáculo de su propio poder. La manifestación es el sujeto colectivo, el sujeto 'nosotros' [...] una fraternidad visible [...] 'Nosotros' estamos ahí y 'ellos' deben tener miedo". Y recuperando el sentido ontológico que "manifestación" tiene para Hegel, Badiou concluye que "el 'nosotros' no es otra cosa que el conjunto de sus manifestaciones. En este sentido lo real del 'nosotros', que es lo real a secas, es accesible a cada cual en y por la manifestación. A la pregunta: ¿qué hay de real?, el siglo responde: manifestar. Lo que no manifiesta no es".[10]

[10] Alain Badiou, *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005, p. 139.

*

"A la masa desnuda todo le parece la Bastilla",[11] escribe Elias Canetti en *Masa y poder*. Y desde esa frase lapidaria las loas de Badiou a las manifestaciones y el juicio sumario que de éstas hace el Premio Nobel de Literatura 1981, chocan y sacan chispas.

Judío sefardí nacido en Bulgaria, Canetti vivió en Viena la primera guerra mundial, misma ciudad en que presenció la "noche de los cuchillos largos", en el ascenso del nacionalsocialismo. Y su obra mayor de no ficción está marcada a fuego por estas infaustas experiencias.

Aunque su referente no son sólo las movilizaciones políticas de masas sino también otras muchedumbres, del texto de Canetti se desprende una descripción supuestamente generalizable de las marchas de protesta. A través de sus palabras, sin duda elocuentes, nos vamos formando la imagen de una manifestación a la que no sabemos por qué fuimos, pero que se mueve por un sentimiento de persecución y en cuyo curso nos olvidamos de quienes somos, pues la anónima multitud nos sobrepasa. Una acción colectiva cuyo primer impulso es la destrucción, pues cuando rompe y quema se siente irresistible. Una muchedumbre cuya voz es el aullido de los que presencian un degüello público o un partido de futbol. Una congregación que si es presa del pánico pisotea ciegamente a niños y ancianos. Un acontecimiento presuntamente político del que, sin embargo, cuando se dispersa no queda nada.[12]

Proclive a las clasificatorias y definiciones, Canetti encuentra cuatro características distintivas en las manifestaciones. Crecimiento: su único impulso es expandirse a toda costa no importa cómo o con quienes. Igualdad: no sólo porque mientras dura no hay jerarquías, sino porque se diluyen las identidades y los asistentes devienen personas sin rostro.

[11] Elias Canetti, *Masa y poder*, Madrid, Alianza Editorial, 2016, p. 22.
[12] *Ibid*., pp. 13-35.

Densidad: compacta y absoluta homogeneidad sin rendijas ni huecos. Dirección: imperio de un objetivo común que invalida las reivindicaciones particulares.[13]

Mientras que la manifestación de Mariana es una entrañable experiencia compartida en que el *yo* y el *nosotros* se hermanan y de la que salimos transformados, Canetti presenta a la masa en movimiento como un sujeto sin sujeto, una entidad desalmada que pude ser descrita y clasificada tal como si fuera una cosa. Una cosa amenazante, peligrosa, destructiva...

Al releer el primer capítulo de *Masa y poder*, no puedo menos que preguntarme por las infaustas manifestaciones que Canetti presenció o en las que participó. Y también sentir pena por un hombre sensible, incisivo y elocuente en cuyo mundo social nunca brilló una luz. De hecho la única acción colectiva por la que muestra simpatía es la huelga obrera, cuyo "sentido de responsabilidad" y "dignidad" contrasta con "el placer destructivo de la masa".[14]

Centroeuropeo testigo de dos guerras mundiales, Canetti piensa que las conflagraciones bélicas ocurren porque somos masa y en ellas nos volvemos masa. De modo que "la guerra verdaderamente llega a su fin cuando se deja de serlo".[15] En su experiencia, los grandes enemigos de la humanidad son la masa y el poder, que le dan título a su libro. Algunos, sin embargo, tenemos otras experiencias, cuando menos respecto de las grandes acciones colectivas.

*

Lo dice Badiou y lo dice Mariana en la segunda parte de su testimonio. "Una de las grandes aportaciones del movimiento fue sacarnos de

[13] *Ibid.*, p. 36.
[14] *Ibid.*, pp. 78-79.
[15] *Ibid.*, p. 104.

la soledad y darnos algo que se nos había negado a los jóvenes: tener comunidad". Es decir, darnos un *nosotros* bajo la forma de un cuerpo colectivo presente de bulto en las calles y las asambleas y no sólo de manera virtual en las "redes sociales". Un *nosotros* conformado por irrenunciables individualidades, como se constata en el recurrente grito "¡#YoSoy132!". Definición estrictamente personal que a la vez adscribe a un conjunto, dado que después de los primeros 131 todos y cada uno de los demás somos el sartreano "grupo en fusión", somos *El movimiento*. La fórmula #YoSoy132 sintetiza muy bien la dialéctica entre el *yo* y el *nosotros*. Y sin embargo a algunos fundamentalistas del colectivismo les disgustaba, porque emplear la primera persona para enrolarse en una causa colectiva les parecía individualista... ¿Será?

Mariana –o un compa de Mariana– dice también que "este movimiento es lúdico y terapéutico". Y si lo segundo es importante pues llama la atención sobre lo que la acción colectiva tiene de cura y sanación, lo primero lo es aún más porque es precisamente la faceta juguetona del movimiento lo que hace estallar la camisa de fuerza en que puede transformarse su codificación extrema, su faceta ritual.

Me explico. Para la banda zurda en que alineo, marchar por Reforma y Juárez y desembocar en el Zócalo por Madero se volvió ceremonia cívica, manifestación que es todas las manifestaciones y ninguna, no un intenso tiempo de *ahora* sino un rutinario tiempo de *siempre*, una recurrencia que en su circularidad termina por vaciarse de sentido y por anular la historia. En cambio el elemento lúdico, siempre presente en las manifestaciones juveniles, mete el desorden, desacraliza, profana y por tanto re-temporaliza; hace de cada acción colectiva una verdadera experiencia, un performance, un acontecimiento singular e irrepetible. ¿Te acuerdas? fue la vez que unos chavos quisieron escalar la *suavicrema* y les dio miedo... o la vez que la pinche Congelada se cagó en Peña Nieto... Y así.

La experiencia desnuda de la que da cuenta Mariana: el momento mágico en que la manifestación sale de la calle Madero y desemboca

en la plaza del Zócalo, es un ejemplo claro de que esta clase de vivencias va por lo general asociada con una interrupción, con un instante congelado. Y es que la experiencia pura es literalmente un tiempo suspendido: por unos segundos se paran los relojes corporales, se corta la respiración y el corazón deja de latir. Vertiginosos puntos suspensivos... después de los cuales la vida sigue su curso.

Pero no todo es interrupción, ruptura, salto... también hay continuidad. Al reivindicar el tiempo de ahora, las experiencias desnudas y trascendentales, los instantes fugaces habitados por la utopía no le estoy sacando el bulto a la férrea cronología historiográfica. Claro que hay en la historia secuencias causales rastreables y hasta patrones que a algunos les parecen leyes. Como los hay en el movimiento de las bolas en una mesa de billar. Pero en el juego de las carambolas la magia se produce en el instante imponderable en que el taco golpea la esfera de marfil. Y así la magia de la historia, que se produce gracias al evento creativo, al acontecimiento imprevisto, irreductible, imposible... ¡Tac!

Sin Kairós, Kronos es de *güeva*. Las vertiginosas interrupciones de la inerte secuencia cronológica –rupturas en las que se actualiza el *nosotros* y se hace la historia– son indispensables si no queremos ahogarnos en el torrente de la necesidad. Y es que, lo sabe Mariana, "hay cosas que son inevitables": por ejemplo, que el sistema trastabille pero no caiga y que –pese al #YoSoy132– Peña Nieto haya llegado a la presidencia. Pero Mariana también sabe que "cuando estamos juntos es mucho menos peor". Es decir que la historia destino, la historia fatalidad, la historia locomotora, la historia inerte y desalmada que nos impone "el sistema" puede ser descarrilada o cuando menos exorcisada por la irrupción del *nosotros*, por el estallido del tiempo presente como tiempo compartido.

"El futuro es ahora", decía un grafiti del #YoSoy132. Y sí, el futuro –y el pasado– se hacen presente absoluto en las marchas y otros momentos colectivos, pues lo que vincula el ayer con el mañana no es la causalidad sino la *memoria* y sobre todo la *imaginación*. Imaginación po-

lítico-poética que es seña de identidad de los verdaderos movimientos sociales a los que he llamado los "poetas de la historia".

A principios de 2018 fueron los niños y adolescentes estadounidenses quienes tomaron la palabra e hicieron poesía. "Tengo un sueño –dijo desde sus nueve años Yolanda King, nieta de Martin Luther–; el sueño de un mundo sin armas". "Somos sobrevivientes de una nación cruel", proclamó Rayan, sobreviviente el mismo de la masacre de la prepa Douglas, en Parkland, Florida, donde murieron catorce alumnos y tres maestros. "Dicen que soy demasiado joven, que sólo estoy en la primaria, que alguien me está soplando lo que debo decir. No es verdad", reclamó Naomi, de once años. Y se soltó hablando en el mitin de los impúberes.

Son la generación de las balaceras masivas en las escuelas. Son niños y adolescentes que han dicho ¡basta! al mundo violento que les quieren heredar. Niños y adolescentes que el 24 de marzo de 2018, en la que llamaron "Marcha por nuestras vidas", salieron a la calle por millones: 500 mil en Washington, 150 mil en Nueva York, hasta sumar más de 800 acciones en todos los estados de la Unión. Y en los mítines hablaron claro: "Tenemos derecho a no ser baleados y si los adultos no actúan lo haremos nosotros. Bienvenidos a la revolución, somos el cambio. Mi generación va a componer el sistema descompuesto que nos heredaron".[16] Por lo visto el mundo está rejuveneciendo.

*

Impúberes o adultas, inventivas o previsibles, el hecho es que las acciones colectivas multitudinarias no siempre son eficaces en cuanto a realizar los objetivos perseguidos, no siempre cambian directamente el rumbo de la historia; curso que en apariencia sigue como si nada.

[16] David Brooks, "Marchas en todo Estados Unidos por un mayor control de armas", *La Jornada*, México, 25 de marzo de 2018.

Lo que no es tan grave, ya lo había descubierto Benjamin, pues los movimientos sociales marcados por la "violencia divina",[17] no son nunca medios para alcanzar fines sino "medios puros", que por tanto son fines en sí mismos. Encuentros multitudinarios que en ocasiones –piensa el berlinés– devienen éxtasis, instantes auráticos que reúnen "en una grandiosa abreviatura, la historia toda de la humanidad", que son "la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías".[18]

Porque al *irrumpir*, los movimientos auténticos *interrumpen*, fracturan el tiempo vacío del sistema y por un rato ponen en acto el tiempo pleno de la humanidad. Quizá participando en un movimiento no *hacemos historia* en el sentido causal y cronológico del término, pero *nos hacemos historia*, que es mucho más importante. Además de que las fracturas, las grietas, aun las que al principio parecen insignificantes, por lo general corren y a la larga terminan por colapsar los monolitos sistémicos.

Y hacerse historia es liberar de sus ataduras la imaginación política, asumiendo con ello el vértigo de la libertad. En los momentos de ruptura y proverbialmente en el curso de algunos movimientos sociales juveniles cuyos animadores son casi siempre debutantes, se desata la imaginación práctica y se expande el universo de posibilidades que las inercias y causalidades imperantes en el tiempo lineal mantenían acotado.

Como estallidos de imaginación, las experiencias desnudas multitudinarias son filones de libertad deseante, pues lo que en ellas se expande no son tanto los márgenes del accionar individual y colectivo como los márgenes del deseo. Y aquí cito *El antiedipo*, de Deleuze y Guattari, un libro sintomáticamente escrito poco después de 1968: "Si invocamos el deseo como instancia revolucionaria es porque creemos que la sociedad capitalista puede soportar muchas manifestaciones de

[17] Walter Benjamin, *Crítica de la violencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

[18] Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2007, p. 72.

interés, pero ninguna manifestación de deseo, pues bastaría para hacer estallar sus estructuras básicas".[19]

Hay que atender a las "experiencias trascendentales", dice Agamben, porque hacernos historia es "detener el tiempo". Y continúa:

> Las auténticas revoluciones [...] siempre fueron vividas como una interrupción de la cronología; pero una revolución de la que surgiera no una nueva cronología sino una transformación cualitativa del tiempo [...] sería la de mayores consecuencias y la única que no podría ser absorbida por el reflujo de la restauración. Aquel que [sepa que] la historia es su patria original [...] exigirá en cada instante esa promesa; ése es el verdadero revolucionario y el verdadero vidente, liberado del tiempo no en el milenio sino ahora.[20]

Tiempo pleno y desnudo, tiempo de ahora, tiempo utópico, tiempo deseante, tiempo otro que esa tarde vivió Mariana y que vivimos todos cuando un día entramos al Zócalo en silencio y descubrimos que éramos miles y que estábamos llorando.

## El día que Lenin lloró

Cuando a un hecho histórico sabido y de reconocida trascendencia se le restituye su ambigüedad y es transformado en el polisémico relato de una experiencia desnuda, de un acontecimiento trascendental, puede suceder que lo así evocado y sacado de sus casillas cambie levemente al mundo. Que lo sacuda, no sustituyendo una interpretación histórica por otra sino abriendo un abanico de interpretaciones posibles, y con ello un tiempo de diálogo y confrontación, es decir un real tiempo de cambios. Tiempo fluido, creativo, peligroso... que poco a poco va

[19] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1973, p. 360.

[20] Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, *op. cit.*, pp. 151-152.

asentando un renovado imaginario colectivo... que luego se estabiliza. Y así una y otra vez. Pienso que es de esta manera que los sucedidos devienen experiencias puras, que devienen acontecimientos históricos. Claro que para eso es necesario un evento, un narrador y un cierto número de escuchas o lectores.

Tal posibilidad ofrece un texto de Antonio Gramsci escrito el 14 de septiembre de 1918, en el que al convertir en breve pero tenso relato el intento de asesinato de Lenin por una militante del Partido Socialista Revolucionario, transforma el hecho consabido en un ambiguo acontecimiento que desnuda la fractura profunda que subyace en la revolución rusa de 1917 y en la historia, toda, del ascenso y caída de las revoluciones socialistas del siglo XX.

> Lenin ha sido herido por el revolver de una mujer, una socialista revolucionaria, una vieja militante del terrorismo subversivo. Todo el drama de la revolución rusa se concentra en este episodio. Lenin es el frío estudioso de la realidad histórica, que tiene que construir orgánicamente una nueva sociedad sobre bases sólidas y permanentes según los dictámenes de la concepción marxista, es el revolucionario que construye sin hacerse ilusiones frenéticas, obedeciendo a la razón y la prudencia. Dora Kaplán era una humanista, una utopista, una hija espiritual del jacobinismo francés [...] convencida de que el socialismo significa paz inmediata entre los hombres, paraíso idílico de goce y amor. Incapaz de comprender lo compleja que es la sociedad y lo difícil que es la tarea de los revolucionarios en cuanto se convierten en gestores [...] sin duda procedía de buena fe y creía llevar la humanidad rusa a la felicidad al librarla del "monstruo".[21]

A la letra, Gramsci se inclina por una de las interpretaciones posibles: el acelere insensato de Dora, a quien acicatea Kairós, *versus* la prudencia racional de Vladimir, a quien sujeta Kronos. Con todo, llama la atención que el italiano admita la legitimidad de los motivos de la

[21] Antonio Gramsci, *Antología*, selección traducción y notas de Manuel Sacristán, Madrid, Siglo XXI Editores, 1974, p. 56.

Kaplán y por otra parte le atribuya al líder ruso rasgos que en otros sitios cuestiona, como el que quiera construir el socialismo "siguiendo los dictados" del marxismo y un énfasis en la "frialdad", la "prudencia" y la "razón" que no dejan lugar ya no digamos a la "pasión" de Benedetto Croce ni al "mito revolucionario" de Georges Sorel, ni siquiera a la gramsciana "catarsis" como momento necesario de la subjetividad.

Pero más allá de la lectura que sin duda propone Gramsci (si dejamos de lado la presunta ironía), hay otras interpretaciones posibles de un relato que nos muestra el desencuentro no sólo entre dos personalidades, sino entre dos ideas de la revolución y en última instancia entre dos grandes fuerzas sociales: los obreros que eran la base del bolchevismo en que militaba Lenin y los campesinos en los que hundían sus raíces los social-revolucionarios con los que alineaba Kaplán.

*

Empezaré por los hechos. Hace cien años los campesinos, los obreros y los pueblos de las nacionalidades sometidas al imperio ruso hicieron una revolución que, con la mexicana que había estallado en 1910, inauguró un siglo muy revolucionario. Con la revolución rusa debuta exitosamente la vía socialista y por ello ha sido vista como modelo. Sin embargo fue en realidad un acontecimiento paradójico y excepcional. Y es que la primera revolución anticapitalista ocurrió en un país muy poco capitalista, como lo era Rusia a principios del siglo XX. Una revolución que debía dejar atrás el orden político liberal burgués tuvo lugar en un régimen de monarquía absoluta, como el de los zares. La primera –y única– revolución proletaria exitosa fue protagonizada mayoritariamente por campesinos. La revolución que inauguró el socialismo tuvo como tema central a la tierra y como eje de transformación una reforma agraria. La insurrección nacional que debía ser el primer acto de la revolución planetaria, desde su triunfo en 1917 y hasta el fin de la segunda

guerra mundial, fue socialismo de un solo país. La primera revolución inspirada en el pensamiento de Carlos Marx la impulsaron en gran medida activistas de ideología populista. La revolución que presuntamente confirma las predicciones marxianas, en realidad las enmienda.

La rusa fue una revolución paradójica y excepcional –como todas– en cuyo curso hubo dolorosos desencuentros políticos y se gestaron profundas desgarraduras sociales entre campesinos y obreros, entre la autogestión y el centralismo autoritario. Fracturas que no admiten lecturas maniqueas –que sin embargo han sido las más frecuentes– y que el intento de magnicidio protagonizado por Dora Kaplán y Lenin se sintetiza en una experiencia desnuda y densa, irreductible a las interpretaciones fáciles y de cliché.

La llamada *makhnovtchina* –acontecimiento trascendental como el atentado contra el líder, pero de carácter multitudinario– nos servirá para darle contexto al atentado y sus secuelas.

Ucrania, una de las naciones sometidas al imperio colonial de los zares, es el granero de Rusia y por ello fundamental cuando las guerras, la inestabilidad política y las malas cosechas hunden en la hambruna al país de las estepas. Así, desde 1917 en que triunfa la revolución, primero con el derrocamiento del zar y luego con la caída del timorato Kerensky, Ucrania es territorio en disputa y escenario de prolongadas confrontaciones bélicas. Choques que paradójicamente se agudizan desde 1918 con la paz firmada en Brest-Litovsk –un acuerdo nefasto que el gobierno de los soviets tiene que pactar unilateralmente con los germanos si quiere salvar la revolución– pues amparados en él los ejércitos austro-alemanes, pero también los antes aliados tratan de ocupar la región.

Entonces el pueblo ucraniano se pone en pie de lucha. Resiste formando soviets, pero también un Consejo Revolucionario Militar que combate tanto contra las fuerzas restauradoras, como contra los diferentes ejércitos de invasión. Y muchas veces lo hace en coordinación con el Ejército Rojo, brazo armado del gobierno bolchevique. El líder político militar más visible del Consejo es Néstor Makhnó –después llamado

el Zapata ruso– campesino vinculado con la Confederación Nacional Anarquista e impulsor de la organización autogestionaria de la sociedad ucraniana sobre la base de soviets y comunidades autónomas.

Los ucranianos tenían dos demandas que desde el principio la revolución había hecho suyas: la libertad de los pueblos oprimidos por el colonialismo zarista y la entrega de la tierra a comunidades agrarias autogestionarias. Reivindicaciones que asumía también el proletariado ucraniano, de modo que la bandera regional más flameante era nacionalista y campesina. Sin negar la legitimidad de estas dos causas, el gobierno de los bolcheviques privilegiaba sin embargo los intereses generales del proletariado ruso, que presuntamente el autonomismo ucraniano y la autogestión campesina ponían en riesgo, sobre todo por lo estratégico y disputado de la región.

Y por reclamar autonomía regional y organizar una economía asociativa comunitaria, los seguidores de Makhnó fueron acusados de separatistas por los bolcheviques en el poder y como tales ferozmente combatidos.

No importó que el Consejo dijera expresamente lo contrario:

> Entendemos esta independencia, no como nacional sino como la independencia social y laboriosa de obreros y campesinos. Declaramos que el pueblo trabajador ucraniano, como cualquier otro pueblo, tiene derecho a forjar su propio destino, no como nación, sino como unión de trabajadores.[22]

Controladas la ofensiva restauradora interna y la guerra de ocupación, el Ejército Rojo encabezado por León Trotski incrementa las fuerzas disponibles y se lanza contra el Ejercito Insurreccional Revolucionario encabezado por Makhnó, al tiempo que en todo el país se

[22] Citado en Lorena Paz Paredes, *Tierra y libertad. Populismo y marxismo en las revueltas campesinas rusas de los siglos XIX y XX*, México, UAM-Xochimilco, 2013, p. 90.

persigue y apresa a los anarquistas que lo apoyan políticamente. Después de algunas negociaciones fallidas, la última tregua se rompe en el verano de 1921. Entonces Trotski ataca y en Ucrania al "terror blanco" de los reaccionarios sigue el "terror rojo" de los revolucionarios en el poder. Pronto los rebeldes son diezmados y Makhnó, gravemente herido, tiene que salir del país. La bandera negra de los anarquistas es pisoteada y desgarrada en nombre de la bandera roja de los comunistas. La *makhnovtchina* termina en un baño de sangre.

Responsable del Ejército Rojo y por tanto de la campaña de aniquilamiento, Trotski proclama que "es hora de acabar con toda esa corrupción *anarcokulak* para que nadie tenga ganas de repetirla"[23] y sostiene que en la lucha contra Mahknó se defendió la revolución proletaria de la contrarrevolución campesina. En realidad, el choque entre un ejército presuntamente proletario y un ejército ciertamente campesino dramatiza la tragedia de la revolución rusa. Un magno evento libertario que acabó devorando a sus hijos.

*

Esbozado el contexto, paso al acontecimiento. En 1918, en medio de una severa escasez de alimentos que ponía en riesgo la revolución, el gobierno dominado por los bolcheviques decide confiscar el grano de los *mujiks*. Al respecto escribe Lenin: "Para luchar contra el hambre es necesario hacer una guerra de terror contra la burguesía campesina y quienes acaparan el trigo".[24]

En el Congreso de los soviets, los socialistas revolucionarios de izquierda, profundamente comprometidos con los campesinos y conscientes de que el terror confiscatorio no caerá sólo sobre los agricultores

[23] *Ibid*., p. 85.
[24] Gerard Walter, *Lenin*, Barcelona, Grijalbo, 1967, p. 405.

ricos llamados *kulaks* sino sobre el conjunto de los pequeños productores, se oponen y reclaman airados. Su dirigente, la breve y aguerrida María Spiridónova, que a los 18 años había matado al gobernador de Tambov porque azotaba a los labriegos y a quien la revolución había sacado de la cárcel, la lideresa que en los momentos decisivos había hecho posible la alianza obrero campesina al pactar con los bolcheviques, le espeta a Lenin: "O cesa esa política o volveré a empuñar el revólver y la bomba que sostuve antaño".[25]

María Spiridónova no cumple su amenaza, pues una frustrada conjura la lleva a la cárcel y a ser la primera revolucionaria a la que juzga el debutante Tribunal Revolucionario creado en noviembre de 1917, después de la caída del Gobierno Provisional. Así pues, ella no empuña el revólver. Pero sí lo hace una amiga suya y compañera de partido, que también había atentado contra un funcionario zarista y sufrido prisión, Dora Kaplán, quien, como vimos en el relato de Gramsci, el 30 de agosto de 1918 dispara tres veces contra Lenin sin conseguir matarlo. Detenida en el momento, Dora es interrogada por la policía política y ejecutada de un tiro en la nuca.

Meses después, el convaleciente Lenin le confesaría a Angélica Balabanoff que el asunto no lo dejaba en paz. Que lo torturaba el que "unos revolucionarios tuvieran que ser condenados a muerte por un poder revolucionario".[26]

Quizá en ese momento el líder recordó que su hermano mayor, Alexander, había sido ahorcado por tratar de matar al zar, como Dora Kaplán había muerto por tratar de matarlo a él. El hecho es que, según testimonio de la Balabanoff, ese día el tipo duro que era Lenin, el frío e implacable estratega bolchevique no pudo controlar el llanto.

En verdad era algo por lo que valía la pena llorar, pues se trataba del drama de la revolución rusa: los desencuentros entre obreros y cam-

[25] *Ibid*., p. 40.
[26] *Ibid*., p. 430.

pesinos, entre marxistas y populistas, entre bolcheviques y social-revolucionarios de izquierda, entre comunistas y anarquistas.

Drama del país de los zares que lo fue también del proyecto emancipatorio del siglo XX, oscilante entre la anunciada revolución en el centro y la real revolución en la periferia, entre el vanguardismo proletario y el protagonismo campesino, entre la autogestión comunitaria y la dictadura; drama que tiene causas y efectos, y que puede –y debe– explorarse en los procesos que la historia cronológica registrado pero que se condensa y fulgura en dos acontecimientos en apariencia menores pero trascendentales, en dos experiencias desnudas: el momento en que una revolucionaria trata de matar al líder de la revolución y el momento en que su víctima convaleciente no puede contener las lágrimas.

## Careo en el carnaval

La que sigue es una experiencia propia que en su desnudez me reveló algo que ya estaba presente en mi prolongada relación con campesinos e indígenas. Algo que conceptualmente siempre había tenido claro, pero requirió de una epifanía para que me cayera el veinte.

> Hace alrededor de 40 años, gracias a los buenos oficios de un amigo chiapaneco, pude estar por unas horas en San Juan Chamula durante los días de carnaval. Eran tiempos en que pocos caxlanes tenían acceso a la fiesta, de modo que fue un privilegio. Y ahí, en la gran explanada, estaban miles de chamulas provenientes de los tres barrios de la cabecera y de los 150 parajes en que se distribuye el resto de la etnia.
>
> No contaré de nuevo un ritual que otros han etnografiado mejor que como podría hacerlo yo. Sólo narraré una escena que para mí fue abisal.
>
> Como podía esperarse por el día y la hora en que llegamos, todos los varones presentes estaban *bolos*. Algunos de pie y otros tirados en cualquier parte con sus mujeres como guardianes y testigos.
>
> El que se me acercó sin duda había tomado, pero su actitud no era de borracho. Simplemente se me puso enfrente, me miró a los ojos

y se soltó a hablar en tzotzil. Su comportamiento no era agresivo: no gritaba, no cerraba los puños, no echaba el cuerpo por delante. Sólo me hablaba en su lengua mirándome a la cara. Sabía bien que yo no entendía ni soca pero no le importaba.

Supongo que al hablar y mirarme no tenía más propósito que afirmarse a sí mismo ante el otro radical, frente a un caxlán. Y lo acometía en el único lugar y momento en que podía realizarlo sin infringir los códigos del racismo criollo y mestizo: en su propio pueblo y durante el carnaval. En esa pequeña porción de tiempo y espacio donde no era discriminado, donde no tenía que ceder el paso y el turno a los "blancos", donde no debía esforzarse para hablar castilla, donde no necesitaba mirar al suelo cuando lo miraban.

Y el hombre hablaba y me miraba a los ojos.

He estado en comunidades indígenas conversando con comuneros, en ocasiones a través de un intérprete. A eso lo llamaría diálogo intercultural. Pero lo de esa mañana en San Juan Chamula era otra cosa. Era la vertiginosa confrontación con la otredad. Otredad a la que yo no observaba e interrogaba respetuosamente cuaderno en mano, sino que me retaba desde el otro lado de un abismo infranqueable. Y lo hacía sin más intención que hacerme saber que estaba ahí, que ese era su mundo, que esa era su lengua [...] Y daba miedo. No el temor que provoca el riesgo físico, sino un miedo trascendental, metafísico.

Para mí la experiencia marcó un antes y un después. A saber lo que representó para él. Pero en todo caso esa mañana de carnaval en San Juan Chamula el mundo se desajustó levemente.

*

Con la presentación narrativa de estas experiencias no pretendo que el movimiento #YoSoy132 y la coyuntura electoral mexicana de 2012 se expliquen a partir de la experiencia de Mariana, que los desvaríos y rupturas sociales subyacentes en la primera revolución socialista se esclarezcan a partir de la crisis ética de Lenin, o que la cuestión del otro en las sociedades étnicamente diversas se agote en un fugaz encuentro chamula-caxlán ocurrido durante el carnaval. Lo que sostengo es que sin experiencias como estas, sin acontecimientos trascendentales que

por su propia consistencia no pueden ser descritos sino evocados, relatados y así compartidos, nunca accederemos al fondo de la historia y de los procesos sociales. Podremos diseccionarlos, enumerar sus componentes, clasificarlos, interconectarlos y hasta encontrarles patrones y regularidades. Pero se nos escapará lo mero principal que su vértigo, su quemante intensidad, su irreductible anomalía.

Mariana entró con otros en el Zócalo, Lenin no pudo contener el llanto, un chamula y yo nos encaramos; experiencias desnudas que en su radical singularidad y contingencia traspasan la opacidad del mundo fenoménico y por un instante iluminan el ser.

## Aproximaciones (por los flancos) a la experiencia pura

Filtramos las experiencias. Como quien se pone unos lentes oscuros para ver el sol, interponemos entre el mundo y nosotros una capa de supuestos, expectativas, prejuicios... que nos permite normalizar lo vivido. De otro modo nos deslumbraría, nos quemaría las pupilas.

Las experiencias que acabo de narrar son excepcionales porque son puras, porque por un momento quienes las vivimos nos desnudamos de conceptos, significados, valores y sentimientos preestablecidos y nos plantamos *a raíz* en el mundo, a pie limpio sobre la tierra. No dura mucho, no lo podríamos soportar. Pero si no ocurriera de vez en cuando, si no nos desconectáramos en ocasiones para tocar *on pluget*, la opacidad del mundo se volvería una prisión.

De hecho se ha vuelto una prisión. Así lo percibe Benjamin para quien, en dramático contraste con Baudelaire –un *flâneur* que vive y escribe a flor de piel–, "el hombre moderno ha sido despojado de su experiencia".[27]

[27] Walter Benjamin, "Algunos temas sobre Baudelaire", en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2010, p. 40.

Pérdida de intensidad, extravío del pathos que se ha vuelto socorrido tema literario, particularmente de cierta narrativa de ciencia ficción distópica. El inglés J.G. Ballard, por ejemplo, transita de los apocalipsis por viento, agua, sequía, tropicalización... de sus obras tempranas,[28] a los microcosmos estragados por el embotamiento de la sensibilidad. Mundos "ordenados en exceso" donde "la emoción se desvanece",[29] sociedades artificiales donde "todo es posible, pero nunca pasa nada",[30] ámbitos donde se torna reprobable "que le recuerden a uno la existencia del mundo contingente",[31] pues impera la más absoluta necesidad y no ocurre más que lo previsto.

La rutina consumista clasemediera en un barrio londinense,[32] el ocio dorado en las colonias de jubilados de la Costa Brava,[33] el trabajo compulsivo de los expertos en un centro corporativo próximo a Cannes...[34] "despojan de la experiencia" a sus habitantes, que en su búsqueda patológica de la intensidad perdida recurren a los atentados terroristas, las incursiones delincuenciales, las razias contra migrantes, la pedofilia... acciones gratuitas que debieran llenar el vacío experiencial.

"La sicopatología es un lugar de refugio para la mente en peligro de extinción",[35] escribe Ballard. Y concluye: "es posible que la violencia sin sentido sea la verdadera poesía del nuevo milenio",[36] cuyo sustento son acontecimientos fabricados y artificiales, experiencias apócrifas, sustitutos aberrantes y criminales de la experiencia desnuda que nos robó la modernidad.

[28] Véanse J.G. Ballard, *Viento de la nada, El mundo sumergido, La sequía*, etcétera, todas publicadas por Minotauro.
[29] J.G. Ballard, *Super-Cannes*, Barcelona, Minotauro, 2002, p. 80.
[30] *Ibid*., p. 83.
[31] *Ibid*., p. 27.
[32] J.G. Ballard, *Milenio negro*, Barcelona, Minotauro, 2004.
[33] J.G. Ballard, *Noches de cocaína*, Barcelona, Minotauro, 1997.
[34] J.G. Ballard, *Super-Cannes*, *op. cit*., 2002.
[35] *Ibid*., p. 257.
[36] *Ibid*., p. 259.

De ahí –del hecho de que el racionalismo extremo efectivamente nos adormece– viene mi reacción experiencial. Alegato vindicatorio que en un mundo menos embotado y entumido quizá no sería necesario. Y es que, como escribe Susan Buck-Morss, en el reino de la absoluta previsibilidad "uno encuentra solamente lo que se había determinado que estuviera ahí",[37] y es tan aburrido.

## *Imágenes*

Las experiencias que llamo trascendentales, pues nos ubican en nuestra condición humana iluminando al ser que se oculta tras los entes, requieren –para ocurrir– de que se haya desmontado el pesado andamiaje de supuestos conceptuales, semánticos, axiológicos y emocionales que nos lleva a conocer, interpretar, valorar y sentir precisamente lo que estaba previsto que conociéramos, interpretáramos, valoráramos y sintiéramos. Pero esta no es una operación premeditada sino un colapso instantáneo de todos los cables y redes de protección. Las experiencias desnudas siempre nos sorprenden, siempre nos toman desapercibidos.

Y estas sorpresivas experiencias son imágenes. "La historia se descompone en imágenes",[38] sostiene Benjamin, en una frase que podría parecer un respaldo a la historiografía episódica que ve en el curso de las cosas humanas una sucesión de "eventos estelares", sino fuera porque el alemán está pensando en las que llama "imágenes dialécticas"; una suerte de dialéctica condensada y detenida pero explosiva, una "dialéctica en reposo" en la que de manera monádica se sintetiza la historia entera de la humanidad. Son estas "imágenes dialécticas" del pasado en

[37] Susan Buck-Morss, "El don del pasado/ El veneno del pasado", en Daniel Inclán *et al*. (coords.), *Modernidades alternativas*, México, UNAM, 2017, p. 213.
[38] Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2009, p. 478.

rebeldía las que convocamos en un "instante de peligro", porque –piensa Benjamin– levantando sus desgarradas banderas actualizamos la posibilidad de redención. Lo que las hace radicalmente subversivas.

Potencia libertaria de ciertas imágenes, que radica en su capacidad de contener la desbocada y catastrófica marcha de la historia, de meterle el freno a la proverbial "locomotora" benjaminiana (una imagen, claro). Y si pasamos del plano expresamente político al existencial, tendríamos que las experiencias desnudas estrictamente personales son también imágenes dialécticas por cuanto interrumpen el curso causal y resignifican el mundo... si no el de todos cuando menos el nuestro.

De experiencias desnudas que son imágenes, se ocupa *Farabeuf*, la primera novela de Salvador Elizondo, sintomáticamente subtitulada *o la crónica de un instante* y precedida de un epígrafe de Émile Michel Cioran del que tomo una línea: "la obsesión es la imposibilidad del instante". Un pequeño libro que medio siglo después de haberlo leído sigo recordando –tanto como recuerdo la inconfundible voz nasal de su autor– no sólo por su trama, sino porque contiene una fotografía tomada en china a principios del siglo XX que muestra el suplicio público de un hombre desnudo, atado y cruelmente tasajeado que parece mirarnos en el trance de su muerte. Una imagen "explosiva", como las que tiene presentes Benjamin, que una vez vista no se puede olvidar.

*Farabeuf* es un relato emblemático y viene a cuento porque su disparador es una imagen: "la fotografía [...] de un hombre en el acto de morir",[39] un "lapso diminuto" en el que "cabe el significado de toda una vida".[40] Ante esa imagen terrible: "un hombre joven cuya mirada extática parece ponerse, casi sonriente, en un punto infinito [...] Carne abierta hacia la vida como un fruto",[41] no cabe "ordenar los hechos, desposeer-

[39] Salvador Elizondo, *Farebeuf o la crónica de un instante*, México, Joaquín Mortiz, 1965, p. 27.
[40] *Ibid*., p. 10.
[41] *Ibid*., p. 99.

los de significado emotivo, hacer [...] un inventario",[42] de modo que "encajen los unos dentro de los otros como las partes de una máquina".[43] Porque "la experiencia es una sucesión de instantes congelados" y ante ella se avergüenzan las descripciones positivistas. La única aproximación valida es la que rescata "lo que la memoria persiste en mantener en el olvido [...] la presencia terrible de un hombre supliciado".[44]

No es casual, entonces, que a Elizondo lo obsesione la escritura china y en particular el signo *yeong*, "el instante en que cabe toda la eternidad". Un ideograma donde el concepto abstracto es a la vez un signo, una densa y polisémica imagen concreta.

*Tropiezos*

Históricamente trascendentes o de andar por casa, las experiencias puras siempre nos sorprenden. Y la metáfora que mejor expresa lo inesperado y disruptivo de esta clase de vivencia es *tropiezo*: esa contingencia que detiene abruptamente el curso preestablecido del caminante obligándolo a improvisar, a poner en juego todos sus recursos, ya no para continuar andando como si nada, simplemente para no caer.

[42] *Ibid*., p. 57.
[43] *Ibid*., p. 62.
[44] *Ibid*., p. 17.

Tropiezo que no es intrascendente sino cuestionador. Tan así que por lo general quien tropieza mira de inmediato a su entorno para ver si alguien más se dio cuenta, al tiempo que trata de ocultar o minimizar el accidente.

Pero ya tropezaste, y el sacudón imprevisto de algún modo pone en entredicho el sentido de tu marcha.

La historia está hecha de experiencias desnudas que son tropiezos.

## *Yo soy yo*

La experiencia de ser yo. Antes de morir de cáncer y cuando ya sabía que tenía el mal, el novelista Henning Mankell rememoró en un libro titulado *Arenas movedizas* algunos momentos desnudos de su vida. Entre ellos la mañana de invierno de 1957 en que supo que él era él y no cualquier otro.

> Sucedió de forma totalmente inesperada, como casi todos los acontecimientos decisivos [...] El día en el que descubrí que yo era yo y que no era intercambiable [...] vi lo que antes había visto sin ver [...] Fue un instante completamente mágico [...] La vida parecía tener sentido de una forma nueva [...] La comunión [...] superando las barreras del tiempo y el espacio.[45]

"Vi lo que antes había visto sin ver", escribe Mankell. Y efectivamente lo que se nos revela en una experiencia desnuda no es algo que antes no estuviera ahí. Ahí estuvo siempre, sólo que no lo podíamos ver porque estamos hechos a no ver más que lo que queremos o debemos ver.

Otro novelista, Paul Auster, vive una experiencia semejante caminando erráticamente por Dublín, una ciudad que no es la suya y donde no tiene amigos. Ahí, cuenta, "tuve un encuentro fascinante con lo más

[45] Henning Mankell, *Arenas movedizas*, Barcelona, Tusquets, 2015, pp. 331-332.

hondo de mi ser como si en la soledad de aquellos días hubiera atisbado en las tinieblas y me hubiera visto por primera vez".[46]

Yo mismo experimenté algo semejante cuando, de pequeño, caminando con mi madre por el centro de la ciudad vi un niño reflejado en el gran escaparate de cierta tienda... y tardé unos segundos en darme cuenta de que ese otro, también de pantalón corto y pelo aplacado con gomina, era yo.

Rememorándolo, entiendo por qué Arthur Rimbaud decía "Yo soy otro". Y es que, efectivamente, yo soy yo solamente en la medida en que, por un instante, soy capaz de verme como el otro que también soy.

## *La isla de Robinson*

El condicionamiento, el amaestramiento de nuestra conciencia es una domesticación individual pero también colectiva, social, cultural. Cultura que es muchas cosas, entre otras el sistema de convenciones espirituales que con su inercia nos permite anticiparnos, nos permite prever; saber a qué atenernos no sólo en lo que respecta a los demás, también en lo tocante a nosotros mismos: si hago o digo esto o lo otro cómo van a reaccionar, si me ocurre tal o cual cosa cómo me voy a sentir. Tener un yo bien asentado y socializar debidamente es haber interiorizado estos códigos. Pero someternos por completo a ellos adormece la sensibilidad, embota la conciencia.

Y la modernidad hizo de esta interiorización su regla de oro. Obsesionada por el dominio de la naturaleza –la externa pero también la interna– apostó a la certidumbre. En nuestras máquinas de vivir, en nuestras ciudades estrechamente reguladas lo imprevisto es disruptivo:

[46] Paul Auster, *A salto de mata. Crónica de un fracaso precoz*, México, Seix Barral, 2012, p. 33.

si enloquece un semáforo el tráfico se colapsa, si se va la luz la vida se interrumpe y, ahora, si se suspende por unas horas el servicio de internet nos sentimos desamparados.

Filósofo y novelista, en *Viernes o los limbos del Pacífico*, Michel Tournier se ocupa de las experiencias metafísicas de Robinson Crusoe, que van de la ordenación del mundo conforme al tiempo lineal cartesiano propia de sus códigos culturales, a la experiencia de la eternidad en el instante que resulta de su desaprendizaje en la isla de Viernes.

Recojo aquí dos momentos de la fenomenología de una conciencia naufragada.

> De ahora en adelante, aunque vele o aunque duerma, escriba o cocine, mi tiempo es sostenido por un tic-tac maquinal, objetivo, irrefutable, exacto, controlable... Yo quiero, exijo que todo a mí alrededor sea a partir de ahora medido, probado, certificado, matemático, racional. Habrá que proceder a la agrimensura de la isla, establecer la imagen reducida de la proyección horizontal de todas sus tierras, consignar esos datos en un catastro. Querría que cada planta fuera etiquetada, cada pájaro registrado con una anilla, cada mamífero marcado a fuego ¡No cesaré hasta que esta isla obscura impenetrable, llena de sordas fermentaciones y de remolinos maléficos, sea metamorfoseada, convertida en una construcción abstracta, transparente, inteligible hasta la médula![47]

Años después Robinson reflexiona:

> Antaño cada jornada, cada hora, cada minuto estaba, de algún modo, inclinado hacia la jornada, la hora, el minuto siguiente [...] De este modo el tiempo pasaba deprisa y útilmente, tanto más de prisa cuanto más útilmente era utilizado, y a sus espaldas dejaba un amasijo de monumentos y desperdicios que llamaba mi historia. Quizá aquella crónica en la que yo estaba embarcado habría terminado, tras miles

[47] Michel Tournier, *Viernes o los limbos del Pacífico*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, pp. 75-76.

> de peripecias, por "girar" y regresar al origen. Pero esta circularidad del tiempo seguía siendo el secreto de los dioses y mi corta vida era para mí un segmento rectilíneo cuyos dos extremos apuntaban absurdamente hacia el infinito [...] Sin embargo [...] a partir de ahora el ciclo se ha comprimido hasta el punto de que se confunde con el instante. El movimiento circular se ha hecho tan rápido que no se distingue de la inmovilidad. Se diría como consecuencia que mis jornadas se han enderezado, ya no corren unas tras otras. Se mantienen de pie, verticales, y se afirman con orgullo en su valor intrínseco [...] no están diferenciadas por etapas sucesivas de un plan en vías de ejecución... ¿Acaso no estamos Viernes y yo instalados en una eternidad? Estoy instalado para siempre en un "momento de inocencia".[48]

Para Robinson su estancia en la isla acaba siendo una experiencia desnuda que lo saca de sus casillas y lo transporta al tiempo pleno, al tiempo de ahora. Todo en una trepidante aventura trascendental que en la novela del filósofo-literato Tournier se aborda como debe ser; no con la univoca abstracción del discurso conceptual sino con la densa polisemia del relato.

### *Los viajes de Thomas de Quincey*

Contra la dictadura del orden, las experiencias desnudas traspapelan por un rato la herencia cultural colectiva e individual, le sacan la vuelta al aparato racional del sujeto, hacen a un lado incluso las dimensiones espaciales y temporales de la conciencia. Todo para dejar pasar otra cosa, la otra cosa.

Operación semejante a la que, según Freud, opera en las emergencias del inconsciente; un continente obscuro en el que no manda el yo racional, no impera el superyó cultural y ni siquiera rigen el espacio y

[48] *Ibid.*, pp. 229-230.

el tiempo. Asumir la experiencia desnuda es –al menos por un momento– no seguir viviendo a media luz, es correr el riesgo de la iluminación total o de la total obscuridad. Por eso asusta. De hecho pasteurizamos nuestra conciencia por temor a lo inaudito, a lo otro que siempre es vertiginoso pero en ocasiones pude ser aterrador. Hay buenos viajes y malos viajes... Y hay quienes se quedan en el viaje.

No estoy hablando aquí de éxtasis suscitados químicamente, pero es inevitable reconocer las semejanzas. Y es que las drogas producen una clase de experiencia desnuda, un fulgor que ilumina y se apaga.

Según Robin Carhart-Harris, quien investigó los efectos del LSD, lo que éste hace es que reconecta en un punto un complejo sistema neuronal que la evolución de la especie y el crecimiento del individuo vuelven cada vez más rígido y compartimentado. Con el LSD, sostiene, se esquivan temporalmente las mediaciones, de modo que la conciencia se unifica de manera inmediata. De esta manera, escribe Carhart-Harris, "vemos un cerebro más integrado o unificado [lo que] también se relaciona con lo que a veces las personas llaman *egodisolución*, la cual significa que el sentido normal del ser se rompe y es reemplazado por un sentido de reconexión con ellas mismas, con otros y con el mundo natural".[49]

Sobre este asunto prefiero los testimonios de Thomas de Quincey, hombre muy leído y amanuense de Kant, cuya fama le viene sin embargo de un libro publicado en 1821: *Los placeres y los tormentos del opio.*[50] Dice ahí de Quincey que gracias a la droga "yo releía a Kant y lo comprendía",[51] y que por ella "el sentido del espacio y por último el sentido del tiempo fueron modificados con la misma intensidad".[52]

[49] Citado en Andrew Griffin, "El LSD devuelve al usuario a un estado parecido al de la infancia", *La Jornada*, México, 13 de abril de 2016.

[50] Thomas de Quincey, *Los placeres y los tormentos del opio* (*Confesiones de un comedor de opio*), Madrid, Editorial Mundo Latino, s/f.

[51] *Ibid*., p. 127.

[52] *Ibid*., p. 187.

Pero también habla de los "tormentos que sufre un hombre que pasa de un modo de existencia a otro".[53] Del "encarcelamiento en una soledad oscura", de "una sensación abrumadora de eternidad y de infinito".[54]

Me entero ahora de las drogas auditivas que se pueden descargar de internet y que mediante sonidos biaurales provocan efectos semejantes a la marihuana, la cocaína, la heroína... De ser así, a las experiencias químicamente inducidas se habrían agregado las que no necesitan ingresar al torrente sanguíneo pues entran por los oídos, de modo que pueden descargar en el celular y metérselas con impunidad en cualquier momento y en cualquier parte: mientras se desayuna en familia, en el Metro, en el salón de clases... Ciberdrogas que –aún más que las fumadas, snifadas o inyectadas– sólo marginalmente pasan por el cuerpo, mientras que las experiencias puras son siempre poderosamente sicosomáticas.

## *La risa de Baudelaire*

Menos obvia que la que guardan con ella los efectos de ciertas drogas, es la relación de la experiencia desnuda con la risa.

No cualquier clase de risa. Hay una risa social que es una forma de la cortesía, de la condescendencia; se ríe por no dejar: porque alguien contó un chiste o porque ha quedado establecido que algo es gracioso. El humor normalizado y la risa que lo sigue son parte de la rutina, del adormecimiento de la conciencia que nos está arrebatando las experiencias puras.

Pero hay una risa diferente. Una risa excesiva que acompaña a otros excesos carnales, una risa pantagruélica. La risa grotesca que

[53] *Ibid*., p. 214.
[54] *Ibid*., p. 208.

procura François Rabelais,[55] la carcajada popular que Mijaíl Bajtín[56] escucha en el carnaval medioeval, la risa absoluta que abisma a Charles Baudelaire.[57]

Filosa como un cuchillo, esta risa traspasa la opacidad de lo cotidiano y muestra el otro lado; un lado oculto que nos hace reír –o quizá llorar– pero que al exhibirse interrumpe el curso normal de las cosas. En el carnaval la carcajada popular pone al mundo patas arriba. En los movimientos sociales carnavalescos, como *Occupy Wall Street*, la risa cortante de los indignados apuñala al poder, hiere "al sistema".

En lo que puede leerse como una ontología de lo cómico, Baudelaire piensa la risa como experiencia desnuda. En particular la que resulta de la comicidad que llama "absoluta" por contraste con la "significativa".

Y esa risa es diabólica. La risa absoluta presupone la caída. En el paraíso terrenal –sea éste recuerdo o profecía– no se ríe. El Verbo Encarnado, epítome de la ciencia y la potencia totales, no sabe lo que es la risa porque no tiembla, porque no duda. "La risa esencialmente humana es esencialmente contradictoria". La risa proclama la fractura del ser desgarrado entre la "grandeza infinita y una miseria infinita".[58] La risa surge en el instante en que se funden lo natural y lo sobrenatural, el ser y la nada.

Cuando Baudelaire explica las diferencias entre el humor absoluto y el humor significativo, distingue también entre la experiencia pura y la experiencia adocenada. Y es que la comicidad significativa, como las acciones instrumentales, es la que se propone algo que está más allá de ella misma, es la que persigue una "utilidad". La absoluta, en cambio,

[55] François Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel*, México, Porrúa, 1999.

[56] Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1995.

[57] Charles Baudelaire, "De la esencia de la risa y en general de lo cómico en las artes plásticas", en *Lo cómico en la caricatura*, Madrid, Visor, 1988.

[58] *Ibid*., p. 28.

es como las experiencias desnudas, no tiene significado alguno fuera de sí misma es, como diría Badiou, un "significante sin significado", no trascendente sino trascendental.

La comicidad significativa sólo manipula los entes para hacerlos risibles, es "imitativa". En cambio la comicidad absoluta introduce algo radicalmente nuevo, alumbra algo otro, es una "creación". Y esta creación que no imita al ente sino que se asoma al ser como otredad, es "grotesca" en tanto remite no a la continuidad sino a la suspensión de la causalidad fenoménica y la emergencia de la contingencia ontológica. "La risa causada por lo grotesco tiene en sí algo de profundo, de axiomático [...] de primitivo [de] inocente".[59]

"El elemento cómico puro, liberado y concentrado [es] monstruoso [y] sobrecogedor".[60] Incursionaron en él Rabelais y Goya, dice Baudelaire, pero también está presente en el carnaval "donde lo cómico [...] hace explosión [...] y alcanza los límites del furor".[61]

Sin embargo lo cómico absoluto o puro no es una obra, un autor o una situación, sino un estado del sujeto, una experiencia. "Para que exista la comicidad, es decir emanación, explosión, liberación de lo cómico, tiene que haber [...] especialmente el que ríe [...], en él reside lo cómico".[62]

El autor de *Las flores del mal* no da una definición de la que llama risa "absoluta" o "pura", pero la va alumbrando con una serie de adjetivos, todos los cuales cabrían en lo que yo llamo experiencia desnuda y que Badiou y otros llaman acontecimiento.

Así la comicidad total, como la experiencia pura, no es curso sino interrupción, no algo duradero sino efímero; aquí los adjetivos de Baudelaire son "explosivo", "súbito", "repentino". La comicidad absoluta

[59] *Ibid.*, p. 34.
[60] *Ibid.*, p. 42.
[61] *Ibid.*, p. 124.
[62] *Ibid.*, p. 50.

que como la experiencia pura se asoma al ser y a la nada, es por tanto amenazante y aterradora; aquí los adjetivos son "terrible", "furioso", "sobrecogedor", "diabólico", "violento", "turbulento", "mordiente". La comicidad absoluta como la experiencia pura desequilibra, saca de quicio; aquí los adjetivos son "descentrado", "extravagante". La comicidad absoluta y la experiencia pura son subversivas, desalienantes; aquí los adjetivos son "liberadora", "vertiginosa", "embriagante". La que podemos llamar experiencia pura de la comicidad, no es racional y analítica sino revelación inmediata; de ella dice Baudelaire que es "primitiva", "inocente", "intuitiva", "transparente".

Buscando el "concepto metafísico de lo cómico absoluto", Baudelaire lo califica de creativo, una experiencia que cambia a quien la vive y cambia el entorno. Pero no por su manipulación sino de manera instantánea, fulgurante, vertiginosa. "El vértigo ha hecho irrupción, el vértigo circula en el aire; se respira el vértigo ¿Qué es ese vértigo? Es lo cómico absoluto; se ha apoderado de cada ser [...] introducido por la fuerza en una nueva existencia".[63]

La irrupción de lo cómico absoluto es en verdad la irrupción de lo absoluto a secas. La emergencia del ser que traspasa al ente gracias a experiencias desnudas –como cierta risa– que iluminan, que sobrecogen y que cambian imperceptiblemente al mundo.

## *Hablar insensateces*

Pienso que las experiencias psicóticas son experiencias desnudas, por cuanto creo que la locura es inseparable de la condición humana. "El ser del hombre –escribe Henri Ey– no sólo no puede comprenderse sin

[63] *Ibid*., p. 45.

su locura, sino que no sería el ser del hombre si no llevara en sí la locura como el límite de su libertad".[64]

Cuando el psicoanalista Jaques Lacan sigue a Freud en su inmersión en la "subjetividad delirante" de Daniel-Paul Schreber, se refiere a ella como una "dimensión que se hace sentir como la Otra-cosa en tantas experiencias que los hombres viven, no sin pensar en ellas, antes bien pensando pero sin pensar que piensan".[65] Interrupción del "pensar-en-pensar", semejante a la que encuentro yo en las experiencias desnudas; vivencias extremas en las cuales, suspendidos momentáneamente los controles de la conciencia ordinaria, también se asoma la otredad y a través de ella el ser.

Según Lacan, esta "Otra-cosa" disruptiva se hace presente en el deseo, la rebeldía, el pánico... trances que no son "simples estados de ánimo (sino) principios permanentes de las organizaciones colectivas, fuera de las cuales no parece que la vida humana pueda mantenerse por mucho tiempo".[66] Hallazgo psicológico comparable al de los eventos carismáticos que disecciona Weber y de las experiencias religiosas que analiza Durkheim, ambos en el ámbito de la sociología.

Lacan se da cuenta de que las vivencias que se propone decodificar son muy semejantes a las "experiencias místicas" en las que se da una "unión del ser con el ser",[67] pero su tema es otro y no extiende a estas últimas su reflexión. El psicoanalista se asume como tal y se constriñe al delirio psicótico; discurso que se le presenta no como un extático encuentro trascendental sino como una inmersión en el ello, en "esa otra memoria que (Freud) descubrió bajo el nombre de inconsciente". En el

[64] Henri Ey, *Propos su la causalite psychique*, Jornadas de Bonneval, tomo I, p. 142, citado por Jacques Lacan, *Escritos 2*, México, Siglo XXI Editores, 1984, p. 556.
[65] Jacques Lacan, *Escritos 2*, *op. cit.*, p. 529.
[66] *Idem*.
[67] *Ibid.*, p. 557.

delirio lacaniano se asoma, no la otredad que es el ser, sino al "Otro del sujeto".

De esta manera Lacan parece desontologizar las experiencias psicóticas; vivencias que en su perspectiva de médico de almas lo serían del "discurso del Otro", que es el inconsciente, y no del Ser, que es asunto de filósofos. Y sin embargo...

Y sin embargo el psicoanalista convoca a "delirar con el enfermo", convoca a hablar con los locos porque, dice, "conviene escuchar al que habla, cuando se trata de un mensaje que no proviene de un sujeto más allá del lenguaje, sino de una palabra más allá del sujeto".[68]

"Más allá", que es también el mundo experimentado de otro modo, de un modo no causal no secuencial no instrumental no sujetado sino libre. Libertad seductora pero peligrosa cuyo límite –a decir de Ey– es la locura.

Ahora bien, ¿pueden los locos explicar lo que se siente cuando se está loco? ¿Es la locura una experiencia narrable y por tanto comunicable? ¿Al ser contados los eventos psicóticos podrían devenir acontecimientos trascendentales? ¿Los locos también hacen historia o sólo deambulan como locos por los márgenes?

Pienso que las experiencias psicóticas son experiencias desnudas. Sospecho también que toda experiencia pura podría devenir psicótica si Kairós nos atrapa en la maroma y no logramos regresar; si fracasamos en el intento de normalizarla, de traspasarla a la secuencia causal y lógica del tiempo cronológico y el espacio newtoniano... si no logramos contarla. Y los locos tienen grandes dificultades para comunicar sus experiencias. Por eso están solos. Por eso están locos.

Es el de los locos un discurso proverbialmente incoherente, delirante, no comunicativo. La psicosis, dicen los propios psicóticos, "es una experiencia sin límites, algo que está más allá de lo que se puede nom-

[68] *Ibid.*, p. 556.

brar o explicar [y que por ello] permanece sin ser escuchado",[69] escribe Zenia Yébenes, que siendo antropóloga y no psiquiatra pasó largas horas hablando de insensateces con los insensatos.

Descrita de esta manera, la vivencia de la locura resulta muy semejante a lo que llamo experiencia desnuda, que en su acepción radical es en sí misma indecible, "sin límites, más allá de lo que se puede nombrar o explicar". Indecibilidad originaria a la que sin embargo –cuando no estamos locos o para no volvernos locos– nos sobreponemos *a posteriori* gracias a su narración. Conversión en relato que al temporalizarla nos permite también trascender su instantaneidad. Pero esta traducción al lenguaje verbal coherente y comunicativo no siempre es posible, sobre todo cuando se trata de eventos psicóticos o de experiencias extremas por su inhumanidad.

Desasirse, desprenderse de los condicionamientos culturales y biográficos del yo para sumergirse desnudos en la experiencia, puede conducir a una aterradora descorporización y despersonalización... Trance psicótico del que hay que recuperarse, entre otras cosas contando la experiencia. El problema se presenta cuando no podemos regresar, cuando el desprendimiento reiterado provoca el rompimiento del lazo social que ya no puede restablecerse. Cuando no somos capaces de explicar –ni explicarnos– lo que nos pasa.

En este ensayo sobre la experiencia incluyo las propias. Y a mí me marcó una de carácter paranoide:

> El escenario es el legendario manicomio porfirista de La Castañeda, pocos años antes de que fuera cerrado y demolido. Por entonces estudiaba filosofía, compartiendo facultad con los que cursaban psicología, y unos amigos de esta última carrera me invitaron a participar en un experimento en que se emplearía la sustancia activa de los hongos

[69] Zenia Yébenes Escardó, "Contar historias: experiencia subjetiva y psicosis. Reflexiones a propósito de una investigación antropológica", *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 46, México, UAM-Xochimilco, 2016, p. 137.

alucinantes para provocar controladamente eventos psicóticos. El propósito no lo recuerdo o tal vez nunca lo supe.

Llegué solo al sórdido edificio del viejo barrio de Mixcoac. Y apenas la gran puerta se cerró a mis espaldas me encontré en un mundo espeluznante. En el amplio patio que había que cruzar deambulaban decenas de hombres y mujeres desnudos o ensabanados, todos con la cabeza rapada –"Es por los piojos", me dijeron cuando pregunté. Provenientes de algún lugar que no alcanzaba a ver se escuchaban voces, palabras indescifrables, algún grito. Al entrar en las instalaciones pasé al lado de un hombre joven atado con correas a un camastro, quien girando forzadamente la cabeza no dejó de mirarme hasta que salí de esa sala.

Después de inyectarme el alcaloide, me dejaron en un pequeño cuarto sin ventanas donde había una silla, una mesa y una mosca gorda que deambulaba por el techo manchado de humedad.

Las alucinaciones visuales y auditivas que pronto se presentaron no fueron desagradables. Todo iba bien mientras estuve solo. Pero cuando el responsable del experimento y sus ayudantes entraron al cubículo y desde el poder de sus batas blancas empezaron la entrevista de cajón, mi reacción fue paranoica. Veía sus rostros desencajados, y sus sonrisas –supongo que amistosas– me parecían sardónicas y amenazantes. Las preguntas de rutina las vivía como un interrogatorio policiaco que ponía en duda mis motivos para participar en el experimento y buscaba razones para pelarme a rape y retenerme en el lugar junto con los otros locos. Me sentía atrapado como la mosca del techo.

Y el que todo tuviera como escenario La Castañeda no me ayudaba a recuperar el sentido de realidad.

Finalmente me dejaron ir y después de un par de horas caminando solo por las calles del viejo Mixcoac, pues no quería encontrarme con nadie conocido, la angustia se fue diluyendo.

Lo que desprendo de mi evento psicótico –químicamente inducido y escenográficamente propiciado– es que si ésta es la experiencia institucional de los insensatos enclaustrados, las afiladas críticas de Foucault a la administración social de la locura se quedan cortas. Además, en el trabajo de recuperar mentalmente lo ocurrido, me di cuenta de que me resultaba fácil recordar, es decir, reconstruir el episodio, no así rememorar las oscuras vivencias que lo acompañaron.

*

Reconociendo con Gadamer que "la experiencia es algo inolvidable e irremplazable, algo cuyo significado no puede agotarse en la determinación conceptual",[70] coincidiendo con Joyce en que tales vivencias constituyen una "totalidad epifánica" y recuperando a Carr según el cual "nuestra experiencia se dirige y se asume en formas temporalmente desplegadas en las que el futuro, el presente y el pasado se determinan mutuamente como partes de un todo",[71] Zenia Yébenes alerta sobre el riesgo de que al postular a la experiencia como "dominio auténtico de la vida" –lo que ciertamente le confiere primacía ontológica– el antropólogo se limite a "descripciones incapaces de cuestionar de manera crítica como es que la llamada experiencia se construye socialmente".[72]

Tiene razón. Afirmar la contingencia e irreductible singularidad de la experiencia no nos exime de ponerla en situación; no nos autoriza para ignorar, no sus causas y sus efectos, sino las implicaciones que para el antes y el después tiene su también inmediata universalidad. Y es que si la experiencia es constituyente de la vida social y de la historia, es también constituida por ellas. Aterrizar la experiencia pura, mundanizarla, es función de la memoria y la narración, pero rememorar y relatar un acontecimiento trascendental, es situarlo respecto de su pasado y de su futuro.

Porque extienden mis consideraciones sobre las experiencias desnudas al caso de las vivencias psicóticas, recojo aquí las conclusiones a las que llega Yébenes después de entrevistarse con pacientes de algunos manicomios de la Ciudad de México. De su trabajo con locos que trataban de contarle historias, la antropóloga desprende que:

[70] H.G. Gadamer, *Verdad y método*, citado en Zenia Yébenes, "Contar historias: experiencia subjetiva y psicosis...", *op. cit.*, p. 130.
[71] D. Carr, *Time, Narrative and History*, citado en Zenia Yébenes, *idem*.
[72] Zenia Yébenes, "Contar historias: experiencia subjetiva...", *op. cit.*, p. 128.

> [...] la experiencia de la locura puede entonces implicar una articulación distinta de lo que solemos entender por experiencia. Una experiencia que supera sus enunciados del orden formal y objetivo de los enunciados sociales, [implicando] una relación más directa entre el acto subjetivo de enunciación y el mensaje enunciado, [privilegiando] los momentos de intensidad que se rehúsen a la incorporación narrativa y [resistiendo] a su transformación en el orden controlado del sistema lingüístico.[73]

Esto es así porque el discurso comunicativo no es únicamente verbal.

> No sólo las palabras o los actos, sino los gestos y los deseos son performativos [...] Prácticas que incluyen modos de caminar, sentarse y pararse; modos de comer y de dormir [que] en tanto que constitutivos de la subjetividad comparten ciertas características estructurales de la significación sin que ésta sea únicamente lingüística.[74]

Y Yébenes cita a Lacan:

> Hay inteligencia intuitiva que no puede ser trasmitida a través del discurso –le comentaba a Jaques Lacan un paciente psicótico– mi problema es que tengo una gran dificultad en loguificar. [Por ejemplo] no sé si esta es una palabra en francés o me la acabo de inventar.[75]

Al tematizar la "experiencia de la locura" como "experiencia radical" y, diría yo, como experiencia brutalmente desnuda, Yébenes problematiza también radicalmente el tránsito narrativo necesario para que una experiencia pueda considerarse tal. ¿Un acontecimiento vivido que no puede ser transformado en un relato convencional, sea por tratarse de un evento psicótico como los que a ella le interesan o de una situación de extrema inhumanidad (como aquellas a las que se refiere

[73] *Ibid*., p. 133.
[74] *Ibid*., pp. 142-143.
[75] *Ibid*., p. 142.

Primo Levi, y de las que me ocuparé más adelante) es una experiencia? Si una situación límite de nuestra mente o del mundo exterior, resulta inenarrable ¿queda por ello fuera de la historia?

La conclusión de la antropóloga de locos –que yo le compro entera–, es que toda experiencia se prolonga en expresiones por las que el sujeto que la vivió se construye como tal y por las que irradia a los otros lo que él ha vivido. Pero estas expresiones no son sólo verbales y en ocasiones de plano no pueden ser verbales sino comportamientos performativos. Acciones, pero también omisiones, en las que a veces el mensaje está en lo que no se dice o no se hace, en el silencio y la ausencia...

*

La locura también se baila en comparsas carnavalescas. Performativa y artística es la estrategia que la psiquiatra brasileña junguiana Nise da Silveira ("Sólo los locos y los artistas me comprenden", decía) diseñó para el Instituto Municipal de Río de Janeiro que hoy lleva su nombre. Y parte de esta propuesta es el *bloco* de samba con que los locos del Instituto celebran año con año el Carnaval, experiencia muy distinta de las exhibiciones de locos de la Edad Media o de las representaciones teatrales que organizaba Coulmier, director del manicomio de Charenton.[76]

"Una procesión de cerca de mil quinientas personas, disfrazadas de arlequines, tigres o piratas, junto con médicos y enfermeros y acompañados de sus familias y de simpatizantes, recorrió el jueves pasado las calles del popular barrio Engenho de Dentro",[77] informa la prensa.

[76] Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967, pp. 75-76.

[77] AFP, "Pacientes psiquiátricos participan en Carnaval de Río", *La Jornada*, México, 10 de febrero de 2018.

No es en el turístico sambódromo sino en rumbos más plebeyos, donde se despliega el homenaje al Rey Momo que, con el emblemático nombre de *Locura suburbana*, organiza desde 2001 el taller de arte-terapia del Instituto, encabezado por Ariadne de Moura Mendes.

Algo parecido, quizá, a "la fiesta de los locos en la que se practicaba la inversión de papeles",[78] de la que nos habla Foucault. Si en el carnaval todos nos ponemos algo locos, que mejor que los locos actúen ahí su locura mediante coreografías, zancos, ropajes y máscaras. La locura es cosa seria, sí, pero bien manejada también puede ser una fiesta.

*

El aprendizaje de todo esto es que hay muchos modos de contar historias y que todas las historias vividas, aun las más delirantes o inhumanas, pugnan por ser contadas. Escuchemos las historias que se esconden tras los gestos, las actitudes, los silencios... Lo que incluye nuestras propias historias ocultas.

## *Sonderkommando*

En principio, toda experiencia puede ser relatada y las experiencias puras y trascendentales claman por su narración. Lo que es válido aun para las experiencias psicóticas individuales, si bien su expresión es más ardua y por ello a veces indirecta y sesgada.

Pero hay situaciones límite que derivan en experiencias extremas ya no individuales sino también colectivas, que no sólo convocan a la

[78] Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores, 1980, p. 263.

narración sino que la exigen. Vivencias de tal índole que compartirlas con quienes no las sufrieron resulta una imperiosa necesidad; acontecimientos de los que por fuerza hay que dar testimonio; tragedias que deben ser contadas ante todo por los sobrevivientes.

Uno de estos eventos es el genocidio del pueblo judío por los nazis y en especial algunos de sus más terribles episodios. Drama social del que una de sus víctimas, Primo Levi, buscó dar testimonio.

Sin embargo, la experiencia específica de los llamados *Sonderkommando*: judíos obligados a manipular –y vulnerar– los cadáveres de otros judíos asesinados en las cámaras de gas cuyo cabello o dientes de oro debían ser aprovechados, enmudece a sus protagonistas.

"El horror intrínseco de esta situación inhumana ha impuesto a todos los testigos una especie de reserva",[79] escribe Levi. Una suerte de pudor sobre el que Marina Lieberman dice: "Es tan difícil, imposible, al parecer, hablar de ese tema, tal vez porque es casi imposible hacerlo metáfora, o sea encontrar significantes para decirlo, porque la contundencia de lo real es apabullante".[80]

Lo inenarrable como el límite de la experiencia, como el "no va más" de la condición humana, tiene que ver siempre con el emblema de nuestra finitud que es la muerte, un tránsito sagrado que por tanto hay que abordar con reverencia, lo que significa que el cuerpo de los muertos debe ser tratado con respeto. Y porque está fuera de los límites de la experiencia y por tanto de la narración, la obligación de profanarlo impuesta a los *Sonderkommando* es inenarrable

[79] Citado en Silvia Radosh Corkidi, "Desde las memorias y los olvidos", *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 46, diciembre, México, UAM-Xochimilco, 2016, p. 343.

[80] Marina Lieberman, "Lo que no se escribe", *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 35, México, UAM-Xochimilco, 2011, p. 31.

Y sin embargo hay que narrar lo inenarrable. Dice, de Levi, Silvia Radosh: "Quizá sólo se justificaba el estar vivo cumpliendo la función que se había propuesto: testimoniar lo intestimoniable".[81]

## *Rebeldía danzante*

Si la experiencia desnuda ilumina las cosas de otro modo, mostrando contornos y posibilidades que los condicionamientos conceptuales, axiológicos y emotivos previos no nos dejaban ver, importa encontrar prácticas que aun si no convocan ni suscitan el flashazo, pues tal cosa es imposible, al menos lo propicien. Los ritos son una de esas prácticas; sobre todo aquellos que, como el carnaval, subvierten de oficio la normalidad.

La limitación que encuentro en el rito es que al estar rigurosamente codificado deja poco espacio a la improvisación y la creatividad, de modo que puede volverse tan intrascendente como las fiestas cívicas o la borrachera de los viernes. La debilidad del rito como propiciador de experiencias puras es su condición previsible, repetitiva y cíclica.

Sin embargo lo cierto es que la experiencia social se transmuta en mitos y ritos que buscan mantenerla viva. Y porque remiten a experiencias que a su vez convocan a la acción, a veces los interesados en conservar el orden los proscriben. Tal cosa sucedió en España, donde los carnavales fueron prohibidos, sin éxito, por Carlos V, en 1523, y por Felipe V, en 1716, mientras que en la Nueva España fueron estrictamente reglamentados en 1539, debido a que los "naturales" aprovechaban la permisividad circunstancial para hacer chacota de las autoridades virreinales.

Por su parte, los indios del altiplano boliviano

> [...] crearon la danza de los "P'ackochis" [...] para burlarse de la cruz y de la espada –cuenta Jaime Iturri– Danza de indios, danza subversiva,

[81] Silvia Radosh Corkidi, "Desde las memorias y los olvidos", *op. cit.*, p. 327.

> danza proscrita, danza prohibida porque dice lo que piensan los de abajo, porque no sólo habla de sueños, sino de aprontes, de prestancia, del músculo que se prepara para tensarse, que se prepara para "el gran día" [...] Durante 30 años prohibieron a los P'ackochis bailar en la fiesta de "Jesús del gran Poder" [...] porque el espíritu de los guerreros aymaras que bailan la "danza prohibida" es espíritu de fiesta y revolución.[82]

### *¿A qué jugamos?*

Hay otra práctica, distinta del rito, cuyo propósito es precisamente mirar al mundo de manera diferente a la habitual y explorar sus posibilidades, sobre todo sus posibilidades inauditas, sus posibilidades imposibles. Y esta práctica es el juego. El juego tal como lo juegan los niños, que al jugar cambian el significado de los objetos descubriendo no lo que hay detrás, su presunta esencia, sino lo que hay al lado, sus infinitas variantes.

Operación mágica que según Lévi-Strauss también realizan los pueblos "primitivos" y el *bricoleur*, quienes emplean las cosas para un fin distinto del que instruye la etiqueta. Lo que vale para cosas fabricadas con una intención y que se usan con otra, pero que en su forma originaria consiste en emplear las cosas naturales para fines que no estaban en ellas. Y no podían estar en ellas simplemente porque los acabamos de inventar. Esto incluye desde volver mortífero garrote una inocente rama, hasta usar media llanta como maceta, pasando por hacer del sofá de la sala una ballena jorobada.

El principio del juego, del bricolaje y de la humanización del mundo es la capacidad de ver lo que no está, lo que no es apariencia ni

[82] Jaime Iturri Salmón, "Un estudio sobre los P'ackochis y otros escritos sobre comunicación, literatura y cultura", en *Baile, comunicación y resistencia anticolonial*, La Paz, Editorial Gente Común, 2011, p. 97.

esencia sino sólo posibilidad. Posibilidad que a su vez remite al deseo y la imaginación.

En la experiencia desnuda, como en el juego infantil, hay dos momentos: el de la iluminación en que se nos revelan las posibilidades imposibles del entorno, y el del proceso en que –fijadas las reglas que nacen de las nuevas posibilidades– se restablece el orden causal y se despliegan prácticas instrumentales. Es decir, libertad y necesidad articuladas.

Por ejemplo, si convenimos libremente con nuestros amiguitos que el tapete del pasillo es un pantano, después no podemos cruzarlo sin hundirnos... A menos que convengamos también que los zapatos de pie izquierdo son cruza-pantanos.

Y así, reinventando el escenario y las reglas del juego una y otra vez, hacemos la historia. Lo que incluye, claro, desavenencias, agarrones, llanto y de vez en cuando algún descalabro. Los niños pequeños viven en una perpetua experiencia desnuda... Hasta que les enseñamos a ponerse los calzones.

*

También le llaman juego, pero no es como el de los niños. Profesionales, formalizados, competitivos y comerciales, los deportes espectáculo son eventos en los que no participamos activamente sino sólo como espectadores. Pero, aun así, los que saben dicen que la experiencia de los aficionados que los presencian se parece mucho a lo que he llamado experiencia desnuda. Y es que en ambos imperan la incertidumbre, la contingencia y el tiempo de ahora.

Lo ignoro todo del futbol, de modo que seguiré aquí a Fabrizio Mejía Madrid que sí sabe. "Mirar un partido –dice el novelista y periodista– es someterse a una especie de olvido de sí mismo, en busca del

instante en que todo cambie [...] Lo que miramos es una pura contingencia [...] pura expectativa".[83] Una experiencia desnuda, pues.

Y seguidamente cita a Heidegger, al parecer muy aficionado, para quien un partido de futbol es algo "que ocurre entre el todavía-no y el ya-no-más". Es decir, una cesura en el fluir del tiempo convencional, una interrupción trascendental. Pero, además, como ocurre con todas las experiencias desnudas, para rememorar la de un partido de futbol es necesario narrarla: "Si no hay narrativa, no existe la memoria".[84]

Los partidos, como las experiencias puras, son gratuidad total. El juego "es lo que ocurre mientras se juega, nada más. Y cuando ya terminó [...] nada en el mundo ha cambiado". Pero en verdad algo ha cambiado. Al término de un partido –por ejemplo, perdido– algo en nosotros cambió, aunque sólo fuera porque confiamos en que habrá una revancha y estamos seguros de que entonces será diferente y ganaremos.

Dice Fabrizio que "la memoria del futbol es casi toda de derrotas y de la renovada esperanza de que la próxima vez no será así".[85] Entonces –digo yo– el futbol es como la historia: un mundial donde las derrotas triunfan porque renuevan la esperanza.

## *"Realidades sombra"*

El mundo no es sólo apariencia y esencia, también es posibilidad de lo imposible que mediante nuestra imaginación y nuestros actos hacemos posible. Pero no todo lo que inventamos, vislumbramos, tememos, deseamos... deviene realidad fáctica. El mundo es también el cúmulo de posibilidades que se quedaron en posibilidades: el libro que no escribimos,

[83] Fabrizio Mejía Madrid, "El tiempo del futbol", *Proceso*, núm. 2171, México, 11 de junio de 2018.
[84] *Idem*.
[85] *Idem*.

los caminos que dejamos atrás en las bifurcaciones, las ilusiones que se frustraron porque se descompuso el Metro y llegamos tarde a la cita...

De estas experiencias desnudas que son imposibilidades-posibles sólo imaginadas, se ocupan las narrativas de ficción-ficción. Relatos que a veces suscitan vivencias tan poderosas como los hechos efectivamente vividos. Me remito a dos imágenes imperecederas: la redentora crucifixión del nazareno en el monte Calvario, como la cuenta el Nuevo Testamento, y el sexual llamado de la selva que emite *King Kong* en la película de Merian C. Cooper y Ernest B. Schoedsack.

"Las cosas no tienen por qué haber sucedido para ser ciertas –dice bien el inventor de historias Neil Gaiman. Los cuentos y los sueños son verdades-sombra que perdurarán cuando los meros hechos sean polvo y cenizas".[86]

No únicamente en la literatura, en todas las artes de lo que se trata es de bajarle la guardia al espectador y propinarle una experiencia inesperada, una experiencia desnuda. La gracia del artista está en esquivar lo previsible para incursionar en lo imposible, es decir en lo real.

Siempre en lucha a brazo partido con las tentaciones de la pura representación, el pintor Francis Bacon define inmejorablemente su oficio: "Extraer la figura improbable del conjunto de las probabilidades figurativas".[87]

## *Sueño y duermevela*

En tanto que desactiva los filtros y controles de la vigilia, el sueño está emparentado con la experiencia desnuda. Dice Nietzsche: "La perfecta

[86] Neil Gaiman, "Sueño de una noche de verano", en *The Sandman: País de sueños*, núm. 3, México, Televisa, s/f, p. 22.

[87] Citado en Peter Pál Pelbart, "El caos como germen: forma y fuerza en el arte", *La Jornada Semanal*, México, 14 de mayo de 2017, p. 6.

claridad de todas las representaciones en el sueño [...] nos hace recordar estados de la humanidad anterior, en que la alucinación era aún más fuerte".[88]

Y del lugar de lo onírico en la conformación del sujeto, nos habla también María Zambrano, discípula de Ortega y Gasset y lectora de Heidegger y Husserl, quien encuentra en el sueño una suspensión del "personaje" que nos enmascara, un dispositivo liberador del ser, un disparador de la verdadera acción: aquella que trasciende la chata y alienada actividad de la vigilia.

Para la española hay dos modos de comportamiento: uno es el que llama "actividad", en que el sujeto está atrapado en su personaje, en las expectativas que ha ido construyendo y que lo aprisionan, de tal modo que sus actos son "posesivos y poseedores, alienados y alienantes"; el otro tipo de comportamiento es "la acción verdadera que puede ser pensamiento, contemplación o acción propiamente dicha en la que el sujeto se desposee, se desenmascara. Se va reduciendo a la unidad de su ser trascendente".[89]

En la actividad propia de la vigilia enmascarada, no hay libertad ni hay creación, potencialidades que sin embargo se pueden liberar gracias al sueño.

> Durante la vigilia el sujeto arrastra consigo su propio personaje, ese que ha ido conformando inconscientemente [...] Bajo él y acompañado por él el sujeto actúa. Pero su acción sólo será verdadera acción si llega a modificar el conflicto que en sus sueños se le ordena. De lo contrario, por mucho que actúe, se mantendrá aún en la vigilia encerrado dentro de una especie de [...] círculo mágico que contiene el tiempo sucesivo sustrayéndolo de la trascendencia.[90]

[88] Federico Nietzsche, "Humano, demasiado humano", en *Nietzsche. Obras inmortales*, Madrid, EDAF, 1968, p. 602.

[89] María Zambrano, *El sueño creador y la "acción trascendente"*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2010, p. 69.

[90] *Ibid*., p. 70.

El sueño, que como las experiencias desnudas es puro presente sin pasado y sin futuro, nos conmina a despertar, a salir de él a través del tiempo de la vida, a través de la acción libre y trascendental. Y es que el sueño nos revela el conflicto; una contradicción que no enfrentaremos mientras nos movamos dentro de un personaje hecho de inercias. El sueño importa porque nos reincorpora a la vigilia con un mandato: resolver la contradicción que antes no percibíamos y con ello transitar de la actividad circular a la acción verdadera que Zambrano llama "trascendente" y "creadora".

Sobre la encomienda proveniente de sus sueños que lleva a la vigilia quien despierta, nos habla Jorge Luis Borges, para quien se trata de un encargo literario. Los sueños, como las experiencias desnudas deben ser narrados.

> A cada hombre le está dado, como en el sueño, una pequeña eternidad personal [que capta] con un solo vistazo [Sin embargo] al despertar [...] como estamos acostumbrados a la vida sucesiva, damos forma narrativa a nuestro sueño, pero nuestro sueño ha sido múltiple y ha sido simultáneo [...] Sólo podemos examinar de los sueños su memoria.[91]

El sueño, según la filósofa española y según el escritor argentino, funciona de la misma manera que las experiencias desnudas. Y algo parecido sucede con la duermevela. A veces, al despertar, en el tiempo que transcurre entre el sueño y la plena vigilia, tenemos momentos de extraordinaria perspicacia en que las cosas se nos muestran con otra luz, en que temas en torno a los cuales habíamos girado durante días o semanas se esclarecen de repente. Se trata de estados de conciencia excepcionales en que descarrilan las rutinas de la razón, en que los paradigmas habituales están adormilados, en que la vigilancia del superyó

[91] Jorge Luis Borges, *Siete noches*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 37-38.

epistémico –si es que tal cosa existe– se relaja y vemos con claridad lo que bien despiertos no podíamos ver.

Naturalmente, después hay que desarrollar penosamente el razonamiento sin dejar cabos sueltos, hay que desplegar con rigor los argumentos intuidos. Y puede suceder que, extinta la fulguración de la duermevela, el hallazgo se nos escape. Por eso hay que garabatearlo en notas matutinas... como las que tengo enfrente y aquí transcribo.

Después vendrá el café.

### *Trabajo y quehacer*

La producción, la industria, el trabajo como prácticas individuales y colectivas con las que domeñamos a la naturaleza, tanto la externa como la interna, han sido vistos como experiencias privilegiadas del ser humano. Y sí. El trabajo en tanto que creación, en tanto que trasformación del mundo y del propio trabajador remite a nuestra condición ontológica y es una experiencia trascendental. Sin embargo la sociedad moderna le ha dado al concepto una connotación economicista de la que conviene prevenirse.

Forzado o libre, por cuenta propia o sujeto a explotación, el trabajo había sido inseparable del trabajador: no una sustancia, no una cosa; una capacidad en acto, un hacer. Con el capitalismo se rompe la unidad originaria y la llamada "fuerza de trabajo" se desprende del laborante deviniendo una entidad autónoma que como tal puede ser cedida y adquirida, que puede ser transformada en mercancía. Y es a esta capacidad cosificada a lo que ahora llamamos trabajo: algo que se vende y se compra porque es virtualmente desprendible del sujeto.

El problema con esto no está únicamente en que el producto-mercancía de una capacidad previamente enajenada no pertenezca al trabajador. Lo grave del asunto es que quien realiza esta labor produce objetos pero ya no produce significados ni se produce a sí mismo.

La connotación economicista del trabajo, visto como una algo separado del sujeto, se mantiene cuando, reconociendo que en el capitalismo el trabajo está alienado, suponemos que su emancipación consiste en que el trabajador vuelva a ser dueño de sus capacidades laborales y del producto de las mismas; algo así como su propio capitalista: un mínimo inversionista que decide en qué momento, de qué manera y para qué emplear ese *recurso*. Pero no es eso de lo que se trata, sino precisamente de dejar de ver nuestras capacidades como *recurso*, de cancelar la escisión entre trabajo y vida.

El trabajo no sólo fue mercantilizado, fue también separado del resto de nuestras experiencias vitales, primero materialmente y luego en el imaginario colectivo. Cosificación y fetichización que se expresan en la idea de que la emancipación consiste en "reducir el tiempo de trabajo" y ampliar el "tiempo libre". Y sobre todo en la concepción de que lo que hace a una sociedad "superior" a otras es el mayor grado de desarrollo de sus "fuerzas productivas": la capacidad que tenga su tecnología de liberar tiempo y energías para la producción de bienes no básicos, de satisfactores no indispensables para mantener la vida biológica. Prejuicios según los cuales la medida del desarrollo humano es el "excedente económico".

Experimentar el trabajo como algo separado de la vida y, más aún, exaltar la experiencia laboral como la propiamente humana o, a la inversa, como trago amargo que conviene pasar rápido para después "disfrutar de la vida", son actitudes simétricas que asumen como natural la escisión capitalista.

Para erradicarlas puede ser útil asomarnos al pasado. Veamos, al respecto, la forma en que el historiador E.P. Thompson distingue entre trabajo y quehacer en sociedades no modernas.

> Una comunidad donde es normal la orientación al quehacer parece mostrar una demarcación menor entre "trabajo" y "vida". Las relaciones sociales y el trabajo están entremezclados [...] no existe mayor sen-

> tido de conflicto entre el trabajo y el "pasar el tiempo" [...] Al hombre acostumbrado al trabajo regulado por el reloj esta actitud hacia el trabajo le parece antieconómica y carente de apremio.[92]

Tan natural y disfrutable es para los rústicos el quehacer que, si hemos de creer al campesino adoptivo que fue John Berger, el paraíso con el que a veces sueñan los *paysans* franceses no es el del tiempo libre y el ocio, sino el del gratificante trabajo colectivo llevado a cabo en comunidad por vivos y muertos, con el propósito de realizar algo de provecho, como una casa. Así lo cuenta el inglés en uno de los relatos de *Puerca tierra*:

> El armazón estaba en el suelo, construido, acabado, esperando ser levantado. Para alzarlo se necesitarían treintaicinco o cuarenta hombres. Llegaron de todas partes. Todos los que yo conocía estaban muertos. Algunos llevaban escaleras. Hablaban y bromeaban [...] Siempre me habían dicho que los muertos reposan después de una vida de trabajo, murmuré.
>
> Cuando se acuerdan de su pasado, se ponen a trabajar ¿Qué otra cosa podrían hacer [...]?
>
> El tercer armazón lo levantamos aún más de prisa [y] los hombres anunciaron que si ya no los necesitaban se volvían [...] Algunos muertos se acercaron a darles las gracias. Al menos dejad que os invitemos a beber otro vaso.
>
> No tenéis que agradecernos nada, contestaron los vivos, vosotros hacéis lo mismo por nosotros. Esto se da por supuesto, cada vez que se construye una casa no falta nadie de los muertos [...] Los músicos se llevaron los instrumentos a la boca; los tambores levantaron los palillos. Durante un instante se quedaron paralizados, inmóviles, luego empezaron a tocar [...] Todo el pueblo empezó a bailar al son de la música en la hierba debajo de las vigas de madera.[93]

[92] E.P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1979, p. 245.

[93] John Berger, "Las tres vidas de Lucien Cabrol", en *Puerca tierra*, Madrid, Alfaguara, 2006, pp. 215-227.

Construir una casa, arreglar un camino o simplemente recoger una cosecha abundante son buenos motivos para que los campesinos se reúnan, laboren juntos, conversen, coman y beban. Minga, tequio, guetza, fajina, mano ganada o mano vuelta... Se llama de muchas maneras pero siempre es motivo de jolgorio. Porque laborar colectivamente y en algo que valga la pena también es fiesta. Como los franceses con quienes vivió John, seguramente cuando los campesinos mexicanos muertos se acuerdan del tiempo en que estaban vivos "se ponen a trabajar. ¿Qué otra cosa podrían hacer?".

Hace algunos años una amiga compró en Michoacán una centenaria casa purépecha de robustas maderas, que sus anteriores usuarios desmontaron y trajeron en un tráiler a San Andrés Totoltepec, en la Ciudad de México. Viajaron con la casa dos jóvenes de la comunidad y con ayuda de la nueva dueña, tres amigos y seguramente los muertos que la montaron por primera vez hace más de un siglo, la pusimos en pie. Al final nos sentamos en silencio a mirar cómo había quedado. Fue, con mucho, el trabajo más satisfactorio que me haya tocado hacer.

*

El economicismo manifiesto en concebir a la historia como un curso presidido por el incremento en los rendimientos del trabajo, de modo que su verdadero sujeto son las fuerzas productivas, no se deja atrás afirmando que estas fuerzas productivas son, en verdad, las potencialidades creativas de la humanidad. Y es que aun en esta lectura las personas aparecen como introductoras de bienes consumibles no de significados, no de valores, no de sentimientos, no de relaciones humanas.

Los nexos que se establecen entre las personas no son principalmente para producir satisfactores materiales, no son "relaciones de producción" sino fines en sí mismos. Lo que nos hace humanos desde el principio, no es nuestro creciente dominio de la naturaleza (poder que

existe, se puede medir y hoy nos preocupa porque al parecer se ha vuelto insostenible). Lo que nos hace humanos es que somos animales que un día pasamos del apetito al deseo, de la batalla por sobrevivir o progresar a la gratuidad y el juego, del sexo reproductivo al sexo recreativo...

Derivada de lo anterior, la idea de que en el ser humano primero viene lo material y luego lo espiritual, es equivocada y aun ofensiva. Dicen Kahneman, Diener y Schwarz: "A medida que la gente llega a lo que Ingelhard ha llamado un nivel pos-materialista en el cual las necesidades físicas están satisfechas, se ocupa crecientemente de la satisfacción en reinos menos materialistas".[94]

¿De veras? Mi experiencia me indica que lo contrario es lo cierto: aquellos que más batallan por satisfacer sus necesidades físicas, los campesinos pobres, por ejemplo, se rodean de un poderoso mundo simbólico y dedican mucho tiempo y esfuerzo a las actividades festivo religiosas, que según esto debieran ser "pos-materialistas". Y a la inversa, no conozco personas más obsesionadas por incrementar su disponibilidad de satisfactores materiales y menos preocupadas por los espirituales, que quienes forman parte de sociedades o clases cuyas necesidades básicas están más que satisfechas. Dicho de otra manera: si lo pos-material es lo espiritual, es evidente que la gente de la escasez es mucho más pos-materialista que la gente de la abundancia.

Sobre la relación entre cuerpo y mente, vale decir entre las pulsiones materiales y los constructos espirituales, encuentro más incisivo que las disquisiciones de Ingelhart sobre lo "materialista" y lo "pos-materialista", lo que sobre el tema escribió hace 350 años Baruch Spinoza; un filósofo para quien del cuerpo no nacen sólo *necesidades* sino *deseos*; deseos que son nuestra diferencia específica respecto del resto de los animales.

[94] Daniel Kahneman, Ed Diener y Norbert Schwarz (eds.), "Well-being: the foundations of hedonic psychology, citado en Julio Boltvinik, "Economía moral", *La Jornada*, México, 26 de mayo de 2017.

En su *Ética demostrada según el orden geométrico*, el neerlandés asume un materialismo radical, que lo es de la naturaleza exterior pero más aún de nuestro cuerpo y sus pasiones. Por eso su racionalismo, que es también radical, tiene como límite el que la mente habita en el cuerpo y éste tiene impulsos con los que aquella tiene que lidiar.

La voluntad humana de perseverar, escribe, "cuando se refiere al alma sola se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo se llama *apetito*", término que podría traducirse como deseo, pues "el *deseo* es el apetito acompañado de la conciencia del mismo". Deseo que está por encima de cualquier idea apriorística sobre el bien y el mal, "pues queda claro [...] que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos, deseamos...".[95]

La corporeidad de la condición humana hace que el alma *consciente* cohabite con un organismo *apetente*, lo que determina que estemos animados por "afecciones del cuerpo" que en nosotros son deseos. "El deseo es el apetito consciente de sí mismo y el apetito es la esencia del hombre", sostiene Spinoza. Pero las acciones y las pasiones que nacen de nuestra biología están por encima –o por debajo– de la razón, pues "tenga o no tenga el hombre consciencia de su apetito, dicho apetito sigue siendo de todas maneras, el mismo".[96]

Llama la atención que, cuando Spinoza se refiere a las afecciones físicas que nacen de nuestra corporeidad, mencione algunas de las que yo he asociado con las experiencias desnudas: el temblor, la risa, el llanto...[97] Y es que las experiencias puras son ante todo deseantes; son

[95] Baruch Spinoza, *Ética demostrada al modo geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 212.
[96] *Ibid*., p. 261.
[97] *Ibid*., p. 260.

la rendija por la que la insensatez del deseo se cuela en mundo de la racionalidad posibilista.

"El deseo es la esencia misma del hombre",[98] sostenía hace tres siglos y medio Spinoza. "Y la voz del deseo inunde nuestro ser",[99] escribió hace más de dos centurias el calumniado vitalista Marqués de Sade. "El hombre deviene humano cuando deja de desear una cosa para desear un deseo",[100] sostiene el agudo lector de Hegel que fue Alexandre Kojève.

En suma, para mí lo específicamente humano no es producir cada vez más "excedente económico", sino introducir significados, valores, sentimientos, deseos... Y no soy fanáticamente antropocéntrico, de modo que si me prueban que algunos animales hacen lo mismo, no hay problema ¡Bienvenidos!

## *Praxis y poiesis*

La filosofía del trabajo, el marxismo, fue llamada también "filosofía de la praxis". Fórmula que quizá expresa mejor que la primera, la polifonía de la vida activa.

Reaccionando, entre otros discursos positivistas, a *Teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista*, de Nikolái Bujarin, que reduce el marxismo a un cientificismo, Antonio Gramsci propone ver al pensamiento de Marx como una "filosofía de la praxis",[101] entendida ésta como acción transformadora. Y sobre todo como acción político-cultural transformadora, como acción revolucionaria.

[98] *Ibid*., p. 307.
[99] Marqués de Sade, *Escritos políticos y filosóficos*, México, Grijalbo, 1969, p. 83.
[100] Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013, p. 12.
[101] Véase Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, 4, México, Editorial ERA, 2001, p. 133.

Ajustándola a un concepto de trabajo a mi juicio más estrecho, en su *Filosofía de la praxis*,[102] Adolfo Sánchez Vázquez arguye que sería mejor llamar al marxismo filosofía de la *poiesis*, pues para los griegos este término designaba la labor del artesano, un trabajador que produce objetos, mientras que praxis es la acción desinteresada que tiene su fin en sí misma. Yo creo, en cambio, que si la acción creadora ha de incluir las experiencias prácticas que llamo desnudas, es preferible llamarla *praxis*, como hasta ahora, y no *poiesis*. Aunque en realidad sea las dos cosas.

En *Dialéctica de lo concreto*, el marxista checoeslovaco Karel Kosik busca deseconomizar el concepto de trabajo, al que ve como actividad creadora y autocreadora, aunque siempre como *poiesis*, pues responde a una necesidad y produce cosas que se independizan de su creador. El ámbito del trabajo, sostiene, es la objetividad.

Pero hay para Kosik otra dimensión del actuar humano que corresponde más a lo que Gramsci llamó praxis y a lo que yo llamo experiencias prácticas puras, y esta dimensión es el arte. "La actividad humana –dice– se halla dividida en dos campos: en uno actúa bajo la presión de la necesidad y a esto se le llama trabajo, mientras que en otro la actividad se despliega como libre creación y se llama arte".[103]

Separación entre arte y trabajo que no hubiera aceptado el inglés William Morris, pintor, poeta y novelista; pero también diseñador de muebles, de papel tapiz, de tipos de imprenta y de libros para quien todas las actividades humanas, aun las más prosaicas, debían ser creativas y bellas. En una carta de 1883, Morris reconocía que "sólo tengo un tema sobre el cual disertar: la relación entre arte y trabajo"[104] y en una conferencia de ese mismo año demandaba extender

[102] Adolfo Sánchez Vázquez, *Teoría de la praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
[103] Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967, p. 225.
[104] Willian Morris, *Como vivimos y cómo podríamos vivir. Trabajo útil o esfuerzo inútil. El arte bajo la plutocracia*, Logroño, Pepitas de Calabaza Editores, 2013, p. 21.

> [...] la palabra "arte" más allá de las actividades que son obras de arte deliberadas, para abarcar con ella no sólo a la pintura, la escultura y la arquitectura, sino a las formas y colores de todos los objetos de uso doméstico o –aún más– incluso a la disposición de los campos para la labranza y para el pastoreo, la organización de las ciudades y de todas nuestras carreteras; en una palabra, que incluyan todo lo que rodea nuestra vida.[105]

## *Vivir la clase*

Así como es necesario deseconomizar al trabajo –y a su empobrecido concepto– restituyéndole la condición de experiencia ontocreativa, es también necesario deseconomizar la idea de "clase social", devolviéndole su condición de subjetividad construida desde las vivencias que ciertos grupos tienen en común al compartir también su ubicación socioeconómica.

Ahora bien, deseconomizar no es dejar de lado el papel de las estructuras productivas en la conformación de los grandes sujetos históricos de la modernidad, no equivale a bajarle el perfil a lo económico, no significa soslayar la "base material" de las clases. Quienes como el acontecimentista Maurizio Lazzarato,[106] le restriegan todo el tiempo al autor de *El capital* su presunto economicismo, olvidan que es el capitalismo el que pone a la economía en el centro. No es que Marx no vea otra cosa más que mercancías moviéndose solas, es que el gran dinero todo lo ha vuelto mercancías animadas, y sin descifrar su misterio no entendemos nada. Para rescatar la vida hay que taparse la nariz y meterse de cabeza en la economía.

[105] *Ibid*., pp. 92-93.

[106] Maurizio Lazzarato, *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta limón, 2012.

Que la historia es "la historia de la lucha de clases", o cuando menos que los actores que hacen la historia están económicamente determinados, de modo que en la base de la historia están las relaciones de producción como estructura objetiva, son ideas constitutivas del llamado "materialismo histórico" de Carlos Marx. Conceptos canónicos que parecen chocar frontalmente mi búsqueda de las claves de la historia en la experiencia pura, desnuda y creativa, en su rememoración y en su comunicación.

No es así, y la conexión entre ambos abordajes la encontramos en E.P. Thompson. No tanto en sus argumentos –por demás muy atendibles– como en su trabajo como historiador. Narrativa brillante en la que literalmente presenciamos cómo una clase se va edificando con la argamasa de experiencias vividas, narradas, compartidas... Para convencerse de lo que digo hay que leer *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra 1780-1832*,[107] pero aquí no puedo citar más que algunos de los conceptos del historiador, tal como los formula en *¿Lucha de clases sin clases?*

> Las clases acaecen al vivir los hombres y las mujeres sus relaciones de producción y al experimentar sus situaciones determinantes, dentro del conjunto de las relaciones sociales, con una cultura y unas expectativas heredades, y al moldear estas experiencias en formas culturales [...] La clase se define a sí misma en su efectivo acontecer [...] La clase es definida por la gente al vivir su propia historia.[108]

Y estas experiencias compartidas que nos autoconstituyen a todos –obreros o no– como sujetos históricos, tienen eficacia sociocreativa aun si las acciones en que se materializan no consiguen sus objetivos,

[107] E.P. Thompson, *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra 1780-1832*, Barcelona, Editorial LAIA, 1977.

[108] E.P. Thompson, *¿Lucha de clases sin clases? Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1979, p. 34.

si consiguiéndolos éstos se extravían o pervierten, o si –como ocurre en ciertas ocasiones– son actos puros que no tienen más objetivo que ellos mismos, es decir, son estrictamente performativos. Así lo entiende Thompson: a veces, dice, "impone la multitud su poder en momentos de acción directa insurgente, consciente de que su triunfo no durará más de una semana o un día".[109] De ahí se concluye que el saldo mayor de la "lucha de clases" es la conformación de sus actores, es decir la autoconstrucción de sujetos colectivos dotados de cohesión, identidad y proyecto.

Del conflicto pueden resultar también cambios institucionales y eventualmente mudanzas radicales del orden social. Pero esto será apenas la huella estructural de los sujetos contendientes y de la correlación de fuerzas que entre ellos existe: el escenario después de la batalla, que da fe de la consistencia de los luchadores.

Un ejemplo: las nuevas constituciones políticas de Ecuador y Bolivia aprobadas en la primera década del siglo XXI, resultaron de intensos y prolongados forcejeos sociales y son históricamente relevantes. Pero en última instancia su trascendencia dependerá de la capacidad de hacerlas efectivas que tengan los sujetos sociales que embarnecieron en esas luchas. La plurinacionalidad –pongamos por caso– será real, no porque conste en el articulado de las cartas magnas sino porque los pueblos originarios la hagan valer, sin que por ello desmerezca su ciudadanía mayor como ecuatorianos o bolivianos.

Por importante que éste sea, el saldo material de los combates sociales no es la verdad de los mismos, o cuando menos no toda la verdad. Verdad que hay que buscar en los propios sujetos transformados. La "formación de la voluntad colectiva" y la "reforma cultural",[110] de las que habla Antonio Gramsci, refiriéndose a la configuración espiritual de los

[109] *Ibid.*, p. 51.

[110] Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962, p. 31.

sujetos contestatarios, no son *medios* para el cambio revolucionario del "modo de producción", que es lo único que cuenta, al contrario son *fines* en sí mismos y parte sustantiva del cambio revolucionario. Mudanza de los sujetos que, también es verdad, propenderá a cobrar una dimensión objetiva, estructural, institucional... Y, por ello, tendencialmente inerte, mientras no la energicen nuevas experiencias compartidas.

## *Matar y morir*

Si los psicotrópicos, la locura, la inhumanidad, la risa, el rito, el juego, el sueño, el quehacer, la lucha social y sus sujetos algo nos dicen de la experiencia desnuda, cabe preguntarse: ¿qué hay con la muerte? ¿Cuál es la consistencia de ese trance en tanto que experiencia pura?

Heidegger sostiene que "la esencia de la muerte está vedada al hombre",[111] Emmanuel Lévinas, en cambio, afirma que "vencer a la muerte es establecer con el acontecimiento una relación todavía personal".[112] Yo me inclino por lo segundo.

He dicho antes que la experiencia desnuda nos enfrenta por un instante al fulgor del ser pero también a los abismos de la nada. Y en esta perspectiva el encuentro con la muerte: la posibilidad de morir o matar, se parece mucho a la versión del "acontecimiento" que nos propone Jean Baudrillard en *El crimen perfecto*,[113] donde lo presenta como una experiencia tras de la que se asoma no la plenitud del ser sino la inexistencia de la realidad, la nada.

[111] Martin Heidegger, "Bremen und Freiburguer Vortäge", citado en Armando Bartra, *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*, México, Itaca/UAM-Xochimilco, 2016, p. 223.

[112] Emmanuel Lévinas, "Le temps et l'autre", citado en Veronique Flanet, *La madre muerte. Violencia en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 183.

[113] Jean Baudrillard, *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 2016.

Antropóloga que trabajó sobre la violencia en el pueblo de Jamiltepec, Oaxaca, Veronique Flanet va más allá del caso y ofrece una suerte de metafísica de la muerte, en particular de la muerte infligida. La cito en extenso.

> Ansiosos de vencer el destino para crecerse en él [los hombres de Jamiltepec] quieren provocar el frente a frente, medirse con la muerte, en la perpetua búsqueda del acontecimiento, que exige la risa y las máscaras, el humor, el cinismo en ocasiones y la capacidad de hacer zozobrar las leyes, de hacer del otro un otro, en el instante; simplemente "por gusto" [...] para que el juego sea posible, para enfrentarse con lo arbitrario en un cara a cara con el otro tal que toda distancia queda anulada, porque más allá está la nada y basta con un gesto para abismarse en ella.
>
> En este punto del enfrentamiento con el destino, la muerte surge de una nonada. Nos hallamos lejos de esa noción del tiempo histórico, legislado y eficaz de nuestras sociedades. Nos hallamos lejos de nuestra lógica [...] que busca leyes al azar con el fin de no abandonar a él las cosas por completo [...]
>
> Aquí, por el contrario la profundidad temporal que interesa a estos hombres es el presente, un presenta cargado de un pasado, indudablemente, pero que se descarga al mismo tiempo de toda responsabilidad frente al porvenir, un presente purificado de la voluntad de prolongarse al hilo del tiempo o de desviarlo. El futuro es la muerte, puesto que más allá del presente no hay nada que valga realmente la pena. Es quizá ese abandono al azar, esta pasión por el acontecimiento, lo que da a esa vida su marcha perezosa, con sus repeticiones y lances imprevistos.[114]

La reflexión de Flanet remite a experiencias desnudas que se viven en un pequeño pueblo de la costa oaxaqueña. Y éstas son en gran medida experiencias de la muerte. Vivencias que en su condición extrema, abismal, absoluta resultan paradigmáticas y develan la consisten-

[114] Veronique Flanet, *La madre muerte. Violencia en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 183-184.

cia de la experiencia pura en cuanto tal. La aproximación al desafío de muerte que nos propone la antropóloga, contiene todos los elementos de la experiencia desnuda: su total inmediatez y arbitrariedad, su ruptura con la lógica, su desapego del tiempo cronológico y su ubicación en un presente puro... Estamos ante acontecimientos que no admiten explicaciones convencionales y que demandan una "metafísica inmediata", como dice Flanet, citando a Bachelard.

Apurando la cercanía del trance de muerte y la experiencia desnuda, podríamos decir que ésta es siempre una suerte de pequeña muerte o de "muerte chiquita", como llamamos en México a los estornudos y los orgasmos.

Pero la peculiar forma de vivir con la muerte de algunos pueblos de Guerrero y Oaxaca también nos enfrenta a una posibilidad que hasta ahora apenas he esbozado. He dicho que las experiencias puras nos muestran de otra manera el presente y con ello convocan a la imaginación capaz de avizorar escenarios futuros inéditos; he dicho que las experiencias radicales son aperturas a lo imposible. Pero también hay experiencias desnudas que nos enfrentan a la ausencia de futuro, a la nada. Nos orillan al abismo ante el cual no queda más elección que matar o morir... O quizá matar y morir, pues enfrentar juntos la muerte es la forma más extrema de suprimir radicalmente la distancia con el otro.

Sobre esta clase de situaciones límite escribe Don DeLillo en *El hombre del salto*, novela sobre el septiembre 11 que comentaré en el próximo capítulo.

## *Atractores extraños*

Descubiertos a fines del siglo XIX por matemáticos como Koch y Peano, los fractales de la física y de las matemáticas son una buena metáfora de las experiencias desnudas de la vida social.

Los sistemas complejos de apariencia caótica contienen con frecuencia puntos, singularidades, discontinuidades fractales llamados atractores extraños, que no obedecen a las reglas del conjunto. Así, si éste es matemático, el fractal escapa a la geometría de Euclides. Un ejemplo es la curva de Peano, que los legos podemos imaginar como una espiral infinitamente apretada, y que siendo una línea de dos dimensiones es a la vez una superficie de tres y tiene la propiedad de que la distancia entre dos puntos espacialmente cercanos puede ser linealmente infinita. Otro ejemplo es topológico: si un recorrido es rugoso –como sería el caso de una franja costera– la distancia entre dos puntos puede ser infinita pues aumenta ilimitadamente al aumentar la escala de observación.

Y precisamente debido a que los atractores extraños rompen la continuidad y la regularidad sistémica, es que los fractales nos dan pistas para entender dicho sistema. Porque en la anomalía está la clave de la normalidad y en la excepción subyace la verdad de la regla. Lo que, regresando al ámbito humano, se traduce en fórmulas tales como que la locura nos da la cifra de la sensatez y en la muerte –es decir en la finitud– se encuentra el sentido de la vida.

## El instante aurático

Las causas justas pierden más batallas que las que ganan, pero la historia también la hacen los vencidos. La pregunta es de qué manera. Y, como he dicho antes, mi respuesta provisional es que la saga de la humanidad está hecha de muchas cosas, entre ellas de experiencias desnudas que dejan huella profunda, pero no operan con la lógica lineal de las causas y efectos directos sino que van por las rutas sinuosas de la memoria y sus secuelas narrativas. Propuesta que tiene semejanzas con lo que pensaba Benjamin quien, como resulta claro en las referencias a su obra que hasta aquí he hecho, se ocupó ampliamente de la expe-

riencia pura y de temas emparentados. En este apartado expondré sus dichos libremente barajados con los míos.

*

En un texto de 1929 titulado "El surrealismo, la última instantánea de la inteligencia europea",[115] el filósofo de los pasajes encuentra en los animadores de esta corriente una idea de experiencia plenamente recuperable pues no es "éxtasis religioso", no está asociada necesariamente al "sueño", al "opio" o al "haschich" y tampoco "se trata de literatura". Y la experiencia que preconizan los surrealistas es iluminación; iluminación no religiosa sino secular. "La verdadera superación creadora de la iluminación religiosa no está, desde luego, en los estupefacientes. Está en una iluminación profana de inspiración materialista".[116] De ella el berlinés encuentra testimonio rememorado –es decir narrativamente construido– en pasajes de tema eminentemente político como el fragmento de *Nadja*, en que André Breton habla de los "arrebatadores días de saqueo parisiense en el signo de Sacco y Vanzetti".

A fines de la década de 1920, Benjamin tiene muy presente una experiencia canónica para los de izquierda: el acontecer revolucionario en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, país que por esos años se afana en la edificación de una nueva sociedad a través de la proverbial dictadura del proletariado. Experiencia "de lo constructivo dictatorial de la revolución",[117] que el berlinés coteja con la radical experiencia contemporánea de libertad humana que representa el surrealismo revolucionario al modo de Breton. Su preocupación es cómo "soldar" esta

[115] Walter Benjamin, "El surrealismo, la última instantánea de la inteligencia europea", en *Iluminaciones 1*, Madrid, Taurus, 1971, pp. 46-62.
[116] *Ibid*., p. 46.
[117] *Ibid*., pp. 59-60.

"experiencia de la libertad" con la del socialismo en curso, cómo "unir la revuelta a la revolución". Y es claro que para Benjamin revuelta no es una forma inferior de rebeldía sino una dimensión insoslayable, subjetiva y radicalmente libertaria de la verdadera emancipación.

De lo que se trata es de superar la aparente disyuntiva entre la "modificación de la actitud interna o de las circunstancias externas", y la mayor preocupación de Benjamin es que se preserve el lado interno, el lado subjetivo de la subversión. Su propuesta es, como siempre, una imagen irreverente: "ganar las fuerzas de la ebriedad para la revolución", lo que significa, entre otras cosas, impulsar una "política poética".

La recuperación de la ebriedad para la revolución no es una metáfora intrascendente y aparece también en otros textos del berlinés. Cuando en sus escritos sobre París busca semejanzas entre Blanqui, "el secreteo de la conspiración", y Baudelaire, "los bártulos enigmáticos de la alegoría".[118] Benjamin ubica la proximidad que entre ellos encuentra en las tabernas populares frecuentadas por el autor de *Las flores del mal*, al que le inspiraron el poema *El vino de los traperos*, y visitadas también por los revolucionarios, pues "el vino –escribe– da comienzo a los sueños de venganza futura y de esplendor futuro de los desposeídos".[119] Lo que me recuerda el importante papel que E.P. Thompson le atribuye a las tabernas en las que convivían cartistas y ludditas, en la formación política de la clase obrera inglesa.

De lo que se trata es de reivindicar la faceta introspectiva de la acción radicalmente transformadora, asociada a un determinado tipo de experiencia que constituye una "iluminación profana", todo en una suerte de "ebriedad" contestataria. Y esto tiene que ver con la poética, con la esteticidad y teatralidad de la política, que de puramente instru-

[118] Walter Benjamin, *El París de Baudelaire*, Buenos Aires, Tierna Cadencia, 2013, p. 75.
[119] *Ibid*., p. 76.

mental ha de volverse performativa: "una acción que sea ella misma la imagen" de esa acción. Todo lo cual remite al cuerpo y su lenguaje, al gesto, al grito...

> Cuando cuerpo e imagen se interpenetran tan hondamente que toda tensión revolucionaria se hace excitación corporal colectiva y todas las excitaciones corporales de lo colectivo se hagan descarga revolucionaria, entonces y sólo entonces se habrá superado la realidad tanto como el *Manifiesto Comunista* lo exige.[120]

Visión exótica del comunismo y de la revolución que casi medio siglo antes y criticando al "peligroso racionalismo", ya había planteado Federico Nietzsche respecto de la francesa de 1789:

> Todas estas cosas más que medio locas, histriónicas, bestialmente crueles, voluptuosas y sobre todo sentimentales; todas estas cosas llenas de una embriaguez de sí mismas, componen la verdadera *sustancia revolucionaria*.[121]

La experiencia desnuda como instante eterno que convoca al ser (Heidegger), como acontecimiento trascendental de universalidad singularizada (Badieu), como catarsis (Gramsci), como momento político de la pasión (Croce), como estado de excepción (Agamben), es para Benjamin la efímera iluminación en que libertad y necesidad se fusionan en una imagen y un cuerpo. "La imagen dialéctica es una imagen instantánea –escribe. Así como una imagen que fulgura por un instante a la hora de la cognoscibilidad".[122]

La experiencia es personal, fugaz y habita en el tiempo de ahora ¿cómo, entonces, entronca con lo colectivo y con la construcción perdurable?, ¿cómo se engarza, no con la historia de los quiebres y los mila-

[120] *Ibid*., pp. 61-62.
[121] Federico Nietzsche, "Humano, demasiado humano", *op. cit*., p. 1099.
[122] Walter Benjamin, *El París de Baudelaire*, *op. cit*., p. 274.

gros –nexo que no requiere explicación–, sino con la historia causal y consecutiva?

Porque si bien "la excitación corporal de lo colectivo" es posible y deseable en lo que tiene de compartida, también es verdad que aun en medio de la muchedumbre, la experiencia no deja de ser individual, monádica; como lo vimos en el caso de Mariana, como ocurría con Baudelaire que –*flâneur* al fin– "amaba la soledad pero la quería en multitud",[123] como saben los que leen o escriben mejor en los cafés que en la soledad de su cuarto.

En Baudelaire, un hombre de letras, el mecanismo de comunicación que permite compartir la experiencia individual es la imagen poética. Así, en el "Epílogo" para la segunda edición de *Las flores del mal*, el francés celebra las barricadas de París en los días de la revolución "conmemorando sus 'adoquines mágicos erigidos en torres'",[124] es decir con una alegoría visual. Y el poema XLVIII de *Spleen e ideal*, titulado *Confesión*, donde nos explica por qué "es un duro oficio el de mujer hermosa", remite expresamente a la memoria, a "un recuerdo que no ha empalidecido" y que "ha sido evocado a menudo". Es decir que la confesión de la "loca bailarina" se ha transformado en rememoración y por ello se ha vuelto susceptible de adoptar forma poética.[125]

"La experiencia aurática sólo puede ser recuerdo",[126] escribe Terry Eagleton retomando a Benjamin. Pero en la modernidad los recuerdos, o mejor dicho la memoria, están bajo asedio. En un texto de 1931 titulado *Experiencia y pobreza*,[127] el berlinés se lamenta de que las "atroces experiencias" de la Gran Guerra han dejado a la gente "muda" y se

[123] *Ibid*., p. 116.
[124] Citado por Walter Benjamin, "El surrealismo...", *op. cit*., p. 76.
[125] Charles Baudelaire, *Las flores del mal*, Buenos Aires, Losada, 1976, pp. 92-94.
[126] Terry Eagleton, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 66.
[127] Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1994, pp. 167-173.

ha perdido "la capacidad de narrar". Se tiene información, pero no se participa de experiencias. Y en sus *Tesis de filosofía de la historia* regresa sobre el tema al sostener que con el ascenso del fascismo la memoria está en riesgo y hay que convocarla, pero no al modo historicista sino como deslumbramiento.[128]

Con más amplitud aborda estas cuestiones en *El narrador*[129] de 1936, donde ratifica que "la comunicabilidad de la experiencia decrece", y que "el arte de narrar se aproxima a su fin, porque el lado épico de la verdad –la sabiduría– se extingue". Lo que se debe a que la tecnología "ha desplazado muy paulatinamente a la narración del ámbito del habla viva",[130] de modo que en vez de contar sucedidos "se propaga información". Tenemos "novedades del orbe" pero somos "pobres en historias". Y es que "la mitad del arte de narrar estriba en mantener una historia libre de explicaciones".[131] Narración que no es recuerdo sino memoria, pues "sumerge el asunto en la vida del relator para luego recuperarlo". Y concluye que "narrar historias ha sido siempre el arte de volver a narrarlas, y éste se pierde si las historias no se retienen".[132]

En todo esto Benjamin distingue el recuerdo (*erinnerung*), que es ordenador, clasificador y, según él, inspirador de la novela; de la memoria (*gedächtnis*), que es el alma de la narración. Así, recordar sería traer al presente ciertos hechos previamente normalizados, mientras que rememorar es revivir la fulguración de la experiencia original.[133] La narración y el narrador tienen aura,[134] de la que convidan al que lee o escucha.

[128] *Ibid*., pp. 180-181.
[129] Walter Benjamin, *El narrador*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2008.
[130] *Ibid*., p. 64.
[131] *Ibid*., p. 68.
[132] *Ibid*., p. 71.
[133] Pablo Oyarzún, en su versión castellana de *El narrador*, traduce *eingedenken*, que es actualizar un recuerdo, como "rememoración", término que remite a memoria y no a recuerdo, y que por ello yo reservo para la evocación propia de la memoria.
[134] *Ibid*., p. 96.

En otro lugar y comentando a Baudelaire, Benjamin cita a Reik en abono de su distinción entre recuerdo y memoria: "La función de la memoria consiste en proteger las impresiones. El recuerdo tiende a disolverlas. La memoria es esencialmente conservadora, el recuerdo es destructivo".[135]

La condición forense que Benjamin le atribuye a la novela me parece discutible, pues un relato no necesita ser oral para poner en acto experiencias vivas y no recuerdos disecados. En la buena narrativa, sea verbal o escrita, las experiencias refulgen, tienen aura. No así los sucedidos que encontramos en los textos historicistas y en la sociología positiva. Los primeros porque se limitan a eslabonar sucesos en secuencias presuntamente causales, la segunda porque disecciona hechos a los que previamente ha dado muerte (que si estuvieran vivos gritarían).

En una conferencia de 1929 sobre Johann Peter Hebel, Benjamin maneja una acepción más amplia y generosa de lo que es narrativa evocadora, pues aquí no la circunscribe a la verbal:

> El historiador se atiene a la "historia universal" [que] tiene que ver con la red del acontecer, inmensamente anudada según causas y efectos. [El cronista tiene que ver] con el acontecimiento pequeño [pero que] no es para él una fracción o elemento de lo universal, sino algo distinto, y más. Pues el verdadero cronista le escribe al curso del mundo, a la vez su parábola.[136]

La experiencia desnuda, en lo que tiene de "iluminación profana" y deslumbramiento, trasciende su instantaneidad e intimidad gracias

[135] Walter Benjamin, "Sobre algunos temas de Baudelaire", en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2010, p. 13.

[136] Citado en Walter Benjamin, *El narrador*, *op. cit.*, p. 114.

a la memoria y su cauda de relatos, incorporándose de esta manera al imaginario compartido y con ello a la historia como acontecer creativo.[137]

Y la palanca de la puesta en narración de la experiencia no es el recuerdo que retiene datos y los ordena temporalmente, sino la rememoración que evoca vivencias. El carácter no especular sino creativo del relato que le pone palabras a una experiencia, ya lo había señalado San Agustín en sus *Confesiones*: "Lo cierto es que cuando se cuentan hechos verídicos del pasado, lo que se extrae de la memoria no son los hechos acontecidos, sino las palabras creadas por la imaginación". Y añade que lo rememorado y narrado no es "presente, ni pasado ni futuro".[138]

Por su parte, comentando a San Agustín, Ricœur argumenta que es la narración la que transforma la secuencia cronológica de los hechos en el llamado tiempo de ahora: un presente ampliado donde el antes y el después pierden sentido. "El tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo",[139] dice Ricœur. Y en otro lugar redondea la idea: "Al confiar a la memoria el destino de las cosas pasadas y la espera de las futuras se puede incluir memoria y espera en un presente ensanchado y dialectizado que no es [...] ni el pasado ni el futuro ni el presente puntual".[140]

Desde el momento en que su portador las evoca, así sea en su fuero interno, las experiencias son ya representación creativa, son puesta en forma, son narración en ciernes. Estetización expresiva y por tanto susceptible de transmitirse no con la llana transparencia del discurso lógico –aunque el relato pueda incluirlo– sino con la densidad polifónica de la imagen, de la alegoría, de la parábola.

[137] Sobre la narración como retemporalización donde se rompe la linealidad del transcurrir, véase Paul Ricœur, *Tiempo y narración*, *op. cit*.

[138] Citado en Paul Ricœur, *Tiempo y narración*, *op. cit*., p. 49, nota al pie.

[139] *Ibid*., p. 48.

[140] *Ibid*., p. 113.

Rememorar y comunicar es transmitir imágenes polisémicas y por tanto vivas. Tan vivas y polisémicas como las experiencias donde nacieron. Comunicar –poner en común– es restituir para un colectivo que no los experimentó de primera mano el aura que identifica a los auténticos acontecimientos.

Empleando la distinción que hace Roland Barthes para la fotografía,[141] podríamos decir que lo que se comunica en el relato que rememora es algo *real* –a veces intenso y punzante–, no algo *verdadero*. No la verdad positiva como representación presuntamente fidedigna de la cosa en sí o como atributo del fenómeno construido por la conciencia, sino la verdad como iluminación, como intuición totalizadora que por un instante impregna de sentido al ser sin despojarlo por ello de su aterradora otredad. "La verdad no es descubrimiento que aniquila el secreto, sino revelación que le hace justicia", escribe Benjamin. Y así es; una verdad sin misterio es simple tautología. Esto lo saben bien los escritores de ficción. "Es claro, a más inteligencia más asombro y no menos misterio; pero entre todos aquel que más se abisma, es el que pesa menos",[142] escribe el mexicano Efrén Hernández, en un relato breve.

En cuanto a la fotografía, que es de lo que expresamente habla Barthes, ésta posee por sí misma la capacidad de suscitar experiencias desnudas. El "instante preciso", que obsesionaba al fotógrafo Henri Cartier-Bresson, es el momento mágico en que la imagen congelada por la leica se abre a los infinitos significados. De lo que se trata, decía el padre del fotorreportaje, es de "atrapar la vida en el acto de vivir".[143] Y de esta manera el buen fotógrafo –o el fotógrafo que tiene suerte– produce el acontecimiento al producir su imagen.

[141] Roland Barthes, *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Barcelona, Paidós, 1989.

[142] Efrén Hernández, "Cerrazón sobre Nicómaco", en *La paloma, el sótano y la torre y otras narraciones*, Secretaría de Educación Pública, México, 1987, p. 183.

[143] Citado en Susan Sontag, *Sobre la fotografía*, Barcelona, Edhasa, 1996, p. 105.

Resulta notable, también, que el proceso con que se revelaba la imagen fotográfica en el viejo sistema analógico sea sorprendentemente parecido al curso de la experiencia que se va configurando narrativamente. Véase, si no: en el antiguo procedimiento la película emulsionada que ha sido impresionada por la luz, sólo muestra su oculto contenido tras de una serie de operaciones y al sumergirse en ciertas sustancias. Y de la misma manera, la experiencia depositada en la conciencia va tomando forma narrativa gracias a reactivos como espacio, tiempo, trama... que la hacen emerger como relato. En ambos casos, sea que ocurra en el cuarto oscuro o en la imaginación literaria del narrador, la progresiva condensación espaciotemporal del inefable instante aurático es una operación mágica.

*

En las reflexiones que se agruparon bajo el título *Sobre algunos temas de Baudelaire*, Benjamin remite el nexo experiencia-memoria a los planteamientos de Henri Bergson contenidos en *Materia y memoria*, texto que sería una respuesta a la experiencia hostil del industrialismo. Y lo conecta también con la propuesta de Marcel Proust sobre la "memoria involuntaria". Rememoración no premeditada –es decir no sometida al intelecto y por tanto equivalente en el ámbito de la memoria a lo que yo vengo llamando experiencia desnuda– la memoria involuntaria de Proust y Benjamin es una memoria no filtrada por la razón, no censurada por la moral, no dirigida por la voluntad. Una memoria pura, una memoria despojada y abierta a todo lo que en el pasado palpita y reluce. Una memoria virgen que quizá pueda convocarse, pero en todo caso no por la mediación de agendas o listas del mandado sino por disparadores como la magdalena proustiana y sus equivalentes: el rastro de un perfume, la huella de una vieja cicatriz, el boleto de teatro entre las páginas de un libro, las paredes llenas de posters, fotos y recortes en el cuarto de un adolescente...

Benjamin excluye de la memoria involuntaria lo que ha sido vivido "conscientemente". Supresión que me parece impertinente, pues pienso que lo que hace memorable una experiencia no es que le pasó desapercibida a la conciencia, sino que se desmarcó de lo esperado conscientemente. Es decir que estando inserta en una secuencia causal, de improviso saltó fuera de ella.

Pero inesperado no es inconsciente. Las experiencias desnudas no tienen que ser sucesos que pasaron de largo o nos agarraron distraídos, sino que habiendo sido previstos de una manera ocurren de otra, o simplemente se viven de forma distinta a la habitual. Acontecimientos que, por tanto, nos sorprenden; nos sacan de balance al mostrar la realidad bajo otra luz, al exhibir una faceta insólita del mundo y de uno mismo. Y estas vivencias regresan. Quiera que no, regresan.

Las experiencias desnudas y recurrentes –lo he dicho más arriba– pertenecen al orden del deseo y no al del interés. Benjamin lo plantea, como de costumbre, a través de una metáfora. La "avidez" del jugador que hace planes para ganar, no le permite atesorar experiencias –dice– "el deseo en cambio pertenece al orden de la experiencia".[144] Y esto es así, pienso yo, porque a diferencia del ávido que en su afán se la pasa previendo y planeando, el deseante está abierto a lo imprevisto pues no busca la posesión.

El deseante que se place en la incertidumbre porque espera lo inesperado, lo imposible; el deseante que es rebasado por su deseo pues sólo desea aquello que lo rebasa; el amoroso no posesivo siempre volcado fuera de sí, siempre abierto al mundo es el experimentador, el experimentador por antonomasia.

La memoria pura es curativa del yo y buen remedio para sanar un mundo desertado por el ser y carente de valores que no sean los

[144] Walter Benjamin, *Ensayos escogidos*, *op. cit.*, p. 38.

económicos, vacío de emociones verdaderas y de significados. Y es terapéutica, entre otras cosas porque a veces al rememorar rescatamos experiencias desanimadas, experiencias que nunca tuvieron aura o que al adocenarse la han perdido, experiencias desahuciadas que de este modo vuelven a la vida. La memoria evocadora recupera el acontecimiento completo, es decir el acontecimiento y su aura. Y de esta manera, poco a poco, nosotros y el mundo nos vamos re-animando.

La memoria desnuda, es decir la memoria propiamente dicha, pues lo otro es apenas recuerdo, no proporciona datos encasillables, clasificables, generalizables por inducción sino presencias irrepetibles, singularidades universales. Originalidad que, según Benjamin, es lo que les da aura: fulgor metafísico, signo de que las rememoraciones puras son irreductiblemente individuales y contingentes y por ello transidas de universalidad. Siempre críptico, el berlinés dice que el aura es "la aparición irrepetible de una lejanía",[145] entendiendo por lejano lo "inaccesible". O, quizá, lo insondable y por ello vertiginoso y en cierto modo aterrador.

Benjamin está hablando de Baudelaire, de modo que es pertinente traer a cuento un poema de *Las Flores del mal* que trata de lo efímero y trascendente de ciertas experiencias que nos orillan al abismo negro del absoluto:

> Le tengo miedo al sueño, gran agujero helado,
> que me lleva no sé dónde y un vago horror emana;
> ¡me asomo al infinito desde toda ventana![146]

Texto poético que hace eco con la idea de Benjamin, de que todo tiempo y lugar pueden ser auráticos, pueden ser "pequeñas puertas" por las que entre el Mesías. Ventanas al infinito que a veces son espantables, aterradoras como un mal viaje. Porque la cegadora iluminación

[145] *Ibid*., p. 52
[146] Charles Baudelaire, *Las flores del mal*, *op. cit*., pp. 230-231.

tiene su reverso en la negrura total. Oscuridad metafísica que nos confronta no con la preciosa armonía del cosmos sino con el caos que para nosotros es la cosa en sí vislumbrada sin filtros, que nos confronta con el horrendo torbellino de la otredad.

La memoria nos trae imágenes. No representaciones que pretendan reflejan algo que está fuera de ellas, sino imágenes alegóricas que pueden remitir a cualquier cosa, a todo y a nada. Lo dice Badiou de los "acontecimientos" y lo dice Baudelaire de lo "cómico absoluto":[147] los unos y lo otro son "significantes sin significado". Y así las alegorías. Por eso son "inaccesibles", en el sentido de innumerables, inagotables y por tanto vertiginosas.

Es en estas imágenes de la memoria –propia o vicaria pero apropiada– donde se hace presente el pasado. Y lo hace no en el modo historicista explicativo sino en el emotivo, valorativo y significativo. "La verdadera imagen del pasado pasa súbitamente. Sólo en la imagen que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad, se deja fijar el pasado".[148] De ahí que "articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'como verdaderamente ha sido'. Significa adueñarse de su memoria tal como ésta relampaguea en un instante de peligro".[149]

Es aquí donde Benjamin formula la caracterización del historicismo a la que me referí antes. "¿Con quién se compenetra el historiador historicista? La respuesta es inevitable: con el vencedor".[150] Y contra el historicismo, es decir contra el recuerdo positivista y triunfalista que esteriliza al pasado suprimiendo cualquier significado que no sea el impuesto por los que mandan, propone la memoria que lo evoca en toda su ambigüedad y la narración polisémica que vivifica y hace compartible la experiencia desnuda. Y ésta es, ante todo, la memoria de los vencidos.

[147] Charles Baudelaire, *Lo cómico en la caricatura*, Madrid, Visor, 1988.
[148] Walter Benjamin, *Ensayos escogidos*, *op. cit.*, p. 61.
[149] *Ibid.*, p. 62.
[150] *Ibid.*, p. 63.

La comunicación es posible, pienso yo, porque si bien los destinatarios del relato no tienen en su memoria la experiencia narrada, que pertenece al narrador y sólo al narrador, poseen sus propias experiencias auráticas a las que la narración convoca. O, mejor aún, guardan experiencias en apariencia triviales que la narración leída o escuchada ilumina con otra luz y así adquieren aura. La magia de las buenas historias que otros han vivido y saben contar, está en que son capaces de re-animar nuestra propia memoria haciendo brillar con nuevos significados experiencias antes mortecinas.

*

La experiencia pura es una acción –así sea interna– y ponerla en común es convocar a una acción. Sería pues inconsistente formular una teoría de la experiencia, de la memoria, de la narración y en última instancia de la historia, sin cuando menos sugerir una teoría de la acción. Y efectivamente, yendo más allá del concepto de práctica revolucionaria que propone el marxismo y que en un momento dado Benjamin adoptará, el berlinés busca desarrollar una teoría de la acción colectiva que rebase la chatura de la versión racionalista e instrumental. Exploración que lo lleva a un diálogo con el pragmatismo; a veces con Bergson y su *Filosofía de la experiencia*, y otras con la versión radical y contestataria que se despliega en *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel.

En un ensayo titulado *Para una crítica de la violencia* y que yo he comentado en otra parte,[151] Benjamin concluirá que más allá de estrategias y tácticas pertinentes, más allá de programas y utopías libertarios,

[151] Armando Bartra, "Violencia en México. Dimensiones, claves, antídotos", *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, año 28, núm. 78, mayo agosto, México, UAM-Xochimilco, 2015, pp. 37-69.

la nuez de la práctica revolucionaria es el acto puro, el acto desnudo. Y en esto sigue a Sorel, quien...

> [...] rechaza toda clase de programas, utopías y, en suma, creaciones jurídicas para el movimiento revolucionario: "Con la huelga general todas estas bellas cosas desaparecen; la revolución se presenta como una revuelta pura y simple, y no hay lugar para los sociólogos, para los amantes de las reformas sociales o para los intelectuales que han elegido la profesión de pensar por el proletariado" [...] Sorel ha demostrado que [...] una concepción así [...] de la huelga general [...] resulta apta para reducir el empleo de la violencia en las revoluciones.[152]

Y en efecto, aunque exalta la violencia de la lucha de clases y en particular de la huelga general, Sorel no justifica a los violentos; no preconiza la violencia asociada a la venganza, al odio, a la rabia destructiva, ni tampoco piensa que la violencia es el instrumento adecuado para obtener beneficios. La violencia de Sorel es una necesidad ética.

> La violencia proletaria, ejercida como una manifestación pura y simple del sentimiento de la lucha de clases, aparece de esta manera como algo muy bello y muy heroico; está al servicio de los intereses primordiales de la civilización; posiblemente no sea en método más apropiado para obtener ventajas materiales inmediatas, pero puede salvar al mundo de la barbarie.[153]

Si antes reivindicó la experiencia desnuda como iluminación y la memoria que la evoca como su forma comunicativa, ahora Benjamin reivindica el acto puro, no condicional, no programático, no instrumen-

[152] Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 170-171.

[153] Citado en Julien Freund, "Una interpretación de Georges Sorel", en Georges Sorel, *La descomposición del marxismo*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2014, p. 25.

tal como la nuez de la revolución; quizá no el *todo* de la revolución, que siempre tendrá algo de cálculo y de *realpolitik*, pero si su *verdad*. Y paradójicamente esta "revuelta pura y simple" que es violencia sin mediaciones, que es violencia desnuda, le parece "apta para reducir el empleo de la violencia". Oxímoron que entendemos mejor si nos adentramos en lo que para el berlinés es la "violencia divina", una violencia radical que deslegitima toda violencia instrumental y por tanto toda violencia.

> La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante, ésta es fulmínea; si aquella es sangrante, ésta es letal sin derramar sangre... Con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre toda la vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.[154]

Tengo la impresión de que aquí Benjamin no se refiere específicamente a la violencia sino a algo más abarcador, habla del acto auténtico –todo acto auténtico– en tanto que contrapuesto a la acción instrumental. Violencia es aquí no sustantivo sino el adjetivo que califica un tipo de acción que en su incondicionalidad, en su inconmensurabilidad, en su contingencia, en su fulminante inmediatez resulta radicalmente disruptiva, revolucionaria, es decir, radicalmente violenta. Y es que, como escribió Ballard, "un acto inmotivado detiene en seco el universo".[155]

El que nos propone el novelista es un acto puro que precisamente por su inaprensible pureza es el acto más amenazador que se pueda concebir; un acto no demandante sino deseante –y por tanto no nego-

[154] Walter Benjamin, *Para una crítica...*, *op. cit.*, p. 176.
[155] J.G. Ballard, *Milenio negro*, Barcelona, Minotauro, 2004, p. 251.

ciable– que confronta al "sistema" con su némesis, con la impermeabilidad del ser a los insulsos brillos del tener y el parecer; un acto que ciertamente desafía al orden imperante pero que a nosotros nos confronta con el vértigo, con las ñáñaras de la libertad.

*

La reflexión acerca de la experiencia desnuda nos llevó de la mano al acto puro como afirmación de la "desnuda vida". Y con él a aceptar su extrañamiento constitutivo, su grotesquidad ontológica. La nuda vida no le da la espalda a la otredad, al contrario la reconoce y la mira de frente; vivir la vida al desnudo es orillarse al abismo del ser y de la nada que son restauradores pero a la vez espantables. Quién nos manda andarnos asomando.

## TERCER MOVIMIENTO
## Genealogía de un concepto

Porque muchos han hablado de ella llamándola de diferentes maneras, en este capítulo rastrearé aproximaciones de algunos autores a la experiencia desnuda, poniendo de manifiesto el aire de familia que encuentro entre mis ideas y los conceptos empleados por ellos cuando se refieren a eventos semejantes a los que yo abordo. El supuesto es que lo que aquí documento es una vivencia de la que nadie escapa, de modo que numerosos filósofos, historiadores, sociólogos y antropólogos cuyos enfoques son distintos y aun contrapuestos al mío, se cruzan con las experiencias desnudas y no pueden menos que seguirlas con la mirada y quedarse pensando en ellas.

El orden será casi siempre cronológico. No para develar una presunta racionalidad interna de la secuencia de teorías, nexo que aquí no me interesa abordar y de cuya existencia dudo, sino porque sucede que los jóvenes leen a los viejos y a veces los toman en cuenta al desarrollar sus propias ideas, las cuales no se entenderían sin estas lecturas, de modo que es conveniente que también yo vaya de atrás para adelante.

En lo que sigue, mi intención no es glosar sino establecer una serie de diálogos. Y es posible que en ocasiones no quede claro dónde termina el discurso del autor en cuestión y dónde empieza el mío. Pero precisamente de eso se trata: de ir identificando territorios compartidos.

Repasaré primero la *ontología* del asunto: las ideas sobre la experiencia pura desarrolladas por una serie de filósofos, para ocuparme después de su *fenomenología*, de lo que han escrito sobre dicho tema algunos sociólogos y antropólogos.

## Ontología de la experiencia desnuda

No me remontaré formalmente a los griegos, como se ha vuelto costumbre. Sin embargo, en el capítulo anterior me referí a la diferencia entre *praxis* y *poiesis*, conceptos de los clásicos de la filosofía occidental en los que es pertinente profundizar algo más.

### *Aristóteles: gratuidad del deseo*

Como filósofo de la acción, es decir del tránsito de la materia en bruto a la materia afinada, Aristóteles reflexiona sobre la naturaleza de los actos, distinguiendo los que son voluntarios e incondicionales de los que responden a una necesidad, de modo que no tienen su fin en sí mismos sino fuera de sí; es decir diferenciado los que son *praxis* de los que son *poiesis*.

El acto libre, escribe el estagirita en "La gran moral", es el "acto voluntario", es decir, "lo que hacemos sin vernos precisados por una necesidad". Y éste proviene del deseo, pues "el acto que provoca el deseo no es un acto necesario".[1] Y lo mismo sostiene en *La metafísica*, donde nos recuerda que Hesíodo "puso al deseo como principio de las cosas".[2]

[1] Aristóteles, "La gran moral", en *Obras selectas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1966, pp. 525-526.

[2] Aristóteles, *Primer libro de la metafísica*, Buenos Aires, La Nave, 1959, p. 25.

El deseo satisfecho es placer –dice Aristóteles. Un sentimiento insondable pues "el placer deviene sin ser, sin ser nunca [...] Es siempre una cosa incompleta".[3] Pero hay un placer libre y un placer que esclaviza: "Hay placer cuando tomamos las cosas de las que sentimos una necesidad", sólo que éste es un placer mediatizado. Sin embargo, "se puede experimentar placer sin sentir necesidad [...] pues el placer no consiste en aplacar una necesidad [...] el placer que procede de la acción misma que se hace, nos excita a más obrar".[4] Y éste es el placer incondicional asociado con la virtud, pues "desde el momento en que se obra por necesidad ya no hay virtud".[5]

La existencia de acciones voluntarias, deseantes y libres que provocan placer por sí mismas y no por lo que procuran, remite a la relación medios-fines. Asunto del que se ocupa Aristóteles en *Moral a Eudemo*, donde señala que "la intuición nunca se aplica directamente a un fin sino sólo a los medios que conducen a este fin". Es decir que los medios deben ser valorados por sí mismos.

Tenemos aquí una serie de temas vinculados: acción voluntaria, libre, no sometida a la necesidad y movida por el deseo entendido como impulso gratuito y principio de todo; acción que se hace presente no en los fines sino en los medios, los cuales son entonces "medios puros", como los que preconiza Benjamin en su argumentación de la "violencia divina". Consideraciones aristotélicas que debieran conducir a la valoración del acto puro, de la experiencia desnuda, inesperada, no causal ni sujeta a la necesidad sino expresión del deseo. Reflexión que efectivamente hace el estagirita en *La poética*, donde escribe: "Cuando sobrevienen de manera inesperada, más que cuando ocurren por mutua conexión [es] que las cosas causan mayor maravilla".[6]

[3] Aristóteles, "La gran moral", *op. cit.*, p. 275.
[4] *Ibid.*, pp. 575-579.
[5] *Ibid.*, p. 579.
[6] Aristóteles, *La poética*, versión de García Bacca, México, Editores Mexicanos Unidos, 1996, p. 145.

Voluntad, libertad, deseo incondicional, lo inesperado maravilloso... conceptos cercanos a lo que yo entiendo por experiencia desnuda, pero que no debieran hacernos olvidar que Aristóteles es un racionalista duro. Ciertamente su racionalismo no niega la contingencia, pero la pone en el contexto de la necesidad, pues no siendo la contingencia un simple efecto sino producto de actos voluntarios, su espacio es el de lo posible acotado a su vez por la causalidad. Una causalidad que sigue siendo la reina del sistema.

En el estagirita "es lo necesario lo que permite determinar en última instancia la distinción entre lo posible y lo imposible".[7] En cambio, como yo la entiendo, la contingencia de las experiencias puras no resulta de un relajamiento en la causalidad que concede opciones a la voluntad, sino de una súbita ruptura de dicha causalidad. No hace falta que los eslabones causales se aflojen para que ocurra el acontecimiento, éste los rompe así sea para reengancharlos después de otra manera. Más bien al contrario: cuando la necesidad es más férrea y opresiva, cuando los márgenes se estrechan es cuando salta la chispa que provoca el estallido. La experiencia desnuda no se mueve en la angosta oquedad de lo posible sino en el campo abierto de lo imposible.

Para Aristóteles, sin embargo, sí hay algo no causal, algo incondicionado, algo puro como la experiencia desnuda. Y este algo es Dios, entendido como primer motor, como motor inmóvil, como "pensamiento del pensamiento". Todo ser imperfecto que lo es en acto, posee la potencia de su perfección, pero Dios, que es perfecto, es acto puro.

Puro significa aquí no originado, no condicionado, sin pasado y sin futuro. Y la misma distinción de lo incondicional o puro, de lo condicionado y contaminado, la encontramos en el muy aristotélico Santo

[7] Sebastián Torres, "Contingencia, conflicto y temporalidad en Machiavelli", en Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (eds.), *Política y acontecimiento*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 89.

Tomás, quien en *El ente y la esencia* afirma que "Dios es existir puro" pues es "causa primera".[8] Como Dios, la experiencia desnuda es acto puro en el sentido aristotélico, pues no tiene potencia, no aspira a ninguna perfección.

### *Leibniz: mónada desnuda*

Menciono aquí, brevemente, a Gottfried Wilhelm Leibniz, porque hojeando su *Monadología* me encontré con unas "monadas desnudas" que en lecturas anteriores me habían pasado desapercibidas y que, sin necesidad de torcerlas demasiado, remiten a las experiencias desnudas cuya genealogía rastreo.

No expondré el conjunto de las propuestas del sajón sino únicamente su idea de que lo que hay son mónadas y nada más que mónadas: sustancias individuales, indivisibles, cerradas, cada una distinta de las otras y que contienen al cosmos. "Cada sustancia individual expresa todo el universo a su manera",[9] escribe en su *Discurso de metafísica*.

Y estas mónadas tienen jerarquía: unas perciben pero no tienen conciencia, otras –los animales– tienen conciencia y memoria pero no razón, y otras más –las almas que somos nosotros– son conscientes, memoriosas y también razonables. Todas son infinitas en su contenido, pero solamente las almas lo razonan, y por esa vía acceden a Dios que es la mónada suprema y la única que conecta con todas las demás.

De esto, lo que me llamó la atención en mi relectura es que en la *Monadología* Leibniz menciona como de pasada que las almas pueden

[8] Santo Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1958, p. 67.

[9] Gottfried W. Leibniz, *Monadología y Discurso de metafísica*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 79.

caer en estados trance en que se interrumpe el curso de la memoria y la razón, en que "no nos acordamos de nada, no tenemos ninguna percepción distinta",[10] sino sólo percepciones confusas. Y el creador del principio de "razón suficiente" enumera algunos estados: desmayo, vértigo, sueño profundo, proximidad de la muerte..., momentos liminares en que se suspende el control racional y en los que –concluye– "el alma no difiere sensiblemente de una simple mónada". Lapsos de indefinición, instantes de desvanecimiento de la conciencia y la razón por los que las almas pasan al "estado de las mónadas *completamente desnudas*".[11]

Nada nos impide suponer que este súbito desnudamiento de las almas, en que por un instante hacemos a un lado conocimiento y razón, constituye una inmersión fugaz y sin mediaciones lógicas en la totalidad infinita que cada alma conlleva. Transición directa de lo singular en lo universal que, para Leibniz, es la percepción de Dios que "es nuestro objeto inmediato fuera de nosotros y que vemos todas las cosas por él",[12] y que "se comunica con nosotros inmediatamente".[13]

La interrupción de la conciencia es sólo una cesura, y del transitorio estado de desnudez salimos de nuevo al territorio de la razón, que pone orden en lo que habíamos percibido de manera inmediata y fulgurante. "Una vez despertado de su desvanecimiento uno se apercibe de sus percepciones [...] que había tenido inmediatamente antes, aunque no se había apercibido de ellas".[14]

En la lectura que de Leibniz hace Alfred Fouillèe, el filósofo francés introductor de las "ideas fuerza", los momentos de desnudamiento del alma no son marginales, pues –escribe– es "a través de las interrupciones aparentes de la existencia [que] se hilvana el hilo continuo

[10] *Ibid*., p. 32.
[11] *Ibid*., p. 34 (las cursivas son mías).
[12] *Ibid*., p. 121.
[13] *Ibid*., p. 120.
[14] *Ibid*., p. 33.

de las percepciones no apercibidas que conservan la identidad del ser viviente, enlazan el hombre de ayer con el de hoy, reanudan la trama incesantemente rota".[15]

Aunque es claro que Leibniz no piensa en epifanías reveladoras sino en momentos de vértigo, aturdimiento, desvanecimiento, sueño...[16] sin duda no se le escapa que en el curso de la conciencia racional hay interrupciones, hay caídas; hay lo que él –como yo– llamamos desnudamientos.

## *Kant: pureza del* a priori

Varios siglos después, Kant hablará no de desnudez sino de pureza, concepto que en él tiene el sentido de *a priori*, de independiente de la experiencia. Su proyecto: que la razón emprenda su propio autoconocimiento descubriendo sus "leyes ineluctables y eternas", tiene por objeto a "la razón misma en su puro pensar". La crítica kantiana de la razón –en donde crítica significa búsqueda del fundamento– es pura porque es *a priori*: "¿qué es lo que el Entendimiento y la Razón libres de toda experiencia pueden conocer?".[17] Y el resultado de atender a la razón en su pureza es una "filosofía trascendental" en tanto que va más allá de cualquier experiencia posible, un más allá que aquí no significa trascendencia sino condición de posibilidad, es decir, trascendentalidad. La filosofía trascendental es pura porque devela lo universal sin extraviarse en lo particular fenoménico ni especular sobre la cosa en sí.

[15] Alfred Fouillée, *Historia general de la filosofía*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, p. 356.

[16] Gottfried W. Leibniz, *Monadología y Discurso de metafísica*, *op. cit.*, pp. 32-33.

[17] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura. Estética trascendental y analítica trascendental*, Buenos Aires, Losada, 1961, p. 124.

En Kant la pureza trascendente del Dios aristotélico y tomasiano deviene pureza trascendental, pasando de ser una entidad externa a ser una estructura de la que todos participamos y que está presente en toda experiencia. Lo que deja fuera cualquier posibilidad mesiánica. Oportunidad que ofrecía la pureza trascendente del Dios, de la que podíamos participar en el éxtasis.

Así pues, para Kant la combinación de los términos "experiencia" y "pura" es contra natura: la experiencia no puede ser pura precisamente porque es experiencia, es decir, *a posteriori*. Y siendo *a posteriori* no puede ser trascendental. Para el autor de las *Críticas*, "experiencia pura" es un oxímoron.

### *Hegel: la ciencia como experiencia de la conciencia*

Hegel abre un camino distinto al de Kant, pues para el de Stuttgart la experiencia es proceso: la transición del objeto en sí a un objeto transformado gracias al acto mismo del conocer. Operación dialéctica que hace de su en sí un en sí para la conciencia del que lo conoce, con lo que el uno deviene un objeto nuevo y la otra una conciencia renovada. La experiencia es, entonces, el devenir sujeto del objeto y a la vez el devenir objeto del sujeto. "Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llama experiencia",[18] escribe en la *Fenomenología del espíritu*. Y continúa: "Pero, en aquel punto de vista señalado, el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una inversión de la conciencia misma".[19]

[18] G.W.H. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 58.
[19] *Ibid*., p. 59.

El ser para la conciencia del en sí, es decir el para sí, puede, a su vez, hacerse cosa. "El ser para sí superado es la forma del objeto [...] el sí mismo que deviene cosa, superando tanto el en sí inmediato como el para sí abstracto".[20] Y este curso es trabajo: en su "obrar", el "trabajador" es "el movimiento que va más allá del ser en sí inmediato como del ser para sí abstracto [de modo] que produce [...] el ser para sí exteriorizado en la forma de un objeto [...] El espíritu se manifiesta aquí como el artesano y su obrar, por medio del cual se produce a sí mismo como objeto".[21]

Para Hegel, la experiencia no es receptiva sino una acción de la conciencia por la que el sujeto se apropia del objeto. Objeto que de esta manera deviene otro, pues pasa de ser sólo en sí, a ser para la conciencia. Ciertamente se trata de un movimiento del pensamiento, pues en el pensamiento radica su motor. Sin embargo, el mero pensamiento es trascendido por una acción práctica que al exteriorizar el para sí abstracto engendra un objeto nuevo, un objeto que ya no es sólo en sí, sino también para sí, pues en él encarna y se reconoce el sujeto. Un sujeto que de esta forma se produce a sí mismo fuera de sí.

Marx pondrá el acento en el trabajo material. No así Hegel, para quien la obra del artesano no está aún "llena por el espíritu" pues es "trabajo instintivo". Sin embargo, más allá de esta reducción idealista de la labor productora de objetos, es claro que la experiencia –la verdadera experiencia y no la pasiva y receptiva– es introductora de realidades nuevas, es dadora de ser.

Aunque sólo es ontocreativa en tanto que el sujeto es consciente de sí como sujeto universal, como ser genérico, pues únicamente entonces la creación deja de ser puro medio para ser fin en sí misma, para ser momento autoconsciente del devenir del espíritu. Universalidad de la experiencia que le viene precisamente de reconocerse como parte del proceso, de inscribirse en el devenir como necesidad. Fuera de este

[20] *Ibid*., p. 404.
[21] *Ibid*., p. 405.

curso no hay universalidad. Así pues, en rigor, para el de Stuttgart no hay experiencias desnudas y trascendentales.

La experiencia es para Hegel el curso del espíritu que se despliega en un proceso continuo y acumulativo en donde las mediaciones son eslabones de una cadena que no admite saltos, lo que le ha permitido a ciertos lectores del autor de la *Fenomenología del espíritu*, como Theodor Adorno, rechazar toda trascendentalidad de la experiencia, toda posibilidad de que ésta en su pura y desnuda inmediatez ilumine el ser.

Dice Adorno:

> En las escuelas de tradición humana, que lo emplean enfáticamente, el concepto de experiencia ha hecho del carácter de inmediatez incluso un criterio, a saber, de inmediatez al sujeto. [Según esto] "experiencia" debía llamarse lo que está inmediatamente ahí, dado inmediatamente [...] y por tanto infalible. Pero la filosofía hegeliana desafía este concepto de inmediatez, y con él el tan difundido de experiencia. "Frecuentemente tienen los hombres por superior a lo inmediato y se figura como dependiente lo mediado; más el concepto tiene ambas caras: es mediación merced a dejar en suspenso, e igualmente sucede con la inmediatez".[22]

Me parece que, con tal de descalificar sin más al pragmatismo de Bergson, Dewey y James, y de paso a la *epojé* de Husserl y las propuestas de Heidegger, posturas en las que efectivamente la inmediatez de la experiencia permite iluminar "el ser del ente", Adorno –apelando a Hegel– se desembaraza demasiado fácilmente del concepto de inmediatez. Inmediatez que el propio Hegel admite como suspensión –que no cancelación– de las mediaciones: "La inmediatez del saber no solamente no excluye su mediación, sino que están tan entre sí vinculadas que el saber inmediato es incluso producto y resultado del mediado".[23]

[22] Theodor W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1969, p. 82.
[23] G.W.F. Hegel, *El sistema de la filosofía*, citado en *ibid*., p. 84.

Tiene razón Hegel, el saber inmediato –y el de Stuttgart seguramente piensa en la "intuición intelectual" de Schelling– no es originario, primigenio ni fundacional sino que está inserto en el curso de las mediaciones. La cuestión es que estas mediaciones no lo producen, como la causa al efecto, y por lo mismo no lo explican. En tanto que radicalmente contingente, este saber, esta experiencia suspende provisionalmente el curso de las cosas, interrumpe el proceso necesario. Idea que Hegel rechaza pues considera que con tales "relámpagos" se trata de sustituir al concepto por la intuición y el sentimiento.

La cuestión no está en admitir que las "intuiciones", las interrupciones, los saberes inmediatos, las experiencias desnudas son *posibles*, sino que siendo del todo *contingentes* son también radicalmente *necesarias*, pues sin ellas la historia no sería hazaña de la libertad, sino curso fijado por las astucias de alguna Razón oculta.

Una razón subyacente que para Hegel no es teleológica, pues ciertamente el de Stuttgart no se cuelga de un destino trascendente. Y no necesita hacerlo pues está convencido de encontrarse en lo más alto de la loma, en la inminencia del fin de los tiempos. Momento culminante en que el curso completo de la historia se muestra en su necesidad. Una necesidad inmanente y no trascendente pues en lo fundamental el ciclo ha concluido.

El problema de fondo tras el rechazo de Hegel y los hegelianos –de derecha y de izquierda– a las experiencias desnudas que acceden directamente al ser e iluminan la universalidad sin mediaciones, es que aquéllos hablan desde el saber absoluto, atalaya privilegiada que muestra las mediaciones históricas en su absoluta necesidad. A la autoconciencia nada se le escapa, para ella "todo lo real es racional". En cambio, quienes no vemos por ninguna parte el presunto mirador del fin de los tiempos y rechazamos la idea de un sistema cerrado, tenemos que buscar en cada momento la siempre provisional reconciliación con los otros y con el cosmos, necesitamos vivir fugazmente lo universal aquí y ahora; nos hacen falta pellizcos de absoluto, probaditas del ser...

Para Hegel, experiencia es "movimiento dialéctico que la conciencia efectúa tanto en su saber como en su objeto, hasta el punto de que el nuevo objeto verdadero brote de ella a partir de él".[24] Definición de la que recupero para la experiencia desnuda, la idea de que se trata de un movimiento de la conciencia en sí misma, de la que brota un nuevo objeto. El problema que encuentro en el autor de la *Fenomenología*... es que no hay en ello verdadera creatividad, originalidad, imaginación... es decir, contingencia, sino la mano oculta del Espíritu que nos conduce al Saber absoluto. Absoluto que para Hegel está en el final, cuya luz nos guía en la recapitulación del proceso completo, mientras que en la experiencia desnuda está también aquí y ahora, en el instante de eternidad y como inspiración.

### *Schelling: intuición intelectual*

Si para Hegel el principio es la razón, para Schelling el principio es la naturaleza, la *physis*, entendida como actividad y como sujeto. Y es el desarrollo previo de la naturaleza el que da origen al sujeto humano, a la razón, al yo. Así, precede a nuestra actividad una "actividad primordial" carente de conciencia, pero que accede a ella a través del ser humano que es su creación. La tarea de la ciencia y la filosofía es, entonces, recorrer "el camino que va desde el comienzo de su ser fuera de sí hasta la conciencia suprema".[25] La diferencia con la *Fenomenología*... de Hegel es que el punto de partida no es el en sí que sale de sí para recuperarse, sino el fuera de sí que cobra consciencia de sí mismo, es decir que se hace para sí; en breve: Hegel parte del pensamiento, en cambio Schelling arranca con la naturaleza y trata de resolver la difi-

[24] *Ibid*., p. 78

[25] F.W.J. Schelling, *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, Málaga, Edinford, 1993, p. 191.

cultad de reconstruir en la conciencia un proceso natural, con el concepto de "rememoración".

Sin embargo, el autor de *Las edades del mundo* se da cuenta de que postular la condición primaria de la *physis* plantea el problema de su irreductibilidad a la razón, que es derivada.

> El mundo entero se encuentra, por así decirlo, en las redes del entendimiento y de la razón, pero la pregunta es justamente cómo ha entrado el mundo en esa red. Pues en el mundo hay algo que es distinto y es más que la pura razón, incluso algo que fuerza a trascender estos límites.[26]

El reencuentro del ser consigo mismo, visto como un proceso, es una idea que Schelling y Hegel comparten. Pero el primero tiene que explicarse como un sujeto que no es pensamiento sino vida, puede recuperarse a través de la conciencia que es una parte y nunca el todo. Limitación del concepto que según él se supera a través de la acción libre, un obrar que trasciende el mundo de la necesidad propio de la razón cognoscente.

> La necesidad es aquello con lo que el hombre tiene que ver en su conocer y a lo que está sometido en su conocer. La libertad es libertad de hacer y de obrar. Todo obrar presupone un conocer, o en el obrar vuelve a hacer objetivo el hombre su propio conocer y se eleva por encima de él mismo.[27]

Sin embargo, aun el obrar libre que supera la necesidad se extravía de nuevo en sus productos, que como realidades objetivadas están sujetos a algo que a su vez los trasciende. El ser es, pues, inaprehensible por medio de la razón y aun a través de la acción. Esto es así porque la razón no es principio sino producto de un ser cósmico que de la misma

[26] *Ibid.*, p. 235.
[27] *Ibid.*, p. 210.

manera como la engendra la deja atrás, sujetándola a una providencia o destino inaprehensibles.

Buscando la salida, Schelling llega a una idea que aquí me interesa destacar por su analogía con la experiencia pura. Y es que si el ser no es plenamente aprehensible como tal por la conciencia, sí lo son manifestaciones suyas que se nos presentan como iluminaciones, "manifestaciones [...] o tales fulguraciones de aquello que es lo más alto [...] lo sublime por encima de todo".[28]

Kant había planteado la insalvable separación ente lo particular y lo universal, pues aunque se busque subsumir lo primero en lo segundo, lo particular siempre será contingente y accidental. Hegel pretende superar la dicotomía entre lo subjetivo universal y lo objetivo particular al presentar la verdad como un proceso y su culminación. Schelling, en cambio, busca una vía de acceso directa a lo universal y la encuentra en la "intuición intelectual". Así la describe en *El sistema del idealismo trascendental*.

> Este saber tiene que ser *a*) un saber absoluto y libre precisamente porque ningún otro saber es libre, o sea un saber en el cual no hay pruebas, inferencias ni mediaciones en general de conceptos, o sea, por último, una intuición, una contemplación directa; *b*) un saber cuyo objeto no sea independiente de él, o sea un saber que es al mismo tiempo producción de su objeto, una intuición que es libremente productora y en la cual el productor y lo producido son uno y lo mismo. Una tal intuición se llamará intuición intelectual por contraposición a la intuición sensible, la cual no se presenta como producción de un objeto, en la cual, por tanto. La intuición misma es diversa de lo intuido.[29]

La propuesta no encontró buena recepción entre los racionalistas. Lo que Hegel llama sarcásticamente "altos relámpagos del pensamien-

[28] *Ibid*., p. 212.

[29] F.W.J. Schelling, "Werke, Stutgart y Ausburg, Erstes Abteil (primera sección)", vol. III, p. 369, citado por Georg Lukács en *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, Grijalbo, 1963, p. 252.

to" lo lleva a romper con su amigo Schelling. Y Marx, en carta a Feuerbach, se burla cruelmente de él:

> El sincero pensamiento juvenil de Schelling –tenemos derecho a pensar bien de nuestro contrincante–, la idea para cuya realización no tenía más instrumento que su imaginación, ni más energía que su vanidad, ni más motor que el opio, ni más órgano que la irritabilidad de una receptividad femenina, esta sincera idea juvenil de Schelling, que no ha pasado en él de fantástico sueño adolescente...[30]

Pueden hacerse objeciones a la propuesta, pero el exaltado rechazo que encuentra en Hegel y en Marx el atajo intuitivo –¿juvenil?, ¿femenino?– de Schelling, es inseparable del espíritu de los tiempos que anima a uno y otro. El inminentismo romántico que desatan la Gran Revolución, las campañas napoleónicas y la ulterior "primavera de los pueblos", al que se añade la fe iluminista en la razón científica, los lleva a postular una racionalidad histórica subyacente, una providencia secular que encarna en el Espíritu o la Industria, pero que en cualquier caso conduce a la reconciliación sujeto-objeto, sociedad-naturaleza, individuo-humanidad, singular-universal por la vía lenta pero segura de un curso necesario y progresivo que –y esto es lo más importante– se aproxima a su culminación. ¿Para qué buscar vías cortas a lo absoluto si estamos a un tris de alcanzarlo paso a paso por la senda dialéctica?, ¿para qué queremos intuiciones "juveniles" y "femeninas", si tenemos la madura y viril ciencia, tanto la "idealista" de la *Fenomenología*..., como la "materialista" del socialismo científico sustentado en la *Crítica de la economía política*?

La sensación que me queda es que dos siglos después necesitamos otra vez atajos, pues ni arribó el espíritu absoluto ni hemos presenciado la realización del género humano y la ciencia perdió mucha de su capa-

[30] Karl Marx y Ludwig Feuerbach, 20 octubre 1843, en MEGA, I, vol. I, parte 2, p. 316, citado por Georg Lukács en *ibid*., p. 253.

cidad de seducción. ¿No estaremos transitando de la hegeliana "ciencia de la experiencia de la conciencia" a la experiencia pura y desnuda?, ¿del socialismo científico marxiano a la vivencia utópica?, ¿de la racionalidad "masculina" –en su carta Marx le dice a Feuerbach que le ha dado "seriedad viril" a la "receptividad femenina" de Schelling– a la intuición "femenina"?

El hecho es que Benjamin está hoy de moda y la idea schellingiana de que lo absoluto no se encuentra al final del camino sino que se puede hacer presente en cualquier momento como iluminación, es análoga a la idea de Benjamin de que el Mesías que es la revolución –la grande y las chiquitas– irrumpe sin avisar.

## *Husserl:* epojé

Ni sujeto trascendental ni espíritu absoluto sino "conciencia pura". Desmarcándose de Hegel y en cierto modo regresando a las preocupaciones de Kant, Edmund Husserl, aunque toma distancia del autor de la *Crítica de la razón pura*, también intenta a su modo fundar toda experiencia posible. Sólo que él lo hace a través del método fenomenológico, procedimiento que significa, no hacer a un lado toda experiencia, como pretendía Kant, sino "volver a las cosas mismas", para decirlo con una socorrida expresión cara al autor de *Investigaciones lógicas*. Es decir, ocuparse sin presuposición alguna de lo que nos dan las experiencias directas –diríamos las experiencias puras– dejando fuera toda consideración especulativa, toda "anteojera".[31]

Su método es el de la *epojé* entendida como desconexión, como inhibición de todo supuesto previo a la experiencia misma. Para lograr la "conciencia pura", que es una subjetividad trascendental que universaliza

[31] Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

inmediatamente lo singular, "hay que operar una "suspensión", hay que "poner entre paréntesis" todo condicionamiento cultural. "La anulación del mundo indica correlativamente que en toda corriente de vivencias [...] ciertas conexiones ordenadas de vivencias [...] quedan excluidas",[32] escribe Husserl. Esta fenomenología husserliana es, sin embargo, trascendental en el sentido kantiano del término, pues pretende ser una "ontología universal" que contenga todas las posibilidades de la existencia.

No se trata de describir objetos, como pretende la ciencia, sino de sumergirse en la experiencia despojada que de ellos hacemos. La "enfermedad" de la modernidad europea es precisamente su incapacidad para ir a las cosas mismas y en cambio quedarse en la recolección de datos. El positivismo científico instrumentaliza a los seres humanos.

El modo en que el comentarista Marvin Farber glosa a Husserl es aquí citable, pues en su resumen destacan las analogías que he señalado entre la "suspensión" fenomenológica y la "interrupción" propia de la experiencia desnuda.

> El procedimiento radical de suspensión [...] significa que queda en suspenso el mundo natural, físico y sicológico, así como todas las variantes de expresión cultural [...] y también de las ciencias, así como los valores estéticos y prácticos. Las ciencias naturales y culturales, junto con el saber que han acumulado, se ven aquí suspendidas.[33]

La experiencia desnuda está cerca de la "conciencia pura" de Husserl, en tanto que la segunda apuesta por la experiencia libre de condicionamientos dogmáticos o especulativos de orden cultural, que deben ser "suspendidos" o "interrumpidos". Una diferencia radica en que la fenomenología es un *método*, y para la experiencia desnuda como yo la concibo, no lo hay. Otra es que tras del método fenomenológico hay una

[32] Citado en Marvin Farber, *Husserl*, Buenos Aires, Ediciones Losange, 1956, p. 41.
[33] *Ibid*., p. 26.

ontología, en el sentido kantiano de dar razón de toda existencia experimental posible, mientras que la exploración que realiza la experiencia desnuda es un abordaje del ser situado en su historicidad y por tanto se aproxima más al existencialismo de Heidegger, Sartre, Jaspers, etcétera.

Sin embargo, desde las Conferencias de París, de 1929, Husserl, para quien el ejercicio de la *epojé* es rigurosamente individual, comienza a referirse también a un "co-estar", a una comunidad intersubjetiva, y propone pensar al conjunto de las experiencias como "mundo de la vida". De modo que a la universalidad *a priori* de las experiencias singulares que se origina en la subjetividad trascendental como estructura constitutiva, se añade una suerte de universalidad *a posteriori* derivada del hecho de que las experiencias se comparten y socializan.

Compartir e intercambiar que no cancela la irreductible singularidad de los sujetos trascendentales, de manera que en cierto modo "cada cabeza es un mundo". Dejemos que lo diga Paul Auster:

> La experiencia del mundo de cualquiera se iba formando a partir de los propios recuerdos y aun cuando todas las personas estaban vinculadas por el espacio común que compartían, sus respectivos viajes a través del tiempo eran completamente distintos, lo que significaba que cada individuo vivía un mundo ligeramente diferente al de los demás.[34]

Y efectivamente, los cuatro Ferguson de la novela de Auster que aquí cito, comparten un espacio, pero al tener cuatro vidas diferentes instituyen cuatro mundos levemente distintos.

## *Heidegger: develar al ser*

En la primera mitad del siglo XX estallan dos mortíferas guerras mundiales en las que debutan los espantables ingenios bélicos de la moder-

[34] Paul Auster, *4321*, México, Seix Barral, 1917, pp. 389-390.

nidad. Y en otro orden de cosas el estalinismo se adueña de la que fuera promisoria revolución rusa. Lo que quedaba de la sensación decimonónica de inminencia luminosa deja lugar a la desilusión, a la desesperanza. Y el pensamiento se obscurece. Escribe Martin Heidegger: "Lo que amenaza al hombre en su esencia consiste en la opinión de que el hacer técnico pone al mundo en orden, mientras que justamente, semejante orden destruye este otro [orden] origen de la jerarquía y el reconocimiento que parte del ser".[35]

"Vivimos en una gran desesperación [en que] las cosas pierden todo peso y se oscurece cualquier sentido",[36] lamenta Heidegger. Y es en la desolación, en el extravío del sentido, en el ocultamiento del ser que aparece la pregunta ontológica en todos sus variantes: "¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?", "¿por qué es el ente?", "¿cuál es el ser del ente?". Búsqueda de una iluminación del ser que no provendrá del "trabajo científico profesional", sino de la capacidad que tiene el sujeto de interrogarse. De preguntarse no por tal o cual orden del ente, como lo hace la ciencia, sino por lo que en él subyace, por el ser. Cuestionamiento radical que demanda una ruptura, una interrupción, un salto...

"Semejante [...] interrogación por el porqué, tiene fundamento en un salto (*sprung*) mediante el cual el hombre cumple un cambio súbito (*alfsprung*) a partir del estado de seguridad de su conciencia anterior [...] Sólo se pregunta esta pregunta en el salto como tal".[37] Y el salto iluminador nos llena de júbilo, "porque entonces todas las cosas se transforman y se hallan en torno a nosotros como si las viéramos por primera vez".[38] Y esto es filosofar: "el extraordinario preguntar por lo extraordinario".[39]

[35] Martin Heidegger, Artículos reunidos, en *Holzwege*, Frankfurt, 1950, p. 272, citado por Emilio Estiú, "El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger", en Martín Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1972, p. 24.

[36] Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, pp. 39-40.

[37] *Ibid.*, p. 44.

[38] *Ibid.*, pp. 39-40.

[39] *Ibid.*, p. 51.

"El ser-ahí es un ente que no se limita a ponerse delante de otros entes".[40] No se trata de situarnos frente a lo real como un sujeto frente a un objeto, porque entonces lo que digamos y lo que hagamos del ente obscurecerá al ser, y en tanto que técnica instrumental amenazará a los seres humanos. En cambio este "salto", este "cambio súbito", este situarse en lo "extraordinario" nos permite captar lo ordinario no en su opacidad sino en su sentido, en su trascendentalidad. Pero para lograrlo "se requiere una experiencia radical del ser, poética e intelectual" que nos permita "observar la naturaleza en riguroso sentido".[41]

Sería "una gran desdicha creer que el pensar de la ciencia sea el único y peculiar pensamiento estricto".[42] Porque para iluminar al ente desde el ser hay que admitir el no ser, hay que admitir la nada. Nada que no es pensable ni por tanto objeto de la ciencia. Pero, sostiene Heidegger, esta experiencia radical de la negatividad, este vértigo de la nada que es aprehensible por la "filosofía", lo es también por la "poesía". Esto es así porque el poeta –vale decir, el pintor, el músico... el artista– cuando nombran al mundo lo nombran como si fuera la primera vez. De modo que en el arte –como en la filosofía– lo habitual pierde su condición de habitual. En rigor lo que hace el arte no es re-presentar sino presentar.

Y para quienes piensan que estas disquisiciones son sólo ruido verbal, hojarasca de palabras, Heidegger pone un ejemplo elocuente: "Aquella pintura de Van Gogh: un par de regios zuecos y fuera de eso nada. La imagen no representa, en verdad, nada. Sin embargo uno está en seguida solo con lo que allí es".[43]

[40] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 21.
[41] Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, p. 53.
[42] *Ibid.*, p. 63.
[43] *Ibid.*, p. 73.

Quizá alguno crea que es difícil para el lego asumir la actitud filosófica necesaria para traspasar la opacidad del mundo y asomarse al ser. Por fortuna tenemos el arte, en que todos en algún momento nos abismamos. Y el arte –cualquier arte que nos conmueva– deviene experiencia trascendental accesible a los de a pie. Tenemos también las experiencias desnudas de las que nadie escapa; rupturas, encuentros, tropiezos, sacudidas de las que luego nos reponemos pero de las que salimos como tocados por el ser.

"El ente nos sale al encuentro por todas partes, nos rodea; nos soporta y subyuga; nos encanta y colma; nos realza y defrauda. Pero en todo eso ¿dónde está y en qué consiste el ser del ente?".[44] La pregunta en rigor no tiene respuesta. O cuando menos no una respuesta convencional, pues lo que digamos del ente no hará más que obscurecer su ser.

Lo que en verdad hace la pregunta, es obligarnos a enfrentar al ente de otro modo, de modo trascendental. No en su singularidad, que sólo podemos rebasar por inducción, sino en su inmediata y deslumbrante universalidad. Universalidad directa patente en los zuecos de Van Gogh, pero también en ciertos momentos de la protesta social como los que cuenta Mariana, en ciertos encuentros, en ciertas encrucijadas personales o colectivas.

De lo que se trata es de enfrentarnos al ente en lo que significa, pues ver el signo en el ente es ver más allá del ente. Una manera del signo es la alegoría que dice lo que dice a la vez que dice otra cosa y que, en última instancia, dice todas las cosas que pueden ser dichas, pero vistas a la específica luz que de cada alegoría brota.

Si somos capaces de mirar de otro modo, concluiremos que cada ente es el ser. Lo que no nos exime de adentrarnos en la multiplicidad de la experiencia. Al contrario: si cada ente es el ser, cada nueva experiencia es trascendental y radicalmente nueva, radicalmente original.

[44] *Ibid.*, p. 63.

En cambio si no vemos en el ente más que al ente, la multiplicidad es reiterativa, redundante: cada manzana no es más que otra manzana y un rutinario escalón en la interminable escalera inductiva que presuntamente conduce al género manzana.

Y este rompimiento nos sitúa como ser ahí en la "temporalidad extático-existencial".[45] Nos pone no en la historia sino en disposición de hacer historia. No en el tiempo ordinario de la sucesión y la causalidad, no inmersos en el torrente del tiempo sino en nuestra radical temporalidad.

La pregunta por el ser del ente supone también un "querer" y una "decisión", que "obra a partir del instante y sin cesar".[46] Decisión y obrar que no son utilitarios ni tecno-instrumentales sino ontológicos. "El estar decidido no consiste en llegar a una mera conclusión sino que es el principio del obrar, que decide, anticipa y atraviesa toda acción". Y es la acción trascendental creadora de acontecimientos, la acción-experiencia pura la que permite que "la existencia humana [salga] de su oscurecimiento hacia la iluminación del ser".[47]

Las que yo llamo experiencias desnudas, que Derrida, Ricœur, Baudrillard, Badiou, Žižek y otros han teorizado empleando el concepto de acontecimiento, cobran en Heidegger su sentido más radical pues como eclosión del ser en el mundo de los entes no sólo interrumpen el continuo espacio-temporal sino que fundan el tiempo propiamente histórico, no sólo invalidan el sentido anterior sino que pueden ser el arranque de un nuevo sentido. Acontecimientos que no lo son por su configuración objetiva sino porque el sujeto los asume como tales saliendo del apoltronamiento, del "estado de seguridad de su existencia anterior", razón por la que yo prefiero hablar de experiencias, de experiencias que se desnudan.

[45] *Ibid*., p. 56.
[46] *Ibid*., p. 59.
[47] *Idem*.

*Eseignis*, etimológicamente acontecimiento, significa también para Heidegger apropiación, o más bien reapropiación de un sentido expropiado. Así pues es ruptura y a la vez condición de posibilidad de la continuidad. Y es que el acontecimiento se suscita en el tiempo cronológico, sucesión que continúa después de él. Los acontecimientos trascendentales no son ahistóricos sino fundantes de una historia auténticamente significativa, una historia en la que el ser no se oculte sino que se revele.

Sobre acontecimiento e historia en Heidegger escribe Melinda Cooper: "La filosofía del acontecimiento requiere un salto a un futuro hacia el cual no se puede prosperar, un futuro que es realmente 'acontecimental', en el sentido de que escapa a todo cálculo predictivo sobre la base de los archivos del pasado".[48]

Asumir los hechos como acontecimientos, como experiencias desnudas, no es escape teológico fuera de la sucesión sino inmersión profunda en la historia, que de esta manera se nos muestra como acontecer, como tensión entre contingencia y necesidad. Asumir la vida como oportunidad de experiencias puras es escapar del determinismo y la providencia para enfrentar al ser como abismo incondicional, redentor y a la vez aterrador.

La urgencia de reinsertar en la historia el sentido extraviado, resulta precisamente de vivir el siglo XX de las dos guerras como experiencia desnuda, como el desquiciante bombardeo de acontecimientos lacerantes que fue. Un tiempo desolado en el que ya no puede restaurarse la certidumbre, pues la modernidad barrió las seguridades que el *pasado mítico* y su historia circular nos ofrecían, y en el que también se desmorona en medio del desvarío y la incertidumbre el sentido finalista, lineal y progresivo –el *futuro mítico*– que instauró esa misma modernidad.

[48] Melinda Cooper, "La crisis financiera de Heidegger. Acontecimiento, decisión y emergencia en el Heidegger tardío", en Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (eds.), *Política y acontecimiento*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 212.

Y es ante este específico, histórico y fechable oscurecimiento del ser que Heidegger se propone encontrarle otro fundamento a la historia. Porque cuando nuestro mundo se extravía en el sin sentido hay que atreverse a traspasar la opacidad de los hechos y verlos como acontecimientos, hay que animarse a vislumbrar al ser detrás de la enloquecida danza de los entes.

La filosofía de la historia de Heidegger es una reflexión sobre la crisis. Una crisis que ya no es fenomenológica sino ontológica: sólo desde el ser podemos restaurar al ser, herido de muerte. Pero para esto hay que dejar atrás la confusión de los entes. Y hay que hacerlo montados en experiencias trascendentales que iluminen al ser. Experiencias desnudas que nos llaman a la acción. Mas no a una acción instrumental sino fundacional, a un activismo social al que he llamado política pura y sobre el que volveré más adelante.

El autor de *El ser y el tiempo* nos convoca a hacer un alto en el camino para reinventar el camino, el caminante y el modo de caminar. De ese tamaño estaban las cosas a mediados del siglo XX. Y de este tamaño están en el despegue del XXI.

## *Jaspers: tiempo axial*

Ubicado en la vertiente cristiana del existencialismo, Karl Jaspers busca, como Heidegger, trascender la opacidad de los entes. Pero lo que en otros es trascendentalidad de la experiencia, en él es trascendencia: es la experiencia de Dios.

Sin embargo la preocupación es la misma. Para Jaspers hay dos modos de captar lo real: la inmanente y la trascendente. La primera supone que lo único cognoscible y lo único real es lo existente en sí, que en una primera impresión parece mostrarse con claridad, pero es porque lo único que captamos es la superficie, la variedad de lo aparente. Bien vista la inmanencia es opacidad, el obscurecimiento del ser de

que habla Heidegger. En contrapartida la captación de lo real en la trascendencia supone un "cambio radical" de la conciencia, una "ruptura con todo lo existente". No para perdernos en un más allá incognoscible sino para reencontrarnos a nosotros mismos, que vagabundeábamos perdidos en la inmanencia del mundo. Y esta ruptura, esta experiencia desnuda, esta universalidad instantánea de lo singular es un acto de libertad, es el acto verdadero o puro por el que existimos.

Para Jaspers esta trascendencia es la experiencia de Dios y es la forma superior de la razón liberada del culto a la inmanencia del ente en el que se enfrasca el intelecto. "La razón –como existencia– existe mediante un salto fuera de la cerrada inmanencia del ente [...] La razón destruye violentamente la pseudoverdad de la limitación. [La razón] es negatividad que todo lo trasciende".[49]

Para el cristiano, la experiencia pura es éxtasis místico en sentido estricto:

> El salto radical de nuestra conciencia del ser sucede en el momento en que experimentamos originariamente con nuestra esencia que la trascendencia [...] es la realidad en la ruptura de todo lo existente [...] La trascendencia es la potencia por la que yo soy yo mismo.[50]

El salto, la ruptura con lo existente, al igual que las experiencias puras, se presenta en situaciones extremas y define un tiempo de quiebre. La incertidumbre, el padecer, la lucha, la culpa, la muerte son "situaciones límite [...] en las que llegamos a nosotros mismos en una transformación de la conciencia de nuestro ser". En ellas se hace presente la nada o lo realmente existente "que señalan a lo posible más allá del mundo existente".[51] Momentos de no va más, que configuran

[49] Karl Jaspers, *Filosofía de la existencia*, Madrid, Aguilar, 1958, p. 93.
[50] *Ibid*., p. 116.
[51] Karl Jaspers, *La filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 17-20.

un tiempo de "autocomprensión histórica" en el que "se aglomeran las cosas extraordinarias". Lo que Jaspers llama "tiempo axial", en que nos hacemos "conscientes del ser en su totalidad".

Son coyunturas en las que

> [...] se hace la experiencia de lo terrible del mundo y de la propia impotencia. [Tiempos en que la humanidad] se plantea cuestiones radicales, se afana, ante el abismo, por emanciparse y salvarse. Percatándose conscientemente de sus límites se fija las más altas metas. Hace la experiencia de lo incondicional en la profundidad del ser mismo y en la claridad de la trascendencia.[52]

## *Arendt: el milagro*

Discípula de Husserl, amante de Heidegger y tutorada por Jaspers, quien dirige su tesis de doctorado en la Universidad de Heidelberg, Hannah Arendt no necesita muletas varoniles y se sostiene sobradamente sobre sus propios pies. Sin embargo, como casi todos en su momento, abreva filosóficamente en la fenomenología y las filosofías de la existencia. De su rico pensamiento me interesa destacar aquí el uso que le da a los conceptos de experiencia, acontecimiento y acción, que ella libera de la connotación productiva que tiene el trabajo –tan caro al marxismo que también la influye– para darle un sentido ontológico cercano al que vengo rastreando.

Para Arendt, lo específico de la acción humana es el "milagro". No su inserción en un proceso presuntamente acumulativo como el de las fuerzas productivas, no lo que hay en ella de *continuidad* sino su capacidad de ser siempre *comienzo* de algo nuevo. Y por tanto lo que tiene de "inesperado" y "pasmoso", pues rompe con la secuencia causal y necesaria.

[52] *Ibid*., p. 83.

> Lo nuevo siempre se da en oposición [...] a las leyes estadísticas y de su posibilidad [...] lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido a que cada hombre es único.[53]

La experiencia práctica significativa es siempre comienzo, comienzo absoluto, y su significado no le viene del proceso en que se inserta sino de sí misma, de su capacidad de escapar de este proceso como lo hace el milagro. Al reducir la acción humana –y por tanto la historia– a causas y efectos, a medios y fines se constriñe la praxis a lo que tiene de instrumental y se soslaya la magia del acontecimiento. Y de la misma manera se pretende que el pasado dé razón del presente y del futuro. No es así, "el acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él",[54] sostiene Arendt, siguiendo en esto a Benjamin, cuya obra conoció bien.

La historia está hecha de acontecimientos, de experiencias puras, de acciones que se fundan a sí mismas. Pero el acto es individual: "cada hombre es único", además de instantáneo y efímero. ¿Cómo, entonces, el acto se vuelve acción colectiva e historia?

> La historia [...] como resultado de la acción [...] se establece tan pronto como pasa el fugaz momento del acto [pues] su pleno significado sólo puede revelarse cuando ha terminado [...] La luz que ilumina los procesos históricos, sólo aparece en su final [...] La acción sólo se revela plenamente al narrador.[55]

[53] Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 207.

[54] Hannah Arendt, "Comprensión y política", citado en Diego Paredes, "Hannah Arendt y el acontecimiento. El comienzo absoluto y su pasado", en Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (eds.), *Política y acontecimiento*, *op. cit.*, p. 240.

[55] Hannah Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 219.

La experiencia práctica no significa, no ilumina, no revela si falta el relato.

> Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: ¿Quién eres tú? [...] La afinidad entre discurso y revelación es mucho más próxima que entre acción y revelación [...] Sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador sino su sujeto...[56]

## *Sartre: entre la nada y la nada*

Sin *El ser y el tiempo* (1927) de Heidegger, Jean-Paul Sartre no hubiera podido escribir *El ser y la nada* (1943), pero en cuanto a la iluminación del ser, el francés –más comprometido y militante que el alemán– pone el acento en la circunstancia, pues según él la experiencia pura –el acontecimiento– compete a la condición situada del sujeto. Y es que el ser-ahí no se afirma ensimismándose sino saliendo de sí para recuperarse, nihilizando su circunstancia para de este modo apropiársela.

Para Sartre, "la situación es el sujeto íntegro [...] Es el sujeto en cuanto ilumina las cosas por su propio trascender [...] o son las cosas en cuanto remiten al sujeto la imagen suya [...] Y la situación es la totalidad organizada del ser-ahí interpretada y vivida".[57]

En la situación el sujeto actualiza su libertad y su ser genérico, pues siendo personal la posibilidad que la ilumina, por su sentido profundo es universal, es opción en que se pone en juego el nosotros posible y en última instancia el género humano.

Y esto supone siempre una ruptura, un instante en que nuestro ser anterior ya no es y nuestro ser futuro aún no es. Un instante "limitado

[56] *Ibid*., p. 208.
[57] Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1972, pp. 670-671.

por una doble nada". "El instante será entonces un comienzo y un fin", pues "surge sobre el desmoronamiento de procesos anteriores".[58] Es decir, sobre el desplazamiento de paradigmas, valores y proyectos previos que se ponen entre corchetes y eventualmente –cuando los acontecimientos son potentes– se dejan atrás para adoptar otros nuevos.

Mudanza en la que cambia el sujeto y cambia su circunstancia. No porque un corrimiento de la percepción modifique por sí mismo la materialidad del entorno, sino porque ahora este entorno se encuentra preñado de un nuevo proyecto, tiene un nuevo significado y es motivo de renovadas prácticas.

> Así el presente puro pertenece a la nueva temporalización como comienzo y recibe del futuro que acaba de surgir su naturaleza propia de comienzo [...] La elección de otros fines [...] contribuye a hacer brotar el instante como quiebre nihilizador de la temporalización.[59]

Ejemplo de instante nihilizador, de acontecimiento, de experiencia desnuda es –dice Sartre– el de "la caída", el de la opción de Adán por la manzana, "gesto de Adán [que] al implicar otro Adán, implica otro mundo... Simplemente a otro ser en el mundo de Adán corresponderá otra faz del mundo".[60]

En ese instante trascendental que cambia al sujeto y cambia al mundo, los saberes instrumentales son desactivados, y el que lo vive es habitado por una fuerza que no es calculadora, que no es racional. En el momento mágico de la experiencia desnuda el sujeto se deja llevar por la emoción. Así lo plantea Sartre:

> Una emoción [...] es una transformación del mundo. [Cuando] todas las vías están cortadas y, sin embargo, hay que actuar. Tratamos enton-

[58] *Ibid.*, p. 575.
[59] *Idem*.
[60] *Ibid.*, p. 578.

> ces de cambiar el mundo, o sea de vivirlo como si la relación entre las cosas y sus potencialidades no estuviera regida por procesos deterministas sino mágicamente [...] La conciencia se arroja al mundo mágico de la emoción, se arroja a él entera, degradándose; es una nueva conciencia frente al mundo nuevo y lo constituye en lo más íntimo que posee, con esa presencia en sí misma, sin distancia.[61]

Y la emoción también tiene que ver con el cuerpo. Según sea el caso se eriza la piel, se dilata la pupila, rechinan los dientes, hay temblor, sudor, lágrimas... "En la emoción el cuerpo transforma sus relaciones con el mundo para que [a su vez] el mundo cambie".[62]

Como la pretensión heideggeriana de iluminar al ser que se oculta tras la opacidad de los entes, la estrategia sartreana de esquivar el determinismo entumecedor gracias a la liberadora inmediatez emotiva, es igualmente una respuesta a las alienantes mediaciones instrumentales del mundo moderno, que en la *Crítica de la razón dialéctica*[63] llamará "práctico inerte".

Entorno técnicamente encadenado, que al francés se le presenta como un "complejo organizado de utensilios" que en su inercia impide "toda acción absoluta" y todo "cambio radical". Para liberarse de la trabazón instrumental, la conciencia busca incidir en el mundo "sin distancia y sin utensilios" y esto se logra cuando gracias a la emoción por la que "el mundo de los utensilios se desvanece de repente y es sustituido por el mundo mágico".

No estamos frente a una derrota de la razón o un escape defensivo, sino ante "una vuelta de la conciencia a la actitud mágica, una de las grandes actitudes que le son esenciales [...] La emoción es un medio de

[61] Jean-Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, pp. 85-86 y 106.

[62] *Ibid*., p. 88.

[63] Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963.

existencia de la conciencia, es una de las formas en las que se *comprende* (en el sentido heideggeriano de *Verstehen*) su ser-en-el mundo".[64]

Sin embargo, como hemos visto, la suspensión del determinismo y la mágica inmediatez con que se trata de cambiar el mundo a partir de la emoción, son para Sartre el resultado de una situación a la que no le vemos salida racional. Para él la emoción, así sea una estrategia originaria de la conciencia, surge en la impotencia de la razón. Yo pienso que no necesariamente es así. Las vías convencionales no tienen que estar cerradas para que ocurra la iluminación que muestra otros caminos y por tanto otro mundo.

Caminos y mundo cuya potencia ciertamente no les viene del cálculo o de la prospección sino de un sentimiento poderoso, de una visionaria intuición. Pero si ampliamos las circunstancias de su posible ocurrencia, la irrupción de la emoción intuitiva de Sartre es semejante al encuentro con las que yo llamo experiencias puras.

> ¿Qué ocurre cuando se derrumban las superestructuras trabajosamente edificadas por la razón y el hombre se halla de repente sumido en la magia original? [Sucede que] la conciencia aprehende lo mágico en tanto que mágico, lo vive con fuerza como tal. [Este] paso brusco de una aprehensión racional del mundo a otra mágica [...] va acompañado de un elemento desagradable, este es el horror, [o de] un elemento agradable, la admiración.[65]

Lo que pareciera una trivial recaída en el pensamiento animista, producto de la impotencia de la razón y de la técnica (el enfermo terminal que se pone en manos de curanderos), resulta a fin de cuentas "un modo de existencia de la conciencia" por el que se aprehende el ser del ente sin "intermediación", sin emplear los instrumentos de la conciencia racional. Y esta apropiación intuitiva del mundo lo cambia

[64] Jean-Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, *op. cit.*, pp. 123-125.
[65] *Ibid.*, p. 117.

radicalmente por el simple hecho de mostrarnos que hay otro modo de aprehenderlo, que el ser no se agota en el determinismo del ente.

Pero si la emoción y el pensamiento mágico son el otro modo de la conciencia, la conciencia racional se descubre incompleta. Y cuando, ensoberbecida, se afirma como la única vía a la verdad, entonces se oscurece el ser. Ser que deberemos develar a través de la intuición, si no queremos quedar atrapados en el mundo instrumental de los utensilios. Un mundo de mala infinitud en el que todo lo que en verdad importa se nos escapa tras el embrujo de las inagotables mediaciones...

En mi lectura de Sartre, el pensamiento mágico como modo de ser en el mundo no resulta de la impotencia de la razón sino de la potencia del ser que se libera transitoriamente de las ataduras racionales y al hacerlo cambia el mundo, que ya no se nos muestra como un entorno de utensilios y particularismos sino de totalidades intuidas y universalismos instantáneos. Pasamos así de lo trascendente a lo trascendental, de lo mediado a lo inmediato o –en términos de Benjamin– de un mundo de medios que persiguen fines a un mundo de medios puros.

Es claro que la emoción es sólo uno de los modos de la conciencia, y que interrumpe pero no suprime la conciencia racional y la acción instrumental. Porque el mundo puede ser dotado de significados otros gracias a la intuición y la magia, pero para que estos nuevos significados imperen necesitan ser compartidos, de modo que a través de las diferentes formas de comunicación, la iluminación que fuera primero individual o grupal, se incorpore paulatinamente al imaginario de todos. Trance en que lo intuitivo se entrelaza con lo racional, las iluminaciones engendran proyectos y los sentimientos se trasforman en convicciones que derivan en prácticas colectivas, a veces intensas e imaginativas, otras veces rutinarias y seriales. Así, paso a paso, el mundo subjetivamente resignificado deviene un mundo objetivamente transformado. Y por ende un mundo de aparatos, de utensilios, de instrumentos mediatizadores, de nuevas inercias...

## *Merleau-Ponty: experiencia muda*

Cercano a Heidegger y Sartre pero más a Husserl y su fenomenología, Maurice Merleau-Ponty asume que en la conciencia de sí hay que ir "a la cosa misma", a "la facticidad", pues "yo no soy el resultado o entrecruzamiento de múltiples causalidades [...] no puedo pensarme como una parte del mundo, como un simple objeto de la biología, de la sicología, de la sociología". Cosicidad y causalidad, deterministas a las que opone la existencia y la experiencia: "Todo lo que sé del mundo [...] lo sé a partir [...] de una experiencia del mundo [...] el mundo vivido". Y a continuación afirma la radical contingencia de sujeto: "No soy un 'hombre' o incluso 'una conciencia' [...] Soy la fuente absoluta, mi existencia no proviene de mis antecedentes, de mi ambiente físico y social, sino que va hacia ellos y los sostiene".[66]

En el principio es la experiencia, una experiencia que Husserl llama "muda todavía", es decir anterior al lenguaje. Anterioridad y que aquí me importa destacar porque para los hermeneutas como Ricœur, de quien me ocuparé más adelante, la experiencia sólo existe en y por el lenguaje articulado. Y esta experiencia muda es ante todo –piensa Merleau-Ponty– "la experiencia de nosotros mismos". Experiencia que, bien asumida, nos permite escapar no sólo de la chata lógica de las causas y los efectos, sino también de la instrumentalidad, de la trampa de los medios y los fines: "Deberíamos pues renunciar no únicamente a la idea de causalidad, sino también a la de motivación. El pretendido motivo no pesa sobre mi decisión, por el contrario mi decisión le confiere fuerza".[67]

Merleau-Ponty es un hombre enrolado que además escribe esto en 1945, en los intensamente políticos años de la inmediata posguerra, y la

[66] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, Prólogo, pp. VI-VII.

[67] *Ibid*., p. 476.

preeminencia de la experiencia sobre la ciencia y de la decisión sobre la causalidad las refiere al movimiento social. "El movimiento revolucionario, como el trabajo del artista, es una intención que crea por sí misma sus instrumentos y sus medios. El proyecto revolucionario no es el resultado de un juicio deliberado, la posición explícita de un fin [...] La revolución antes de ser pensada, es vivida a título de presencia obsesiva, de posibilidad, de enigma y de mito".[68]

Aquí el francés coquetea con algunas ideas expuestas casi 40 años antes en *Reflexiones sobre la violencia*, de Georges Sorel, autor incómodo porque había cedido a la seducción del fascismo italiano y al que quizá por eso no cita.

Y de paso Merleau-Ponty se deslinda del determinismo economicista de cierto marxismo: "La rebeldía no es [...] el producto de condiciones objetivas [...] la decisión que toma el obrero de querer la revolución es la que lo convierte en proletario".[69]

La coincidencia puntual entre Merleau-Ponty y Sorel en lo tocante al papel del mito en la acción social colectiva, me lleva a otra corriente de pensamiento, el pragmatismo que, como los existencialismos, toma distancia del racionalismo extremo y que a través Henri Bergson influyó en el autor de *Reflexiones sobre la violencia*.

### *James, Bergson, Dewey: vitalismo*

Otra vertiente del pensamiento filosófico que arranca con el siglo es el pragmatismo o vitalismo. Reaccionando al empirismo positivista y al evolucionismo racionalista, William James y Bergson esbozan una filosofía de la vida, que pretende trascender los límites del pensamiento racional gracias a la experiencia viva de las personas y –aún más allá–

[68] *Ibid*., pp. 487-488.
[69] *Ibid*., p. 484.

de una fuerza impersonal e inconsciente que cruza la historia. "Las fuerzas que trabajan en todas las cosas, las sentimos en nosotros [...] descendemos entonces al interior de nosotros [para tocarlas] La intuición filosófica es ese contacto",[70] escribe Bergson.

James, por su parte, remite el humanismo pragmático que profesa, a la crisis del cientificismo positivista.

> El modo pragmático de ver las cosas debe su esencia al hundimiento [de] los viejos conceptos de verdad científica. "Dios geometriza", se acostumbraba decir [...] Existe una "razón" eterna e inmutable [...] Lo mismo ocurría con las "leyes de la naturaleza" [...] y con las clasificaciones de la historia natural [...] Se pensaba que la anatomía del mundo es lógica y que su lógica es la de un profesor de Universidad.[71]

A esto el estadounidense opone la experiencia; la experiencia autosustentada, que no se apoya en nada fuera de ella misma. La experiencia pura.

> Del hecho de que las experiencias finitas hayan de apoyarse unas en otras, los filósofos pasan a la noción de que la experiencia (*überhaupt*), debe necesitar un apoyo absoluto [...] El humanismo desea que la experiencia finita se apoye en sí misma. En alguna parte el ser debe enfrentarse inmediatamente con la nada.[72]

En la misma tesitura, para Bergson el conocimiento científico es relacional y fija la realidad en conceptos inmóviles, mientras que "el conocimiento intuitivo [...] se instala en lo moviente y adopta la vida misma de las cosas. Esta intuición llega a ser un absoluto".[73] Con lo que

[70] Henri Bergson, *Sobre el pragmatismo de William James*, citado en Rafael S. Farfán, *Durkheim, Sorel y el pragmatismo*, México, UAM-Azcapotzalco, 2012, p. 40.

[71] William James, *El significado de la verdad*, Buenos Aires, Aguilar, 1961, pp. 91-92.

[72] *Ibid*., pp. 116-117.

[73] Henri Bergson, *Introducción a la metafísica*, México, Porrúa, 2009, p. 32.

el francés cuestiona el supuesto kantiano de que "nuestro pensamiento es incapaz de otra cosa que no sea platonizar, es decir verter toda experiencia posible en moldes preexistentes".[74]

A esto, como hemos visto, opone la intuición filosófica, cuya primera tarea es la misma que yo le he asignado a las experiencias puras y otros al acontecimiento: negar, prohibir, interrumpir "ideas corrientemente aceptadas, tesis que parecían evidentes, afirmaciones que habían pasado hasta entonces como científicas".[75]

El cuestionamiento bergsoniano de una filosofía que no ve más allá de los conceptos, se dirige también a una ciencia que "es el auxiliar de la acción, y la acción tiende a un resultado [...] La regla de la ciencia es la que estableció Bacon: obedecer para mandar. El filósofo no obedece ni manda; busca simpatizar".[76]

Al ir en pos de lo anticipable, de lo calculable, de lo interconectando para así *prever*, la inteligencia propia del conocimiento científico renuncia a *ver* intuitivamente, sustituyendo de esta manera la realidad concreta por una serie de símbolos: los conceptos, que nos permitan manejarla en nuestro provecho. A esto Bergson contrapone la "intuición", una suerte de "simpatía intelectual" que nos lleva al interior de las cosas, a lo que tienen "de único y, por consiguiente, de inexpresable".

Lo intuido se deposita en la memoria, no la del cuerpo que es recuerdo reconstructivo, sino la memoria pura o del espíritu que es evocadora. Y de todas, la intuición más relevante es la de uno mismo. "Hay [...] una realidad que [...] aprehendemos desde dentro, por intuición y no por simple análisis [...] es nuestro yo".[77]

Pero ¿cómo representar lo que se intuye? Frente a los conceptos que son "ideas abstractas o generales o simples [...] la imagen tiene ven-

[74] *Ibid*., p. 37.
[75] *Ibid*., p. 55.
[76] *Idem*.
[77] *Ibid*., p. 8.

tajas",[78] en tanto que es capaz de "evocar", sostiene Bergson. Una idea sugerente de la que me ocuparé más adelante cuando aborde más ampliamente el relato y la alegoría.

La propuesta de Bergson no es un vitalismo ingenuo sino una verdadera metafísica de la experiencia: "La metafísica no tiene nada en común con una generalización de las experiencias, y no obstante podría definirse como la experiencia integral".[79] La acción que nace de la experiencia integral y de la intuición filosófica, la acción pre reflexiva es, en su intensidad y radicalidad, esencialmente creativa y autocreativa. Una fuerza –un *élan*– colectivo que surge en circunstancias extraordinarias y que para otro pragmático, John Dewey, se identifica con el deseo. "El deseo es la fuerza impulsora de los seres vivientes [...] la actividad que empuja hacia adelante para romper los diques que la contienen".[80]

Hombre comprometido con la pedagogía y con los modelos educativos, Dewey no contrapone la intuición y el deseo que ella engendra, con la razón que planifica y edifica. "La inteligencia convierte los deseos en planes, en planes sistemáticos basados en la recopilación de hechos, que informan sobre los acontecimientos a medida que ocurren, los registran y analizan".[81] En cambio en James el pragmatismo deviene utilitarismo. Distanciándose y aun contraponiéndose al Bergson que rechazaba reducir el sentido de la acción a su "resultado", en el estadounidense la acción no toca al ser y al deseo, sino al ente y al interés: "Una idea –concluye– es 'verdadera' en la medida en que creerla es provechoso para nuestra vidas".[82]

[78] *Ibid*., p. 10.
[79] *Ibid*., p. 40.
[80] John Dewey, *Naturaleza humana y conducta*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 263.
[81] *Ibid*., p. 268.
[82] William James, *Pragmatismo*, citado en Rafael S. Farfán, *Durkheim, Sorel y el pragmatismo*, *op. cit*., p. 90.

### *Sorel: violencia mítica*

El vitalismo pragmático llega al marxismo heterodoxo del siglo XX, representado, entre otros, por el alemán Walter Benjamin, el italiano Antonio Gramsci y el peruano José Carlos Mariátegui, de la mano del francés Georges Sorel, a quien incluyo aquí más que por su dudosa calidad de filósofo, por su indudable condición de puente. Teórico de la política, Sorel recibe tardíamente la influencia de Bergson, cuyas propuestas le sirven para tomar distancia de la objetable pero dominante lectura cientificista de Marx. "Una de las mayores ilusiones de los utopistas ha sido creer que se puede deducir el plano del futuro cuando se conoce bien el presente. Contra tal ilusión, ver lo que dice Henri Bergson en *La evolución creadora*",[83] escribe Sorel en *La descomposición del marxismo*.

El francés asume del pragmatismo la teoría de la acción creadora en la vertiente de actividad colectiva y extraordinaria, pero encuadrándola en la violencia revolucionaria. Praxis ontológicamente contundente que no puede asociarse con el utilitarismo de James, pues no se trata de una violencia medio, de una violencia instrumental, sino de una violencia pura en el mismo sentido en que Benjamin hablará de violencia divina.

Hay ciertamente una violencia medio a la que Sorel llama "fuerza".

> Por tanto diríamos que la fuerza tiene como objetivo imponer la organización de un determinado orden social en el cual gobierna una minoría, mientras que la violencia tiende a la destrucción de este orden. La burguesía ha empleado la fuerza [...] mientras que el proletariado reacciona con la violencia.[84]

Esta violencia pura, cuando es colectiva y revolucionaria, se despliega gracias a la memoria, la memoria compartida. "Sólo actuamos

[83] Georges Sorel, *La descomposición del marxismo*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2014, p. 97, nota al pie.

[84] Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1976, p. 385.

bajo la acción de recuerdos que están mucho más presentes en nuestra alma que los hechos actuales". Únicamente las experiencias rememoradas y socializadas –la memoria mítica– son radicalmente movilizadoras. Convicción que le permite a Sorel distanciarse de la visión instrumental del cambio y con ello de las revoluciones posibilistas por etapas, a las que propone una revolución ético-mítica.

> Al buscar de qué manera los espíritus se han preparado siempre para las revoluciones, resulta sencillo reconocer que recurrieron a mitos sociales que variaron de acuerdo con el tiempo [...] El mito no se presta a una descomposición del cambio en capas sucesivas [sino] que presenta a la revolución en bloque, como una realidad indivisible.[85]

Podemos poner en duda la condición casi mágica que Sorel le atribuye a la huelga general revolucionaria de los obreros como forma superior de la violencia mítica. Pero su crítica a la visión de la historia –y del propio cambio revolucionario– como un curso causal que *posterga*, y su apuesta por un presente absoluto que *realiza*, son sin duda provocadoras.

Porque, ciertamente, en la perspectiva de la experiencia pura, la verdad de la historia no está en los planes, aunque éstos sean necesarios; como la verdad de la revolución no está en la estrategia y la táctica, aunque hagan mucha falta. La acción revolucionaria como acción creativa no es la bien portada que sigue el hilo de la conversación histórica, sino la que lo interrumpe con un exabrupto. La revolución no puede ser prescrita por la ciencia social sino inspirada por el mito.

> No debemos esperar que el movimiento revolucionario pueda seguir una dirección convenientemente determinada de antemano, ni que pueda ser conducido de acuerdo a un plan maestro [...] o que se lo pueda estudiar científicamente [...] Todo en él es imprevisible [...] Es justamente por este carácter del nuevo movimiento revolucionario que debemos evitar dar fórmulas que no sean fórmulas míticas.[86]

[85] Georges Sorel, *La descomposición del marxismo*, *op. cit.*, p. 89.
[86] *Ibid.*, p. 97.

Apelar a la huelga general proletaria no es proponer una táctica, sino apostar a la potencia subversiva de una paradigmática experiencia desnuda. La huelga general significa, en breve, parar toda la producción. Un acto de desobediencia radical realizado por una clase que de esta manera se libera de su previa conversión en objeto-mercancía a disposición de su comprador, para constituirse directamente en sujeto. Un sujeto que además de emanciparse de su cosificación, atenta contra el alma del sistema que es la producción ininterrumpida.

Si no es un paro local sino un evento generalizado y de clase, no hará falta tirar una piedra o romper un vidrio para que tal interrupción devenga el acto de violencia más radical y subversivo que pueda concebirse. Quizá Sorel pensaba también en otras violencias asociadas, pero con ésta sería más que suficiente.

Esta violencia otra, esta violencia ética, pura y radical es la del escribiente Bartleby de Herman Melville, que con su "Preferiría no hacerlo" interrumpe el orden, convoca a la nada y colapsa al ser. Me parece que sólo Benjamin entendió que la violencia de Sorel no es en realidad violencia; no es lo que el francés llama "fuerza", pues no busca imponer un orden sino subvertir el existente... Y cualquier otro orden que –por el solo hecho de serlo– fuera también impositivo. Regresaré sobre la violencia divina y la política pura.

### *Benjamin: iluminación profana*

El pensamiento crítico de la escuela de Frankfurt será representado en este recuento por Walter Benjamin, a quien abordaré de nuevo procurando no repetir lo dicho en capítulos anteriores. Recalo una vez más en el filósofo de los pasajes, por las evidentes coincidencias entre lo que él escribió y lo que en este libro propongo.

Mi interés por la interrupción, por el salto, por las rupturas que abren zanjas y llenan de piedras la autopista del tiempo lineal en que

al lunes siempre sigue el martes y nunca llueve café; mi entusiasmo por las corpóreas, lúdicas y cachondas movilizaciones callejeras que son también alegorías de la historia; mi reivindicación de las derrotas triunfantes e iluminadoras; mi preocupación por situar la experiencia desnuda y descalza en el corazón de las prácticas multitudinarias que miran al futuro... dialogan fluidamente con las obsesiones de Benjamin: su entrevero de "cuerpo", "imagen" e "iluminación profana" en acciones colectivas de "política poética" que descubren la "ebriedad" que hay en la lucha emancipadora y fusionan la "revuelta" con la "revolución"; su interés tanto en la gratuita transformación "interna": la "libertad" incondicional, como en la constructiva transformación "externa": la "dictadura" del proletariado; y más y más...

Me he referido antes a algunos de estos temas, trataré ahora de mostrar que aura y experiencia pura también dialogan, pues el halo que tanto el berlinés como yo tratamos de restablecer, abarca al objeto pero igualmente al sujeto.

No creo tergiversar al filósofo de los pasajes si afirmo que las experiencias desnudas son auráticas, pese a que inicialmente Benjamin refiere el concepto de aura específicamente a las cosas. Cosas que sin embargo sólo tienen halo por la relación que establecen con ellas las personas. Sirva este doble uso del término benjaminiano de aura, para preguntarnos porqué ciertas cosas –como ciertas experiencias– esplenden, y cómo es que la modernidad trata de escamotearles su fulgor tanto a las unas como a las otras.

El término aura aparece en Benjamin a principios de la década de 1930 como un "halo ornamental" que cualquier objeto puede tener. Pero en *La obra de arte en la época de su reproducción técnica*, desarrolla y amplía su contenido. György Márkus se ocupa del concepto en sus dos acepciones.

> Esta concepción del aura siempre es adjudicada a algún objeto, pero no constituye una cualidad que le sea inmanente, sino una peculiar relación experiencial del sujeto con el objeto [...] En la experiencia

> aurática el objeto es dotado de características espacio-temporales paradójicas [como] inaccesibilidad [pese] a su cercanía [...] Semejante aprehensión tiene la característica singular del instante fugaz, la exclusividad del ahora, pero esta exclusividad consiste en la comprensión del objeto como perdurable más allá del paso del tiempo. En la experiencia aurática el tiempo en sí mismo se detiene en un momento, es [...] la unidad de algo momentáneo con la eternidad.[87]

En la experiencia aurática, que es una "iluminación profana", la eternidad y la universalidad inmediata con las que el ser se asoma tras del ente, sacuden al sujeto pero también sacralizan las cosas de su entorno. Son "momentos de experiencia colectiva [...] en los que se reauratiza el mundo en un acto de reencantamiento secular como emancipación final del miedo mítico".[88] La vida recupera entonces su *encanto* sin que esto signifique necesariamente una recaída en el abismal *espanto* premoderno.

Así pues, las experiencias desnudas emancipan al sujeto, pero a la vez sacralizan de nuevo al mundo cósico, no únicamente a los objetos artísticos sino a todos los objetos. Y esto es necesario porque el racionalismo y el industrialismo modernos que le arrebataron al sujeto su trascendentalidad, también le quitaron a las cosas su magia, transformándolas en puros instrumentos. La experiencia desnuda del mundo ha sido sustituida por una relación de manejo estrictamente utilitaria.

En cuanto a su valor de cambio, el capitalismo transforma las cosas en mercancías, pero en lo tocante a su valor de uso las convierte en satisfactores, utensilios, herramientas... puros medios. Y lo estrictamente diseñado para un cierto uso pierde su misterio. Resacralizar es devolverle a las cosas sus inagotables y vertiginosas posibilidades.

[87] György Márkus, "La crítica de la autonomía estética, de Benjamin", *Mundo Siglo XXI*, núm. 12, primavera, 2008, p. 10.
[88] *Ibid*., p. 14

Un árbol en el que somos capaces de ver algo más que leña es fuente de experiencias. No así un utensilio rígidamente diseñado por nosotros. No así, pongamos, una bicicleta. A menos que la encantemos poniéndola en un lugar al que no pertenece; quizá una cama de hospital. Tal era el método estrictamente grotesco de los surrealistas, a los que se acerca Benjamin. Pero también fue socorrido recurso de las *Silly Simphonies* de Walt Disney, y otros *cartoons*, donde los objetos habitualmente inanimados saltaban y bailaban a ritmo de jazz. Películas certeramente llamadas de "animación", sobre las que también reflexiona el berlinés.

Las experiencias desnudas de los sujetos y la reanimación de los objetos, ocurren al mismo tiempo. Lo dice con elocuencia Bruno Latour en *Reensamblar lo social*: "Los objetos permanecen dormidos como los sirvientes de un castillo encantado. Pero cuando se los libera del encantamiento empiezan a temblar, estirarse, murmurar; comienzan a pulular en todas direcciones, sacudiendo a los actores humanos, despertándolos de su sueño dogmático".[89]

Siguiendo a su amigo Benjamin, Theodor Adorno se refiere a la muerte de la experiencia por obra de la relación estrictamente instrumental con las cosas:

> De la extinción de la experiencia no es poco culpable el hecho de que las cosas, bajo la ley de la pura utilidad, adquieran una forma que limita el trato con ellas al mero manejo sin tolerar el menor margen [...] de independencia de la cosa, que pueda subsistir como germen de experiencia porque no pueda ser consumido en el momento de la acción.[90]

Pero la presunta reanimación de las cosas puede también ser una estrategia corporativa. La multiplicación de las apariencias de los ali-

[89] Bruno Latour, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 109.

[90] Theodor L.W. Adorno, *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, *Obra completa*, vol. 4, Madrid, Akal, 2004, p. 45.

mentos chatarra de McDonald's y de las bebidas edulcoradas de Coca Cola, por ejemplo, trata de ocultar su real adocenamiento. Y también el negocio de la cultura de masas busca dotar de aura sus productos empleando métodos industriales. Así lo propone con ironía Enrico Baj: "Quizá cada ejemplar producido industrialmente podría ir acompañado de un pequeño frasco que contenga el aura, también industrialmente elaborada".[91]

Lo cual ya sucede con la fabricación de "acontecimientos estelares", tanto por la llamada industria del espectáculo, como por la otra industria del espectáculo que es la política. Las grandes televisoras hacen de la boda de sus empleados acontecimientos inolvidables, mientras que partidos como el Demócrata y el Republicano de Estados Unidos, tratan de proyectar como experiencias políticas esplendentes e irrepetibles, Convenciones para nominar candidatos donde en realidad todo ha sido previsto y planchado.

### *Kosik: lo sublime*

Dice el checo Karel Kosik que "la ciudad moderna es una gran fábrica". Y de hecho la sociedad moderna en su conjunto es una usina, un orden desangelado cuya crisis se manifiesta entre otras cosas en que "ha desaparecido de ella lo poético". Desmontar así sea momentáneamente esta máquina, demanda experiencias desnudas y de ruptura que favorezcan la aparición de lo que Kosik llama "lo sublime".

"El encuentro con lo sublime arroja al hombre fuera de las relaciones habituales y lo traslada a un mundo distinto, desconocido, misterioso...".[92] Se trata de un careo con lo infinito desde la finitud, donde

[91] Enrico Baj, *Discurso sobre el horror en el arte*, Madrid, Casimiro, 2010, p. 60.
[92] Karel Kosik, *Reflexiones antediluvianas*, México, Itaca, 2012, p. 63.

el sujeto es "arrebatado por el asombro y el espanto. La experiencia de lo sublime tiene una extraña estructura, comienza con el asombro, el horror, el dolor y el miedo [para luego llegar] a la alegría y la elevación".[93]

La ruptura con lo habitual que provocan las experiencias desnudas de lo sublime no significa que le den la espalda a las circunstancias concretas y los procesos históricos objetivos. Al contrario, es gracias a estos quiebres efímeros que es posible transformar la realidad de manera más permanente.

> La sublimidad es un poder que no conduce al hombre a la irrealidad, al ámbito de la fantasía vacua, sino al respeto productivo y fundacional que hace habitable el mundo [...] Una época que carece del sentido de lo sublime pierde también el acceso a lo infinito y enmascara esa pérdida instalando en lugar de lo infinito una incesante y confusa serie de finitudes.[94]

Además de provocar sorpresa y espanto, lo sublime despierta el deseo. Deseo que a diferencia del interés no deriva del conocimiento y la voluntad de poseer, sino que nace de la experiencia y del saber. Si no queremos reducirnos a coleccionar finitudes en un interminable curso de posesión, debemos reconocer en cada una de ellas su abismal singularidad capaz de proyectarnos sin mediaciones a lo infinito y a lo universal. Una universalidad que es concreta no porque congrega múltiples singularidades, sino porque es compartida, porque es la universalidad del género humano.

### *Fanon: ser negro*

La experiencia de la negritud. Si hay una ontología sostenida en las propias vivencias, ésta es la que emprende Frantz Fanon en el capítu-

[93] *Ibid.*, p. 67.
[94] *Ibid.*, p. 68.

lo V del libro *Piel negra, máscaras blancas*, titulado *La experiencia vivida del negro*. Porque Fanon es negro y la pregunta que interroga por el ser del negro –por su "esencia"– pasa forzosamente por la existencia del negro, por la sociogénesis y la fenomenología de la negritud. Pero esta existencia tiene que ser vivida: la pregunta que interroga por el ser del negro sólo puede hacerse desde la experiencia desnuda de la negritud y escribirse en primera persona.

El resultado de estas convicciones es uno de los ensayos más potentes que yo haya leído. Un *tour de forcé* tanto en la forma como en el fondo, en que el psiquiatra caribeño se explaya en la poesía de su mentor Aimé Césaire, aunque recala igualmente en algunos versos del estadounidense Langston Hughes, cita una novela policiaca ("negra") de Chester Himes, recoge un parlamento de la película *Home of the Brave*, de Mark Robson, y dialoga largamente con Sartré, con quien tiene una relación de amor odio. Pero sobre todo saca a balcón sus propias experiencias, en una rememoración no anecdótica sino apasionada a la vez que reflexiva. Vivencias personales que entrevera con otras, a veces tomadas de la literatura o el cine. El saldo es un texto elocuente, poderoso y rebosante de ironía, que no es testimonio ni psicología ni sociología ni filosofía sino todo esto y algo más.

Nacido en 1925 en Fort-de-France, Martinica, Fanon combate en el ejército francés contra el fascismo y en 1945 se traslada a Lyon, donde estudia medicina y psiquiatría. En 1954 se suma a lucha independentista del Frente de Liberación Nacional argelino y escribe numerosos artículos políticos, sociológicos y psiquiátricos sobre el racismo y el colonialismo en su expresión norafricana, entre otros *Los condenados de la tierra,* publicado en 1961, el año de su muerte. Pero en *Piel negra, máscaras blancas*, de 1952, la cuestión de fondo es la experiencia de la negritud, aunque el saco fanoniano también le viene al resto de las otredades inferiorizadas, lo que incluye a los cobrizos, los amarillos, los judíos, los gitanos, los gays, las mujeres, los viejos, los niños...

En Martinica, donde todos o casi todos eran negros pero no se daban cuenta de lo que esto significaba, el joven Fanon "discutía sobre la situación del negro con amigos", buscando "una comprensión intelectual" del problema. "De hecho, no era nada dramático", comenta. "Y entonces...".[95]

Tras de los puntos suspensivos está su participación en el ejército francés, donde a los "de color" se les segregaba, y sobre todo su llegada a la Francia continental.

Así cuenta Fanon su experiencia desnuda de ser negro.

> Yo creía tener que construir un yo psicológico, equilibrar el espacio, localizar sensaciones... Y he aquí que se me pide un suplemento.
>
> "¡Mira, un *negro*!". Era un estímulo exterior al que no prestaba demasiada atención. Yo esbozaba una sonrisa.
>
> "¡Mira, un *negro*!". Me divertía.
>
> "¡Mira, un *negro*!". El círculo se cerraba poco a poco. Yo me divertía abiertamente.
>
> "¡Mamá, mira ese *negro*!, ¡Tengo miedo!".
>
> ¡Miedo! ¡Miedo! Resultaba que me temen. Quise divertirme hasta la asfixia, pero aquello se había vuelto imposible [...]
>
> Yo era responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, responsable de mis ancestros [...]
>
> ¿Dónde situarme? O, si lo prefieren, ¿dónde meterme?
>
> Martinicano, oriundo de "nuestras" viejas colonias...
>
> ¿Dónde esconderme?
>
> "¡Mira el *negro*!... ¡Mamá, un *negro*!...
>
> ¡Cállate! Se va a enojar...
>
> No le haga caso, señor, no sabe que usted es tan civilizado como nosotros...".
>
> Mi cuerpo me devolvía plano, descoyuntado, todo enlutado en ese día blanco de invierno. El *negro* es una bestia, el *negro* es malo, el *negro* es feo, mira, un *negro*, hace frío, el *negro* tiembla porque hace frío, el niño tiembla porque tiene miedo del *negro*, el *negro* tiembla de frío, ese frío nos retuerce los huesos, el niño guapo tiembla porque cree que

[95] Frantz Fanon, *Piel negra. Máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2011, p. 112.

> el *negro* tiembla de rabia, el niñito blanco se arroja a los brazos de su madre: "Mamá, el *negro* me va a comer".[96]

Dado que los racionales y civilizados blancos lo rechazan, Fanon se refugia en la irracionalidad salvaje. "Que demuestre el blanco que es más irracional que yo; chapoteo en lo irracional; irracional hasta el cuello. Y, ahora, ¡que vibre mi voz!".[97]

A través de Leopold Sédar Senghor, el caribeño descubre que más allá de la razón hay "ritmo" y éste es "autenticidad"; con Césaire sostiene que sin los negros "la tierra no sería tierra", y concluye que en los negros está "el Origen", la fusión del "grupo con el cosmos". Por si fuera poco, la negritud es recuperación de la corporeidad: "Para nosotros el cuerpo no se opone a lo que vosotros llamáis espíritu. Nosotros estamos en el mundo. ¡Viva la pareja Hombre-Tierra!".[98]

"Empoderado" y "pachamámico" –para emplear términos recientes– Fanon reafirma lo excelso de la negritud:

> Y he aquí el negro rehabilitado [...] gobernando el mundo con su intuición [...] salpicando el mundo con su potencia poética [...] ¡Yo desposo al mundo! ¡Yo soy el mundo! El blanco nunca ha comprendido esta sustitución mágica. El blanco quiere el mundo; lo quiere para él solo. Se descubre el amo predestinado de este mundo. Lo somete. Establece entre el mundo y él una relación apropiativa [...] Pero existen valores que sólo van con mi salsa.[99]

Esta oscura exaltación de la negritud no es sólo personal, es también una actitud colectiva. En un artículo muy posterior Fanon habla del reencuentro de los africanos con su ser ancestral como un "maravillarse permanente" en donde "la cultura encasquillada, vegetativa a partir de

[96] *Ibid*., pp. 112-114.
[97] *Ibid*., p. 120.
[98] *Ibid*., p. 122.
[99] *Ibid*., p. 123.

la dominación extranjera, es revalorizada. No es nuevamente pensada, tomada otra vez, hecha dinámica en su interior. Es gritada". Y lo peor, dice, es cuando "los sabios de los países colonizadores se entusiasman" y empiezan a usar "los conceptos de pureza, ingenuidad, inocencia".[100]

Fanon recapitula su exaltación identitaria: "Finalmente era reconocido, ya no vivía una nada". Pero rápidamente la desahucia:

> El blanco, desconcertado por un momento, me expone que, genéticamente, yo represento un estadio: "Vuestras cualidades ya han sido agotadas por nosotros. Nosotros hemos tenido místicos de la tierra como vosotros no conoceréis" [...] Entonces tuve la impresión de repetir un ciclo. Mi originalidad me era arrebatada. Estuve mucho tiempo llorando [...] y después me dispuse a vivir de nuevo.[101]

En efecto, estar más cerca de la naturaleza no es, en sí mismo, una ventaja comparativa del negro. Y al contrario, para los blancos significa que aquellos se estancaron en un tiempo ya superado por el resto de la humanidad; "el negro es un eslabón de lento caminar entre el mono y el hombre",[102] aseveran las teorías de los civilizados. "No hay nada más desagradable que estas frases: 'Ya cambiarás pequeño; cuando era joven yo también... Ya verás, todo pasa...'",[103] se lamenta Fanon.

"Así, a mi irracionalidad se oponía la racionalidad", reconoce el psiquiatra. Que sin embargo decide jugar el juego y reposicionar su negritud, ya no con poesía e intuiciones profundas sino con razonamientos. Por ejemplo, ubicándola no como remanente del pasado sino como anuncio del porvenir. Y en esto los negros creen tener un aliado: Jean-Paul Sartre, quien en *Orfeo Negro* argumenta:

[100] Frantz Fanon, *Por la revolución africana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 33.
[101] Frantz Fanon, *Piel negra. Máscaras blancas*, *op. cit.*, p. 124.
[102] *Ibid*, p 49.
[103] *Ibid*, p 127.

> De hecho la negritud aparece como el momento débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía blanca, es la tesis; la posición de la negritud como valor antitético, es el momento de la negatividad. Pero este momento negativo no es suficiente por sí mismo y los negros que lo emplean lo saben bien, saben que buscan preparar la síntesis o realización de lo humano en una sociedad sin razas. Así la negritud es algo concebido para derrumbarse, es pasaje no culminación, medio y no fin último.[104]

"No me defiendas, compadre", podría haber dicho Fanon. Y es que si unos ubican lo que representa la negritud como un momento de la humanidad, glorioso pero superado, Sartre la presenta como un momento glorioso pero igualmente destinado a ser superado por la sociedad sin clases ni razas que nos aguarda. Si unos enganchan a los negros al pasado el otro los engancha al futuro, pero en las dos visiones no son lo que son, no tienen su ser en sí mismos sino en un devenir teleológico del que forman parte; más cerca del origen (el mono) o más cerca de la culminación (el hombre nuevo), pero siempre eslabones de una cadena.

"Cuando leí esa página, sentí que me robaban mi última oportunidad",[105] dice Fanon. Sin embargo el caribeño no cede y en virtual diálogo con Sartre cuestiona severamente su dialéctica. No tanto porque sitúa a los negros en la "negatividad" y para colmo "débil", sino porque los engarza en el collar de una historia finalista, progresiva y lineal donde no hay más significado que el que otorgan el proceso y su culminación.

Fanon, en cambio, tiene una idea de la dialéctica no teleológica sino trascendental. "La conciencia necesita perderse en la noche de lo absoluto para llegar a la conciencia de sí", dice. Y la negatividad negra es una "absolutidad", una experiencia desnuda que para vivirse *a raíz* debe "ignorar esencias y determinaciones" externas o trascendentes.

[104] Jean-Paul Sartre, *Orfeo Negro*, citado en Frantz Fanon, *Piel negra. Máscaras blancas*, *op. cit.*, p. 126.
[105] *Ibid.*, p. 127.

> La conciencia negra es inmanente a sí misma. Yo no soy una potencialidad de algo, soy plenamente lo que soy. No tengo que buscar lo universal. En mi seno ninguna posibilidad se realiza. Mi conciencia negra no se ofrece como carencia. Ella es seguidora de sí misma.[106]

El rechazo de Fanon a un Sartre que, siendo por lo general libertario, en lo tocante a la negritud resultó teleológico y determinista, es el rechazo de todo providencialismo, de toda Razón subyacente, de todo hegelianismo... "Sartre en ese estudio ha destruido el entusiasmo negro –escribe el martinicano– Frente al devenir histórico se podía oponer la imprevisibilidad. Yo necesitaba perderme en la negritud absolutamente [...] En cualquier caso necesitaba ignorar".[107] Y al engancharlos a la inevitabilidad histórica en el elegante papel de negación que será negada, el autor de *El ser y la nada* les arrebata la incertidumbre y con ella la libertad.

Más radical que marxistas heterodoxos como Terry Eagleton, o que eventualistas como Slavoj Žižek, quienes tratando de nadar y a la vez guardar la ropa rescatan el "materialismo histórico" y con él alguna clase de necesidad subyacente, en frase de envidiable precisión y contundencia Fanon rechaza todo determinismo: "La dialéctica que introduce la necesidad como punto de apoyo de mi libertad me expulsa de mí mismo".[108]

Y Fanon se ancla en la inmanencia, en la inmediata universalidad que supone la experiencia desnuda de ser negro. Habrá, sin duda, que hacer política e insertarse en los procesos emancipadores –Fanon será militante destacado del Frente de Liberación Nacional argelino– pero el martiniquiano no busca garantías ni en el pasado que reviste a los negros de profundidad cósmica ni en el futuro que los consagra como paso previo al hombre nuevo; perdiéndose en su negritud, el autor

[106] *Ibid.*, p. 128.
[107] *Ibid.*, p. 127.
[108] *Idem.*

de *Los condenados de la tierra* asume el riesgo y la "angustia" (nada por detrás, nada por delante) que en un mal momento les escatimara el francés continental.

> Al nombrarme [Sartre] me arrebata toda ilusión. Entonces le digo:
>
> Mi negritud no es una torre ni una catedral
> se hunde en la carne ardiente del suelo
> se hunde en la carne ardiente del cielo
> agujera la hartura opaca de su recta paciencia
>
> mientras que yo, en el paroxismo de lo vivido y de la furia proclamo esto, él me recuerda que mi negritud no es sino un momento débil. En verdad, en verdad os digo, mis espaldas se han deslizado de la estructura del mundo, mis pies ya no sienten la caricia del suelo. Sin pasado negro, sin futuro negro me era imposible vivir mi negrez... Yo tomo esa negritud y, con lágrimas en los ojos, reconstruyo el mecanismo. Más violentamente resuena mi clamor: soy un negro, soy un negro, soy un negro...[109]

En los estertores de su ensayo, Fanon deja atrás los argumentos filosóficos, se sumerge en las experiencias –propias y ajenas– y afina su prosa para abismar al lector. Lo logra. Vaya que lo logra.

> El negro es un juguete en manos del blanco; entonces para romper ese círculo infernal, explota [...] El mutilado de la guerra del Pacífico le dice a mi hermano. "Acostúmbrate a tu color como yo a mi muñón; los dos hemos tenido un accidente". Sin embargo, con todo mi ser me niego a esa amputación. Me siento un alma tan vasta como el mundo, un alma tan profunda como el más profundo de los ríos [...] Soy ofrenda y se me aconseja la humildad del tullido [...] Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte a parte. Quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluyó hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar.

Frantz Fanon tiene 26 años y está escribiendo su primer libro.

[109] *Ibid.*, p. 130.

### *Foucault: experiencias desnudas*

Nada mejor para seguirle la huella a la experiencia pura en la filosofía francófona contemporánea que ubicar el concepto en un libro que rebasa el medio siglo: *Las palabras y las cosas*, de Michel Foucault. Y es que ya desde el prefacio el autor identifica un ámbito que no es cultura ni ciencia sino el territorio de la que llama precisamente "experiencia desnuda". En dicha introducción anuncia que lo que sigue es el estudio de ese tipo de experiencia. Lo cito en extenso porque de algún modo marchamos sobre sus pasos:

> Entre los códigos fundamentales de una cultura [...] y las teorías científicas [...] reina un dominio [...] más confuso, más oscuro [...] donde [...] librándose insensiblemente de los órdenes empíricos que le prescriben sus códigos primarios, instaura una primera distancia en relación con ellos, les hace perder su transparencia inicial [...] se libera lo suficiente para darse cuenta de que esos órdenes no son los únicos posibles ni los mejores; de tal suerte que se encuentra ante el hecho en bruto de que hay, por debajo de sus órdenes espontáneos, cosas que en sí mismas pertenecen a cierto orden mudo [...] Entre la mirada ya cosificada y el conocimiento reflexivo existe una región media que entrega el orden en su ser mismo [...] Siempre más "verdadera" que las teorías que intentan darle una forma explícita [...] Entre el uso de los que pudiéramos llamar los "códigos ordenadores" y las reflexiones sobre el orden [existe] una experiencia desnuda [...] Lo que trata de analizar este estudio es esta experiencia.[110]

Esta experiencia desnuda del ser mismo, a la que sólo se accede dejando atrás nociones aprendidas, códigos y reflexiones; esta fugaz e instantánea vivencia primaria, demanda para aparecer que se rompa con el tiempo lineal de la sucesión para acceder a un "nivel más fundamental de la relación del hombre con el tiempo".[111] "El intento posi-

[110] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI Editores, 1977, pp. 6-7.
[111] *Ibid*., p. 326.

tivista por instalar la cronología del hombre en el interior de las cosas [...] autoriza también el esfuerzo inverso". Y cuando se realiza esta operación, cuando nos desprendemos de calendarios y relojes, se ve "cuán diferente es este tiempo fundamental [...] a partir del cual podrá darse el tiempo de la experiencia".[112]

> El hombre separado de cualquier origen [cronológico] está más allá [...] Es en él donde las cosas (aun aquellas que lo sobrepasan) encuentran su comienzo [...] Es la apertura a partir de la cual puede reconstruirse el tiempo en general, deformarse la duración y hacer su aparición las cosas en el momento que les es propio [...] Se ofrece así una tarea al pensamiento: [...] poner en duda todo aquello que pertenece al tiempo, todo aquello que se forma en él, todo aquello que se aloja en su elemento móvil, de manera que aparezca el desgarrón sin cronología y sin historia del cual proviene el tiempo.[113]

Este "desgarrón" en el que nos reconocemos no insertos en el tiempo sucesivo sino constitutivos del tiempo, esta ruptura que a su vez nos permite repensar desde el tiempo subjetivo la temporalidad no lineal de las propias cosas, es lo que en el primero de los párrafos citados Foucault llamó "experiencia desnuda". Una vivencia del tiempo que sólo aparece cuando dejamos de mirar el calendario y de atender al reloj, cuando hacemos a un lado criterios culturales preestablecidos, teorías científicas y en general nociones interiorizadas.

Y este desprendimiento de las cosas ordenadas, secuenciadas, clasificadas, encadenadas unas a otras; ésta experiencia contingente es acción pura y es lenguaje. No el lenguaje que habla de las cosas en tanto que las conoce, sino en tanto que las desea; el lenguaje no es vehículo del saber sino potencia del querer.

> Se habla porque se actúa, no porque se conozca. Al igual que la acción el lenguaje expresa una voluntad profunda [...] Si el lenguaje expresa

[112] *Ibid.*, pp. 324-326.
[113] *Ibid.*, pp. 322-323.

> algo no es en la medida en que limite o duplique las cosas, sino en la medida en que manifiesta y traduce el querer fundamental de los que hablan [...] El lenguaje no está ya ligado al conocimiento de las cosas, sino a la libertad de los hombres.[114]

Al lenguaje regresaré más adelante. Sin embargo si asociamos la propuesta de Foucault con lo que he dicho antes sobre la experiencia desnuda y el relato que le da forma y la comunica, tendremos que en la narración de la vivencia no sólo se plasma un nuevo y distinto saber sobre las cosas sino una nueva y distinta relación del sujeto con el mundo, un querer debutante, un deseo inédito. El relato no transcribe, crea. Es un acto de libertad del narrador por el que éste convoca otros actos libertarios.

### *Deleuze: deseo*

Como concepto, el deseo está presente en el pensamiento de Aristóteles, Spinoza, Nietzsche y –proverbialmente– en el de Freud; sin embargo, uno de los aportes de *El antiedipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, es su énfasis en el papel del deseo en las experiencias prácticas colectivas. Deseo que sólo surge en la interrupción, en el corte de la secuencia causal, porque el deseo no busca la posesión de un objeto dado, el deseo crea su objeto. Y el deseante, piensan Deleuze y Guattari, quienes están escribiendo pocos años después del mayo francés de 1968, es siempre un nosotros, es siempre un grupo.

> No basta con construir un nuevo *socius* [...] hay que pasar a la otra cara [...] donde se inscriben y ejercen las fuerzas moleculares del deseo [...] Ahora bien, esto no puede realizarse más que y gracias a una ruptura

[114] *Ibid.*, pp. 283-284.

> de la causalidad. El deseo es un exilio [...] que nos obliga a pasar de una cara a la otra. Nunca un exilio individual, siempre un exilio colectivo.[115]

¿Cómo se realiza el potencial revolucionario de las masas? se preguntan retóricamente y dando a la vez la respuesta: "¿Éstas actúan [...] en el orden de las causas y de los fines [...] o, al contrario, son el lugar de una irrupción súbita e inesperada, irrupción del deseo que rompe con las causas y los fines?".[116] Y esta irrupción es la emergencia del magma del inconsciente aprisionado por el capitalismo e incluso por órdenes anteriores.

> La actualización de una potencialidad revolucionaria se explica menos por el estado de causalidad preconsciente [...] que por la efectividad de un corte libidinal en un momento preciso [...] cuya causa es el deseo, es decir la ruptura de la causalidad que obliga a reescribir la historia [...] y produce un movimiento extrañamente polívoco en el que todo es posible. Por su puesto [esto] ha sido preparado por un trabajo subterráneo de las causas, de los fines, de los intereses [pero] no ha llegado a la existencia más que por un deseo sin finalidad y sin causa.[117]

Celia Fanjul,[118] quien andaba por ahí, cuenta que en los primeros setenta del pasado siglo Deleuze y François Châtelet realizaban performances en el Jardin des Plantes, donde en alguna ocasión se fumaron un gran porro de mariguana. Y como experiencia desnuda, como acontecimiento, el performance es algo que compromete al cuerpo. Corporeidad del deseo de la que el primero ya se había ocupado.

[115] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1973, p. 387.

[116] *Idem*.

[117] *Ibid*., p. 88.

[118] Celia Fanjul, "El performance en la UNAM y 'Cuarteto de cuerdas'", *Diseño en síntesis*, núm. 54, otoño, 2015, p. 7.

En un texto de 1967, *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze reflexiona sobre el cuerpo y su papel en esta ontológica capacidad de interrupción que después de 1968 se le presentará como ruptura colectiva y revolucionaria.

Todo cuerpo físico, y por tanto el cuerpo humano –piensa el francés–, es un "campo de fuerzas", una correlación que por tanto nunca es planeada sino condensación de factores internos y en última instancia "producto de azar", resultado arbitrario de las fuerzas que lo componen y que sobre él inciden. Y el cuerpo actúa por una parte con un comportamiento reactivo en el que busca la conservación, la adaptación, la utilidad... Esta reacción es tarea de la conciencia y de su auxiliar la ciencia, que son esencialmente conformistas. Pero hay también una acción del cuerpo no reactiva, no conservadora y en última instancia no causal, y el origen de esta fuerza activa está en el inconsciente.

Y aquí Deleuze cita a Nietzsche en *Voluntad de poder*: "La gran actividad principal es inconsciente [...] Todo fenómeno del cuerpo es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro espíritu, a nuestras maneras conscientes de pensar, de sentir, de querer, como el álgebra es superior a la tabla de multiplicar".[119] De ahí concluye el coautor de *El antiedipo* que "la actividad de fuerzas necesariamente inconsciente, esto es lo que hace del cuerpo algo superior a cualquier reacción, y en particular a esta reacción que yo llamo conciencia".[120]

Sin embargo, el desarrollo de la conciencia no se opone al comportamiento activo, creativo, deseante... Al contrario, a través de la cultura nos reconocemos como género. Y la cultura es memoria, no sólo memoria de las huellas, memoria del pasado, sino memoria de la voluntad, memoria del futuro. Las personas tenemos capacidad de prometer y comprometernos, pero el que puede prometer ya no es reactivo sino activo, libre, poderoso...

[119] Federico Nietzsche, "Voluntad de poder", citado en Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2012, pp. 62-63.
[120] *Idem*.

*Baudrillard: ilusión*

A su modo desconcertante y provocador, Jean Baudrillard sigue los pasos de Heidegger. Si el alemán buscaba al ser tras las apariencias inteligibles, el francés busca la nada. Pero las pesquisas son paralelas. "La gran pregunta filosófica era: '¿Por qué existe algo en lugar de nada?' Hoy la auténtica pregunta es: '¿Por qué no existe nada en lugar de algo?'".[121]

> Contrariamente al discurso de lo real, que apuesta a que hay algo más que la nada, y que se pretende basado en la garantía de un mundo objetivo y descifrable, el pensamiento radical [...] apuesta en favor de la ilusión del mundo [...] formulando la hipótesis opuesta de que hay nada en lugar de algo, y persiguiendo esta nada que corre bajo la aparente continuidad del sentido.[122]

Pero el modo en que el ser se hace presente rompiendo la oscuridad, haciendo a un lado la confusa danza de los entes, no es muy distinto del modo en que la nada hace evidente su ausencia radical rompiendo la objetividad causal y descifrable que aparentan los engañosos entes. Y el enemigo es el mismo, las sombras que hay que traspasar son idénticas a las que cubrían a Heidegger:

> Ese gigantesco dispositivo de sentido, de cálculo y de eficiencia que engloba todos nuestros artificios técnicos [...] que busca eliminar cualquier carácter secreto, arbitrario, accidental, expulsar sus apariencias y extraer su sentido [...] devolverle su eficacia máxima. La simulación es esa empresa [...] Lo que se opone a la simulación no es lo real [...] sino la ilusión [...] Hay que devolver su fuerza radical a la ilusión.[123]

Es decir que lo que puede desgarrar el mundo de los simulacros no es el ser sino la nada. Nada de la que surge la ilusión, que a diferencia del

[121] Jean Baudrillard, *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 12.
[122] *Ibid*., p. 135.
[123] *Ibid*., pp. 30-31.

presunto "mundo real" no es accesible a la ciencia causal y determinista ni manipulable por la artificiosa técnica... Ilusión que es imaginación poética por la que se crea el acontecimiento.

> La imaginación poética aparece de golpe, está ahí por entero, de repente, mientras que para el pensamiento analítico tiene un origen y una historia. Ahora bien, todo lo que aparece de golpe, sin continuidad histórica, es ininteligible. Todo aquello con lo que pretendemos elucidarlo no puede cambiar nada del estallido original, de la brusca irrupción en la apariencia.[124]

Y en todo esto ¿cuál es la función del pensamiento? Su trabajo es "cifrar, no descifrar" –contesta Baudrillard. "Trabajar la ilusión. Ilusionar para que se produzca el acontecimiento".[125] Tarea de ilusión, de imaginación poética y no de explicación reduccionista cuya clave está en el lenguaje. "La crítica ideológica y moralista, obsesionada por la finalidad política del discurso, jamás toma en consideración la escritura, el acto de escribir, la fuerza poética, irónica, alusiva del lenguaje, el juego con el sentido".[126]

Para Baudrillard la experiencia pura es una suerte de *striptease* de la realidad donde al caer la ropa de las apariencias lo que se muestra no es el ser sino la nada. La nada de la que surgen la imaginación y la ilusión.

### *Derrida: experiencia de lo imposible*

Para el franco argelino Jacques Derrida, el acontecimiento es "una irrupción que hace estallar el horizonte, interrumpiendo toda organización performativa, toda convención o todo contexto convencional

[124] *Ibid*., p. 83.
[125] *Ibid*., p. 143.
[126] *Ibid*., p. 142.

dominable".[127] Y en otro lugar redondea el concepto: "Un acontecimiento mayor debe ser tan imprevisible e irruptivo que perturbe incluso el horizonte del concepto o esencia a partir del cual creemos que reconocemos un acontecimiento".[128]

Las experiencias desnudas acontecimentales no suceden, alguien las hace ocurrir. Y para ello se requiere una suerte de técnica que incluye al azar. Una invocación no controlada por saberes teóricos –cuyos productos serían particulares– sino gestora de realidades imprevisibles, contingentes estrictamente singulares. El acontecimiento es "la experiencia de lo imposible", lo que en última instancia es política, sostiene Derrida.

Pero, dice el autor de *La escritura y la diferencia*, "una invención jamás puede ser privada".[129] Lo nuevo acontecimental –aquí la invención– tiene que socializarse. Y si bien la estructura singular de un acontecimiento "parece producirse hablando de sí mismo [...] afirmando su singularidad", esto ocurre refiriéndose a sí "como otro" y ante una comunidad. Así al narrarse, contextualizarse y de este modo engancharse con la historia cronológica, el acontecimiento la dota de sentido y causalidad a la vez que se dota de sentido a sí mismo.

Se trata, sin embargo, de una causalidad inversa por la que, al proclamarse, la verdad se instituye. Y aquí Derrida cita la *Fábula* de Francis Ponge, que yo condensaría en la fórmula autoconfirmatoria: "Si digo que digo, digo verdad". Ponge cierra su breve texto con la frase: "Después de siete años de mala suerte, ella rompió su espejo",[130] alegoría perfecta de la creación *a posteriori* de causalidad.

[127] Jacques Derrida, *Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002, p. 30.

[128] Jacques Derrida, *Philosophy in a Time of Terror*, citado en Bruno Bosteels, "Alan Badiou. La política del acontecimiento", en Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (coords.), *Política y acontecimiento*, Santiago, 2011, p. 361.

[129] Jacques Derrida, *Psyché. Invenciones del otro*, Avellaneda, La Cebra, 2017, p. 18.

[130] Citado en *ibid*., p. 21.

Es decir, que en la construcción de sentido a partir del acontecimiento, la causa sigue al efecto. La revolución –cualquier revolución– aparece ciertamente como resultado de una suma de agravios, pero esto es así porque al narrarla miramos hacia atrás. Y la operación es inevitable y pertinente. Siempre y cuando la normalización *a posteriori* no oculte la verdad de la revolución, su contingencia, su originalidad...

Lo he dicho en otra parte: sin Kronos Kairós se desvanece. Y así lo plantea Derrida: "Si una invención debe sorprender o perturbar las condiciones estatutarias, es necesario que a su vez ella implique o produzca otras condiciones estatutarias, no sólo para ser reconocida, identificada, legitimada, institucionalizada sino también para producirse, para sobrevivir".[131]

El acontecimiento se conecta con la escritura en tanto que a través del relato ésta lo efectúa. Pero en este relato hay siempre fabulación, ficción, de modo que la escritura podría, quizá, hacer posible lo imposible. Salvo que la escritura es premeditada y la experiencia desnuda con la que llega lo impensado, es sorpresiva. "¿Es posible hacer que ocurra lo imposible y es posible hacerlo mediante la escritura?",[132] se pregunta Andreas Ilg en un texto dedicado a Derrida.

Como veremos más adelante, la pregunta es más que pertinente, porque de la respuesta que demos depende que la historia pueda o no pensarse como constituida por experiencias puras. Y mi respuesta provisional es que sí; que la narración –sea ésta verbal o escrita– en tanto que simulacro de un acontecimiento, no sólo rememorado sino también fabulado, es decir ficcionado, es capaz de suscitar en el que lo escucha o lee la sorpresa inherente a la irrupción de lo imposible. Y esto se logra con premeditación y mediante recursos literarios.

[131] *Ibid*., p. 41.

[132] Andreas Ilg, "La siringa, o lo imposible de la escritura", en Esther Cohen (ed.), *Jacques Derrida. Pasiones institucionales I*, México, UNAM, 2007, p. 185.

De ahí que la escritura, siendo calculada, sea también y en sí misma acontecimental, introductora *ex nihilo* de experiencias puras, gestora de lo imposible posible. Al respecto dice el autor de *La escritura y la diferencia*: "No hay testimonio que no implique estructuralmente en sí mismo la posibilidad de la ficción, del simulacro de la disimulación, de la mentira y del perjurio [...] es decir también de la literatura".[133]

"No escribir aquí más que lo imposible, ésta deberá ser la regla imposible", concluye Derrida en un apotegma memorable.

### *Badiou: singularidad universal*

Alain Badiou ha buceado a fondo en el acontecimiento dándole al concepto un contenido muy semejante al que yo le otorgo a la experiencia desnuda. El filósofo, matemático y novelista marroquí argumenta la trascendentalidad del sujeto. Pero a diferencia de lo que pensaba Kant, para el autor de *El ser y el acontecimiento* no hay una constitución trascendental de la conciencia sino un sujeto-pensamiento capaz de inscribirse en el proceso de lo universal de un modo no inductivo como el de la ciencia, sino de manera inmediata y directa. Y aquí interviene el *événement*.

Como proceso, lo universal (la verdad) no emana de una estructura dada, no es previsible, no puede deducirse del saber. Lo universal no es una prolongación de los saberes descriptivos particulares como quiere el positivismo. Y por tanto, lo singular como punto de partida no puede incorporarse a la verdad universal paso a paso y por una vía inductiva.

Pero hay otra vía. Cuando este proceso indescriptible, no generalizable ni aprehensible escapa de la cárcel del empirismo y del espejismo de los saberes particulares, puede acceder directamente a la universa-

[133] Jacques Derrida, "Demeure, Maurice Blanchot", citado en *ibid*., p. 207.

lidad. Y la que logra esto es la singularidad, no la existente, no la dada sino la emergente: el acontecimiento. Así, lo "universal acontece como singularidad"[134] y sustrae a ésta del contexto reduccionista de lo sabido.

Este singular universalizado, este acontecimiento imprevisible, inexplicable en términos del "saber enciclopédico" es –como la experiencia desnuda– asunto fugaz. Sin embargo algo de él queda: el efímero acontecimiento puede ser contado. "La materialidad ya existente de la singularidad universal es, entonces, el enunciado del acontecimiento. Éste establece el presente del sujeto-pensamiento en el que se entreteje lo universal".[135]

Y esta enunciación es "implicativa", es decir que produce sus propias consecuencias. El acontecimiento universal-singular en tanto que trascendental, es decir en tanto que afirmación del género humano, es "abierto" e "inagotable" por sus posibles implicaciones. Pero si se le toma en serio es también comprometedor. Por ello la enunciación del acontecimiento no es mero trámite sino feroz batalla. Porque si se reduce el acontecimiento a su particularidad, si se lo describe y se lo explica por sus causas, se escamotean sus consecuencias, sus implicaciones, sus provocaciones, sus desafíos. Así, por ejemplo, limitarse a fechar, describir y clasificar sucedidos como la Comuna de París, la revolución rusa de 1917 o los 68s del siglo XX es negar su singularidad-universal, es esquivar su trascendentalidad, es esterilizarlos.

La historiografía positivista, pero también los diversos providencialismos, planchan los acontecimientos, pasteurizan las experiencias desnudas.

> Dicen que en realidad no ha pasado nada. Los conceptos descriptivos bastan para comprender lo sucedido, y aquello que en lo sucedido

[134] Alain Badiou y Slavoj Žižek, *Filosofía y actualidad. El debate*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2011, p. 36.

[135] *Ibid*., p. 38.

> tiene validez general es estrictamente objetivo y tiene forma de objeto [...] La idea de que un acontecimiento introduce el proceso singular en la universalización y, de ese modo, permite que surja su sujeto, se opone diametralmente a esa dupla positivista de la particularidad y la generalidad.[136]

En su batalla por la universalidad trascendental del sujeto, el franco marroquí cuestiona la apología de las identidades y de los "particularismos culturales" dialogantes, que hoy está tan de moda. Teoría habitualmente formulada desde el Sur simbólico y que lleva ya un rato rompiendo lanzas contra los discursos universalistas avasallantes y presuntamente norteños. "Hoy se afirma por doquier que es importante y fundamental la particularidad, así como el respeto a las particularidades [...] Hay que luchar contra esta cantinela reaccionaria sobre las particularidades culturales",[137] dice Badiou.

Sin renegar de la pluralidad y de su necesario reconocimiento, no me parece impertinente asumir al respecto algunas de las implicaciones del ontológico universalismo badiouano. Y es que si atendemos a lo que en sentido estricto significa particularidad, el diálogo entre auténticos particulares se nos presenta como un diálogo de sordos o, en el mejor de los casos, como un pacto de no agresión. El punto de partida del verdadero diálogo es el reconocimiento de la inmediata universalidad de las singularidades dialogantes. Establecimiento de un terreno común que no excluye sino que supone las diferencias, puesta en juego de verdades irreductibles en su singularidad pero compatibles en su universalidad.

Es claro, entonces, que lo de menos en el llamado diálogo intercultural es "ponerse de acuerdo", meta que lo reduciría a una fangosa negociación entre presuntos particulares. Lo que debiéramos buscar, dada la diversidad que somos, es que a través de la conversación se en-

[136] *Ibid.*, p. 35.
[137] *Ibid.*, p. 68.

riquezca el universo humano, se acreciente esa universalidad infinita y variopinta donde no hay dos gatos que sean pardos.

Y el diálogo –no sólo el intercultural– es necesario para que surja el nosotros, que es el sujeto de la acción transformadora.

> Cuando se trata de la acción creadora, lo real sólo se da en la subsunción de un "yo" por un "nosotros" [...] La esencia del "nosotros" no es el acuerdo o la fusión sino el mantenimiento de lo inseparado [...] El "yo" establece una conexión inseparable con el "nosotros", pero subsiste allí incluso como problema interno.[138]

Como casi todos quienes se ocupan de la experiencia desnuda, Badiou entiende que ésta se prolonga en el discurso. Sin embargo, no me quedan claras las modalidades de lo que él llama "enunciación" y que es la verdad del acontecimiento. Doy por descontado que no puede ser una descripción positivista ni un enlistado de particularidades respecto de la generalidad. Pero ¿qué es lo que llama una "posesión para siempre" de lo acontecido? Para mí es una narración. Una serie de imágenes que, a diferencia de la enunciación badiouana que, dice, debe ser "unívoca",[139] son polívocas. Sin embargo, después de explicar que la enunciación del acontecimiento no debe prestarse a "equívocos", Badiou sostiene que éste es "inacabable y abierto", a lo que le vendría muy bien la densidad, ambigüedad, equivocidad del relato. En fin, qué podíamos esperar de un filósofo que es a la vez matemático y literato.

### *Žižek: lo real imposible*

"El acontecimiento es lo real imposible de una estructura", escribe el franco esloveno Slavoj Žižek. Pero la estructura –que existe gracias a la

[138] Alain Badiou, *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2009, pp. 157-159.
[139] Alain Badiou y Slavoj Žižek, *Filosofía y actualidad. El debate*, *op. cit.*, pp. 42-43.

fugaz irrupción de lo imposible– sólo puede funcionar como tal si oculta su origen, si exhorcisa la violencia de su acontecimiento fundador.

Así, los órdenes estables que nacieron de un desorden, las sociedades normalizadas que –como todas– surgieron de alguna clase de revolución, quizá no la nieguen pero seguramente ya la redujeron a rito cívico y amarillenta genealogía de álbum fotográfico, borrando lo que el alumbramiento natal tuvo de vértigo e incertidumbre. Y lo mismo sucede, aunque en sentido opuesto, cuando se pretende reducir la violencia *primaria* y permanente del sistema a una violencia estrictamente *originaria*, como si historiando las tropelías de la "acumulación primitiva" de capital pudiéramos encerrar en el pasado una barbarie que persiste en el presente. En todos los casos, como nos dice el esloveno, el orden estructural sincrónico es una suerte de formación defensiva frente a lo disruptivo del acontecimiento. Y no sólo el acontecimiento fundacional *originario* sino también el *primario* que todos los días nos aguarda a la vuelta de la esquina.

Pero más allá de su manejo político, lo cierto es que acontecimiento y estructura, instante y tiempo cronológico son dualidades inseparables pero mal avenidas. Y precisamente sobre la relación entre eternidad e historia reflexiona Žižek:

> Un acto auténtico se sitúa entre el tiempo y la eternidad. Por una parte un acto es, como lo han señalado Kant y Schelling, el punto en que la "eternidad interviene en el tiempo", en que se interrumpe el encadenamiento de la sucesión causal-temporal en que "algo surge-aparece de la nada", en que tiene lugar algo que no puede ser explicado como la consecuencia/resultado de la cadena precedente [...] Por otra parte, el acto es al mismo tiempo el momento de la aparición del tiempo en/desde la eternidad.[140]

El tema mayor del esloveno es la dialéctica eternidad-tiempo-eternidad, es el nexo necesidad-contingencia. Cuestión que sintetiza en

[140] Slavoj Žižek, *El frágil absoluto*, Valencia, Pre-textos, 2009, pp. 121-122.

una paradoja. "Si –accidentalmente– un acontecimiento tiene lugar, éste crea la cadena que lo hace parecer inevitable".[141]

En el libro titulado precisamente *Acontecimiento*, Žižek emplea entrecomillado el adjetivo "milagro" con el que Hannah Arendt califica al acontecimiento. En el mismo texto hace mención de sus coincidencias en este punto con el ya mencionado Alain Badiou, para quien el acontecimiento es una contingencia que se convierte en necesidad, es decir que genera un principio universal, imponiendo de esta manera una nueva universalidad.[142] Y en otros lugares remite su concepto de acontecimiento al "universal concreto" de Hegel, es decir a la singularidad que se trasciende y, naturalmente, a la "revelación del ser" en Heidegger.

Es claro que para Žižek y otros que emplean el término, acontecimiento se refiere al sujeto, es una acción y una experiencia, específicamente una experiencia pura. Sin embargo en ocasiones el esloveno llama acontecimiento a la dimensión objetual de ciertos hechos humanos. Así sostiene, por ejemplo, que "una nueva forma de arte es un acontecimiento".[143] Y sin negar que el nacimiento de *film noir* –que es la novedad a la que hace referencia– supone una experiencia nueva, me parece que sería pertinente enfatizar que lo que se ha dicho del acontecimiento se refiere estrictamente a lo que sucede en el sujeto y no en el objeto, no a las películas "negras" sino al espectador. Razón por la cual yo prefiero hablar de experiencias, de experiencias puras o desnudas.

Las dificultades que plantea el uso del término acontecimiento (*ereignis*, en alemán; *evenement*, en francés) se constatan en que la escuela de los *Annales* se refiere a la historia *événementielle* como aquella que engarza sucedidos no subjetivamente trascendentales sino objetivamente relevantes por su trascendencia. Y en otro ámbito disciplinario, es sintomático que antes de entrar en el tema del acontecimiento, un

[141] Slavoj Žižek, *Acontecimiento*, Madrid, Sexto Piso, 2014, p. 124.
[142] *Ibid*., p. 155.
[143] *Ibid*., p. 16.

filósofo como el gadameriano Rüdiger Bubner, se sienta obligado a deslindarse de su acepción convencional, según la cual se puede hablar de "acontecimientos allí donde para ningún espectador ocurrió algo [pues] nos hemos acostumbrado a una forma de decir que comprende como acontecimiento aquello que ocurre en el mundo [...] cuando algo ya no es como antes".[144] Hay pues un eco positivista en el término, parentesco que evito al hablar de experiencias puras o desnudas. Una fórmula que, por lo demás, también encuentro en Benjamin y en Agamben.

Por otra parte, se podría discutir si hay hechos objetivos *en sí mismos* "milagrosos", en los que la eternidad irrumpa en la historia. Yo pienso que no. Y he tratado de explicarlo al caracterizar la crisis civilizatoria que vivimos no como colapso de las estructuras –que sin duda crujen, pero no son La crisis– sino como concepto ordenador de las vivencias críticas de los sujetos.[145] En otras palabras, no creo en una aproximación objetivista al acontecimiento.

La cuestión es otra si hablamos de la experiencia que el sujeto tiene de un hecho. Y es que bien puede suceder que inesperadamente irrumpa y fulgure un significado nuevo sin que para ello sea necesario que las circunstancias objetivas hayan cambiado. Un acontecimiento-experiencia puede romper fugazmente la cadena causal aun si en su materialidad el hecho en cuyo marco ocurre es trivial, ordinario y producto de causas claramente ubicables. La desactivación provisional de la causalidad no puede tener en la causalidad sus causas, aunque en la recapitulación *a posteriori* sea posible restablecer la secuencia.

No se trata, como dice Žižek, de que "algo aparece de la nada", sino que de pronto y sin causa discernible captamos aspectos de las

[144] Rüdiger Bubner, *Acción, historia y orden institucional. Ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 96.

[145] Armando Bartra, *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capitalismo en la perspectiva de la Gran Crisis*, México, Itaca/UAM-Xochimilco/UACM, 2015.

cosas que cambian su significado; aspectos que ahí estaban sin que los percibiéramos. La milagrosa fulguración es pues asunto exclusivo del sujeto, materia de la experiencia; es literalmente una "iluminación", una fuente de luz que al desplazarse nos muestra lo que estaba en la obscuridad, lo que ya estaba pero no se veía. Ciertamente "algo aparece de la nada", pero este algo no es una cosa sino un nuevo modo de percibir, interpretar, valorar y sentir el mundo, un nuevo modo de experimentarlo.

Debo reconocer que en otros lugares el esloveno no deja dudas sobre el carácter subjetivo del acontecimiento: "Acontecimiento no es algo que ocurre sino un cambio en el planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él".[146] Es decir, un corrimiento "de la perspectiva". En todo caso, la real o imaginaria diferencia con Žižek me ha servido para argumentar, una vez más, por qué me parece mejor hablar de experiencia desnuda que de acontecimiento.

Igualmente polémica es la afirmación de Žižek de que para Hegel la acción histórica del sujeto es acontecimental, mientras que Marx la ve como realización de la esencia humana. Creo que no es así.

En Hegel el devenir como proceso que se produce a sí mismo es ciertamente acontecimiento, pues mientras está ocurriendo no hay en él necesidad. Sin embargo esta contingencia en curso es subsumida en una racionalidad imperiosa que no se muestra en los momentos del proceso pero sí en su culminación recapituladora.

El problema que yo encuentro en Marx no es que haya sustancializado un sujeto que en Hegel era negatividad, pues la praxis material que preconiza el primero también es negativa, también es proceso. Mi objeción está en que Marx retomó de Hegel la dialéctica cerrada y teleológica. Y así como la atalaya del autor de la *Fenomenología* es la inminencia de la autoconciencia y del Espíritu absoluto, la del autor de

[146] Slavoj Žižek, *Acontecimiento*, *op. cit.*, pp. 23-24.

*El capital* es la inminencia de la revolución y la realización del hombre genérico. Cierres que tanto para el uno como para el otro le dan sentido a la historia, es decir la hacen necesaria y racional, no acontecimental.

También para Žižek el relato es el eslabón que une al acontecimiento con la acción. "Lo verdaderamente nuevo surge a través de la narrativa [...] es ese acto de volver a contar el que abre el espacio para actuar de una forma nueva",[147] escribe en *Acontecimiento*.

Y es que el acontecimiento histórico, la experiencia desnuda que cambia el curso de las cosas tiene dos caras: por una parte es la iluminación fugaz y por otra las prolongadas batallas por socializar los nuevos significados y sus implicaciones prácticas. Combates que se libran en y por el lenguaje. El acontecimiento es también el relato del acontecimiento, la rememoración narrativa capaz de evocarlo suscitando en el escucha, el lector o el observador un remedo más o menos intenso de la iluminación original, un chispazo, un vicario estremecimiento íntimo del ser.

### *Agamben: tiempo de Kairós*

De muy joven discípulo de Heidegger, el italiano Giorgio Agamben aborda el tema de la experiencia pura desde la dialéctica de los medios y los fines. Y como yo lo hice al inicio de este apartado, retoma la distinción aristotélica entre la *poiesis* que es medio para alcanzar un fin y la *praxis* que es fin en sí misma. Pero el editor en italiano de Benjamin, sigue a éste para sostener que hay otra acción posible que llama "gesto" y que se define por ser medio puro, no medio que sea fin en sí mismo sino medio que sea medio y sólo medio. Una acción no causal ni intencional que es la única capaz de provocar el acontecimiento.

[147] *Ibid.*, p. 131.

> ¿De qué modo un simple hecho se transforma en acontecimiento? [...] Si el hacer es un medio con vistas a un fin y la praxis un fin sin medios, el gesto rompe la falsa alternativa entre fines y medios que paraliza la moral y presenta unos medios que, *como tales*, se sustraen al ámbito de la medialidad sin convertirse *por ello en fines*.[148]

En otro lugar,[149] el italiano relaciona el acto puro y no mediatizado con lo lúdico y lo profanatorio. La profanación como rito sin mito es juego que desecha las instrucciones de empleo que acompañan a todos los objetos, para inventarles alegremente otro uso. Un uso jocoso que rompe con la lógica de los fines para devenir medio puro. Y un acto así, un acto profanatorio y juguetón que le da el esquinazo a los fines prestablecidos, es una experiencia desnuda. Experiencias desnudas de las que, lo dije más arriba, está hecha la vida de los niños hasta que los enseñamos a vestirse.

Con Agamben no tendré que traducir sus términos a los míos, como lo he venido haciendo con los filósofos acontecimentistas, pues para designar los eventos trascendentales usa el término "experiencia" y con frecuencia emplea la palabra "acontecimiento" para designar un simple sucedido. Y la experiencia es uno de sus temas predilectos.

Como Benjamin, el italiano asocia la modernidad con el empobrecimiento de las vivencias humanas y encuentra su origen en "la expropiación de la experiencia [que] estaba implícita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna",[150] ciencia hecha de disciplinas que al separar y jerarquizar las verdades de hecho y las verdades de razón, desvalorizan lo vivido por su condición presuntamente confusa y caótica. Y es que la ciencia busca la "certeza" –que nunca da la experiencia– en una obsesión por *prever* que le impide *ver*.

[148] Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2001, pp. 53-54.

[149] Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 113.

[150] Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, editora, 2011, p 13.

La experiencia, dice Agamben, "es incompatible con la certeza [...] Una experiencia convertida en calculable y cierta, pierde inmediatamente su autoridad. No se puede formular una máxima ni contar una historia allí donde rige la ley científica".[151] Y menciona a Montaigne, que en los *Ensayos* habla sólo de lo que él ha experimentado y no se preocupa por la falta de certeza, pues no cree ni deja de creer en sus experiencias, simplemente las vive y como tales las comunica. Montaigne, como toda la gente de experiencia, cuenta historias.

La experiencia no es camino real –hoy diríamos autopista– como pretende serlo la ciencia, sino "aventura" a campo traviesa propicia a la "imaginación" y la "fantasía". La incertidumbre de la experiencia es también el lugar del "deseo".

Como lo he hecho en este apartado, en *Infancia e historia*, cuyo subtítulo es *Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Agamben le sigue la pista al concepto de experiencia en filósofos como Bacon, Descartes, Kant –que separa al yo trascendental de la conciencia empírica–, Hegel –que lo unifica haciendo de la ciencia el camino de la experiencia, recorrido que sin embargo sólo es absoluto desde su culminación, con lo que se desvalorizan las experiencias singulares–, Bergson –cuya filosofía de la vida rescata la experiencia pura pero sólo como poesía y mística– y finalmente Heidegger, con quien en gran medida se queda quien fuera su discípulo, porque si bien el alemán rescata al acontecimiento, éste ya no es sólo interrupción sino condición humana. El ser-ahí "existe como temporalidad originaria".[152] Para Heidegger y para Agamben –como para mí– el acontecimiento-experiencia es fundador del ser.

Siguiendo también a Benjamin, el italiano contrapone a la vacuidad del tiempo lineal un "tiempo de Gnosis [...] un tiempo incoherente, no homogéneo cuya verdad está en el momento de brusca interrupción [...]

[151] *Ibid*, p 14.
[152] *Ibid*., p. 149.

su modelo es el *kairós*, la conciencia repentina e imprevista en que la decisión aprovecha la ocasión y da cumplimiento a la vida del instante".[153]

Y la última vuelta de tuerca es como siempre el lenguaje. "El sujeto trascendental no es más que el 'locutor' y el pensamiento moderno se ha construido sobre esa aceptación no declarada del sujeto del lenguaje como fundamento de la experiencia y del conocimiento".[154] Para serlo, la experiencia desnuda debe volverse memoria y narración. "El lenguaje [es el] lugar donde la experiencia debe volverse verdad".[155] Y, pienso yo, de esta manera Kairós se inserta en Kronos y el instante se hace historia. "Lo humano justamente no es más que este pasaje de la pura lengua al discurso, y este tránsito, este instante es la historia".[156]

## Fenomenología de la experiencia desnuda

La sociología como ciencia nace formalmente con Augusto Comte –quien además le pone nombre– y se va definiendo como disciplina en las convulsas décadas que siguen en Francia a la Gran Revolución, particularmente en los tiempos de la llamada Restauración, cuando los gobernantes Luis XVIII, Carlos X y Luis Felipe enfrentan con autoritarismo y represión alzamientos populares como el de París en julio de 1830, como los posteriores disturbios tanto en la capital como en Lyon y como el estallido también parisino de febrero de 1848.

### *Comte: "ver para prever"*

Comte escribe los seis tomos de su *Sistema de filosofía positiva*, durante los años en que restauradores y revolucionarios se confrontan, frecuen-

[153] *Ibid.*, p. 146.
[154] *Ibid.*, p. 62.
[155] *Ibid.*, p. 69.
[156] *Ibid.*, p. 78.

temente en las calles. Y el territorio teórico que va delineando no es llanamente la ciencia de la sociedad sino una disciplina comprometida, interesada cuyo objetivo es comprender las leyes que rigen la convivencia de las personas para así evitar el conflicto y administrar el cambio progresivo de manera ordenada. De manera "positiva" hubiera dicho Comte.

La decadencia del viejo orden hizo necesaria la revolución francesa –piensa el autor del *Discurso sobre el espíritu progresivo*–, pero a ella siguió una indeseable confrontación entre posturas retrógradas y posturas revolucionarias que debía ser superada por un pensamiento ya no negativo y destructivo como el de la revolución sino positivo y constructivo.

> Una conciliación permanente entre el espíritu de conservación y el espíritu de progreso [que] contribuya a facilitar la verdadera solución, impulsando a transformar una estéril agitación en una activa progresión filosófica, para seguir al fin la marcha prescrita por la naturaleza propia de la organización final.[157]

Loable intención que tiene como supuesto el que la sociedad está sujeta a leyes semejantes a las naturales. Leyes que pueden ser investigadas, formuladas y finalmente utilizadas para administrar armónicamente las cosas humanas. "De suerte que el verdadero espíritu positivo consiste sobre todo en *ver para prever*, en estudiar lo que es para deducir lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales".[158] La sociología debe ser, como dijo el propio Comte, una suerte de "física social".

En los años siguientes, el territorio de la naciente sociología fue abonado por mentes tan brillantes como las de Max Weber y Émile Durkheim. Pero para muchos –tanto críticos como apologistas– siguió siendo una disciplina instrumental destinada a administrar la sociedad

[157] Augusto Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, pp. 106-107.
[158] *Ibid*., p. 60.

con métodos científicos, una suerte de "física" o ingeniería de las relaciones humanas.

Así la veía Gramsci, al rechazar la pretensión de Nicolai Bujarin de formular una sociología marxista.

> La sociología ha sido un intento de crear un método de la ciencia histórico-política, dependiente de un sistema filosófico ya elaborado, el positivismo evolucionista [...] Un intento de describir y clasificar esquemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios construidos sobre el modelo de las ciencias naturales [...] Un intento de recabar "experimentalmente" las leyes de evolución de la sociedad humana, a fin de prever el porvenir con la misma certeza con que se prevé que de una bellota se desarrollará una encina.[159]

El cometido de la sociología es "el estudio empírico del mundo social" –escribe Immanuel Wallerstein–, "realizado con la intención de comprender el 'cambio normal' y, por ende, influir en él".[160] Y desde Comte quedó claro que las revoluciones y otras mudanzas movidas más por la pasión que por el cálculo, no son el "cambio normal" al que busca servir la sociología canónica. Razón por la cual a muchos de sus cultivadores se le dificulta comprenderlas y con frecuencia las ven como un indeseable y marginal residuo de irracionalidad, de reprobable "negatividad", hubiera dicho Comte. De ahí que ni el positivismo sociológico ni los estructuralismos presten mucha atención al tema de este ensayo que es la experiencia desnuda.

Sin embargo algo dicen. Algo dicen, pues más allá de supuestos teóricos, los sociólogos investigan, y sus trabajos contienen hallazgos. Encuentros a veces sorpresivos que en cierto modo desafían a su disciplina. De algunos de ellos me ocupo en este apartado.

[159] Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Bendetto Croce*, Argentina, Lautaro, 1958, p. 128.

[160] Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, 1998, p. 21.

## *Weber: carisma*

Max Weber se desmarca de la idea evolucionista de que hay una secuencia histórica general. Pero si no cree en una Razón inmanente o trascendente, sí cree que al mundo moderno lo rige la razón. Su racionalismo no es ontológico sino histórico. "Lo que en definitiva creó el capitalismo fue la empresa duradera y racional, la contabilidad racional, la técnica racional, el derecho racional; a todo esto habría que añadir la ideología racional, la racionalización de la vida, la ética racional en la economía".[161] Y esto conlleva "el desencantamiento del mundo, la eliminación de la magia como medio de salvación".[162]

Esta modernidad racionalista cuyo núcleo es el capitalismo, se asocia, según Weber, con la ética protestante. Lo que se explica por la austeridad y valoración del trabajo que ésta preconiza, pero también por "la importancia de lo racional en la metafísica religiosa", por ejemplo del calvinismo. Y es que el impacto del "Dios de los puritanos [en] la historia [...] se debe a los atributos con que le dotó el poder del pensamiento".[163]

A Weber, sin embargo, no se le escapa el elemento no racional implícito en toda vivencia y en particular en las vivencias religiosas. Lo que lo conduce inevitablemente a las experiencias desnudas y a la pregunta por su lugar en la construcción de un orden racional.

> La vivencia religiosa en cuanto tal es irracional, evidentemente, como cualquier otra vivencia. En su forma superior, mística, es la vivencia por excelencia [...] y se caracteriza por su absoluta incomunicabilidad: tiene un carácter específico y se manifiesta como conocimiento, aun cuando

[161] Max Weber, *Historia económica general*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 298.

[162] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Colofón, 2012, p. 152.

[163] *Ibid*., p. 150, nota al pie.

> no se puede reproducir adecuadamente con los medios de nuestro aparato verbal y conceptual. Y también es cierto que toda vivencia religiosa pierde su sustancia al tratar de darse una formulación racional.[164]

Establecida la existencia y carácter de tales vivencias, lo que queda son las grandes preguntas: ¿cómo juega lo preconceptual en el discurso conceptual?, ¿cómo deviene racionalidad y causalidad lo que de origen es irracional y contingente? Y la cuestión definitiva: ¿cuál es el lugar de la experiencia "inmediata", "irracional", conceptualmente "incomunicable" en la historia? La respuesta de Weber será que la experiencia finalmente se traduce en sistemas intelectuales, dogmas y éticas. Lo que no queda tan claro es cómo lo hace.

> Pero la irracionalidad (que tampoco es propia exclusivamente de la vivencia religiosa sino de toda vivencia) no impide que, prácticamente, sea de suma importancia la clase de sistema intelectual que la vivencia religiosa inmediata confisca, por así decirlo, a su favor, marcándole la ruta a seguir, pues con arreglo a aquel será como se desarrollarán los intereses dogmáticos [de las iglesias] prácticamente importantes [y con] consecuencias éticas.[165]

En suma, para Weber las experiencias, religiosas o no, pese a su inmediatez, irracionalidad e incomunicabilidad tienen enormes consecuencias prácticas al incorporarse y normalizarse dentro de sistemas éticos e intelectuales cuyos fundamentos dogmáticos consolidan.

Pero esto sólo ocurría en los albores del gran dinero. En la actualidad, aun en su expresión ascética y protestante, el pathos cristiano que cimentaba el racionalista orden de la modernidad ha desaparecido. El capitalismo moderno prescinde del fundamento religioso que tuvo su ética económica.

[164] *Idem*.
[165] *Idem*.

> La raíz religiosa del hombre económico moderno ha muerto [...] Al desaparecer hasta los últimos vestigios del tremendo pathos religioso [...] ha trasladado la herencia del ascetismo protestante [...] a la economía [...] La ética económica nació del ideal ascético, pero ahora ha sido despojada de su sentido religioso [...] Con ello se alcanza el fin del proto capitalismo y se inicia la era de hierro en el siglo XIX.[166]

El capitalismo pleno es radicalmente desencantado –nos dice Weber–, lo que significa que no sólo se desmarca de la vivencia religiosa sino de toda experiencia inmediata, intransferible, trascendental. Y esto es aún más cierto en el siglo XX cuando –si hemos de creer a Benjamin, a Agamben y a nuestras propias percepciones– se agudiza el empobrecimiento de las experiencias.

Sin embargo las experiencias desnudas no se pueden proscribir y, cuando ocurren, sus consecuencias son potencialmente disruptivas para un sistema que las desautoriza. Y son desquiciantes porque en el frío mundo del interés y del cálculo racional, estos raptos convocan al deseo.

El capitalismo moderno no necesita vivencias, sostiene Weber. Afirmación con la que estoy de acuerdo, aunque pienso que habría que radicalizar la idea: a contracorriente del embotamiento generalizado, en el mundo avivencial y desangelado que habitamos se abren paso de vez en cuando intensas y reveladoras experiencias colectivas. Y en un orden al que no le hacen falta y que quisiera proscribirlas, las experiencias verdaderas son subversivas, son abierta o sutilmente anticapitalistas.

Así como son irracionales las vivencias religiosas, hay –para Weber– otra fuerza social irreducible a la razón que es el carisma. Propia de los dirigentes "naturales" en épocas de "conflicto", la carismática es una conducta ajena a racionalidades y estructuras, que "desconoce todo código y estatuto legal abstracto".[167] El carisma puro puede

[166] *Ibid.*, p. 309.

[167] Max Weber, "Sociología de la autoridad carismática", en Max Weber, *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Martínez Roca, 1972, p. 300.

aparecer como "frenesí heroico" y como "rapto maniaco" de un "poseído".[168] En cuanto a sus seguidores, se presenta en ellos bajo la forma de

> [...] una devoción a lo extraordinario y desconocido, a lo que es ajeno a toda norma y tradición [...] Es una devoción nacida de las penurias y el entusiasmo [...] Su actitud es revolucionaria y conmueve todos los valores; efectúa una ruptura soberana con todas las normas tradicionales o racionales [...] Libre respecto [...] a toda deducción racionalista a partir de conceptos abstractos.[169]

Carisma y racionalidad se intersectan en la teoría weberiana de la acción. Tanto en su vertiente medios-fines como en términos de valores, la acción racional remite a un sistema, a una racionalidad objetivada que en la modernidad es la del capitalismo. Pero no toda práctica social es condicional y derivada, hay también una dimensión original y creativa de la acción que no remite a ningún orden externo o previo sino únicamente al carisma; a una fuerza social preinstitucional que no dimana de ningún sistema teleológico-axiológico establecido sino que lo gesta.

En otros términos, se puede decir que la acción carismática es constituyente mientras que la acción por fines y valores es constituida. Pero para Weber una y otra no son del todo excluyentes y en algún momento habla de un "carisma de la razón", como una suerte de carisma final de la historia: una creencia racional en la perfectibilidad del mundo. En otros lugares y teniendo en mente al marxismo, se refiere a "profecías racionales".

Si, como sospecho, el carisma y las experiencias desnudas están emparentados, no cabe duda que el muy racionalista autor de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, no subestimaba la función histórica de esta clase de vivencias y fuerzas irracionales. "El carisma como poder creativo decae ante la dominación consolidada en instituciones durade-

[168] *Ibid*., pp. 300-302.
[169] *Ibid*., p. 306.

ras, y sólo actúa sobre breves emociones masivas de efectos incalculables. [Sin embargo] es un poder extraordinario, sobrenatural y divino".[170]

Weber ubica la agencia de la acción carismática en el individuo y no será él sino Émile Durkheim quien le atribuya creatividad a la acción colectiva.

### *Durkheim: experiencias religiosas*

El Durkheim de *Las reglas del método sociológico* (1895) es desalentadoramente positivista y no parece que pudieran interesarle en lo más mínimo las experiencias desnudas. No así el Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), donde, como veremos, se explaya en el tema.

Desde el Prólogo a la primera edición de *Las reglas del método sociológico* el francés deja claro lo que se propone:

> En efecto, nuestro principal objetivo es extender a la conducta humana el racionalismo científico, haciendo ver que, considerada en el pasado, puede reducirse a relaciones de causa-efecto que una operación no menos racional puede transformar, seguidamente, en una serie de reglas para el porvenir. Lo que se ha llamado en nosotros positivismo no es más que una consecuencia de este racionalismo.[171]

Y de inmediato es aún más explícito al dejar fuera de la sociología como ciencia los hechos irracionales y por tanto no inteligibles. "No es lícito admitir la tentación de ir más allá de los hechos [...] sino en la medida en que se los cree irracionales. Si son inteligibles en su totali-

[170] Max Weber, "Significado de la disciplina", en Max Weber, *Ensayos de sociología contemporánea*, *op. cit.*, pp. 321-322.

[171] Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Gradifco, 2011, pp. 9-10.

dad bastan [...] a la ciencia [y] no hay motivo para buscar fuera de ellos las razones que en sí tienen".[172]

"Lo fenómenos sociales son cosas y se los debe tratar como tales",[173] sostiene enfático. E insiste: "son hechos de la naturaleza" y como tales hay que estudiarlos, "desde fuera y como cosas exteriores".[174] De modo que Durkheim le "exige al sociólogo que adopte el mismo estado de ánimo que caracteriza al físico, al químico o al fisiólogo [...] que tenga la vivencia de estar ante acontecimientos regidos por leyes".[175]

También queda claro desde este libro programático, que a Durkheim le interesan "las formas colectivas de obrar y de pensar",[176] y que para él "la mentalidad de los grupos no es la de los particulares, tiene sus leyes propias".[177] Definición que plantea un problema, pues por lo general la hipótesis de que las prácticas sociales son racionales se funda en la presunta racionalidad originaria del yo, y el francés sostiene que la conciencia colectiva y la individual son de "distinta naturaleza". Y efectivamente en su estudio de la experiencia religiosa se ocupará de "estados de efervescencia" social que arrastran a los individuos. Estados "tumultuosos" y hasta "delirantes", que difícilmente pueden ser descritos como "racionales" y por serlo positivistamente "inteligibles".

Si ponemos juntos a Weber y a Durkheim se robustece la idea de que la experiencia irracional irrumpe en ambos pese a su profesión de fe racionalista. Sólo que lo no derivado, lo contingente, lo original y creativo que en el alemán aparece como carisma del que es portador un individuo, para el francés surge en las prácticas colectivas de carácter religioso.

El estudio de las experiencias religiosas y en general de los episodios de gran agitación social, lo llevan a identificar una esfera de la exis-

[172] *Idem*.
[173] *Ibid*., p. 55.
[174] *Ibid*., pp. 56-57.
[175] *Ibid*., p. 15
[176] *Ibid*., p. 25.
[177] *Ibid*., p. 19.

tencia distinta de la regular y estable de la cotidianidad: los momentos convulsos y agitados de los éxtasis y las epifanías tanto eclesiales como seculares. "Dos mundos entre los cuales no hay nada en común",[178] el de lo profano y el de lo sagrado. Dos mundos que sin embargo no son incomunicables; es posible transitar entre ellos, aunque hacerlo supone una "metamorfosis".[179]

Pero este espíritu religioso puede ser también secular y se presenta en momentos que Durkheim llama de "efervescencia social":

> Hay periodos históricos en que por influencia de una gran conmoción colectiva, las interacciones sociales llegan a ser mucho más frecuentes y activas [...] resulta esto en una efervescencia general, característica de las fuerzas revolucionarias o creadoras [Entonces] se vive más y de otro modo que en tiempos normales. Los cambios no son solamente de matiz o de grado; el hombre se hace otro.[180]

Y estos episodios de efervescencia son experiencias desnudas de carácter colectivo, en que lo social y lo individual se funden de manera inmediata conformando un nosotros creativo y poderoso. El ejemplo de Durkheim es una asamblea.

> Hay circunstancias donde es particularmente manifiesta esta acción [...] vivificante de la sociedad. En el seno de una asamblea donde arde una pasión común, llegamos a ser susceptibles de actos de los que somos incapaces cuando estamos reducidos a nuestras propias fuerzas.[181]

A continuación describe al orador como alguien movido por el "demonio" –dándole al término el sentido del *daimon* de los griegos y no del

[178] Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, s/f, p. 42.
[179] *Ibid*., p. 43.
[180] *Ibid*., p. 221.
[181] *Ibid*., p. 222.

diablo de los cristianos– como un sujeto de "fuerza acrecentada" que le viene "del grupo mismo que dirige", de modo que "ya no es un simple individuo el que habla, es un grupo encarnado y personificado".[182]

> [En esos momentos todos los presentes] se sienten transfigurados de la misma manera y traducen su sentimiento con sus gritos, sus gestos, su actitud, todo sucede como si se hubiera realmente transportado a un mundo especial enteramente diferente de aquel donde vive de ordinario, a un medio poblado de fuerzas excepcionalmente intensas que lo invaden y lo metamorfosean. ¿Cómo experiencias como éstas [...] no dejarían la convicción de que existen efectivamente dos mundos heterogéneos e incompatibles entre sí? Uno es aquel donde se arrastra lánguidamente la vida cotidiana; al contrario no puede penetrar en el otro sin entrar en relación con potencias extraordinarias que lo galvanizan hasta el frenesí. El primero es el mundo profano, el segundo el de las cosas sagradas.[183]

"Combinación de juego y arte" que "tiene algo de estético", la experiencia extática puede ocurrir en una asamblea pero también en una fiesta "en la que se provoca un estado de efervescencia y a veces hasta de delirio [en que] el hombre es transportado fuera de sí", arrastrado al "exceso", impulsado a "violar las reglas". Puede parecer pura diversión pero "no hay diversión donde la vida seria no tenga algún eco".[184]

Talcott Parsons y otros sociólogos señalaron la existencia de una fisura entre el Durkheim positivista de *Las reglas*... y el Durkheim "idealista" de *El sueño* y *Las formas elementales*...[185] El hecho es que en su obra tardía la "efervescencia" que introduce elementos no racionales y no causales en el curso social, saca chispas con el cientificismo de su obra temprana y transmite una imagen de la vida humana mucho más com-

[182] *Idem*.
[183] *Ibid*., p. 218.
[184] *Ibid*., pp. 390-391.
[185] George Ritzer, *Teoría sociológica clásica*, México, McGraw Hill, 2012, p. 209.

pleja que el desangelado mundo de causas, efectos y leyes que según sus planteos programáticos de 1894 se proponía descubrir.

Y todo se origina en una experiencia irreductible: la experiencia de lo sagrado. "Este sentimiento que todos sentimos no puede ser puramente ilusorio [...] Nosotros admitimos pues que [...] se basa sobre una experiencia específica cuyo valor demostrativo [...] no es inferior al de la experiencia científica, aunque diferente".[186] Y hay que destacar que Durkheim era ateo, de modo que sus argumentos no apuntan a lo trascendente sino a lo trascendental.

Se ha señalado la influencia en Durkheim del pragmatismo de William James, encontrando un paralelismo entre su curso intelectual y el de Sorel.[187] Y es que la "filosofía de la vida" le sirve a uno para distanciarse del cientificismo positivista y al otro para apartarse del cientificismo marxista. Lo curioso es que, siendo ateos, tanto el uno como el otro hayan sido atraídos por el fenómeno religioso.

La reflexión sobre las experiencias trascendentales también estimula el talante utópico de Durkheim: "Llegará el día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora durante las cuales surgirán nuevos ideales",[188] escribe en las conclusiones de *Las formas elementales de la vida religiosa*.

### *Mannheim: imágenes primordiales*

Nacido en Hungría en 1893, migrado primero a Alemania y después a Inglaterra, Karl Mannheim es un sociólogo perseguido por los conflic-

[186] Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, *op. cit.*, p. 429.
[187] Rafael S. Farfán, *Durkheim, Sorel y el pragmatismo: estructura y funcionamiento del mito y la violencia en la sociedad moderna*, México, UAM-Azcapotzalco, 2012.
[188] Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, *op. cit.*, p. 483.

tos bélicos del mundo moderno. Acoso que resulta evidente en los ensayos escritos durante la Segunda Guerra Mundial y publicados bajo el título de *Diagnóstico de nuestro tiempo*, en algunos de los cuales se ocupa también de la experiencia religiosa.

En busca de las fuentes del "renacer" humano, Mannheim considera –como Heidegger– que el pensamiento instrumental utilitarista propio de las ciencias no es liberador sino que al contrario oscurece y embota otras fuentes más radicales de la experiencia. Como Weber, reconoce que el capitalismo ha desespiritualizado la vida y, siguiendo a Durkheim, se asoma a la experiencia religiosa, pero no sólo para entender cómo funciona, sino como inspiración para recuperar las vivencias profundas que la sociedad requiere para salvarse.

> El camino [del renacer] consiste, por una parte, en tener conciencia de este existir de potencialidades arcaicas en el espíritu y en la sociedad [...] y por otra en distinguir [...] entre aquellas formas de la actividad intelectual que son instrumentales, analíticas y útiles en la lucha por la vida de aquellas otras que son intuitivas, integradoras y que están relacionadas directamente con fuentes más profundas de la experiencia humana.[189]

El ancla para resistir la tempestad espiritual de un siglo –y de una vida– que naufraga entre dos grandes guerras, es la experiencia. La experiencia profunda que traspasando el pensamiento y la práctica chatas e instrumentales se afirme en nuestras vivencias primordiales. Porque "la desespiritualización de la vida moderna consiste en la evaporación de las imágenes primordiales o arquetípicas que dirigen la experiencia vital de la humanidad".[190] Y para restaurarla hacen falta "experiencias paradigmáticas", una jerarquía ontológica dentro del mundo de la ex-

[189] Karl Mannheim, *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 178-179.
[190] *Ibid*., p. 184.

periencia, que la ciencia ignora y neutraliza, pero sin la cual no es posible darle rumbo y organizar la vida. Ni la de las personas ni la de las colectividades.

"Las imágenes primordiales y las experiencias paradigmáticas no sólo tienen su función en la vida del hombre como principios organizadores [...] sino que son al mismo tiempo signos orientadores de las actividades cooperativas",[191] sostiene el húngaro. Una respuesta experiencial que tiene como origen y disparador el ominoso "oscurecimiento del ser" que desazonaba a Heidegger, y el "secuestro de la experiencia" que alarmaba a Benjamin.

### *Cassirer: pensamiento mítico*

Así como Mannheim apela a las "experiencias paradigmáticas" y las "imágenes arquetípicas", para salvarse del intrumentalismo, el filósofo y científico social Ernst Cassirer recupera el mito, contraponiéndolo a los dogmas de la causalidad y los procedimientos analíticos, propios del pensamiento científico.

En el mundo sensible la ciencia busca lo sustancial y desecha lo accidental, va tras de lo necesario y soslaya lo contingente, se aferra a lo invariable y deja pasar lo transitorio. Los conceptos que emergen de este enfoque nos hablan de un mundo de cosas dotadas de cualidades permanentes y susceptibles de ser comprendidas mediante el análisis. "El mundo mítico se halla en un estado mucho más fluido y fluctuante que nuestro mundo teórico de cosas y propiedades, de sustancias y accidentes",[192] escribe Cassirer en su *Antropología filosófica*.

[191] *Ibid*., p. 185.
[192] Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 111.

Como lo establece en los *Prolegómenos para una metafísica de las costumbres*, para Kant al mundo empírico lo define "la existencia de las cosas en cuanto está determinada por leyes universales". Pues bien, dice Cassirer:

> [...] semejante naturaleza no existe para el mito, su mundo es dramático, de acciones, de fuerzas, de poderes en pugna [...] La percepción mítica se halla impregnada siempre de estas cualidades emotivas: lo que se ve o se siente se halla rodeado de una atmósfera especial, de alegría o de pena, de angustia, de excitación, de exaltación o postración [...] Los objetos son benéficos o maléficos, amigables u hostiles.[193]

Como Weber el "carisma", Durkheim lo "sagrado" y Mannheim lo "arquetípico", Cassirer descubre el "pensamiento mítico" en el mundo contemporáneo.

> Tampoco en la vida del hombre moderno ha perdido [el mito] su fuerza original. Si nos encontramos bajo la acción de una emoción violenta se conserva esta conexión dramática de las cosas. Ya no presentan su aspecto habitual, cambian bruscamente de fisonomía y se hallan matizadas con el tinte específico de nuestra pasión. Apenas se puede imaginar un contraste mayor que el que existe entre esta dirección original de nuestra experiencia y el ideal de verdad introducido por la ciencia.[194]

Las vivencias carismáticas, religiosas, arquetípicas o míticas están impregnadas de sentimientos. En cierto modo es su intenso contenido emocional lo que las distingue de estados más o menos apáticos de la conciencia.

Y es éste un rasgo destacado de las experiencias puras. Vivencias perturbadoras durante las cuales se recomponen percepciones, interpretaciones y valores, pero también y sobre todo sentimientos. Más

[193] *Ibid*., pp. 119-120.
[194] *Ibid*., p. 120.

aún, pienso que lo que desnuda una experiencia es precisamente una emoción poderosa capaz de desconectar los condicionamientos intelectuales y axiológicos que nos traban. Un súbito y potente sentimiento capaz de desenchufar los cables de la conciencia. Un estallido durante el cual los propios objetos se animan dejando de ser sólo útiles o inútiles para ciertos fines, para reaparecer subjetivados, dotados de sentimientos. Objetos que –como dice Cassirer– ahora se muestran como "benéficos o maléficos, amigables u hostiles".

Y así como una experiencia pura es una acción que ocurre en el tiempo de ahora, en un presente absoluto que prescinde de relojes y calendarios, así el mito se apersona en el tiempo ritual y en sus prácticas performativas. "El mito no constituye un sistema de credos dogmáticos", escribe Cassirer. "Consiste, mucho más, en acciones que en meras imágenes o representaciones".[195]

### *Parsons: voluntarismo de la acción*

Así como Talcott Parsons descubre dos Durkheim, otros han encontrado dos Parsons: el voluntarista presente en *La estructura de la acción social*[196] y el estructural funcionalista patente en *El sistema social*.[197] Con la llamativa particularidad de que el curso del estadounidense es inverso al del francés, pues con el tiempo va pasando de la libertad y creatividad de la acción al determinismo de las estructuras.

En su segunda época Parsons ve al sistema social como combinatoria de variables que tiende a la estabilidad y que funciona de manera automática, sin planeación deliberada y sobredeterminando al actor. Pero en su pensamiento anterior sobre la teoría de la acción, el énfasis

[195] *Ibid*., p. 123.
[196] Talcott Parsons, *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 1968.
[197] Talcott Parsons, *The Social System*, Nueva York, Free Press, 1951.

está en su dimensión constituyente, creativa y voluntaria. Enfoque que propicia el diálogo con mis propuestas sobre la experiencia desnuda.

La que denominó "teoría voluntarista de la acción" supone la existencia de un actor que asume normas y valores aunque tiene sus propios fines. Ciertamente el sujeto está siempre en situación, pero a diferencia del individuo racional que en persecución de su interés reproduce automáticamente lo socialmente dado –postura que viene del liberalismo clásico y que Parsons llama "utilitarismo"–, el actuante parsoniano se mueve por normas, valores y fines propios, de modo que sus actos tienen un componente de libertad.

Como María Zambrano, de la que me ocupé en otro apartado, el primer Parsons distingue la "conducta" –que ella llama "actividad"– y que es mecánica, de lo que los dos llaman "acción" y que es básicamente creativa. "Una teoría que, como el conductismo, insiste en analizar a los seres humanos en términos que excluyen su aspecto subjetivo no es una teoría de la acción",[198] sostiene Parsons en su *Estructura de la acción social*.

### *Joas: creatividad axiológica*

Hans Joas se propone dilucidar la consistencia de la acción en su orientación valorativa y pese a que es sociólogo, su reflexión tal como aparece en *Creatividad, acción y valores*, me parece más ontológica que fenomenológica.

En su pesquisa, el autor de *La génesis de los valores* se desmarca de las disquisiciones anglosajonas sobre "opción racional". Pero también toma distancia de la teoría de la acción de Parsons, por cuanto en éste el lugar de la innovación valorativa no prevista es marginal, mientras que para Joas el núcleo de la acción es precisamente la creatividad. Lo que a

[198] Citado en George Ritzer, *Teoría sociológica clásica*, México, McGraw Hill, 2012, p. 480.

su vez conlleva una propuesta más filosófica que sociológica. "Orientar la teoría de la acción según las ideas de creatividad –dice Joas– [es suponer] una socialidad originaria o primaria de la capacidad de acción humana".[199]

Como lo hice en páginas anteriores, Joas rastrea la genealogía de su propuesta en las acciones carismáticas que observó Weber y sobre todo en los análisis de Durkheim sobre la experiencia religiosa en tanto que experiencia colectiva. Estudio clásico cuyos planteos desarrolla.

> La experiencia del autoextravío, de la pérdida del Yo en el fenómeno del éxtasis colectivo [...] es al mismo tiempo, la experiencia de una fuerza extraordinaria que arrastra al individuo. Estas insólitas experiencias de la pérdida del Yo y de una fuerza que anula lo cotidiano, no pueden ser interpretadas por los afectados de una manera fría y racional como un efecto de la acción colectiva.[200]

La anulación extática del yo en pantuflas de la cotidianidad por obra de experiencias extraordinarias como las religiosas, no puede verse como un efecto entre otros de la acción colectiva, porque su clave no está en la causalidad sino en la contingencia, en su ruptura de la secuencia, en su radical irreductibilidad al contexto. Lo que a su vez remite a la íntima consistencia de la acción humana. Y esa experiencia trascendental es pre-reflexiva y pre-racional como la religiosa.

> La certeza afectiva de las fuerzas superiores que es inherente a la experiencia misma del autoextravío se transforma por lo tanto en un vínculo prerreflexivo con los atributos de la experiencia religiosa [...] El autoextravío no es entonces, en general, para Durkheim, una pérdida sin salvación, sino una exaltación del Yo limitado, en pos de las fuerzas de la sociedad que lo constituyen y lo transforman.[201]

[199] Hans Joas, *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México, UAM, 2002, p. 33.
[200] *Ibid*., p. 36.
[201] *Idem*.

Es decir que a la pérdida sucede la recuperación. El nosotros afectivamente intuido en la experiencia colectiva, no anula al yo, lo afirma y lo trasforma. O más bien, lo anula para de esta manera transformarlo, reconstituirlo, recrearlo. Dialéctica que no puede verse como un remanente premoderno que eventualmente reaparece, sino como la argamasa misma de la socialidad, valga decir de la condición humana.

> La experiencia de la separación de ese Yo no representa tampoco un fenómeno marginal, primitivo e irracional de la socialidad sino el supuesto constitutivo de todo vínculo social portador de una carga afectiva con otros individuos, con un colectivo o con los valores.[202]

La "autotrascendencia" creativa como rebasamiento del individuo a través del nosotros, no responde al movimiento interno de un yo originario radicalmente singular que saliendo de sí se socializa. Al contrario, remite a una socialidad constitutiva o primaria. Pasamos del yo al nosotros y de regreso al yo, porque éste era ya una condensación del nosotros. De modo que, paradójicamente, el éxtasis es en realidad un ensimismamiento en el nosotros primario –o, si se quiere, genéticamente originario– que nos constituye como individuos parte de un género.

Y en la autotrascendencia se asienta la creatividad de la acción. Una acción que es universal y genérica, es decir trascendental en el sentido kantiano del término, pero cuya peculiaridad es ser creativa.

> La ética kantiana –escribe Joas– sólo puede servir para someter las acciones a un test de universalidad, pero resulta inútil para determinar qué acciones son [...] adecuadas. La acción misma exige un proyecto creativo [...] Un proyecto creativo en condiciones contingentes. El concepto de *aplicación* de normas o de valores apenas si resulta adecuado [...] Esta insistencia en la creatividad de nuestras acciones consiste precisamente en la idea de que no es posible derivar acciones a partir de la perspectiva universalista misma.[203]

[202] *Idem*.
[203] *Ibid*., pp. 58-61.

La acción creativa ubicada en experiencias extáticas que salen de lo cotidiano, le permite a Joas distanciarse de la idea weberiana de que la forma superior y final del carisma es la razón. Y distanciarse también del marxismo corriente, que sería una vertiente de este fideísmo racional. Sobre todo, dice Joas, en su "pretensión de ser 'socialismo científico', como una continuación de la sacralización o carismatización de la razón".[204]

En cuanto a la historia, Joas recupera algunas ideas de Herbert Mead, quien no fue sociólogo ni historiador sino filósofo, y cuya visión anti-evolucionista y anti-teleológica lo llevaba a enfatizar no tanto la necesidad como la singularidad de las elecciones individuales. Opción que "no ignora los procesos de racionalización, pero nos hace ver el carácter contingente de dichos procesos [...] la emergencia constante e impredecible de lo nuevo".[205]

Como se podría esperar, una teoría de la acción creativa y contingente como la de Joas, tiene que anclarse en la experiencia. No sólo en la experiencia religiosa sino en todas aquellas capaces de "anular lo cotidiano" y sacar al individuo de sus casillas. "El énfasis puesto en la creatividad da pie a un interés por la dinámica de la experiencia humana en toda su apertura y variedad".[206]

## *Turner: performances*

Antropólogo con abundante trabajo de campo en África, Victor Turner cultiva la que denomina "antropología de la experiencia", de modo que está muy abierto a los aspectos de la conducta que yo llamo vivencias desnudas. Pero, para empezar, al igual que sociólogos de la acción crea-

[204] *Ibid*., p. 49.
[205] *Ibid*., p. 130.
[206] *Idem*.

tiva como Joas, el autor de *La selva de los símbolos* –que es compilación de estudios de caso en los que recurre sistemáticamente al análisis estructural, a la construcción de modelos y a la determinación de pautas– se desmarca sin embargo de los supuestos epistemológicos últimos del estructuralismo.

> Está en la esencia misma del análisis estructural el considerar como irrelevantes aquellos ítems de conducta que nunca o muy raramente se repiten, esos "acontecimientos únicos" de que está llena la vida social. Y sin embargo pueden ser precisamente estos ítems los que tengan la mayor significación para el estudio de la sociedad considerada como proceso. Una ulterior objeción al tipo de actividad abstractiva que conduce a la construcción de modelos, a menudo sobre la base de presupuestos tomados del estudio de figuras bidimensionales, es que los modelos estructurales y culturales no pueden ser comparados entre sí ya que pertenecen a diferentes niveles de análisis.[207]

Los acontecimientos que el antropólogo reivindica y que en otro lugar llama "teatrálicos", son aquellos en los que "el 'tiempo dramático' desplaza la vida social rutinaria".[208] El concepto "drama social" es la fórmula con que Turner designa estos acontecimientos colectivos únicos y disruptivos.

> Durante los dramas sociales el clima emocional de un grupo está lleno de tormentas, relámpagos y corrientes de aire cambiantes; una brecha pública se abre en el quehacer normal de la sociedad, la cual puede abarcar desde alguna transgresión grave del código de las buenas maneras hasta un acto de violencia [...] Tal brecha puede ser el resultado de una conmoción emocional [...] o de un cálculo frío: un acto político encaminado a retar la estructura de poder.[209]

[207] Victor Turner, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI Editores, 2007, p. 303.
[208] Victor Turner, *Antropología del ritual*, Ingrid Geist (comp.), México, Conaculta/INAH, 2008, p. 75.
[209] *Idem*.

Como las experiencias puras, los dramas "teatrálicos" de Turner abren "brechas" en la "vida social rutinaria", son "transgresiones" a veces espontáneas y a veces parte de una estrategia planeada en frío, pero que en su despliegue elevan la temperatura emocional del grupo. En tanto que experiencias desnudas sustentadas en sí mismas y autocumplidas, los dramas sociales son performances, entre los que el antropólogo incluye todas las prácticas que contienen elementos rituales, tanto las que ocurren en grupos tribales o sociedades agrarias como las que ocurren en el mundo urbano.

> La antropología del performance es la parte esencial de la antropología de la experiencia. En cierto sentido cualquier tipo de performance cultural, incluyendo el ritual, la ceremonia, el carnaval, el teatro y la poesía, es explicitación de la vida misma. Mediante el propio proceso de performance, se ilumina lo que por lo común se encuentra herméticamente cerrado en las profundidades de la vida sociocultural, inaccesible a la observación y la comprensión cotidianas. Un performance entonces, es la conclusión de una experiencia.[210]

Y como todos los que se ocupan de las vivencias extremas, Turner las amarra fuertemente con el lenguaje y con la narración. Una experiencia que no es contada, cantada, bailada, representada... con elocuencia, no ha cerrado su ciclo. El relato es la verdad última de la experiencia.

> Una experiencia jamás concluye realmente mientras no se le exprese, es decir, mientras no se comunique a otros de una manera comprensible, verbal o no verbal. La cultura misma es el conjunto de tales expresiones, la experiencia de individuos disponible para la sociedad y accesible a la penetración simpatética por otras mentes.[211]

[210] *Idem*.
[211] *Ibid*., p. 81.

Como toma de posición, la antropología de la experiencia, del drama social, del performance es una reacción tanto al estructuralismo como a las visiones lineales de la historia, pues nos habla de una temporalidad sincopada en la que no emergen regularidades sino acontecimientos únicos. Experiencias contingentes que dan fe de las "profundidades de la vida" inaccesibles al abordaje de la ciencia convencional.

Estos momentos de ruptura que se escenifican en los rituales tradicionales, pero también en los movimientos sociales, pueden ser vistos como crisis.

> La crisis es uno de estos puntos decisivos o momentos de peligro y suspenso que revelan el estado real de la situación, cuando es menos fácil ponerse máscaras [...] Cada crisis pública tiene características liminares porque es el umbral entre las fases más o menos estables del proceso social.[212]

Estas crisis son liminares en tanto que no remiten a causas, pues no son efectos sino rupturas, "brechas" por las que ingresa la imaginación.

> La imaginación creativa genuina, la inventiva o inspiración [...] es mucho más rica que lo imaginario [...] No se limita a llenar vacíos en el mapa que proporciona la percepción [...] Tiene la capacidad de crear nociones y sistemas [...] es la obscuridad creativa de la liminaridad que toma las formas básicas de la vida, que son algo más que estructuras lógicas.[213]

Una de las expresiones de lo liminar del performance es la acción ritual que remite al cuerpo, a lo fisiológico: son experiencias que "comienzan con evocativas sacudidas de dolor o de placer"[214] y que convocan al "deseo, el apetito, la voluntad y el sentir".[215]

[212] *Ibid.*, p. 50.
[213] *Ibid.*, pp. 61-62.
[214] *Ibid.*, p. 92.
[215] *Ibid.*, p. 66.

La experiencia desnuda como parte del drama social performativo no ocurre en el tiempo convencional –sostiene Turner–, no *fue* ni *es* ni *será*. El tiempo del verbo que le corresponde es el de la imaginación y el deseo, es el subjuntivo: *podría ser*. Y observa que por ubicarse en "una tierra de nadie entre el pasado y el futuro estructural", tiene un carácter grotesco: "identidades ambiguas", "combinaciones monstruosas" que existen en un "espacio separado". Aquí el antropólogo cita a D'Aquili y Laughlin, quienes hablan de un "breve estado de éxtasis y sentido de unión [...] que muchas veces puede ser descrito a lo sumo como un temblor", y añade que en esos momentos "el sentido de armonía con el universo es un hecho evidente".[216]

Turner redondea su apuesta con una reflexión más que antropológica ontológica: "Si el hombre es un animal sapiente, hacedor de herramientas y de sí mismo, que usa símbolos, es ni más ni menos un animal actuante, un *homo performans* [...] Y sus performances son reflexivos [...] En el performance el hombre se revela a sí mismo".[217] Lo que en mis términos equivale a decir que las experiencias desnudas nos constituyen.

*

El repaso que aquí termina lo confirma: son legión los que han ido tras los pasos carismáticos, efervescentes, performativos, vertiginosos, axiales, liminares... de la experiencia desnuda. A todos seducen su aura, contingencia, anomalía, creatividad, desinterés, trascendentalidad, pureza...

Dándole forma a este capítulo ratifiqué lo que había percibido antes al leer, releer y fichar a los autores seleccionados: con diversas denominaciones, lo que he llamado experiencia pura es tema de todos ellos y los caracteres que cada uno le atribuye son semejantes a los que le asignan los demás y a los que encuentro yo. Desde el marxismo hete-

[216] *Ibid*., p. 101.
[217] *Ibid*., p. 116.

rodoxo, el pensamiento crítico, la escuela fenomenológica, los existencialismos, el pragmatismo, el vitalismo y desde los zancos y atalayas de buen número de filósofos contemporáneos más o menos posmodernos se aborda el asunto. Y no se diga por parte de sociólogos y antropólogos de diferente pelaje.

En lo que toca a las ontologías, es y seguirá siendo insoslayable para desentrañar la consistencia de la experiencia desnuda la idea aristotélica de "praxis" entendida como acción deseante, desinteresada, puro medio... concepto que a través de Gramsci fue adoptado por el marxismo más creativo. Inesperadamente –cuando menos para mí– la "mónada desnuda" de Leibniz resulta pariente cercano de las experiencias puras. Aun si por su abordaje apriorístico Kant batea la experiencia, la condición "trascendental" de la conciencia que él propone devino soporte de casi todas las filosofías del acontecimiento. Creativa y autocretiva la "dialéctica negativa" de Hegel es ingrediente que no puede faltar en los varios guisos experienciales, siempre evitando que la absolutización de lo procesual invalide las iluminaciones instantáneas. Flashazos que sin embargo recupera Schelling con su "intuición intelectual". La "suspensión fenomenológica" de Husserl, una suerte de experiencia desnuda vuelta método, nos permite reencontrar al ser extraviado en la selva de los entes. Es la "temporalidad estático-existencial" del acontecimiento, propuesta por Heidegger, la que permite al *dasain* asomarse al ser y a la nada. Jaspers, en cambio, apela al "tiempo axial" como vía de acceso no a la trascendentalidad sino a la trascendencia, pues su existencialismo es cristiano. Arendt ve al acontecimiento creativo como "imposibilidad" posible y como "milagro". El sujeto siempre "en situación", de Sartre, se angustia cuando en el instante liminar se enfrenta a una "doble nada", pero a veces la libra gracias al "pensamiento mágico". Merleau-Ponty enfatiza la radical contingencia de la "experiencia del mundo". Bergson encuentra un atajo para esquivar la ciencia positiva en el "conocimiento intuitivo". Preocupado por la pureza de la acción revolucionaria Sorel propone la "violencia mítica".

"Momentos mesiánicos" en el "tiempo de ahora", que son "iluminaciones profanas" e "imágenes dialécticas" son algunas de las fórmulas con que Benjamin lamparea la "experiencia aurática". Kosik cree que hace falta regresar a lo "sublime" para reinstalar a la poesía en la experiencia. Para desafanarse de las disciplinas, Foucault apuesta por el "desgarrón" en el tiempo sucesivo. El "deseo", asociado con el "cuerpo" y con el "inconsciente", es la palanca revolucionaria que encuentran Deleuze y Guattari. A la "simulación" del mundo, Baudrillard contrapone la nada, detonadora de la "ilusión" y de la "imaginación poética". Con Derrida el acontecimiento "experiencia de lo imposible" se asienta firmemente en su fugacidad, mientras que Badiou insiste en su condición trascendental, por la que "lo universal acontece como singular". Del evento: "lo real imposible de una estructura", a Žižek le interesa dilucidar la dialéctica necesidad-contingencia y tiempo-eternidad. Más que acontecimiento experiencia, el "gesto" incondicional, puro y "profanatorio" de Agamben es puerta al deseo y la imaginación.

Con la fenomenología del "carisma" y de la "vivencia religiosa", la experiencia pura hace su aparición en el mundo desencantado de Weber. Ingreso de lo irracional aún más contundente en las propuestas de Durkheim sobre la "efervescencia social" presente en la experiencia religiosa y en ciertas prácticas seculares. En Mannheim lo acontecimental son las arquetípicas "imágenes primordiales" y las "experiencias paradigmáticas". Las personas y las cosas se reaniman gracias a la "vivencia mítica" de Cassirer. En el primer Parsons el voluntarismo de la "acción creativa" rebasa por la izquierda a la rutinaria y repetitiva actividad. "Autotrascendencia" a través de la "acción contingente y creativa" que remite a una sociabilidad primaria, son los hallazgos de Joas. Mientras que Turner le apuesta al "performance", a la "teatralización ritual" de experiencias desnudas y liminares a las que llama "dramas sociales".

Y faltaron muchos. No cabe duda, los eventualistas: los fans de la experiencia desnuda, somos una nutrida y variopinta legión.

## CUARTO MOVIMIENTO
## De Kairós a Kronos: los momentos de la experiencia

Hasta aquí el protagonista del ensayo ha sido Kairós, el instante de eternidad, en adelante será también Kronos, el tiempo que transcurre. Porque la verdad de la experiencia desnuda es la memoria; la memoria que se prolonga en el relato. Y si la vivencia fugaz es tiempo de ahora, si es la estrecha rendija por donde se cuela lo imposible, la memoria narrativa es curso, es la pausada construcción de lo posible en tanto que imposible realizado.

Al sueño sigue la vigilia, lo sagrado aterriza en lo profano, la pequeña puerta por la que llega el Mesías se abre a las anchurosas avenidas de la historia por las que se marcha en el orden del tiempo.

Kairós, como la muerte, siega de un solo golpe, mientras que Kronos fluye, como fluye la vida. Kairós, como la nada, se da todo de golpe mientras que, como el ser, Kronos se dosifica en el ente. Pero sin su nieto Kairós, Kronos se aburre, mientras que sin el viejo Kronos el joven Kairós desespera.

Kronos es barbado y de abundante cabellera. A Kairós, como a la oportunidad, lo pintan calvo.

### Rememoración fabuladora

En el poema filosófico *De rerum natura*, Lucrecio ubica la libertad en la discontinuidad que da origen a la desviación.

> En fin, si siempre todo movimiento se encadena y en orden necesario hace siempre que nazcan unos de otros. Si la declinación de los principios un movimiento nuevo no produce que rompa la cadena de los hados, de las causas motrices trastornando la sucesión eterna. [Si así fuera] ¿de dónde viene el que los animales todos gocen de libertad?[1]

Según el filósofo latino, tanto en la física como en la moral la desviación liberadora es ruptura de la conexión, es interrupción del orden sucesivo, es suspensión de la causalidad y rebelión contra el destino. Como el acontecimiento trascendental, como la experiencia desnuda el instante de la desviación es contingente y al ocurrir se desengancha del tiempo lineal.

Pero en la imagen de la física que emplea el poeta, queda claro, también, que ocurrida la mudanza el flujo causal se restablece. "Que aun cuando en el vacío se dirijan perpendicularmente los principios hacia abajo, no obstante se desvían de la línea recta en indeterminados tiempos y espacios; pero son tan leves estas declinaciones, que no deben casi apellidarse de ese modo".[2] Los cuerpos se desvían, sí, más luego siguen su modificado curso. La discontinuidad es pues momento irreductible pero inserto en un proceso continuo. Marcha que, sin embargo, se quiebra gracias a la mínima desviación que ocurre en el instante.

*

En el mismo sentido, he dicho antes que la operación de desnudamiento, de purificación que hace trascendentales ciertas experiencias ocurre en el modo de la *interrupción*, no de la *cancelación*. Espacio, tiempo, razón, cultura, propósito... por un corto lapso suspendidos, reaparecen de inmediato para procesar la nueva experiencia en lo que ésta tiene

[1] Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, México, Servet, 1965, p. 71.
[2] *Ibid*., p. 70.

de fenoménica. De hecho la experiencia sólo existe gracias a la memoria. Sólo existe *a posteriori* en tanto que la evocamos, la construimos y la comunicamos. También en esto Aristóteles se nos adelantó: "Es la memoria la que engendra la experiencia: el recuerdo frecuente de los mismo hechos acaba por construir lo que se llama la experiencia de estos hechos",[3] decía el estagirita.

Y esta recuperación admite dos estrategias. Una posibilidad es clasificar la experiencia, numerarla, etiquetarla e incorporarla como un hecho entre otros a nuestro más o menos ordenado bagaje cultural; es insertarla en la cadena causal, es normalizarla... Operación notarial o forense en que la llama se extingue y de la experiencia desnuda sólo queda el vacío cascarón, la mariposa clavada por el alfiler.

Hay sin embargo otra forma de evocar las experiencias poderosas sin esterilizarlas y ésta es la rememoración a partir del relato y el lenguaje; por medio de imágenes que restituyan, así sea vicariamente, la magia del momento aurático. Las experiencias viven en la polisemia y polifonía de las palabras. Así lo formula Mijaíl Bajtín:

> La expresión del acto [...] y la expresión del ser-acontecimiento en que este acto se realiza, requieren toda la plenitud de la palabra: su aspecto de contenido de sentido (la palabra-concepto), su aspecto expresivo (la palabra-imagen) y su aspecto emotivo-volitivo (la entonación de la palabra).[4]

Los narradores, aun aquellos que como Leonardo Sciascia acostumbran sacar sus historias de sucedidos reales, saben que no es que los hechos sean opacos y enigmáticos y quien los transforma en relatos deba explicarlos, sino exactamente al revés: "Los hechos de la vida

[3] Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, La Nave, 1959, p. 17.
[4] Mijaíl Bajtín, *Pour une philosophie de l'acte*, citado en Maurizio Lazzarato, *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2012, p. 191.

siempre se vuelven más complejos y oscuros, más ambiguos y equívocos, es decir como verdaderamente son, cuando se los escribe".[5]

La estrategia evocativa no vale sólo para la literatura y otras fabulaciones expresivas, vale también para la ciencia social. En sus reflexiones sobre los textos etnográficos Clifford Geertz enfatiza que se trata de construcciones no de descripciones, lo que supone que apelan más a la memoria que al simple recuerdo. "Evocar es mejor que representar [porque] libera del inadecuado modo de la retórica científica que implica 'objetos', 'hechos', 'descripciones'", sostiene en *El antropólogo como autor*.[6]

Y la evocación se traduce en textos etnográficos que, como cualquier otra narración, conllevan una construcción, suponen la búsqueda de una forma comunicativa. Lo que a su vez es asunto de lenguaje. "Tan pronto como los textos [...] empiezan a considerarse en sí mismos y no como meras mediaciones, una vez que empieza a vérselos como construcciones [...] los que escriben aparecen como más responsables de ellos".[7]

Una de las cosas que se pierden en la sosa representación de lo fríamente recordado es el sobresalto, la sorpresa que casi siempre va asociada con las experiencias que vale la pena evocar y contar. Y es que lo que verdaderamente importa no es el hecho previsible, el suceso pronosticable en tanto que normalizado, sino lo inaudito, lo contingente. Así lo sugiere el antropólogo en *Tras los hechos*: "Las cosas que parecen estar a punto de ocurrir frecuentemente no ocurren, las cosas imprevistas sí lo suelen hacer".[8]

Las experiencias desnudas tienen forma, la forma del lenguaje. Del lenguaje narrativo que reanima la experiencia en quienes la vivie-

[5] Leonardo Sciascia, *Tierra de infieles*, Barcelona, Bruguera, 1982, p. 145.
[6] Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 147.
[7] *Ibid*., p. 148.
[8] Clifford Geertz, *Tras los hechos. Dos países cuatro décadas, un antropólogo*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 165.

ron y la hace comunicable a quienes no la vivieron. Por eso todas las culturas están llenas de historias, tanto escritas como de trasmisión oral, gestual, gráfica, musical... Acontecimientos entrañables esculpidos, edificados, dibujados, moldeados, tejidos, guisados, cantados, actuados, bailados... Relatos depositados en las bibliotecas o en la nube del ciberespacio, pero también perpetuados en la leyenda y en el mito. Infinidad de epopeyas, sagas, alegorías, parábolas, fabulas, cuentos infantiles, reportajes, anécdotas, chistes, testimonios, refranes, correos, feis, tuits, memes...

Las experiencias desnudas, aun las multitudinarias, están hechas de vivencias individuales únicas e irrepetibles. Pero lo habitual es que no nos guardemos las cosas por demasiado tiempo, de modo que, exclusivas o compartidas, las vivencias puras despiertan el gusanito de contarlas, de socializarlas, de colarlas al imaginario colectivo. Alientan el impulso de hacerlas parte del patrimonio simbólico de todos, aun de quienes no participaron y de esta manera participan.

Y en verdad participan. Nadie que en 1968 tuviera más de 15 años y viviera en la Ciudad de México admitiría después que no estuvo en el movimiento estudiantil que entonces estalló. Y la impostura –en caso de haberla– en verdad no es tal, pues gracias a infinitas conversaciones memoriosas y a libros testimoniales como *La noche de Tlatelolco*,[9] de Elena Poniatowska; documentales cinematográficos como *El grito*, de Leobardo López Arretche; compilaciones de poesía como *53 poemas del 68*,[10] de Miguel Aroche Parra; recuentos de carteles como *La gráfica del 68*, del Grupo Mira,[11] e historietas como las *Kronykaz de Nanylko Tatatylko*,[12] de

[9] Elena Poniatowska, *La noche de Tlatelolco*, México, Editorial ERA, 1971.

[10] Miguel Aroche Parra (comp.), *53 poemas del 68*, México, Editora y DistriBuidora Nacional de Publicaciones, 1972.

[11] Grupo Mira, *La gráfica del 68. Homenaje al movimiento estudiantil*, México, Grupo Mira/ENAP-UNAM, 1982.

[12] Rogelio Naranjo, *Me vale madre*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1973, pp. 17-22.

Rogelio Naranjo, el 68 es ya patrimonio cultural de dos o tres generaciones de chilangos y quizá de los mexicanos todos. ¿Estaba yo realmente en Ciudad Universitaria cuando la tomó el ejército?, ¿marché o no en la manifestación del silencio?... ¿En verdad importa saberlo?

En suma, la memoria no es derivada sino originaria, pues por ella el pasado existe en el presente como experiencia; como presentación primaria y no como representación. Dice Husserl: "Pero si llamamos percepción al acto en el que reside cualquier origen, el acto que constituye originariamente, entonces el recuerdo primario es percepción. Porque sólo en él se constituye el pasado, no de modo representativo sino presentativo".[13]

Y aun si su origen es una experiencia rememorada, toda presentación comunicante es creativa. Escribe Lazzarato: "Rememorar algo no consiste en ir a buscar un recuerdo en la memoria como si se tratara de un cajón. Recordar algo [...] es actualizar un virtual, y esta actualización es una creación, una individuación y no una simple reproducción".[14]

Si algo celebraba Benjamin de Marcel Proust es que fuera *en busca del tiempo perdido*, que se propusiera recuperar narrativamente la memoria, dando culminación así a experiencias que de otro modo simplemente no hubieran ocurrido. Dice Márkus que Benjamin "consideraba aleccionadora [...] la lucha de Proust por recordar lo que fue olvidado cuando sucedió, puesto que [de otro modo] nunca habría sido verdaderamente experimentado".[15] Con Proust la memoria y el relato se constituyen en organizadores de la experiencia social.

[13] Edmund Husserl, *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo*, citado en Paul Ricœur, *Tiempo y narración*, tomo III, México, Siglo XXI Editores, 2013, p. 679, nota al pie.

[14] Maurizio Lazzarato, *Políticas del acontecimiento*, *op. cit.*, p. 104.

[15] György Márkus, "La crítica de la economía estética de Benjamin", *Mundo siglo XXI*, núm. 12, primavera, 2008, p. 5.

"La verdadera clave de nuestra vida es la memoria", escribió Benjamin en su cuaderno de notas.[16] Pero el tiempo habitado, el tiempo rigurosamente subjetivo, el tiempo que siempre es ahora... es decir la memoria y sus entreveradas e inagotables historias no son sólo el refugio del yo, son también el lugar por excelencia de la socialización, el lugar predilecto del nosotros.

"Tal vez la única parte nuestra que podamos dar a los demás [...] sea la memoria" –escribió la poeta y novelista Rosario Castellanos. "Acaso es sólo ahí donde los demás pueden convivir con nosotros, el único lugar donde no estamos solos".[17] Y es que la memoria es el cubil de las experiencias desnudas, el sitio donde éstas se trasforman en narraciones, en historias que compartir, en historia.

En tanto que iluminaciones, las experiencias desnudas no reposan en el pasado, se actualizan permanentemente incorporándose al tiempo de ahora e inspirando ideas, sentimientos, acciones... Y se restituyen no como inerte huella sino como presencia viva evocada por la memoria y convocada por las narraciones. Relatos que permiten a sus receptores participar vicariamente de lo rememorado.

Más allá de la herencia material inerte e inventariable que resta físicamente de lo que fue, el presente se asienta en la memoria, una y otra vez reanimada, que del pasado tenemos. Y el vehículo que socializa esta ausencia-presente son imágenes verbal o visualmente transmitidas. Imágenes narrativas que a diferencia de los datos del recuerdo son polisémicas, de modo que aun si compartidas por todos los receptores de un cierto relato, son interiorizadas por cada uno de modo tan individual como si fueran vivencias primarias. Que no hay dos lecturas

[16] Citado por José María Pérez Gay, *La profecía de la memoria. Ensayos alemanes*, México, Cal y Arena, 2011, p. 101.

[17] Citado en Elena Poniatowska, "Efrén Hernández el gran cuentista mexicano", *La Jornada*, México, 26 de junio de 2016.

iguales de un mismo libro y, aun cuando compartamos la sala, cada espectador ve una película ligeramente distinta.

Sobre estas imágenes dice Benjamin en el *Libro de los pasajes*:

> Todo presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En ella la verdad está cargada de tiempo hasta estallar [...] No es que lo pasado arroje luz sobre el presente, o el presente sobre el pasado, sino que imagen es aquello donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras, imagen es la dialéctica en reposo.[18]

Toda experiencia desnuda es memoria y por su vocación gregaria es memoria compartida, imaginario de una cultura, espíritu de un pueblo. Pero una vivencia fugaz no deviene histórica por su sola potencia sino por la tenacidad con que su memoria sea recuperada, trabajada, comunicada, reivindicada... Defendida no únicamente del olvido sino de aquello o aquellos que quisieran acallarla. La historia es una batalla por la memoria; por establecer en el imaginario colectivo visiones del pasado que al principio fueron patrimonio de unos cuantos pero quisieran serlo de muchos, de todos.

Y esta es una batalla que se despliega en el tiempo sucesivo, que se libra en los dominios de Kronos y no de Kairós. Un combate que demanda persistencia, enjundia y eficacia instrumental, pues como el arte –el de antes, no el conceptual–, es diez por ciento de inspiración y noventa por ciento de transpiración.

Aunque también puede ocurrir que la conformación narrativa de los acontecimientos auráticos se convierta en una suerte de negación freudiana; una forma de sacarle la vuelta, neutralizar o cuando menos edulcorar la condición siempre subversiva y a veces traumática de las experiencias puras y duras.

[18] Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2009, p. 465.

He dicho ya que en el tránsito de Kairós a Kronos, curso en que la experiencia desnuda se configura como relato comunicable y como parte de la historia, el sistema de conceptos, valores, normas y sentimientos provisionalmente suspendidos por el evento trascendental, regresa por sus fueros. Reactivación normalizadora y tranquilizante en la que, en la medida en que se lo nombra, se lo etiqueta y se le asigna un lugar preestablecido dentro de los discursos previos, se puede ir diluyendo la inicialmente irreductible singularidad y contingencia de lo experimentado. Es como si algo disruptivo en el pasado que rememoramos nos empujara a desviar la vista y pasar de largo. Así pues, la insoslayable reanimación y configuración narrativa de las experiencias desnudas conlleva un riesgo; el de que en su curso el instante aurático pierda su potencia desestabilizadora y devenga uno más del tranquilizador tic-tac, tic-tac...

Supongamos –para ejemplificar lo que digo– el tumultuario linchamiento de un presunto delincuente, suceso traumático que desencaja moral, intelectual y emocionalmente a quienes lo viven pasiva o activamente. Pero apenas ocurrido el evento, se empieza a racionalizar (a volver razonable lo que al suceder desbordaba a la razón): Hubo una provocación... Es que la gente está muy agraviada... Son los usos y costumbres... Y así.

Sin embargo algo queda. Siempre resta algo de la súbita confrontación con el ser y/o con la nada. Y como la reinserción de los acontecimientos puros en el tiempo cronológico es un ejercicio social, no faltará quien normalice, pero también habrá quien reivindique la radical contingencia de la anomalía y asuma sus trascendentales implicaciones. En todo caso este choque de escrituras y lecturas ocurre en la cancha de Kronos, en el ámbito de la historia secuencial.

La reivindicación filosófica, sociológica y política de la experiencia pura o, si se la quiere llamar así, del acontecimiento trascendental, tiene opositores; incrédulos para quienes cuestionar las visiones historicistas o materialistas de la historia, porque diluyen en el estructurado curso cronológico la densidad del momento y, por el contrario, asumir el desafío a

la libertad y la imaginación que suponen las experiencias desnudas, no es más que desafanado conformismo y posmoderna pasividad.

Ernesto Laclau ha dicho de Žižek y otros eventualistas, que al apostar políticamente por la contingencia del acontecimiento, proponen algo así como "esperar la llegada de los marcianos". Y es que Laclau no entendió.[19] La teoría de las experiencias desnudas no convoca a aguardar sentados el milagro redentor o el arribo del Mesías sino a transformar sus visitas –que de por sí ocurren– en cultura. En cultura política de esa que vigoriza a los sujetos libertarios y los convoca a la acción.

Tampoco Michel Maffesoli entendió nada. En *El instante eterno* el sociólogo escribe:

> Una vez cansadas de la hegemonía del racionalismo [...] las sociedades [...] se vuelven a los éxtasis dionisíacos y otras comuniones naturales. En el marco de estas comuniones, los milenarismos, los profetismos [...] acentúan una relación con el mundo más contemplativa [...] y con mucho mas hedonista.[20]

En este presunto hedonismo contemplativo incluye a todos los eventualistas, empezando por Benjamin. "Si el Mesías llega todos los días, no hay que elaborar una teoría orientada al futuro" –escribe Maffesoli–,[21] y se puede "vivir sin preocuparse" en el "tiempo del mito hecho de repetición".[22]

[19] Simplifico al extremo la argumentación de Laclau, porque también él caricaturiza a los eventualistas, pero los puntos de vista del argentino son mucho más sofisticados que como aquí los presento. Al respecto véanse Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005 y *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

[20] Michel Maffesoli, *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Madrid, Paidós, 2001, p. 76.

[21] *Ibid*., p. 47.

[22] *Ibid*., p. 51.

El problema con el autor de *El instante eterno* es que caricaturiza la polifónica y variopinta crítica al fetichismo de la historia-devenir en que se embarcó la modernidad, agrupándola en un solo concepto al que llama "presentismo". Una actitud plácida que, según él, consiste en vivir únicamente el ahora, "conformarse con lo que es"[23] y "pasarla bárbaro".[24] "Sólo lo banal hace acontecimiento" –dice. Pero ni asumir el tiempo de ahora es desafanarse de la historia, ni el mesianismo laico tiene que ver con el eterno retorno, ni las experiencias puras son triviales. Nada que ver.

Hacer la revolución, sostenía Gramsci, pasa por la construcción de una cultura contrahegemónica, lo que, entre otras cosas, supone disputar el futuro disputando el pasado. Entonces, trabajar el acontecimiento, hacer de las experiencias colectivas referentes compartidos y relatos que dan identidad, es ir cambiando a nuestro favor la correlación de fuerzas. Es hacer política en el mejor sentido de la palabra. Sigamos en esto el ejemplo de los evangelistas bíblicos que transformaron la represión que descabezó y dispersó a su pequeño grupo, en una serie de relatos que dos mil años después siguen siendo la narrativa de medio mundo.

*

En cuanto a las experiencias colectivas que importan, una cosa es que no puedan ser provocadas o suscitadas –no hay modo de inducir lo contingente– y otra distinta es que no se pueda trabajar por una mayor apertura a lo inesperado.

Siempre es útil saber manejar la incertidumbre, pero en el acelerado y desquiciante tercer milenio no sólo es posible sino necesario y urgente combatir la tendencia de muchos colectivos científicos, políti-

[23] *Ibid.*, p. 59.
[24] *Ibid.*, p. 65.

cos, artísticos... a no ver más que lo que tenían pre-visto. Y sobre todo la propensión a que, cuando de todos modos lo inaudito sucede, la respuesta se reduzca al "control de daños" y la apresurada normalización de lo anómalo: "Tranquilos. Aquí no pasó nada".

Apostar al acontecimiento es hacer lo contrario, es trabajar por que los colectivos de diversa índole desechen inercias, automatismos y hábitos mentales rutinarios. Procurar que se abran a la novedad que nos aguarda en cada esquina y en cada coyuntura, de modo que sean capaces de ajustar cotidianamente la táctica y revisar de vez en cuando la estrategia. En los tiempos que corren –y vaya que corren– más nos vale ver lo que en verdad vemos y no lo que quisiéramos ver.

Predisposición al acontecimiento; apertura a la experiencia que súbitamente nos cambia la jugada; capacidad permanente de aprendizaje, que no es poca cosa y nada tiene que ver con la "espera de los marcianos" con que ironiza Laclau. En cambio el riesgo que corren quienes no se abren a lo inesperado es que cuando lo inaudito llegue pongan cara de perplejidad; cara de ¿me estoy perdiendo de algo?

Ya Heráclito sabía, hace dos mil quinientos años, lo importante que es dejarse sorprender. El de Éfeso sostenía que "la mucha erudición no enseña a tener inteligencia" y que "los necios aun oyendo se asemejan a los sordos", de modo que "hallándose presentes están ausentes".[25] Es decir que no se oye porque no se quiere oír y que acumular información inerte es una forma de reforzar esa sordera.

¿Cómo abrirse entonces a la verdad? Dice el filósofo: "Si no esperas lo inesperado no lo reconocerás cuando llegue, porque es misterioso e indescifrable".[26]

La idea del jónico es que hay una propensión de la conciencia a ignorar lo que nos saca de quicio, una predisposición a desviar la vista,

[25] Fragmentos citados en Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI Editores, 1966, p. 35.
[26] *Ibid*., p. 33

taparse la nariz, hacerse el sordo frente a lo "misterioso", lo "indescifrable", lo "inesperado". Sordera de la razón que hay que vencer deshaciéndonos del fárrago de la erudición que nos constriñe a no reconocer más que lo previsible, y abrirnos así a lo impensado.

Desazolvar la conciencia, abrir las ventanas de la razón para dejar pasar lo que parece imposible, más que un buen consejo es pieza clave de una filosofía descabellada como la de Heráclito, en la que las cosas son y no son al mismo tiempo. Un pensamiento contradictorio donde lo que se opone concuerda; donde lo entero y lo no entero, lo convergente y lo divergente, lo consonante y lo disonante... son todos uno; una filosofía oxímoron que rechaza el sentido común y que repugna al propio Aristóteles, quien en la *Metafísica* sostiene respecto de Heráclito y de Anaxágoras que "No pueden decir verdad quienes [...] predican atributos opuestos de un mismo sujeto".[27]

Para admitir que "en los mismos ríos ingresamos y no ingresamos en los mismos", que "estamos y a la vez no estamos",[28] se necesita una mente no erudita y almidonada sino abierta y dispuesta a recibir ideas inesperadas, contradictorias, imposibles...

*

Dije al principio del libro que los triunfadores escriben la historia pero la hacen los derrotados. La fórmula suena bien, pero a estas alturas habría que aclarar que la historia la harán los que fueron vencidos sólo en la medida en que ellos y sus sucesores sean también capaces de escribirla, de dar su propia versión de los hechos. A la larga ganaremos y haremos historia si sabemos ganar la batalla por la memoria revir-

[27] Aristóteles, *Metafísica*, citado en Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, *op. cit.*, p. 15.
[28] Heráclito, citado en *ibid.*, p. 36.

tiendo la historiografía y la imaginería de los hasta ahora vencedores, con la potencia de nuestros propios relatos y el filo de nuestras propias imágenes. Porque en la lid histórica se gana o se pierde después de los combates, cuando los avatares de batalla son traducidos en imágenes narrativas, en evocaciones múltiples y divergentes que enarbolan y hacen suyas los siempre confrontados actores sociales.

La batalla por la memoria y por las imágenes históricas ocurre en el tiempo cronológico, en el tiempo de Kronos. Se trata de un curso gradual y acumulativo ciertamente iluminado por el difuso resplandor de las imágenes pretéritas recurrentemente reanimadas, pero operado mediante una política instrumental que, como dijera Bismark, es "el arte de lo posible".

Aun si de lo que se trata es de crear nueva cultura, una cultura contrahegemónica que desbroce el camino hacia lo que en lógica sistémica parecía imposible, el esfuerzo tiene una dimensión institucional y autolegitimadora. Y por muy generoso que sea, un proceso así cría moho, propicia ortodoxias, engendra rutinas; inercias de lo constituido que normalizan la conciencia y nos ciegan a lo excepcional, a las anomalías, a las desviaciones.

Cuando lo liminal deviene liminoide, cuando las imágenes dialécticas derivan en clichés, cuando las nuevas narrativas se vuelven discurso políticamente correcto y la memoria vívida recuerdo inerte, entonces es el momento de prestar atención a las señales en el cielo pues ha llegado la hora de la sacudida, de la ruptura, del descentramiento. Hacen falta nuevas experiencias desnudas que con su poderosa fulguración sustituyan el apagado resplandor de las viejas imágenes vueltas estampitas religiosas.

Y por lo general el acontecimiento llega antes de que toquemos fondo. Pero hay que darse cuenta de que está ahí, pues precisamente porque es acontecimiento no se presenta con los ropajes de lo viejo.

A Kairós lo pintan calvo y puede pasar de largo junto a nosotros mientras estamos distraídos viendo la hora en el reloj que nos legó el

abuelo Kronos. Y es que la condición trascendental de un sucedido no depende del hecho en sí, sino del modo en que el sujeto lo vive. Es la desnudez o pureza de la experiencia lo que hace la diferencia. Sucesos iguales en circunstancias también iguales si nos atenemos a sus apariencias, pueden o no recibir la visita del Duende. Y esto dependerá de la presencia o ausencia de la disposición subjetiva que he llamado desnudez. Digámoslo al modo de Augusto Monterroso: "Mil veces pasé frente al limosnero ciego hasta que un día me di cuenta de que me miraba".

A veces los acontecimientos se hacen esperar. Durante una revolución como la mexicana de 1910, que al decantarse devino multitudinaria insurgencia agraria, los pueblos originarios de ese territorio, actores de añejas insurrecciones milenaristas, reaparecieron en el escenario dándole al alzamiento rural un rostro a la vez indígena y campesino donde lo autóctono estaba presente sobre todo en el sur zapatista y lo mestizo era patente en el norte villista. Sin embargo, en la batalla por los símbolos que tuvo lugar en las décadas siguientes, la imagen de la revolución se amestizó y los campesinos devinieron icónico pilar del nuevo Estado, mientras los indios eran depositados en el archivo muerto o exhibidos como folclore.

Las comunidades originarias mantuvieron viva gran parte de su memoria, lo que sin embargo no impidió que sus imágenes, mitos y ritos fueran perdiendo filo, al tiempo que sus jóvenes desertaban del terruño. Pero cuando se estaba tocando fondo, en 1994 un súbito alzamiento armado de inspiración maoísta-guevarista se transmutó en emergencia del México profundo. Potente experiencia indianista que casi de inmediato se volvió relato y comenzó a ganar las batallas por la imagen. De eso han pasado ya más de 25 años y los íconos envejecen... Entre tanto el mundo indígena sigue esperando la llegada del nuevo Mesías o de la nueva Tonantzin-Guadalupe.

*

Del mismo modo como hacia atrás las experiencias desnudas no tienen causas, hacia adelante no tienen efectos. No cuando menos la clase de efectos bien portados que tomados de la mano siguen obedientes a sus causas. Porque los acontecimientos son *trascendentales* y no forzosa ni inmediatamente *trascendentes*. Los acontecimientos no son acumulativos, no agregan eslabones a la cadena causal más bien la hacen saltar. La experiencia pura se ocupa de refundar al ser, no de añadirle entes.

De las experiencias radicales no surgen nuevas necesidades, nacen nuevos deseos. Deseos inéditos que instantáneamente cambian al sujeto aunque no modifiquen su entorno objetivo. Deseos que, sin embargo, iluminan al mundo con otra luz; una luz anticipatoria de lo que quizá surgirá cuando los neodeseantes nos pongamos manos a la obra. La fulguración instantánea no transforma físicamente el entorno, pero siembra deseos en sus pobladores. Deseos que convocan a la imaginación, capaz a su vez de soñar caminos donde antes de la experiencia reveladora puros breñales había.

Nuevos cursos que sólo se instaurarán en la medida en que sean desbrozados y recorridos por los iluminados de primera y segunda mano: por los doce apóstoles que estuvieron ahí y por las legiones que más tarde escucharon el relato. Caminos que caminamos no a saltos sino paso a paso ¡oh padre Kronos! Senderos abiertos a golpe de machete libertario a través de la espesa maleza de la causalidad.

*

Ahora bien, las incondicionales experiencias desnudas son detonadas por actos inscritos en circunstancias específicas. Circunstancias de las que durante la iluminación nos desprendemos, pero a las que luego regresamos despeinados, algo cambiados y quizá dispuestos a transfor-

marlas con nuevos actos y en función de nuevos deseos.

Y aquí nuevos significa de veras nuevos, pues antes de la ruptura eran impensables. Gracias a la experiencia pura deseamos lo imposible y a partir de ahí vamos construyendo un mundo donde estos deseos neonatos tengan permiso. Digo que tengan permiso y no que sean satisfechos, pues el goce –siempre posesivo– no realiza el deseo, lo aniquila.

La diferencia entre las *necesidades* sociales que no vienen de la experiencia pura y los *deseos* que sí tienen en ella su origen, está en que las necesidades miran al pasado expoliador que las engendró, al presente mezquino donde se les niega satisfacción y al luminoso futuro posible donde, removidos los obstáculos, las carencias serán por fin saciadas.

El deseante también tiene necesidades y las quiere satisfacer. Pero el deseo es otra cosa; el deseo no va tras de lo posible sino tras de lo imposible, el deseo espera lo inesperado. El derecho a desear es de todos y no nos lo quita nadie, pero ciertamente se deseará mejor en un mundo donde no debamos emplear todas nuestras energías en la lucha contra la injusticia y por satisfacer necesidades básicas.

La idea más arriba cuestionada de que las necesidades vienen primero y los deseos después, de modo que sólo cuando todos dispongan de lo indispensable tendremos derecho a desear lo superfluo, es insostenible y se funda en una confusión entre lo condicional de la necesidad y lo incondicionado del deseo. Para florecer, el deseo no necesita ni la certidumbre ni la abundancia. Aunque sin duda le iría mejor si fuéramos más fraternos y solidarios los unos con los otros. Para decirlo con una máxima que empleé más arriba: un mundo de escasez solidaria estimula al deseo mientras que un mundo de abundancia egoísta lo adormece.

*

Hay *ciencia* que descifra cadenas causales, devela regularidades y dota de instrumentos a la acción utilitaria. Pero hay también *sabiduría* hecha

de experiencias desnudas. Y entre la ciencia y la sabiduría están los relatos. Narraciones que en apariencia hilvanan racionalmente peripecias anecdóticas, pero cuyo auténtico propósito es la revelación estructurada de lo que las experiencias puras iluminaron. El desafío radica en que la experiencia primaria es siempre inesperada, mientras que el deslumbramiento rememorado y narrado, también puede ser sorprendente, pero el sobresalto del receptor será un efecto premeditado e inducido por medio de la trama y el lenguaje.

El transmisor de historias, si quiere ser elocuente, debe planear su exposición; debe calcular el efecto de su relato, de su trazo y colorido, de la entonación de su voz y la afinación de su instrumento, de su vestuario, gestualidad y coreografía... Y para ello habrá de tomar distancia respecto de lo que va a comunicar. Pero la fulgurante singularidad del acontecimiento, atenuada en el laborioso proceso de construcción narrativa, deberá reavivarse con toda su fuerza al ser transmitida a los destinatarios del relato. Así, la contingencia que se pierde al estructurar una historia, reaparece cuando se la sabe comunicar; en ese momento mágico en que lo que para el narrador es pasado rememorado y manipulado, deviene presente inmediato para los receptores. Y entonces no importa que la trama sea conocida, la magia se repite. Como lo corroboran los niños pequeños cuando se emperran en que el mismo cuento se les cuente una y otra vez.

*

En sí misma la experiencia desnuda es fugaz, pero en la doble perspectiva de Kairós y Kronos –que es la de este capítulo– la experiencia se nos muestra como un proceso. No hay experiencias que se tienen, luego se rememoran y más tarde se narran, la experiencia se prolonga en la rememoración, el relato y la recepción activa de quien lee o escucha. Mediaciones que no opacan la inmediatez intrínseca de la vivencia

generadora. Una buena metáfora de lo que digo, tomada de la física, es el entrañable maridaje entre el intenso corpúsculo y la extensa onda, entre discontinuidad y continuidad.

La diferencia entre los dos momentos radica en que, después del acontecimiento disparador, lo que fuera instantáneo deviene proceso y el curso experiencial se carga de intencionalidad narrativa. Relatar es construir premeditadamente una trama que se inscribe en la temporalidad secuencial, un encadenamiento en el que eventualmente habrá contexto y antecedentes tomados de los que efectivamente rodearon a la monádica experiencia primaria, o quizá inventados, pero que aquí funcionan no para explicar sino para preparar el efecto buscado, no para eliminar la sorpresa en el modo de: "Ya se veía venir", sino precisamente para suscitarla.

Narrar es situar lo narrado en el espacio y en el tiempo, desmenuzarlo, conectarlo con otros hechos. Pero el espíritu de la verdadera narración es re-suscitar, es provocar de nuevo –ahora en los receptores– una experiencia desnuda equivalente a la que está en el origen del relato.

Sólo que para poder desnudarla narrativamente primero hay que vestirla: rodearla de parafernalia; de un marco aparentemente normalizador, que paradójicamente no está ahí para explicar sino para ser dinamitado. No hablo de ruido, de hojarasca palabrera que luego se dispersa, de utilería que se hará estallar, sino de que el conjunto del relato cambia el sentido de sus partes que en el momento narrativo de la revelación adquieren nuevos significados. Como los adquiere el mundo todo en el momento de la experiencia desnuda original.

*

Sostener que la historia está hecha de experiencias prácticas que al rememorarse y compartirse inspiran nuevas prácticas y nuevas experiencias, es enfatizar su dimensión subjetiva ubicada en la experiencia

como punto de quiebre. Lo que, como hemos visto, no equivale a soslayar su dimensión objetiva, ubicada, por una parte, en el momento de la práctica, sus saberes útiles y sus componentes instrumentales, y por otra, en la propia operación de rememorar, relatar y compartir.

Ejercicio, este último, cuyo contenido es la experiencia a resucitar, pero cuya forma se estructura a partir del recuerdo de las circunstancias que la rodearon. Contexto que, a diferencia de la vivencia en cuestión, es objetivo y por tanto sujeto a alguna regularidad. Lo que vale aun si el relato recurre a la ficción, pues por muy imaginativo que sea el entorno, éste sólo funciona si tiene lógica, si es consistente.

Las experiencias puras escapan a la causalidad, al tiempo sucesivo y al espacio homogéneo pero solamente reubicándolas en ese marco de comprensión resultan comunicables. Y si se trata de relatos históricos o biográficos el escenario objetivo no es discrecional y su rigurosa construcción demanda procedimientos científicos: fuentes documentales, indicadores cuantitativos, enfoques multidisciplinarios... "Las pruebas, lejos de ser incompatibles con la retórica, constituyen en realidad su núcleo",[29] escribe Carlo Ginzburg siguiendo a Aristóteles.

Sostener que la verdad de la revolución francesa o de la debacle napoleónica en el frente ruso está en las experiencias que suscitaron y en los conceptos, valores y emociones que de ellas irradiaron, y afirmar que al narrarlas lo que pretendemos es reanimar en alguna medida esas vivencias, no nos exime de acopiar los datos objetivos que le dan cuerpo a dichos sucesos: el momento, el lugar, la circunstancia, los protagonistas... Y de dar cuenta, incluso, de su aparente y positivista conexión causal.

Los verificables datos duros y sus nexos no son la verdad de la historia o de la biografía, pero sin ellos las experiencias colectivas o in-

[29] Carlo Ginzburg, *Relaciones de fuerza. Historia, Retórica, Prueba*, México, Editorial Contrahistorias, 2018, p. 58.

dividuales serían partituras sin músicos, dramaturgias sin actores. La historiografía es un arte, pero también una ciencia.

*

Cierro este apartado recapitulando el ciclo experiencia, rememoración, relato.

Lo que fulgura en la memoria es el instante en que se desnuda la conciencia y se purifica la experiencia. Pero este instante se inscribe en un curso. El recuerdo netamente ministerial reconstruye esa secuencia bajo la forma del tiempo lineal y de la causalidad, en cambio la narración evocadora, si bien por lo general abarca una parte de dicho curso, no "empieza desde el principio" sino que parte del instante aurático. No porque se circunscriba al evento puntual o porque empiece propiamente por él, sino porque el relato se estructura *en torno* a él.

El comienzo y el fin de lo narrado, su tono, los detalles seleccionados, el sentido y la emoción del conjunto son los que demanda el instante luminoso. Es verdad que no todas las estrategias narrativas operan de esta manera. Hay, por ejemplo, relatos sin centro y "novelas río". Pero otras sí lo hacen, sobre todo aquellas que expresamente buscan dar cuenta de un acontecimiento trascendental, de una experiencia desnuda. Tal es el caso de los cuentos perfectos en que Isaac Babel[30] reinventa experiencias propias vividas en Ucrania durante la revolución rusa, o de la novela *El hombre del salto*, de Don DeLillo, a la que me referiré más adelante.

La operación va más o menos como sigue: la memoria –a veces involuntaria– evoca un acontecimiento que dejó huella. Y con él las ideas, valores y sentimientos que éste conlleva. Aquí –no a su aire, sino al ser-

[30] Isaac Babel, *Caballería roja. Cuentos de Odesa*, México, Porrúa, 1992,

vicio de la memoria– empieza a trabajar el recuerdo fijando los detalles y reconstruyendo el antes y el después. No como "realmente fueron", sino con las marcas subjetivas que les confiere el acontecimiento generador. Lo que sigue –y no es poca cosa– es encontrar la forma elocuente de decirlo.

El resultado, si funciona, es un curso narrativo en el que el tiempo ya no es el lineal de las secuencias causales sino un benjaminiano tiempo de ahora; un presente absoluto como el de la experiencia disparadora, sólo que ya no instantáneo y extático, sino estructurado y discursivo. Un relato donde el antes y el después se confunden, no nada más como eventual recurso literario, sino porque realmente todo está en un mismo tiempo, un tiempo inspirado por Kairós pero que también place a Kronos.

Así, la narración evocadora se desprende –y no– del tiempo lineal progresivo, pues aun si la lectura o la escucha son por fuerza secuenciales, lo narrado constituye un todo intemporal que gira alrededor de la experiencia pura, que gravita en torno al acontecimiento trascendental que le da aura y sentido al conjunto. Lo que ocurrió antes y lo que ocurrió después (o lo que se cuenta antes y lo que se cuenta después) forman parte de un ahora cuyo centro es el instante. Lo que no significa que el acontecimiento disparador destaque en el relato; pudiendo ocurrir, incluso, que esté ausente u oculto en la trama, pero aun así es la luz que la ilumina.

Como bien dice Paul Ricœur en *Tiempo y narración*[31] (texto que en todo esto tengo muy presente y sobre el que abundaré más adelante), el relato retemporaliza la experiencia intemporal incorporándola a la secuencia narrativa. Pero el curso del relato no es reflejo de la sucesión cronológica que envuelve al instante en términos de un antes, un después y un durante. El tiempo de la experiencia desnuda que convoca un

[31] Paul Ricœur, *Tiempo y narración I*, *op. cit.*

relato es un ahora expandido que se despliega gracias a la rememoración. Leer o escuchar una historia es interrumpir el tiempo cronológico en que transcurrimos, para ingresar en un presente donde lo de menos es la duración: tanto la que demanda la lectura-audición, como la que abarca lo narrado en tanto que anécdota.

Escuchar o leer un relato que socializa experiencias puras, es aurático, pues en la recreación se hace presente la vivencia generadora. Pero al mismo tiempo que por el camino largo de la trascendencia –y no por el corto de la trascendentalidad– traspasa la conciencia de los receptores edificando pausadamente una nueva universalidad humana, el acontecimiento se transforma en un hecho sabido y documentado, en un recuerdo vicariamente compartido, en un *lugar común*. Y al incorporarse como un ítem entre otros a la parafernalia del imaginario colectivo, la fulguración se va apagando. Se debilita, pero no se pierde; más bien queda latente, pues el sedimento de experiencias dormidas es lo que nos predispone a nuevas vivencias auráticas. Experiencias inéditas que son posibles gracias a esa herencia, pero que tienen que romper con ella para finalmente recuperarla y darle un nuevo significado. Así es como trabaja la vieja tuza.

Concluyo reiterando lo dicho: la experiencia es constituyente de la historia a partir de la memoria y el relato, ejercicios de distanciamiento, formalización y socialización por los que la vivencia individual y efímera se va haciendo colectiva y duradera.

P.D. Fue al terminar de escribir este apartado que entendí el porqué de mi mala memoria. No es asunto de sinapsis neuronales, es cuestión de soledad. Me explico: soy hijo único de una pareja de migrantes no muy sociables que tenían pocos familiares en México. Y mi único matrimonio fue breve. Así pues he vivido solo la mayor parte de mi vida adulta.

Pero si no tienes alguien a quien sacudir por la mañana para contarle tus sueños, los sueños se olvidan. Como se van borrando las experiencias vividas o leídas si no las rememoras y las platicas. Y sin la

memoria que les da sentido, hasta los datos que archiva el recuerdo se extravían o traspapelan. No pienso volverme a casar. ¿Tendré que llevar un diario?

## Cuéntame un cuento

En su *Teología mística*, Dionisio el Areopagita se refiere a la experiencia de Dios como una vivencia pura y desnuda que "hace callar todo saber positivo", que "escapa a todo conocimiento", que "supera toda aprehensión"... Y, sin embargo, dice también que en la Escritura y con las Santas Alegorías "se ha tenido la audacia de [...] representar a Dios proyectando hacia afuera y multiplicando las apariencias visibles del misterio, dividiendo lo que es único y no compuesto, refigurando bajo formas múltiples aquello que no tiene ni forma ni figura".[32] Operación que hacemos todos cuando le ponemos palabras a experiencias puras que –sin serlo de Dios– son en sí mismas inaprensibles. Ponerle palabras a lo vivido, narrar: dividir lo indivisible, darle forma a lo informe, ir al fondo de lo insondable...

"La vida no es como uno la vivió, sino como uno la recuerda y como la recuerda para contarla", escribió Gabriel García Márquez en el epígrafe de sus memorias. Buena frase para una sección en la que dejaré hablar a los narradores; a los chamanes preservadores de la memoria profunda, que con sus relatos dan fe de las experiencias desnudas; los memoriosos –unos profesionales y otros amateurs– sin cuya contribución todo lo dicho hasta aquí sería hueca palabrería especulativa. Y convocaré, no a viejos clásicos como Proust y Baudelaire, caros a Benjamin, sino a contemporáneos nuestros como Norman Mailer, Svetlana Alexievich, Javier Valdez, Nick Cave y Don DeLillo.

[32] Pseudo-Dionisio el Areopagita, *La teología mística*, citado en Jacques Derrida, *Psyché. Invenciones del otro*. Avellaneda, La Cebra, 2017, p. 642.

*

Con la fórmula: "El Novelista trabajando en secreta colaboración con el Historiador",[33] empleada en *Los ejércitos de la noche*, Norman Mailer nos da la clave de algunas de sus mejores narraciones.

Escritor de ficciones y a veces periodista, el autor de *Los desnudos y los muertos* es un inmejorable ejemplo contemporáneo de que las experiencias desnudas colectivas sólo devienen historia al ser contadas, al ser convertidas en relatos evocadores que, para serlo, deben fusionar el dato duro con la vivencia, el rigor historiográfico con la excelencia literaria. Tal es el caso de *Los ejércitos de la noche*, reportaje que le dio el premio Pulitzer y cuyo sugerente subtítulo es *La historia como novela. La novela como historia*.

En el verano de 1967 los estadounidenses que se oponen a la guerra de su país contra Vietnam (y de algún modo también al racismo: "Ningún vietnamita me ha llamado negro", proclama el cartel contra la guerra que enarbola un negro) emprenden una multitudinaria Marcha sobre el Pentágono que es reprimida por el ejército. Batalla que Mailer narrará poco después, llevando el geertziano "estar ahí" a un desbordado egocentrismo colindante con el de Tom Wolfe. Protagonismo que en este caso se le perdona, porque Mailer no sólo estuvo en las escalinatas del Pentágono, fue detenido y encarcelado precisamente por estar ahí y participar en los enfrentamientos.

*Los ejércitos de la noche* tiene dos partes, la primera, titulada "La historia como novela. La escalinata del Pentágono", relata en tercera persona las peripecias de Mailer en los días de la Marcha; la segunda, titulada "La novela como historia. La batalla del Pentágono", narra, sin protagonismos, la gran movilización y su dispersión por el ejército. Y si

[33] Norman Mailer, *Los ejércitos de la noche. La historia como novela. La novela como historia*, México, Grijalbo, 1969, p. 257.

el texto no peca de historiográfico es precisamente porque la vivencia del narrador se entrevera con la objetividad de lo narrado recuperando la densidad polisémica de la experiencia.

> Luego comenzó su historia del Pentágono –escribe Mailer empleando para sí la tercera persona– [...] Se le impuso como una historia de cuatro días de su propia vida y, en consecuencia, sería historia con el ropaje de novela [...] No obstante, al escribir su historia personal de aquellos cuatro días había descubierto lo que la Marcha sobre el Pentágono había significado en definitiva, lo que había sido logrado y lo que se había perdido. Y así se encontró finalmente preparado para escribir una Breve Historia, máximamente concisa, un verdadero compendio de novela colectiva, una Novela de la Historia, para elucidar el carácter misterioso de aquel acontecimiento.[34]

Como todo relato evocador, *Los ejércitos*... tiene un centro, una experiencia desnuda o momento aurático que devela el "carácter misterioso" del acontecimiento y cuyo resplandor le da sentido a todo lo demás. Mailer lo llama "rito de pasaje" y es el instante en que los últimos manifestantes y la tropa se encuentran cara a cara.

> Es en esta particular confrontación donde debe renunciarse al engreimiento de que uno está escribiendo una historia [...] La historia es interior, y no hay documentos que den una intimidad suficiente. La novela tiene que reemplazar la historia precisamente en aquel punto en que la experiencia es suficientemente [...] sobrenatural para que el historiador, al perseguirla, tuviera que abandonar los límites [...] de la investigación histórica. Así pues, ahora abandonamos esos límites. La novela colectiva viene a continuación.[35]

Los manifestantes están sentados en la escalinata del Pentágono y hasta ellos llega el ejército que, avanzando en forma de cuña, los va

[34] *Ibid*., p. 254.
[35] *Ibid*., pp. 298-299.

replegando por etapas. La tensa confrontación dura 32 horas, durante las que hay miedo y cólera pero también los no por consabidos menos conmovedores intentos de confraternizar.

> La muchacha se enfrentó a un soldado. "¿Por qué, por qué, por qué?", preguntó. "Somos como ustedes y ustedes como nosotros. Los otros son los de allá", dijo señalando al Pentágono. Luego se besó los dedos y toco con ellos los labios del soldado. Otros cuatro la agarraron y se la llevaron a rastras. El primer soldado trató de decirles que no; que no lo había atacado...[36]

De los miles que eran al principio, al final sólo quedan cientos que pasan ahí la última noche. En la madrugada la cuña militar se pone de nuevo en movimiento. Un instante eterno en que se condensa todo: la Marcha sobre el Pentágono, la oposición a la guerra de Vietnam, el rechazo a la historia imperial y racista de Estados Unidos...

> Hicieron penitencia mientras esperaban el amanecer. En las horas más oscuras de la madrugada llegó el rumor de que venía otra carga... Habían quedado reducidos a 400, la décima parte de los que habían llegado al Pentágono. Sentían la fría exaltación de haber sobrevivido, de haber permanecido; y sentían la tentación de seguir aguantando, aguantar y aguantar hasta el verdadero final. Vivían una prueba espiritual, un "rito de pasaje", la extremaunción o el bautismo. Meditemos con ellos y esperemos el amanecer...[37]

Un año después, Mailer escribe otro extenso reportaje: *Miami y el sitio de Chicago*, empleando la misma estrategia literaria que en *Los ejércitos*... Sólo que aquí se ocupa de la intersección entre la política parlamentaria de las Convenciones de los partidos Republicano y Demócrata, y la política extraparlamentaria que despliegan en Chicago los

[36] *Ibid*., p. 305.
[37] *Ibid*., p. 325.

Students for a Democratic Society (SDS), los *Yippies* y otros opositores a la guerra de Vietnam. Movilización que es violentamente reprimida, primero por la policía y luego por la Guardia Nacional.

Debates y combates, la política del cálculo *versus* la política del cuerpo; un reportaje penetrante pero también una crónica personal de dudas, miedos, iluminaciones en la que los protagonistas –y el propio narrador– se transforman a partir de sus experiencias... y del relato de sus experiencias. Después hablar en un mitin al que no sabía si asistir, pero al que finalmente concurre, Mailer escribe:

> Los acontecimientos extraordinarios nos ofrecen visiones excepcionales de nosotros mismos [...] Si ésta fuera una crónica de las acciones del cronista, sería interesante seguirlo [...] pero nos interesan sus acciones solamente en cuanto iluminan el evento de la Convención [...] Por lo tanto su discurso era un acontecimiento valioso para la crónica, desde que allí había aprendido [...] mientras estaba hablando [...] que en el caso de una guerra civil había una facción a la cual podría sumarse.[38]

Cincuenta años después de que Mailer publicara *Los ejércitos de la noche*, otro escritor estadounidense, como él, proclive a lo autobiográfico, nos entrega la crónica de un acontecimiento muy cercano a la Marcha sobre el Pentágono: el movimiento juvenil desatado un año después en el campus de la Universidad de Columbia contra el autoritarismo en las escuelas, contra el racismo y contra la guerra. "La protesta estudiantil más amplia y prolongada de la historia de Estados Unidos",[39] escribe Paul Auster –el cronista al que me refiero– y concluye: "una revolución en miniatura".

Mailer explica por qué en *Los ejércitos*... se empleó a sí mismo como personaje:

[38] Norman Mailer, *Miami y el sitio de Chicago*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1971, pp. 218-219.

[39] Paul Auster, *4321*, México, Seix Barral, 1917, p. 717.

> Escribir una historia íntima de un acontecimiento, con el foco dirigido a una figura central que no es central al acontecimiento, es algo que plantea preguntas [...] Pero lo que se requiere es un testigo [...] participante pero no partidista oficial, que no solamente hubiera estado envuelto en los hechos, sino que fuese ambiguo en su propia posición, un héroe cómico.[40]

Y en la novela de Paul Auster titulada *1234*, donde se narra la batalla del campus, este testigo marginal es Ferguson 1, el más politizado de los cuatro Ferguson que protagonizan el relato, y el que en 1968 estudia en la Universidad de Columbia, viviendo ahí lo que para él –y para muchos– será un acontecimiento liminar.

> Los días estaban plagados de hechos inesperados, cada hora tenía el peso de una jornada entera, y para hacer lo que debía hacerse en cada momento se necesitaba la absoluta concentración y claridad sólo encontrada en los músicos de jazz.[41]

No creo equivocarme si supongo que al escribir los jazzeados episodios de Columbia, Auster tenía presente *Los ejércitos*... Pero, en todo caso, el hecho es que siguió al pie de la letra las recomendaciones que ahí figuran: Ferguson 1, tras del que se oculta Auster, tiene la misma función narrativa que Mailer, tras el que se oculta Mailer. Y las dos crónicas son espléndidas.

*

Hay hechos que por su magnitud, impacto y efectos son históricamente trascendentes, pero no por ello son trascendentales, es decir, inmediata y directamente universales en su irreductible singularidad. La explo-

[40] Norman Mailer, *Los ejércitos de la noche*..., *op. cit.*, pp. 67-68.
[41] Paul Auster, *4321*, *op. cit.*, p. 724.

sión de un reactor nuclear en Chernobyl, Ucrania, en abril de 1986, es un suceso de relevantes saldos históricos que entre otras cosas modificó el futuro de la energía nuclear.

Pero Chernobyl sólo deviene acontecimiento a partir de las experiencias de quienes lo vivieron y fueron capaces de evocarlo y transmitirlo. *Voces de Chernobyl, crónica del futuro*, de Svetlana Alexievich, es uno de los libros que gracias a la elocuencia de testimonios individuales que el texto literario vuelve universales, ayuda a transformar un evento de enormes repercusiones rastreables y cuantificables, en una experiencia desnuda que cambia las conciencias y cambia el mundo de forma irreductible a cualquier estimación o ponderación.

En *La guerra no tiene rostro de mujer*, testimonio colectivo en donde el acontecimiento rememorado es la vivencia femenina de la violencia bélica, escribe la Premio Novel: "La rememoración no es un relato apasionado o impasible de la realidad desaparecida, es el renacimiento del pasado, cuando el tiempo vuelve a suceder. Rememorar es, sobre todo, un acto creativo [...] Al relatar la gente crea, redacta su vida".[42]

De la misma forma que *Voces de Chernobyl*, opera *Confesiones de un reportero*, de Igor Fedorovich Kostin, quien al final de su testimonio describe su vivencia del colapso con rasgos análogos a los que le he atribuido a las experiencias desnudas.

> Chernobyl cambió mi vida. Me convirtió en otra persona. Hoy me cuesta vivir entre los demás. No logro comprender lo que les preocupa; su salario, su vida cotidiana [...] Esta catástrofe me transformó moralmente. Me purificó, me limpió. Después de Chernobyl estaba como un recién nacido.[43]

[42] Svetlana Alexievich, *La guerra no tiene rostro de mujer*, México, Debate, 2015, p. 15.

[43] Citado en Anne Marie Mergier, "La 'zona' le cambió la vida", *Proceso*, núm. 2060, 24 de abril de 2016, p. 59.

*

Redactaba las fichas sobre Chernobyl, cuando recibí la noticia de que presuntos narcotraficantes habían asesinado de doce tiros al periodista mexicano Javier Valdez Cárdenas. Un hombre que por décadas documentó el infierno social en que convirtió al estado de Sinaloa la combinación de políticos corruptos y cárteles de la droga. "Quedarse callado sería ser cómplice",[44] declaró el periodista en una entrevista de la cadena Al Jazeera. Y sus seis libros e innumerables artículos documentan que no se quedó callado. Hasta que lo callaron de doce balazos... dos por cada libro.

Y al leer los relatos de Valdez y el relato de su muerte, uno piensa inevitablemente en el argentino Rodolfo Walsh de *Operación masacre*, quien reconstruye en un reportaje los fusilamientos clandestinos de junio de 1956. Porque Walsh, como Valdez, ha "hablado con sobrevivientes, viudas, huérfanos"[45] y por eso está obligado a escribir; porque ambos tienen "una idea del periodismo [como] testimonio de lo más escondido y doloroso"[46] y porque el mexicano se cuestiona en el arranque del siglo XXI por lo mismo que se interrogaba el argentino medio siglo antes: "Entonces me pregunté si valía la pena, si lo que yo perseguía no era una quimera, si la sociedad en que uno vive necesita realmente enterarse de cosas como estas".[47]

Los dos concluyeron que sí, que valía la pena. Y los dos fueron ejecutados a causa de lo que creyeron era su deber escribir, Valdez en 2018, por el narco, y Walsh en 1977, por los golpistas argentinos encabezados por Rafael Videla.

[44] Javier Valdez Cárdenas, "Quedarme callado sería ser cómplice", *Proceso*, núm. 2116, 21 de mayo de 2017, p. 12.
[45] Rodolfo Walsh, *Operación masacre*, México, Brigada para leer en libertad, 2015, p. 15.
[46] *Ibid*., p. 183.
[47] *Ibid*., p. 184.

Resonante en numerosos y afilados reportajes, la voz del sinaloense es una de las imprescindibles que transforman la memoria en narración y sacan del anonimato a las experiencias desnudas de las víctimas.

Sin embargo el redactor de la columna *Malayerba* no lo decía todo en sus artículos y libros. Sólo decía "lo posible". "Mucho de lo que nosotros sabemos y tenemos confirmado no lo podemos publicar". Dosificar lo que se escribe y lo que no, es, para el periodista, cuestión de sobrevivencia. "La autocensura frente a la criminalidad del gobierno y de la delincuencia organizada es una forma de resistencia".[48]

Contra lo que se podría pensar, aquello que el cofundador del semanario *Riodoce* sí decía –pues al parecer al narco le preocupaba menos que los nombres y datos– era lo que había que decir, era lo realmente importante.

"Nosotros seguimos administrando la información para bajarle a los riesgos [Pero en cambio] podemos contar historias [...] en las que la gente sea protagonista [...] historias, de la calle, de la banqueta, del bar...".[49] Y estas historias de la gente, estas experiencias *a raíz* vueltas relato, a fin de cuentas resultan mucho más importantes que la información dura, que no siempre se puede publicitar.

Periodista de la memoria, Javier Valdez le abrió más huecos a la barbarie que si se hubiera limitado a reportear hechos objetivos y verificables.

*

Escribir es construir un mundo a fuerza de memoria, de rememoraciones extraordinarias provenientes de hechos que cambiaron nuestra vida y que al ser contados devienen mitos. Así explica sus canciones el

[48] Javier Valdez Cárdenas, "Quedarme callado sería ser cómplice", *op. cit.*, p. 12.
[49] *Idem*.

cantante, compositor y escritor australiano Nick Cave. La memoria nos define, la memoria es como el alma, dice Cave en el documental titulado *20 000 días en la tierra*. Y si el mundo es lo que creamos a partir de la memoria, la memoria es el mundo. Aunque sólo lo es porque al contarla –o cantarla– se comparte. Pero escuchemos al propio Cave, quien es de sobra elocuente.

> La memoria es la que nos define. Es como el alma. La única razón para seguir vivo es seguir recordando [...] Durante mucho tiempo he estado construyendo un mundo al escribir canciones. Es un mundo que he creado sobre recuerdos [...] Recuerdos valiosos que definen nuestras vidas. Momentos que hacen que cambiemos [...] Podría ser un momento fútil, el fragmento de un momento [...] Componer una canción es volver a contar estas historias, es la mitificación de estas historias.[50]

Y hay en esto una segunda vuelta de tuerca, pues la reflexión caveana es parte de un ejercicio de memoria –entre involuntaria y suscitada– dado que son palabras de "diván", dichas en una sesión de psicoanálisis.

*

Las expresiones de Cave acerca de que la única razón para seguir viviendo es recordar, me remiten a una ficción de Don DeLillo, donde los integrantes de un grupo de personas que padecen Alzheimer escriben sobre sus experiencias, con el fin de seguir recordando hasta el día en que llegue para ellos la total obscuridad.

No todas las experiencias puras colectivas son movimientos sociales. También las hay de otra índole, como la que vivieron los neoyorquinos –y el mundo– el 11 de septiembre de 2001. Así la cuenta DeLillo, desde el punto de vista de su personaje Keith Neudecker:

[50] Iain Forsyh y Jane Pollard, *Nick Cave, 20 000 días en la tierra*, 2004.

> Llegado el momento oyó el sonido de la segunda caída. Cruzó Canal Street y empezó a ver las cosas, por así decirlo, de otra manera. Las cosas no parecían cargadas del modo habitual, la calle empedrada, los edificios de hierro fundido. Había una ausencia fundamental en las cosas que lo rodeaban. Estaban sin terminar, sea ello lo que sea. Estaban sin ver, sea ello lo que sea, los escaparates, las plataformas de carga, las paredes rociadas de pintura. Quizá este es el aspecto que tienen las cosas cuando nadie las ve.[51]

Lo que aquí se describe es el crack ontológico, la ausencia del hombre: un mundo para siempre inacabado y para siempre sin testigos.

*El hombre del salto*, la novela que DeLillo publicó en 2007 sobre la caída de las Torres Gemelas, no describe el trágico evento más que en cuatro páginas al principio –de donde viene el fragmento citado– y otras doce al final. El resto se ocupa de los trabajos de la memoria, de los modos de procesar la experiencia para poder seguir viviendo con el ser en contra. Y es que la gran caída desajustó el mundo. Así lo resumen *a posteriori* Keith y Lianne:

> —El primero aun parece un accidente...
> —Pero sólo el primero.
> —El segundo avión... Para cuando aparece el segundo avión ya todos somos un poco más viejos y sabemos más...[52]

Y efectivamente; si el primer avión nos convoca a lamentar la desgracia, el segundo nos abisma sin remedio, pues remite a una intención, a una voluntad siniestra, a un revolver amartillado apuntándonos a la cabeza. El segundo avión es una experiencia desnuda literalmente en carne viva; el segundo avión es el colapso del ser.

La novela nos habla de cómo dos sobrevivientes que pudieron salir del edificio se hacen amantes sólo para compartir lo vivido; de cómo

[51] Don DeLillo, *El hombre del salto*, México, Seix Barral, 2008, p. 12.
[52] *Ibid*., p. 159

una editora se empeña en publicar un libro ilegible nada más porque el autor había previsto el atentado; de cómo los niños incorporan en sus juegos a Bin Laden –Bill Lawton según ellos– y observan el cielo con binoculares en espera del regreso de los aviones; de cómo el Hombre del salto –que le da nombre al libro– transforma la caída desde lo alto de la torre en un reiterado performance. Y en el fondo nos habla de un neoyorquino, Don DeLillo, que para salir del abismo tuvo que escribir una novela.

Hay, sin embargo, una forma distinta de enfrentar los hechos; estrategia que en algún momento formula Keith, pero que de arranque queda descartada.

> —Hay otro planteamiento. Estudiar el asunto, tomar distancia y descomponerlo en sus elementos... Fríamente, con claridad. Verlo, medirlo.
> —Medirlo –dijo ella.
> —Sí. Por un lado está el hecho, por otro la persona...[53]

Tomar distancia, descomponer, medir... las estrategias del historicismo y la sociología positivista dinamitadas por un acontecimiento irreductible que sólo puede ser asimilado como experiencia. Vivencia a su vez trasformada en alguna clase de narración: la de los cuerpos que se hacen amantes, la de los juegos infantiles, la del hombre que salta una y otra vez... Y la imagen más potente del libro: la de los pacientes de Alzheimer condenados a la desmemoria que escriben para recordar antes de que el yo se diluya en las sombras.

De lo que se trata es de "localizar los entrecruzamientos de percepción y memoria que el acto de escribir hace posibles". Y de hacerlo "contando historias sobre ellos mismos". Pero por encima de cualquier otro "había un tema sobre el que los participantes deseaban escribir... Deseaban escribir sobre los aviones".[54]

[53] *Ibid.*, p. 53.
[54] *Ibid.*, p. 40.

Porque antes del final, antes de que nos extraviemos en el olvido debemos dejar constancia de que vivimos, dejar constancia de que estuvimos aquí, dejar constancia de que experimentamos la implosión del ser y seguimos adelante para contarlo.

> Escribieron sobre los aviones. Escribieron sobre dónde estaban cuando ocurrió. Escribieron sobre conocidos suyos que estaban en las torres... Y escribieron sobre Dios. Escribieron y luego leyeron lo que habían escrito, por turnos... Lianne quería oírlo todo... las experiencias desnudas... la profundidad del sentimiento... la pasión...[55]

Escribieron de muchas cosas, pero "era una cosa la que tenían que contar, en esencia. Una persona que salta. El hombre del salto".

Y como el verdadero cometido de las historias que contamos no es documentar fielmente un hecho sino darle sentido, valor y emoción a la experiencia, para así salvar al mundo del naufragio moral, los memoriosos terminales tuvieron que inventar. Inventar algo que posiblemente no ocurrió pero que pudo haber ocurrido, algo que debió haber ocurrido. Añadieron al relato del gran desplome una parábola de comunión en el límite. Una parábola quizá necesaria para seguir viviendo, pero sin duda necesaria para poder morir.

> —Pero cuando cayeron las torres... La gente sigue contando que saltaron cogidos de la mano, escribió Omar.
> —No los vi cogidos de la mano. Habría querido verlo, escribió Rosellen.[56]

El haikú fija poéticamente la fugaz imagen de un paisaje natural. Aunque bien podría haber haikús que dieran forma memorable a la fugaz imagen de un paisaje humano, de una experiencia desnuda. Matsuo Bashō escribió el clásico:

[55] *Ibid.*, p. 75.
[56] *Ibid.*, pp. 74-75.

Un viejo estanque
y el salto de una rana

ruido del agua.

DeLillo podría haber escrito:

Unos caen

tomados de la mano
ellos saltan.

## La experiencia de narrar

Acuclillado bajo la gran mesa del comedor y con un libro abierto sobre las piernas, un niño pequeño finge leer en voz alta.

Ese impostor soy yo, que cuando aún no sabía leer acostumbraba inventar historias alusivas a las imágenes de los minúsculos libros de *Maucci Hnos* ilustrados por Apeles Mestres. Relatos imaginarios con los que dotaba a las viñetas de un antes, un después y un entorno más allá del recuadro. Con esto invertía la secuencia que había seguido el librito: primero el escritor, luego el ilustrador. Y, sin saberlo, remedaba la operación de todo narrador, que a partir de una experiencia fugaz capturada en la memoria, despliega un relato secuencial. Yo, como los grandes, iba de Kairós a Kronos, de la ilustración fija al fluir del relato, del instante congelado al tiempo sucesivo en ancas de la imaginación.

*

Kairós, el tiempo vivido, el tiempo de la experiencia es el aquí y el ahora, pues la iluminación ocurre en este instante y no en otro. En

cambio Kronos, que es el alma del tiempo narrativo, recupera el trascurrir, no para desvanecer la experiencia pura sino para restituirla, para resucitarla. Kairós y Kronos son cómplices, y de su complicidad surge el relato. Fabulación que es la experiencia narrada pero también la experiencia de narrar y la experiencia de leer o escuchar narraciones.

Para María Zambrano contar historias, y en general escribir, es un acto íntimo "desde dentro", pero a la vez "liberador" por cuanto gracias a él el individuo "da a ver lo que ve", "da a otros lo que se le da". Escribir es retemporalizar, es "salir al encuentro del tiempo", pero no del tiempo anecdótico y cronológico, sino del "tiempo total". Escribir es ya una experiencia desnuda, de hecho la auténtica experiencia desnuda. "El verdadero suceso ha de buscarse en escribir", dice. Porque escribir es "rito" y es "acción trascendental". Y está bien decir trascendental y no trascendente, pues la condición metafísica de la escritura no depende de que sea o no leída. Al escribir "la verdad se hace", no se transcribe o describe, se hace. Dicho esto, María se pone a escribir.[57]

*

Se narra porque de otro modo las experiencias se pierden en la bruma, como se va empañando en la memoria el sueño que no contamos a tiempo. Pero también se narra porque ciertas experiencias desnudas pugnan por ser contadas, pues guardárselas es insoportable y comunicarlas un compromiso, una obligación ético política. A veces duele, pero pasar del yo al nosotros es una absoluta necesidad.

Para que sean historia, las experiencias puras han de ser contadas, comunicadas, compartidas. Por eso el periodista de origen judío Jacob Timerman, torturado por la dictadura argentina, escribe *Prisionero sin*

[57] María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 9-12.

*nombre, celda sin número*. Y sintiendo que el relato no basta, se dice dispuesto a dejarse torturar de nuevo en sus genitales "si el acontecimiento se retransmitiera por televisión".[58]

Timerman llega a la conclusión de que la narración más elocuente de su experiencia es su repetición pública. Propuesta en apariencia descabellada pero en la que se hace patente que para sus protagonistas la comunicación del hecho importa aún más que el hecho en sí; que la más atroz tortura es soportable, pero no lo es que la barbarie pase desapercibida. Llevando hasta sus últimas consecuencias la función evocadora de la narración, Timerman propone hacer de la vivencia misma una representación; volver al infierno con tal de que su experiencia en las mazmorras argentinas se constituya inmediata y directamente en un relato, en un llamado tan poderoso que nadie lo pueda esquivar.

*

Salvo en una propuesta extrema como la de Timerman, en que la experiencia convocada se reactualizaría tal cual, relatar es apelar al lenguaje. Entonces, narrar es insertar la experiencia instantánea en el tiempo histórico no sólo porque con la intención de comunicar se la despliega como secuencia y se la dota de una trama, sino también porque en ello se emplea un lenguaje preconstruido y codificado que como tal está ya cargado de historia.

"La memoria individual no es posible sin estos instrumentos que son las palabras e ideas que no ha inventado el individuo sino que le vienen dadas por su entorno",[59] escribe Maurice Halbwachs. Y lo

[58] Citado por E.P. Thompson, *Opción cero*, Barcelona, Crítica, 1983, p. 243.

[59] Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, citado en Guillermo César Vadillo Abarca, "La experiencia traumática y su transformación en memoria narrativa", *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 46, diciembre, México, UAM-Xochimilco, 2016, p. 165.

mismo, pero con otra vuelta de tuerca, dice San Agustín: "Lo cierto es que cuando se cuentan hechos verídicos del pasado, lo que se extrae de la memoria no son los hechos acontecidos, sino las palabras creadas por la imaginación, impresas al pasar en el espíritu como huellas grabadas en los sentidos".[60] Observación que además de establecer el papel del lenguaje en la operación de la memoria, llama la atención sobre el carácter recurrente de esta operación y destaca que en cada nueva rememoración apelamos no tanto a la vivencia original como las verbalizaciones anteriores, a "las palabras creadas por la imaginación". Memoria de la memoria. Metamemoria montada sobre palabras.

"Ponerle palabras" a una experiencia es conectarla con todas las experiencias que en estas palabras están aprisionadas. El lenguaje es el portador de la memoria histórica de un pueblo, de modo que traducir a palabras (formas y colores, volúmenes y texturas, sonidos musicales, movimientos coreográficos, tomas cinematográficas...) una vivencia, es ya historizarla.

Historización que se refuerza al elegir un modo de contar las cosas, un estilo de los muchos que las narrativas culturales tienen acuñados en su repertorio. Y también al escoger una trama, que siempre se asemeja a otras que el narrador conoce. Por más original que se quiera ser, se relata siempre "a la manera de".

Y esto significa que al decir lo indecible, al ser contada una experiencia, como tal contingente y única, en cierto modo se la adocena, se le asigna género y genealogía, se la vuelve etiquetable, clasificable, inventariable... Operaciones reductoras –de las que puede ser objeto por el simple hecho de haberse convertido en relato– que constituyen una traición a la radical originalidad de la vivencia primaria. El narrador, en tanto que traductor, es también traidor.

[60] San Agustín, *De Trinitate*, citado en Paul Ricœur, *Tiempo y narración I*, México, Siglo XXI Editores, 2013, pp. 49-50 (nota al pie).

La presencia en el lenguaje de series históricas y estructuras sociales, le quita al acto de escribir (pintar, cantar, danzar, filmar...) su pretensión de radical libertad. Dice Edward Said, comentando a Foucault:

> La escritura no es la experiencia privada de una voluntad libre, sino la activación de un tejido inmanente de fuerzas [...] que nos permite entender la cultura como un conjunto de disciplinas que poseen la fuerza efectiva del conocimiento vinculado sistemáticamente pero de ninguna manera inmediatamente al poder.[61]

Narrar, entonces, es asumir los lenguajes codificados y su historicidad. Pero el buen narrador es el que hace estallar las disciplinas desde dentro, el que es capaz de evocar a Kairós con los recursos de Kronos. Que es de lo que se trata.

*

El autor y el receptor de narraciones comparten vivencias que implican conceptos, valores, sentimientos y también propósitos... la información que los acompaña no es prescindible pero es lo de menos. Contar es *evocar* la intensidad de lo que *fue*, pero también *invocar* la deseabilidad de lo que *podría ser*. Entre el narrador y los destinatarios de la narración se establece una complicidad, un proyecto compartido. Después de escuchar o leer un buen relato tenemos una nueva tarea, un encargo que puede ser colectivo o personal, objetivo o subjetivo.

Dice Jacques Lacan:

> Finalmente es la intersubjetividad del "nosotros" que asume, que mide en su lenguaje su valor de palabra. Por una antinomia inversa, se observa que cuanto más se neutraliza el lenguaje acercándose a la infor-

[61] Edward Said, *El problema de la textualidad*, citado por Zenia Yébenes Escardó, en "Contar historias: experiencia subjetiva y psicosis", *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 46, diciembre, México, UAM-Xochimilco, 2016, p. 123.

> mación, más redundancias se le imputan [Sin embargo] lo que es redundancia para la información, es precisamente lo que, en la palabra, hace oficio de resonancia. Pues la función del lenguaje no es informar sino evocar. Lo que busco en la palabra es la respuesta del otro [...] no profiero lo que fue sino con vistas a lo que será [...] Me identifico en el lenguaje pero sólo perdiéndome en él como un objeto. Lo que se realiza en mi historia no es el pretérito definido por lo que fue, puesto que ya no es, ni siquiera el perfecto de lo que ha sido en lo que soy, sino el futuro anterior de lo que habré sido para lo que estoy llegando a ser.[62]

Mientras que la experiencia pura es personal, la narración que la evoca busca la respuesta de los demás. Y siendo intersubjetividad en marcha hacia el nosotros, lo que importa de la narración es la resonancia. Sin embargo lo que en ella resuena no es lo que fue ni lo que es como resultado de lo que fue, sino lo que podría llegar a ser si, gracias al relato, compartimos la que para el fabulador fuera una experiencia desnuda. Y que lo sigue siendo, ahora como palabra, en la narración que la resucita.

Para que las experiencias contadas resuenen y encuentren respuesta es necesario que sean elocuentes; no porque ponen las cosas en claro sino, al contrario, porque nos enfrentan al misterio oculto tras de lo que parecía transparente. Relatar una experiencia desnuda no es racionalizarla, no es descifrar sus incógnitas. El verdadero relato no es científico en el sentido positivista del término, al contrario, "nos enfrenta con el enigma de lo desconocido", escribe Berger. Los relatos que importan no son los que dan respuestas sino los que introducen enigmas, "pero experimentarlos es tan grande –continúa el novelista– que no se puede ignorar la pregunta".[63]

Las experiencias desnudas y sus relatos compartidos no cambian el mundo porque nos den nuevas respuestas a viejas preguntas, sino porque cambian las preguntas. Las respuestas que los cuestionamientos emergentes demandan pueden, quizá, obtenerse siguiendo el método

[62] Jacques Lacan, *Escritos 1*, México, Siglo XXI Editores, 2009, p. 288.
[63] John Berger, "El narrador", *Ojarasca*, núm. 84, abril, 2004.

científico y a partir de una pesquisa, en cambio las preguntas inéditas no resultan de búsquedas, son encuentros fortuitos. Las respuestas se construyen de modo gradual y acumulativo, las preguntas debutantes son instantáneas y fulgurantes, las primeras van por el camino de la inducción las segundas por el de la intuición.

*

La diferencia entre la experiencia desnuda como fulguración instantánea y la narración en que la experiencia rememorada cobra forma comunicable, es la misma que existe entre el símbolo y la alegoría. Reivindicado entre otros muchos por Goethe, Schopenhauer y Yeats el símbolo encuentra lo universal en lo singular, de modo análogo a como el acontecimiento experimentado es trascendental, pues esquivando lo particular accede directamente a la universalidad. En cambio la alegoría exaltada por Benjamin, quien en ocasiones la llama "imagen dialéctica", se despliega en un proceso, en un curso; la alegoría es una narración, en cuanto restituye el tiempo en la instantaneidad de la experiencia pura.

Símbolo-instante y alegoría-curso que no se excluyen. Sin la experiencia desnuda que interrumpe el tiempo cronológico instaurando un ahora absoluto, la narración se quedaría en simple descripción; mientras que sin el relato, que instaura de nuevo el curso temporal, la iluminación originaria no sería comunicable y por tanto no transitaría de lo individual a lo social. El símbolo, dice Benjamin, es radicalmente subjetivo y se sumerge en el yo, mientras que la alegoría, la "imagen dialéctica" es objetiva y en ella irrumpe el ser.[64]

[64] Walter Benjamin, *El origen del "Trauerspiel" alemán*, Madrid, Abada Editores, 2012, p. 186. Sobre la contraposición símbolo alegoría, véase también María Castel, "Lo alegórico y el rastro: acerca de la inscripción de la temporalidad en *Ursprung des deutschen Trauerspiel y el Passagen-Werk*", en *Cuadernos Benjaminianos*, vol. 4, Belo Horizonte, 2011.

*

El narrador trabaja con la memoria, de la que viene el pathos del relato, y con su auxiliar el recuerdo, que aporta los datos del contexto descriptivo. Pero trabaja también con la imaginación. Imaginación creativa que le permite transitar del pasado: de lo que *fue* –y en la evocación sigue siendo– al futuro como territorio de posibles e imposibles, es decir a lo que *podría ser*. La narración –que quizá sería mejor llamar fabulación, por la connotación fantasiosa que este término tiene– es re-creación y dispone de recursos de los que, por su singularidad monádica, carece la experiencia originaria.

El que fabula puede poner juntas experiencias suyas provenientes de lugares y tiempos diferentes. Y nada le impide convocar vivencias ajenas. Conjunción creativa que es en sí misma una nueva experiencia, una nueva iluminación. En primer lugar porque la rememoración es siempre distinta de lo rememorado y en segundo porque al fusionar vivencias diversas el fabulador opera como el chef que amalgama sabores ya experimentados para ensayar un guiso inédito.

La experiencia desnuda no es toda la experiencia pero es ella la que ilumina el entorno espaciotemporal haciendo que sucesos convencionales devengan extraordinarios; verdaderos acontecimientos y por tanto singulares, contingentes, anómalos. Entonces, lo que la narración va a evocar es precisamente esa luz, aunque para eso tenga que alterar los hechos. Evocación narrativa es invención, ficción verdadera como la de los mitos.

Y las historias se cuentan una y otra vez, se repiten con ajustes y modificaciones que en ocasiones responden al ánimo del fabulador y otras veces al variable contexto de escuchas o lectores. Así el Evangelio es uno, pero en la versión de San Marcos, que iba dirigida a los latinos, desaparecen o se atenúan los juicios críticos que a ese pueblo de gentiles hacían otros narradores de la misma historia.

La repetición puede convertirse en rito, en una ceremonia narrativa en que la parafernalia, la música, la coreografía hacen particularmente potente la evocación de ciertos acontecimientos fundacionales. Otra modalidad evocativa, en apariencia tenue pero en verdad caladora, son los clisés; mini narraciones mil veces repetidas que conforman el sentido común de un pueblo, de una generación, de un grupo social. Reflejos culturales que pareciendo triviales pueden ser extremadamente profundos.

Así, la idea de que el dolor es condición del placer; es decir que hay que sufrir para merecer, que el sacrificio es camino de salvación, que la letra con sangre entra, que lo que escuece cura, que por la guerra se llega a la paz, que ganarás el pan con el sudor de tu frente y parirás a tus hijos con dolor... conforman un silogismo automático, un paradigma que deja su sello en los más diversos ámbitos del pensamiento. Incluyendo sistemas filosóficos tan sofisticados como el de Hegel, según el cual los avances de la humanidad pasan por el sacrificio de los individuos, mantra que después fue adoptado por la teoría de los "daños colaterales". Lo que está detrás es, posiblemente, el instinto de los animales que anteponen la preservación de la manada, la jauría, la parvada... a la sobrevivencia de sus componentes. Impulso innato por el que los machos protegen a su pareja y crías, y las madres arriesgan su vida por salvar la de sus hijos. Pero al transitar de la naturaleza a la cultura el instinto se trasmuta en mito, en parábola, en alegoría, en proverbio... es decir en narración. No es seguro que en una catástrofe la reacción de los varones adultos sea salvar a las madres y los hijos, pero si falla el instinto ahí estará el clisé, la historia mil veces repetida cuyo lema es "Las mujeres y los niños primero".

*

La potencia que como recurso narrativo tiene la conjunción de lo diverso, no está en encontrar analogías, familiaridades o concordancias entre las vivencias convocadas. Por el contrario, su poder proviene de la discordia que en el encuentro se actualiza.

Si es sustantivo y no se emplea únicamente para redondear el cuadro descriptivo contextual del relato, el encuentro narrativo de experiencias variopintas es un montaje eisensteiniano. Un choque explosivo como el de las botas militares, la carriola de bebé y los anteojos estrellados tal como aparecen en la escena de la escalinata de Odesa de *El acorazado Potemkin*, o como los que provoca Benjamin gracias a los ensambles que emplea en el *Libro de los pasajes*. En una película, en un ensayo narrativo o en cualquier otro relato, lo que se busca es la explosividad de la "imagen dialéctica" capaz de interrumpir el curso de los hechos y condensar la historia en un punto o, regresando a Heidegger, la capacidad de convocar al ser oculto tras la espesa cortina de los entes.

Lo que hace que a veces estalle la conjunción narrativa de experiencias disímbolas es lo que he llamado grotescidad: el encuentro que parecía imposible hasta que ocurrió y que, al ocurrir, nos muestra que a pesar de su radical contingencia, era absolutamente necesario.

Una perturbadora imagen dialéctica es la del robot que suplanta a María en la película *Metrópolis*. Artilugio animado, en que el director Fritz Lang y sus diseñadores fusionaron lo amenazadoramente mecánico con lo inequívocamente erótico, conjunción grotesca cuyas reverberaciones trascienden a las de la trama del film.

Lo grotesco –lo he dicho en otro sitio–[65] no sólo revela la disformidad y deconstruye la presunta armonía del orden imperante, tam-

[65] Armando Bartra, *Hambre. Carnaval. Dos miradas a la crisis de la modernidad*, México, UAM-Xochimilco/mc editores, 2013.

bién puede convocar a la acción. Las conjunciones imposibles hechas verbalmente posibles en el discurso, son a veces llamados a actuar, llamados a hacerlas efectivas. Tomo dos ejemplos de acciones colectivas suscitadas por la variante de la narración que son ciertas convocatorias políticas particularmente elocuentes y a la vez grotescas.

Ya mencioné la Convención Nacional a la que en 1994 llamó el ezeta. La imposible confluencia de todas las izquierdas mexicanas, convocada por una imposible alianza entre los electorales y los armados, en una imposible comunidad selvática pudo haber sido la trama de una película de Werner Herzog, pero se materializó en Guadalupe Tepeyac, Chiapas.

El megaplantón que cubrió de tiendas de campaña la interminable y emblemática ruta que va del Museo de Antropología al Zócalo de la Ciudad de México, parecía imposible cuando el candidato a la Presidencia de la República, recién defraudado en las elecciones de 2006, lo anunció en un mitin. Y sin embargo ocurrió.

Lo grotesco puede ser consigna y proyecto político, trama novelesca o decoración de las termas de Tito en Roma, que es de donde toma su nombre. Como es también grotesco el ánimo que inspira los juegos infantiles en que objetos variopintos son rebautizados y convocados sin que con ello se persiga ningún fin instrumental.

Grotesca es, igualmente, la inefable fórmula: "Si mi abuela tuviera ruedas sería bicicleta", empleada habitualmente para rechazar suposiciones presuntamente absurdas, pero que como mini narración alegórica transmite una idea distinta. Porque la fuerza de la frase está en la imagen grotesca que propone. Y una de sus lecturas es que lo que rechazamos por imposible es sin embargo poderosamente seductor, puerta a otros mundos que podríamos actualizar si nos atreviéramos a ensamblar abuelas y bicicletas.

*

Vivir es tener experiencias y contarlas, en un ejercicio narrativo que es en sí mismo una nueva experiencia. "Suelo ver a la sociedad [...] como una serie de tramas, de relatos [...] Estamos siempre contándonos historias y la vida de cada uno se forma también con las historias que nos cuentan y que nos contamos",[66] decía el gran fabulador que fue Ricardo Piglia. Lo mismo piensan periodistas como Julio Scherer y Sabina Berman: "Lo que queda después de un relato periodístico [...] cuando las circunstancias que reporta ya se extinguieron [...] es lo mismo que queda de una ficción: el puro relato [...] El relato de aquellos hechos que al leerse se vuelven ciertos otra vez".[67]

Los novelistas y los periodistas, pero también los historiadores, sociólogos y antropólogos enfrentan el reto de una narración que debe ser evocadora y no sólo explicativa. Y para superar el desafío, convendría que desecharan lo que en su *Introducción a la filosofía de la historia*, Raymond Aron llamó "ilusión retrospectiva de fatalidad".[68] Porque a veces las ciencias sociales buscan la verdad trabajando a toro pasado y a través de la reconstrucción explicativa de hechos ya ocurridos, de sucesos que en su yerta definitividad parecen causales: si así fue es que así tenía que ser. Lo que las conduce a la ilusión determinista que señala Aron.

Más adelante el ensayista redondea la idea: "Si se desdeñan las decisiones y los instantes, se reemplaza el mundo vivido por una naturaleza o una fatalidad". A lo que opone "conservar o restituir al pasado la incertidumbre del futuro", logrando así la "resurrección de la política" en el seno de la ciencia histórica.[69]

[66] Ricardo Piglia, entrevista, *La Jornada*, México, 21 de enero de 2017.
[67] Sabina Berman, "Don Julio y el viento", *Proceso*, núm. 2097, 871/17.
[68] Citado en Paul Ricœur, *Tiempo y narración I*, *op. cit.*, p. 308.
[69] *Idem*.

*

Ahora bien, restituir en la narrativa historicista, sociológica o antropológica "las decisiones y los instantes", es recuperar en ellas el acontecimiento como singularidad, como contingencia, como anomalía y asumirlo como experiencia desnuda. Experiencia que antes de formar parte del imaginario social fue vivencia individual. "La base original para nuestra comprensión de las estructuras sociales –escribe Ricœur– es, pues, la experiencia de un individuo en desarrollo en su propia sociedad".[70] Idea que comparto.

Con esto no propongo una lectura de la historia y de la sociedad a partir de mónadas, a partir de yoes individuales. Creo en la prioridad ontológica del nosotros, pero sostengo también que no hay nosotros sin yo, que los individuos no sólo no se diluyen sino que embarnecen gracias al colectivo, y que los comportamientos sociales entreveran irreductibles conductas singulares. Propuesta indispensable si apostamos, no por una Razón histórico-social que se impone a partir de los impersonales colectivos multitudinarios y de los grandes números, sino por una libertad se ejerce a partir de los individuos.

Libertad que no se reduce a elegir entre una gama de opciones disponibles, sino que consiste en crear posibilidades imposibles. La historia no es un examen con preguntas de opción múltiple, no está hecha de encrucijadas donde se debe escoger entre los caminos que hay. Nuestra condición de seres históricos es angustiosa porque –lo dice Sartre– la vida está empedrada de situaciones límite donde lo que era ya no puede seguir siendo y lo que podría ser aún no es, instantes desnudos circundados por "una doble nada".

La verdadera pregunta, entonces, no es por el lugar de la incertidumbre sino por el lugar de la libertad. Lo que nos lleva a la mágica ca-

[70] *Ibid.*, p. 223.

pacidad que poseen los individuos de interrumpir, de suspender, de nihilizar. Vertiginosa discontinuidad del ser, que no pertenece al ámbito de la mente y la razón sino al de la experiencia y el cuerpo, y a la que llamo experiencia desnuda o pura.

Pero ¿cómo se transita del éxtasis instantáneo, liberador, corpóreo e individual al tiempo sucesivo, al tiempo del nosotros en que el mundo otro vislumbrado va materializándose? He dicho ya que el aterrizaje de la experiencia desnuda pasa por la rememoración, la configuración narrativa de lo evocado, su transmisión comunicativa y su recreación por el receptor. Devenir mundo cuya clave es el relato como retemporalización del tiempo suspendido y conformación intencional y premeditada de una vivencia que en su origen extático no tenía cometido ni permitía distinguir forma de contenido.

Regreso así a lo narrativo después de una digresión necesaria para establecer el lugar del individuo y la libertad en la experiencia de contar historias. Historias no explicativas sino evocadoras que dan fe de la libertad como condición humana y convocan a ejercerla. Historias que, para ser elocuentes, deben evitar la "ilusión retrospectiva de fatalidad" que con frecuencia provoca la historiografía y al contrario apelar a la sorpresa, tan cara a los fabuladores; al sobresalto que resulta de la interrupción de la tranquilizadora necesidad por obra de la inquietante libertad. En este caso la libertad del narrador, que al tiempo que rememora la presencia de la libertad en lo narrado, convoca la libertad de los destinatarios de la narración.

Y las narraciones están hechas de imágenes. De singularidades polisémicas gracias a las cuales, por vías no inductivas sino directas, el discurso alegórico accede a la universalidad. Mitos, parábolas, leyendas que son la argamasa de las civilizaciones.

*

Ejemplo privilegiado de fabulación alegórica portadora de una experiencia metafísica que interrumpe la historia haciendo que surja en ella lo imposible es el Nuevo Testamento. En particular la pasión de Jesús, un relato para el que los evangelistas se esmeraron en inventar estrategias narrativas capaces de resucitar en el lector la iluminación que para los apóstoles supuso la llegada del Mesías.

Especialmente en el Viacrucis, la trama responde a una necesidad narrativa interna y no al registro de ciertos hechos. Porque lo que los evangelistas buscan –cada uno a su modo– es introducir la incertidumbre y la sorpresa en el relato de un evento conocido y providencialmente necesario. Y esto se logra gracias a la dosificación de la información, la adecuada organización de las escenas y la elección del *time in*, del ritmo narrativo.

Todos sabemos que Jesús morirá en la cruz y lo sabe el propio nazareno, pero aun así el Cristo pide tres veces a su padre que cambie de idea, que "aparte ese cáliz", como si Dios fuera alguien dado a rectificar. Todos sabemos que Jesús resucitará, pues es el hijo de Dios, pero la desaparición del cadáver sorprende tanto a María Magdalena como a los apóstoles... y sorprende también al consuetudinario lector de la Biblia, que una y otra vez revive el sobresalto.

Lucas, el evangelista que mejor escribe, cuenta cómo Jesús resucitado se suma a los apóstoles que van de Jerusalem a Emaus. Escena en la que, contra toda lógica, sus camaradas no reconocen al recién crucificado. Y aquí el relato se alarga, logrando con ello el tan preciado *suspense*. Porque todos los lectores sabemos que el caminante recién llegado es Jesús, pero nos gusta participar del despiste inicial de los apóstoles, para compartir así su posterior sorpresa: ¡Pero si eres tú! ¡¡Has resucitado!!

El centro de la experiencia de la crucifixión y del relato que la evoca, es mostrar que lo imposible es posible y que ese hombre pobre, frágil e hijo de un carpintero es en verdad el hijo de Dios. Aconteci-

miento trascendental que cambia de carril la historia humana de la misma manera que otras experiencias desnudas interrumpen el curso lineal de las cosas. Y como cualquier escritor de ficción, los evangelistas organizan los hechos con tal de lograr el efecto requerido. Naturalmente con la complicidad de los lectores que se placen en ser sorprendidos una y otra vez.

Además de la sorpresa, otro efecto que por lo general buscan los relatos es la identificación. En este caso la identificación con Jesús. Propósito literario que exige a los evangelistas que enfaticen la dimensión humana del nazareno. Y el centro de la condición humana es el miedo a la muerte. Así Jesús –a pesar de que a eso vino– pide una y otra vez a su padre que le retire el encargo. Ya en el Gólgota, uno de los ladrones crucificados lo inquiere: "Si en verdad eres hijo de Dios, por qué no te salvas y de pasada nos salvas a nosotros", lo que pone en boca del ladrón el desasosiego del lector y del propio predicador.

Porque debe existir la posibilidad de no morir, para que la muerte sea una elección y el sacrificio un sacrificio. Pero, además, si no hubiera posibilidad de elección, el del Viacrucis no sería un buen relato.

Ahora bien, si el nazareno es un hombre y su muerte una elección propia, la resurrección es una sorpresa para María Magdalena, para los apóstoles y para el lector. Sorpresa por la que toda la trama se ilumina con otra luz. Lo que podía haberse narrado y leído como la detención y ejecución arbitrarias de un agitador, por un gobierno despótico que con la represión busca desalentar y poner en crisis las convicciones de sus seguidores, deviene una revelación: el predicador y su pequeño grupo pueden ser desmembrados pero la humanidad se salvará si las personas son capaces de auténtica generosidad y –en el extremo– si son capaces de dar la vida por los demás.

Experiencia desnuda que los evangelistas sólo podían trasmitir mediante una narración alegórica. Una fabulación cuya trama, más que reconstrucción de hechos es un artefacto literario destinado a resucitar una y otra vez la iluminación. Y en los últimos dos mil años sus histo-

rias han sido leídas por miles de millones de personas, muchas de ellas no cristianas.

## Vivir para contarlo

Destacado practicante de la microhistoria, Carlo Ginzburg me servirá para llamar la atención sobre la excepcionalidad, la anomalía de toda experiencia-narración que en verdad pretenda sacarnos de quicio. Y es que las experiencias puras y sus relatos funcionan de modo muy semejante a la forma en que opera el estudio historiográfico de un caso singular, que precisamente por su excepcionalidad, porque transgrede la regularidad que se presumía imperante, desacomoda la visión que teníamos de una época.[71] Lo que ilumina el panorama historiográfico con otra luz, no es el ejemplo representativo, no es el caso típico sino el acontecimiento anómalo; no lo necesario sino lo contingente.

Contingencia y excepcionalidad en las que está el origen del carácter disruptivo de las experiencias desnudas que suspenden el tiempo cronológico para reanudarlo levemente desajustado. Y es que, de la misma manera que las anomalías que estudia el microhistoriador contienen a la norma social en el modo de su negación, las experiencias puras suponen la cadena causal que fracturan y luego restauran, pues sólo suponiéndola –sólo por referencia a ella– aparecen como verdaderas rupturas o anomalías.

Amigo y cómplice intelectual de Ginzburg, el escritor Italo Calvino relaciona la exaltación de la singularidad en tanto que anomalía, que hace el micro-historiador, con las narraciones que son su propio

[71] Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 425; y "Reflexiones sobre una hipótesis: el paradigma indiciario veinticinco años después", *Contrahistorias*, núm. 7, septiembre, 2006-febrero, 2007, p. 36.

oficio. "La narración –dice Calvino– propone al mismo tiempo singularidad y geometría: se da una narración solamente cuando la singularidad de los hechos se compone dentro de un esquema. [Sin embargo] cada nueva narración es una victoria de la singularidad sobre el esquema ya osificado".[72]

El esquema –la geometría– es el paradigma a partir del cual se da forma narrativa a una experiencia singular, estructura gracias a la cual ésta sale de su pura contingencia y se incorpora, modificándolo, en un imaginario cultural determinado. Pero las nuevas experiencias y los nuevos relatos que suscitan, demandan geometrías inéditas y paradigmas de repuesto.

Calvino también dice que contar historias es dotar a los hechos escogidos de "un sentido y un proyecto", lo que concuerda con la intencionalidad y premeditación que le he atribuido al trabajo narrativo. Sin embargo lo que pone en cuestión al "esquema ya osificado" no es el sentido con el que el fabulador organiza los materiales del relato, sino la resistencia de las experiencias desnudas disparadoras de la narración a encerrarse en un solo significado. Lo que hace explosiva una fabulación no es que tenga un sentido, el que le asignó su autor, sino que tenga muchos, que sea densa y polisémica. Y si en su confección la guía es uno de sus significados, lo que importa es que el resultado permita la emergencia –nunca del todo previsible– de los otros significados. De modo que en un buen relato el lector pueda encontrar cosas que el escritor no sabía que había puesto.

Otra aproximación de Ginzburg a la experiencia y el relato, la encontramos en *Historia nocturna*, un espléndido trabajo que esta vez no es de microhistoria y en el que el italiano se pregunta por el isomorfismo y la transculturalidad de los mitos y otras fabulaciones. Su conclusión

[72] Italo Calvino, "La oreja, el cazador y el chismoso", *Contrahistorias*, núm. 7, septiembre, 2006-febrero, 2007, México, pp. 67-68.

es que todas las culturas contienen mitos y, más genéricamente, relatos, porque los seres humanos tenemos la experiencia social del nacimiento y la muerte. Y esto, la existencia de un principio y un final, hace de la vida de los individuos una narración, una historia que empieza y termina, transitando entre el mundo de los vivos y el de los no vivos.

> Hay una profunda semejanza que liga a los mitos [...] Todos elaboran un tema común: ir al más allá, volver del más allá. Este núcleo narrativo elemental ha acompañado a la humanidad durante milenios [...] ¿Por qué esta permanencia? La respuesta quizá sea sencillísima. Relatar significa hablar aquí y ahora con una autoridad que procede de "haber sido" (literal o metafóricamente) allí y entonces. En la participación del mundo de los vivos, en la de los muertos, en la esfera de lo visible y de lo invisible ya hemos reconocido un rasgo distintivo de la especie humana. Lo que aquí hemos intentado analizar no es un relato entre otros, sino la matriz de todos los relatos posibles.[73]

De esta propuesta, lo que me importa destacar es la relación entre finitud y narratividad. No es que a los humanos nos dé por contar historias, es que la vida de las personas es estructuralmente una narración que como tal abre y cierra. Y esta narratividad ontológica es la experiencia por antonomasia, la experiencia de experiencias. No es que narremos nuestra vida (o episodios de nuestra vida o episodios de vidas imaginadas) es que la vida es narración que inevitablemente se traslada al lenguaje. La mortalidad como experiencia, o mejor, la condición de experiencia que le da a lo que vivimos el hecho de que nos sepamos mortales, es lo que hace que seamos ontológicamente narrativos. Somos tiempo porque no somos eternos, porque somos perecederos y la única forma de atrapar el fugaz tiempo vivido es el relato. "El ser humano es un ser narrante",[74] escribió Henning Mankell poco antes de morir.

[73] Carlo Ginzburg, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik Editores, 1991, p. 227.
[74] Henning Mankell, *Arenas movedizas*, Barcelona, Tusquets, 2015, p. 167.

## Narratividad

La narratividad de la vida humana propuesta por el historiador y recalcada en una frase por el novelista, es llevada hasta sus últimas –y debatibles– consecuencias en los enfoques hermenéuticos.

En *Tiempo y narración*, Paul Ricœur encauza la preocupación ontológica por el ser hacia una preocupación hermenéutica por el discurso, por la narración. Y en consecuencia sus reflexiones sobre la historia se orientan hacia la historiografía, hacia el relato histórico.

La respuesta del francés a la pregunta por el ser-ahí, por el sujeto en el tiempo que lo vuelve tiempo histórico, es hermenéutica: las acciones humanas y la historia que de ellas deriva, son en sí mismas narrativas, de modo que la narración –historiográfica, sociológica o de ficción– es la que nos proporciona la clave del ser-ahí en tanto que actor y contador de relatos.

Y es desde la narración que Ricœur recuperará la experiencia –el acontecimiento– como punto de partida de la trama que lo transforma en relato. Próximas a las búsquedas de Benjamin en *El narrador* (texto al que sin embargo casi no se refiere), las consideraciones del filósofo y literato francés son muy relevantes y en capítulos anteriores las he recogido.

Aunque para mi gusto dejan a obscuras la vivencia constitutiva del acontecimiento, la experiencia *muda* que antecede al relato y se prolonga en él. Y aunque la consideran, tampoco abordan con amplitud la acción en la que se inscriben la experiencia, su rememoración narrativa y su comunicación, en tanto que prácticas constituyentes de sujetos sociales.

> Imitar o representar la acción –escribe Ricoeur– es, en primer lugar, comprender previamente en qué consiste el obrar humano; su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta precomprensión, común al poeta y a su lector, se levanta la construcción de la trama.[75]

[75] Paul Ricœur, *Tiempo y narración I*, *op. cit.*, p. 129.

Como se ve, Ricœur postula una comprensión prenarrativa de la vida, pero como buen hermeneuta subraya la narratividad de una experiencia que sólo estará completa si dicho potencial de fabulación deviene relato mediante la trama y el lenguaje. Es la narración en acto la que constata que existe una "estructura prenarrativa de la experiencia", de modo que las vidas humanas son "historias no narradas (todavía)", son "historia potencial". Hay pues una "prehistoria de la historia narrada" y "narrar, seguir, comprender historias no es más que la continuación de estas historias no dichas".[76]

Sin embargo, a veces Ricœur reconoce que hay ontología y no sólo hermenéutica, una condición del narrante anterior a la narración, "una noción previa y más originaria, que proviene de la experiencia de estar en el mundo y en el tiempo, y que procede desde esta condición ontológica hacia su expresión en el lenguaje".[77]

"Precomprensión" existencial que es solamente postulada, pues queda claro que para el francés lo único que en verdad podemos saber de la acción, vale decir de la vida humana y sus experiencias, es lo que de ella nos transmite la narración, de modo que la "precomprensión" compartida no es en realidad *a priori* sino *a posteriori*: sólo sabemos de la acción en la medida en que es narrada.

Aunque, viéndolo bien, sí hay aquí una preconcepción apriorística en el sentido kantiano, pues para Ricœur las condiciones de posibilidad de la narración lo son de la acción, de modo que la acción y la experiencia originaria de la que procede serían como la cosa en sí kantiana, de la que sabemos que existe, pero el cómo existe depende de las formas puras de la conciencia que la configura y, en este caso, de las condiciones formales del relato que la narra. Lo único predicable de la acción es que es narrable... puesto que es narrada. En esta –quizá forzada– lec-

[76] *Ibid*., p. 144.
[77] *Ibid*., p. 150

tura, Ricœur estaría pasando de una ontología gnoseológica a la Kant: el ser es porque es conocido, a una ontología hermenéutica: el ser es porque es narrado.

En todo caso lo cierto es que en *Tiempo y narración*, Ricœur no se ocupa de esta condición "ontológica", "previa" y "originaria", de las experiencias que después se narran. Ricœur empieza con Kronos, con el tiempo sucesivo del relato. Y aunque sostiene que éste retemporaliza, de modo que podemos suponer que hay un tiempo originario, un tiempo de ahora al que aquí he identificado con Kairós, el hecho es que no lo tematiza.

Y hacerlo es importante porque, en otra perspectiva –en la del Kairós–, el relato no es más que el esfuerzo por resucitar la iluminación, por narrar lo inenarrable, por decir lo indecible que es el encuentro directo e inmediato con el ser. Esto no significa que contar historias sea una pasión inútil, dado que –como hemos visto– por sus propios medios discursivos éstas son capaces de convocar al resplandor y con ello comunicarlo. Pero se trata de una luz distinta, pues en el camino de la trama y el lenguaje ha quedado el *cuerpo*, la totalidad orgánica de los sentidos que la experiencia originaria pone en juego.

En su instantaneidad, singularidad, contingencia y anomalía la experiencia primaria remite a la corporeidad. La narración en cambio es progresiva, argumental, normalizada, fenoménica. Y sin embargo su intención es trascendental, su cometido es el ser.

Otra diferencia está en que la experiencia primaria es inesperada, mientras que la derivada y narrativa es premeditada. Y en alguna medida inductiva, pues supone no un puro salto a la universalidad sino una progresión, o mejor, unos preparativos para el salto. Tanto en la experiencia desnuda como en el relato hay sorpresa, pero en el segundo ésta ocurre sólo en el receptor y resulta del manejo de la trama y el lenguaje por parte del narrador, es pues una sorpresa inducida, calculada.

Además de que, en la memoria de las experiencias desnudas que relatamos, siempre queda un residuo inenarrable. Después de que lo

hemos dicho todo y de que hemos buscado la forma más elocuente de decirlo, aún resta lo indecible. Sí, claro, están las artes no necesariamente narrativas: la poesía, la pintura, la música... Pero tengo para mí que más que evocar experiencias iluminadoras que ya vivimos, estas formas de expresión introducen vivencias trascendentales inéditas, nuevas iluminaciones que como las otras tampoco pueden ser explicadas. Recordemos los zuecos en la pintura de Van Gogh, a la que hace referencia Heidegger. El tema da para más, pero este no es el lugar para desarrollarlo.

Reitero: para Ricœur es la narración de la experiencia la que le confiere su ser (la ontologiza), sin embargo en el discurso narrativo está ausente la corporeidad de la experiencia activa, sustrato biológico que para mí le es consustancial. Sangre, sudor y lágrimas que sin duda pueden ser evocadas por el relato pero que lo denuncian como no originario, como derivado.

Porque parte del relato y no del acontecimiento disparador, Ricœur no parece percatarse de la nihilización, la ruptura, la suspensión de condicionamientos que caracteriza a la experiencia desnuda. Y es que, por necesidades narrativas, el relato debe ser continuo, coherente y estructurado conforme a los paradigmas del imaginario colectivo vigente, pues de otro modo no sería comunicable.

*

A lo largo del presente ensayo he afirmado reiteradamente que vivencia que no cobra forma de relato se esfuma, que las buenas fabulaciones tienen aura y que narrar y leer narraciones son en sí mismas experiencias trascendentales. Pero también he sido insistente en distinguir a Kairós de Kronos, al tiempo de ahora del tiempo sucesivo, y por tanto en diferenciar la experiencia instantánea del relato secuencial.

La memoria de la experiencia extática que anima la fabulación, no es el éxtasis mismo, aunque sería mejor decir que es un éxtasis de otro

orden. Y es que por necesidad la trama de los relatos tiene que ser en alguna medida explicativa y racional, mientras que la experiencia pura no admite explicaciones y pone en suspenso a la razón. Es verdad que nada es experiencia si no puede ser incorporado a una trama y que el instante no es pensable fuera de la duración, pero también es cierto que el acontecimiento como singularidad y contingencia no se agota en la secuencia que lo incorpora.

"El tiempo se hace tiempo humano –escribe Ricœur– en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal".[78] Propuestas que sin reservas hago mías. Pero también sostiene que "incumbe a la hermenéutica reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el *fondo opaco del vivir, del obrar, del sufrir*, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar".[79] Es decir que para las obras de las que se ocupa la hermenéutica, para los relatos, la vida es "opaca" y es el discurso el que la ilumina; de modo que vivir, obrar, sufrir no tienen más significados que los derivados del lenguaje con que se restituyen.

Vivir, obrar, sufrir dice Ricœur... ¿Y dónde queda morir, una experiencia desnuda por definición inenarrable –indecible– y por tanto fatalmente opaca, pero que en última instancia le da sentido a la vida?

Admito que la narración resignifica experiencias que, transmitidas de esta manera, modifican el actuar de sus receptores y por tanto el orden social. Ciertamente esto es algo de lo que hacen los relatos. Lo que objeto es la reducción del obrar, el vivir y el sufrir pre-hermenéuticos a un fondo opaco del que deben ser rescatados por el discurso.

Y es que para mí esta presunta *opacidad* es más bien una vertiginosa *profundidad* que se actualiza en las experiencias desnudas y que el

[78] *Ibid*., p. 39.
[79] *Ibid*., p. 114 (las cursivas son mías).

relato polisémico debiera rescatar. Narrar no es explicar el verdadero significado de las cosas de la vida –desentrañar su misterio, traspasar su opacidad–, fabular es ante todo restituir este misterio en su polisémica opacidad. Las narraciones que me gustan son las que nos expulsan de la narración para arrojarnos de nuevo a la vida, no armados del verdadero significado de las cosas sino con la vertiginosa convicción de que los significados son múltiples, no con más respuestas sino con más preguntas.

En el principio estuvo la experiencia, admite Ricœur.

> La composición de la trama se enraíza en pre comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y su carácter temporal [...] La trama es una imitación de la acción [Pero] imitar es elaborar la significación articulada de la acción [...] Las narraciones tienen por tema, finalmente, obrar y sufrir [...] La propia capacidad de la acción para ser contada y quizá la necesidad de hacerlo [están en ella misma]. Si la acción puede contarse, es que ya está articulada en signos, reglas, normas: desde siempre está mediada simbólicamente.[80]

Igual que Ginzburg, Ricœur encuentra el origen de las narraciones en la narratividad de la vida humana. La vida es narrable, necesita ser narrada y de hecho es narrada, de modo que en la narración están las claves de la vida y no tiene caso ocuparse de las experiencias en sí mismas sino sólo de sus relatos. Sin embargo este enfoque deja algunas preguntas sin respuesta.

Si, como piensa Ricœur, piensa Ginzburg y pienso yo, hay en la vida humana una narratividad intrínseca de modo que, en principio, toda acción es narrable y en cierto modo toda acción debe ser narrada ¿por qué sólo ciertas acciones son efectivamente narradas y por qué sólo algunos de estos relatos se incorporan al imaginario colectivo?

[80] *Ibid.*, pp. 116-119.

La respuesta no está en las características de las propias narraciones, en la elocuencia que les confiere su forma narrativa. Esto cuenta, pero como explicación nos regresa al principio, ¿por qué narramos unas cosas y otras no? Habrá que admitir entonces que ciertas narraciones tienen mayor potencia –lo que sólo sabremos *a posteriori*– porque las experiencias que rememoran también son más potentes.

Y precisamente a tratar de explicar esta potencia se orienta mi disquisición metahermenéutica sobre las experiencias desnudas. Una exploración que no se ocupa tanto de los "signos", "reglas", "normas" y carácter "simbólico", que les dan a las experiencias "inteligibilidad", sino todo lo contrario, de la suspensión de este marco de inteligibilidad que hace puras a ciertas experiencias, o mejor dicho que hace que ciertas experiencias sean vividas como puras y otras no. Experiencias que aunque narrables son en sí mismas pre verbales, *experiencias mudas*.

Ciertamente la experiencia muda tendrá que hablar, tendrá que ser trabajada, retemporalizada, dotada en una trama que sustente la narración, pero lo que está en el origen de los relatos que cuentan es el instante mágico de la iluminación. Lo que ciertos autores llaman acontecimiento y que Ricœur entiende de otra manera, pues en algún lugar afirma que no es propio del acontecimiento la brevedad y que puede haber acontecimientos de larga duración, con lo que se aleja de los eventualistas y se acerca a Braudel, que empleaba ese término para referirse a ciertos episodios de historia narrativa.

Y es que cuando afirma, como Braudel, que "los acontecimientos son testigos de las realidades profundas de la historia", Ricœur le quita al tiempo del acontecimiento –al tiempo de ahora– su condición de realidad abismal, para reducirlo a testimonio. Y cuando admite que "el historiador sólo retiene los acontecimientos importantes, los que sus consecuencias han hecho importantes", reduce a una cuestión de causa efecto lo que en verdad es el milagro de la historicidad. Porque los acontecimientos "importantes" por sus "consecuencias" y los que no lo son, comparten su condición de acontecimientos; así como todas

las experiencias son experiencias aunque sólo las puras desnudan su condición de ventanas al ser, hacen evidente su potencial de ruptura.

Sin embargo los estallidos existen y Ricœur reconoce que tienen un lugar en la historia. Aunque para asignárselos los despoje de singularidad ontológica y trascendentalidad, volviéndolos puramente narrativos. "Es más importante para un acontecimiento –dice– su contribución al desarrollo de una trama que el ser breve y vivaz al modo de una explosión".[81] Pero este acontecimiento descafeinado que se eslabona en una secuencia a la cual contribuye, no tiene nada que ver con el acontecimiento de ruptura caracterizado precisamente por ser breve, vivaz y explosivo del que hablan Derrida, Badiou y Žižek o con las experiencias desnudas de las que hablo yo.

Revisando lo hasta aquí escrito me doy cuenta de que le pongo más peros a Ricœur que a otros. Quizá porque coincido con muchas de sus posiciones sobre la narración y en general porque lo siento cercano a mis preocupaciones.

En fin. El hecho es que en ocasiones Ricœur hace observaciones que desarrolladas entrarían en la experiencia desnuda que antecede al relato. Así, nos dice que reconstruir en la narración "un espacio de contingencia que perteneció una vez al pasado cuando era presente; puede restituir una especie de asombro ilustrado, gracias al cual las 'contingencias' encuentran una parte de su poder inicial de sorpresa".[82] Asombro de segunda mano, mediado por la inteligibilidad que introduce el relato, eco del "poder" sorpresivo de la contingente experiencia primaria del que la narración sólo recupera "una parte"... Bien. Muy bien.

Cierro este apartado con dos argumentos de *Tiempo y narración* que comparto plenamente y que seguramente complacerían a Benjamin, quien planteó ideas muy semejantes.

[81] *Ibid.*, p. 185.
[82] *Ibid.*, p. 264.

> El acontecimiento completo no sólo consiste en que alguien tome la palabra y se dirija a un interlocutor; también en que desee compartir con el otro una nueva experiencia que tiene al mundo por horizonte.[83] Contamos historias porque, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación adquiere toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos, de los perdedores. Toda la historia del sufrimiento clama venganza y pide narración.[84]

## La experiencia de leer

La lectura ha aparecido marginalmente en el apartado anterior, dedicado centralmente a la operación de narrar. Aquí, en cambio, el protagonista será el lector.

"Cada lectura produce un relato",[85] escribe el novelista y voraz lector Ricardo Piglia. Y en otro lugar redondea la idea: en la lectura "no se trata de interpretar sino de revivir".[86] Y si los relatos sólo existen al ser leídos, el narrador sólo existe si encuentra su lector. Hay, sin embargo, un consuelo para los poco o nada frecuentados por los lectores: el escritor puede ser su propio lector.

Yo, por ejemplo, soy un lector que escribe. Quiero decir que voy leyendo lo que escribo al tiempo que lo escribo. No lo hago después, para tomar distancia y corregir, sino que escribo y leo al mismo tiempo. Diría incluso que primero leo y luego escribo lo que leí.

Me explico: cuando lo que pretendo decir va cobrando forma en mi imaginación verbal, empiezo por leer virtualmente esa aún borrosa y no tecleada versión de lo que busco comunicar. Y si lo leído me suena –literalmente, pues lo que apruebo o repruebo es en gran medida su

[83] *Ibid*., p. 149.
[84] *Ibid*., p. 145.
[85] Ricardo Piglia, *El último lector*, Barcelona, Anagrama, 2015, p. 57.
[86] *Ibid*., p. 23.

sonido–, entonces y sólo entonces lo escribo. Hay gente que lee formando las palabras con los labios. Yo por lo general escribo así; necesito escuchar lo que pienso antes de escribirlo.

Desdoblamientos y soliloquios aparte, la necesidad que tiene el narrador de ser escuchado por otros es ontológica. En *Blade Runner*[87] –la película– lo que en el fondo buscan los androides es ser escuchados. Su plena humanidad depende de que el relato de lo que han vivido encuentre oídos atentos entre quienes aún los consideran máquinas. "He visto cosas que la gente no creería –dice al final Roy Batty– Y todos esos momentos se perderán en el tiempo, como lágrimas en la lluvia".

El tema de la noveleta de Philip K. Dick, titulada *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, no es si las máquinas pueden desarrollar empatía, sino si los humanos podemos sentirla por las máquinas aunque sólo fuera porque ellas, como nosotros, están condenadas a una vida corta. El director Ridley Scott y sus guionistas Hampton Fancher y David Webb Peoples, le dan en la película una segunda vuelta de tuerca a la cuestión, al plantear que lo que importa no es cuánto vives sino cómo mueres.

Pero hay en la película una subtrama apenas esbozada, la de la memoria. Dice K. Dick que "a los androides les ponen memorias eléctricas".[88] Sin embargo también tienen memorias propias que necesitan distinguir de las falsas para tratar de que las auténticas perduren, pues lo distintivo de la condición humana es su capacidad de hacer que lo vivido sobreviva al viviente, que lo trascienda. Y esta capacidad radica en la memoria, la narración y la escucha-recreación de esta narración por los otros. Si una olla pudiera contarnos los guisos que en ella han hervido y le prestáramos atención, no necesitaría más: sería persona.

[87] Ridley Scott, director; Hampton Fancher y David Web Peoples, guionistas. *Blade Runner*, 1982.

[88] Philip K. Dick, *Blade Runner*, Buenos Aires, Edhasa, 2013, p. 135.

Es quizá por la fuerza de esta subtrama que la frase final de Roy se ha fijado como ninguna otra en el imaginario de cientos de millones de espectadores. Lo que angustia al androide no es morir sino que su memoria se borrará: "He visto cosas que la gente no creería. Y todos esos momentos se perderán en el tiempo como lágrimas en la lluvia".

*

Los androides quisieran auditorios receptivos, porque escuchar o leer es descifrar un texto ajeno desde la propia experiencia. No interpretar lo dicho o escrito sino resucitar el aura de aquello que lo provocó, reivindicando así la humanidad de quien lo vivió primero y lo cuenta.

El que lee, como el que se sumerge desnudo en la experiencia, abandona temporalmente el curso de lo real y se sienta al borde del camino con la carta, el libro, el cómic, la tablet... entre las manos. Y es que "en el acto de leer todo queda en suspenso; la vida, por fin, se ha detenido [...] un universo alternativo surge de la lectura misma".[89] Y cada lector emprende la lectura a su aire y por su pie. No sólo cada libro es un mundo, también lo es cada lectura de ese libro. "Hay una autonomía absoluta del lector [...] la ficción no depende sólo de quien la construye sino de quien la lee".[90]

Afirma Ricœur que en la lectura el mundo del lector y el mundo de la narración se entrelazan y así lo escrito "retorna a la vida", es decir al "campo del obrar y del sufrir propio de la existencia".[91] Integración de lo ficticio a lo real que no se queda en la conciencia pues se traduce también en acción. Y es en el accionar ulterior de sus lectores que el

[89] Ricardo Piglia, *El último lector*, *op. cit.*, p. 29.
[90] *Ibid.*, p. 28.
[91] Paul Ricœur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México, Siglo XXI Editores, 2013, p. 780.

texto realmente cobra vida. "Es la poslectura –sostiene Ricœur– la que decide si el éxtasis de desorientación ha engendrado un dinamismo de reorientación".[92] Y concluye: "cada frase apunta más allá de sí misma, indica algo que hay que hacer, abre una perspectiva".[93]

Decir que el libro (película, concierto, tocada, cómic, representación teatral, performance...) es un llamado a la acción no es asignarle un carácter panfletario, es asumir que los textos poderosos transforman al lector, como lo hacen las experiencias puras.

Toda narración "prefigura una experiencia futura", no es "sólo una respuesta a una pregunta anterior, sino, a su vez, una fuente de preguntas nuevas [...] que no están sólo abiertas hacia adelante sino también hacia atrás",[94] escribe Ricœur. Y es que en la perspectiva radicalmente hermenéutica del autor de *Tiempo y narración*, leer es *la* experiencia por antonomasia, la vivencia profunda por la que el lector se replantea como problema el pasado y el futuro de modo distinto a como lo hacía antes de esa lectura transformadora. Leer es la vivencia crítica que nos convoca a la acción.

Y sí, lo es. Pero las preguntas que se proyectan al pasado y al futuro surgen del mundo del lector, no del mundo de la narración. Los buenos relatos pueden plantear de manera inquietante problemas éticos, axiológicos, sentimentales... lo que no moverá al lector a menos que los interrogantes planteados por la ficción entren en resonancia con los que plantea su propio mundo.

Dice Ricœur: "la lectura aparece alternativamente como una interrupción en el curso de la acción y como un relazamiento hacia la acción".[95] Afirmación muy plausible pero que para mí remite a lo que argumento en este apartado en el sentido de que la lectura es –o puede

[92] *Ibid*., p. 885.
[93] *Ibid*., p. 881.
[94] *Ibid*., p. 889.
[95] *Ibid*., p. 900.

ser– *una* experiencia pura, mas no la experiencia pura por excelencia. La lectura es interrupción y retemporalización, sí, como lo son *todas* las experiencias liminares, incluyendo las experiencias prenarrativas y mudas de las que nacen las narraciones.

En suma, mi diferencia con el incisivo discurso de Ricœur está en que, a fuerza de exaltar el papel de la escritura y la lectura, el hermeneuta las presenta como experiencias originarias y primordiales a las que las vivencias inmediatas y directas no aportarían más que la materia prima. En cambio para mí la experiencia desnuda, si bien no existe más que en su prolongación discursiva, precede lógica, cronológica y ontológicamente a la experiencia rememorada, narrada y leída.

En cuanto al acto de leer, tema del presente apartado, me quedo con los acercamientos de Piglia:

> La lectura es un espejo de la experiencia que la define y le da forma [...] Un lector de ficciones es alguien que encuentra en una escena leída [...] la forma pura de la experiencia [...] La lectura modela y transmite la experiencia, en soledad. Si el narrador es el que transmite el sentido de lo vivido, el lector es el que busca el sentido de la experiencia perdida.[96]

## Álvar: pálido chichimeca

Todos nos zambullimos de vez en cuando en experiencias puras, pero algunos las buscan. Son los aventureros, los hombres de acción a quienes interesa más la experiencia de la acción que su función instrumental. Y algunos aventureros las rememoran y las narran. Cierro este capítulo con un par de relatos que giran en torno a dos iluminadores acontecimientos; un par de esplendentes experiencias puras cuyos protagonistas y después escribientes buscaron organizar y significar; el

[96] Ricardo Piglia, *El último lector*, *op. cit.*, pp. 103-105.

resultado son dos sagas prodigiosas que en alguna medida nos desquician a nosotros, sus lectores.

*

Nacido en Jerez de la Frontera en 1490, el andaluz Álvar Núñez Cabeza de Vaca participa como tesorero en la expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida en 1527. La incursión sufre toda clase de percances por los que mueren o son muertos por los indios cerca de 600 de los embarcados. Sobreviven cuatro –entre ellos Álvar– quienes durante nueve años recorren lo que hoy son Luisiana, Texas, Nuevo México y Arizona, en Estados Unidos, y los ahora estados mexicanos de Sonora y Sinaloa. Por casi una década comparten carencias y alegrías con las tribus seminómadas de aridoamérica que, quizá por su aspecto extraño, los acogen como curanderos y chamanes. En 1536 ellos y el grupo de indios nebomes con el que marchaban, se topan con los hombres del capitán Diego de Alcaraz, que andaban a la caza de indios para esclavizarlos. Y con esto termina el periplo de los españoles, del que Álvar deja constancia en una crónica titulada *Naufragio y relación de la jornada que hizo a la Florida con el adelantado Pánfilo de Narváez*, conocida comúnmente como *Naufragios*.

Y en *Naufragios* encuentro el drama de la conquista como experiencia vivida. No las minuciosas descripciones protoetnográficas de un Sahagún o el relato de grandes acontecimientos que, registrados por cronistas como Bernal Díaz, fueron recogidos después por la historiografía, sino el personal e intransferible testimonio de la confrontación con el otro.

Pero, a la postre, el otro de Álvar no son los indios. Paradójicamente lo que el andaluz experimenta y narra con excepcional elocuencia no es tanto el desencuentro cultural implícito en la forzada integración de los náufragos ibéricos con las tribus de los originarios, sino el choque

que para los ya asimilados al mundo aborigen representa la súbita aparición de los españoles: extraños ominosos a los que por unos vertiginosos instantes Álvar ve con ojos de chichimeca.

La cruda imagen que nos da el jerezano de indios y españoles, como indefensas víctimas los unos y como crueles victimarios los otros, no deriva de una convicción ideológica o de un razonamiento teológico como los *Tratados*, de Bartolomé de las Casas (el primero de los cuales lo escribe, además, diez años después de *Naufragios*). La vívida narración del jerezano extraviado se origina en una experiencia literalmente desnuda: nueve años de convivencia que lo convierten en un indio descalzo y de taparrabo que poco se distingue de los demás. Pálido chichimeca que el día del encuentro mira azorado a los espantables y erizados españoles, que a su vez lo observan atónitos desde lo alto de sus monturas.

Por nueve años el periplo de los náufragos fue una interminable experiencia pura. Pero, como siempre sucede, en las sagas extraordinarias hay un momento aurático en el que irrumpe Kairós. Y este es el instante congelado en el que Álvar mira a los conquistadores con ojos de indio, en el que se ve a sí mismo desde la mirada del otro... y se desquicia.

Lo que de ahí deriva es la descarnada crónica de la vileza de los españoles. Modos crueles que no eran nuevos para Álvar, partícipe el mismo de tales comportamientos, pero que sólo después del momento revelador puede ver con otra luz y desde otro ángulo. Y así los relata años después.

> Anduvimos mucha tierra y toda la hallamos despoblada, porque los moradores de ella andaban huyendo por las sierras, sin osar tener casas ni labrar, por miedo de los cristianos.
>
> Fue cosa que tuvimos muy gran lástima, viendo la tierra muy fértil, y muy hermosa, y muy llena de aguas y de ríos, y ver los lugares despoblados y quemados, y la gente tan flaca y enferma, huida y es-

condida toda; y como no sembraban, con tanta hambre se mantenían con cortezas de árboles y raíces.

De esta hambre a nosotros alcanzaba parte en todo este camino, porque mal nos podían ellos proveer estando tan desventurados, que parecía que se querían morir.

Trajéronnos mantas de las que habían escondido por los cristianos, y diéronnoslas, y aun contáronnos como otras veces habían entrado los cristianos por la tierra, y la habían destruido y quemado los pueblos, y llevado la mitad de los hombres y todas las mujeres y muchachos, y que los que de sus manos habían podido escapar andaban huyendo.

Como los veíamos más atemorizados, sin osar parar en ninguna parte, y que ni querían ni podían sembrar ni labrar la tierra, antes estaban determinados a dejarse morir, y que esto tenían por mejor que esperar y ser tratados con tanta crueldad como hasta ahora allí.[97]

Lo aquí narrado –que aunque escrito por un español tiene la elocuencia de los textos autóctonos recopilados por León Portilla en *La visión de los vencidos*– corresponde al tiempo en que los náufragos convivían con los indios. Pero la catarsis llega cuando se encuentran con los conquistadores; con los "cristianos", que dice Álvar.

Así describe la apariencia de los extraviados el jesuita Andrés Pérez de Ribas quien iba con los de Narváez: "En su traje y vista no se diferenciaban de los nativos, porque vestidos ya hacía años que no los alcanzaban y estaban tan tostados del sol y criado el cabello como los bárbaros en cuya compañía habían peregrinado".[98]

Álvar cuenta lo mismo pero desde el otro lado:

Este día anduve diez leguas, y otro día de mañana alcancé cuatro cristianos de caballo, que recibieron gran alteración de verme tan extraña-

[97] Álvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y Comentarios con dos cartas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1944, pp. 114-115.

[98] Andrés Pérez de Ribas, "Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes de las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe", en *Páginas para la historia de Sinaloa y Sonora*, vol. II, México, Layac, 1944, p. 46.

> mente vestido y en compañía de indios. Estuviéronme mirando mucho espacio de tiempo, tan atónitos, que ni me hablaban ni acertaban a preguntarme nada.[99]

Este es, para mí, el momento decisivo; la culminación de una intensa y prolongada experiencia transcultural que culmina en el instante en que el jerezano se ve en los ojos "tan atónitos" de sus compatriotas como el indio en que se ha convertido. Pero no sólo eso, ve también a quienes habían sido los suyos, como los hideputas que en verdad son: unos conquistadores desalmados a los que Álvar llamara "cristianos", como si él fuera –siguiera siendo– el "infiel" chichimeca que por nueve años había sido.

Después de la primera sorpresa y hablando un castellano que tenía casi olvidado, el extraviado se da a conocer y trata de defender a sus camaradas nativos. Esta es la versión de Pérez de Ribas: "Valióles la plática para no caer en las cadenas y collares de esclavos, pero no para que parase la codicia del capitán que prosiguió en su intento de capturar indios".[100]

Y así lo cuenta Álvar, en un pasaje prodigioso por su poder narrativo, que sintetiza la diferencia entre confraternizar y oprimir, entre sanar y matar, entre compartir y saquear, entre venir de donde sale el sol y venir de donde el sol se pone.

> Pasamos muchas y grandes pendencias con ellos (*los españoles*) porque nos querían hacer los indios que traímos esclavos [...] Vímonos con los indios en mucho trabajo porque se volviesen a sus casas [...] Ellos no querían sino ir con nosotros [...] A los cristianos les pesaba esto y hacían que su lengua [traductor] les dijese que nosotros éramos de

[99] Álvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y Comentarios con dos cartas*, *op. cit.*, p. 118.

[100] Andrés Pérez de Ribas, "Historia de los triunfos de nuestra santa fe...", *op. cit.*, p. 46.

ellos mismos, y que nos habíamos perdido muchos tiempos había, y que éramos gente de poca suerte y valor, y que ellos eran los señores de aquella tierra, a quienes había de obedecer y servir.

Más todo eso los indios tenían en muy poco o nada de lo que les decían; antes, unos con otros entre sí platicaban, diciendo que los cristianos mentían, porque nosotros veníamos de donde salía el Sol, y ellos de donde se pone; y que nosotros sanábamos los enfermos, y ellos mataban los que estaban sanos; y que nosotros veníamos desnudos y descalzos, y ellos vestidos y en caballos y con lanza; y que nosotros no teníamos codicia de ninguna cosa, antes todo cuanto nos daban tornábamos luego a dar, y con nada nos quedábamos, y los otros no tenían otro fin sino robar cuanto hallaban, y nunca daban nada a nadie.

Y de esta manera relataban todas nuestras cosas y las encarecían, por el contrario de los otros [...] Finalmente nunca pudo acabar con los indios creer que éramos de los otros cristianos.[101]

Y es que ya no lo eran.
Hace años escribí un encomio del jerezano, que aquí reproduzco:

Es por ello que el fundador simbólico de nuestra nueva identidad americana fue Álvar Núñez Cabeza de Vaca. No porque haya decidido vivir y morir entre los indios, que no lo decidió; no porque haya casado con india y engendrado hijos mestizos, que no los engendró. Álvar nos funda cuando, después de vagar por nueve años entre pimas, siux, ópatas y apaches se descubre pálido y desnudo chichimeca ente los ojos –"tan atónitos"– de los hombres blancos y barbados de Nuño de Guzmán.
Cuando el jerezano es visto por los cristianos como indio, y por un momento mira a los altos jinetes con los ojos despavoridos del chichimeca, ha nacido una nueva identidad.
Porque el único sincretismo americano habitable es el que se construye desde la condición indígena. No porque sean bonitos o sean feos o porque sumen 50 millones; que podrían ser menos o ser más. Es que sólo desde la natal o adoptiva visión de los vencidos podemos reconciliarnos con la conquista, perdonar el daño que nos hicimos y hasta reconocer el arrojo de la espada y el fervor de la cruz.

[101] Álvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y Comentarios con dos cartas*, *op. cit.*, pp. 120-121.

> No se puede fincar identidad soslayando el despojo; los vencedores escriben la historia pero son los derrotados quienes la siembran, la forjan, la tejen, la curten; quienes la sudan, la lloran y la cantan.
> Vindicar la indianidad de América no es exaltar lo autóctono sobre lo occidental ni preferir la sangre de un orden cruel al oro de un orden codicioso; no es tampoco vocación de derrota o de martirio, es una inexcusable opción moral por los vencidos, los resistentes, los constructores en la sombra.[102]

## *Che*: balas *vs* medicinas

Ir en pos de la experiencia desnuda es un modo de ser, un proyecto de vida. Y Ricardo Piglia sostiene que este es el caso del "Che" Ernesto Guevara: "Guevara busca la experiencia pura y persigue la literatura, pero encuentra la política y la guerra".[103] Para él "la política es el resultado del intento de descubrir una experiencia que lo saque de su lugar [...] del mundo [...] de la vida".[104] Guevara "va hacia la experiencia extrema",[105] esa que cambia de cauce una historia personal y redefine una biografía.

Nacido en Rosario, en 1928; en 1954 el argentino se incorpora en México al grupo de exiliados cubanos que prepara la incursión que habrá de derrocar al dictador Fulgencio Batista. En 1956 la guerrilla de la que Guevara forma parte en calidad de médico, desembarca en la isla. En el primer combate el *Che* tiene que escoger entre salvar medicamentos o balas. Se lleva las balas y con ello elige su futuro.

Pero para que así sea, esta experiencia desnuda tiene que ser rememorada y contada. Y Guevara lo hace "usando su extraordinaria

[102] Armando Bartra, "Los derechos y los torcidos", en Armando Bartra, *La utopía posible. México en vilo: de la crisis del autoritarismo a la crisis de la democracia* (*2000-2008*), México, Itaca/La Jornada Ediciones, 2011, pp. 131-132.
[103] Ricardo Piglia, *El último lector*, *op. cit.*, p. 115.
[104] *Ibid.*, p. 126.
[105] *Idem*.

capacidad narrativa para fijar el sentido de esa pequeña situación y convertirla en un mito de origen".[106] Comentario de su compatriota que sintetiza, para el caso del *Che*, el lugar que en la biografía y en la historia ocupan las fugaces vivencias puras, la necesidad de la narración para que devengan reales experiencias y el papel decisivo del lenguaje en mitificar o simplemente trascendentalizar lo vivido.

*Alegría de Pio*, relato de Guevara que forma parte de su *Pasajes de la guerra revolucionaria*, se refiere al combate en el que, a cuatro días del desembarco, la guerrilla está a punto de ser aniquilada. En la breve narración, que no se ocupa tanto de reconstruir los hechos como de rememorar las vivencias del cronista, es obvio que el *Che* busca palabras, giros y ritmos que reflejen el instante y transmitan su fulgor.

> No sé en qué momento ni cómo sucedieron las cosas; los recuerdos son borrosos. Me acuerdo que en medio del tiroteo, Almeida [...] volvió a hacerse cargo de su grupo; en ese momento un compañero dejó una caja de balas a mis pies. Se lo indiqué y el hombre me contestó (con cara que recuerdo perfectamente, por la angustia que reflejaba) algo así como "no es hora para cajas de balas" e inmediatamente siguió el camino del cañaveral [...] Quizá esa fue la primera vez que tuve planteado prácticamente ante mí el dilema de mi dedicación a la medicina o mi deber de soldado revolucionario. Tenía delante una mochila llena de medicamentos y una caja de balas, las dos eran mucho peso para transportarlas juntas. Tomé la caja de balas, dejando la mochila, para cruzar el claro que me separaba de las cañas [...] Cerca de mí un compañero llamado Arbentosa, caminaba hacia el cañaveral. Una ráfaga [...] nos alcanzó a los dos. Sentí un fuerte golpe en el pecho y una herida en el cuello; me di a mí mismo por muerto. Arbentosa, vomitando sangre por la nariz, la boca y la enorme herida de la bala cuarenta y cinco, gritó algo así como "Me mataron" y empezó a disparar alocadamente pues no se veía a nadie [...] Quedé tendido; disparé un tiro hacia el norte siguiendo el mismo oscuro impulso del herido. Inmediatamente me puse a pensar en la mejor manera de morir [...] Recordé un viejo cuento de Jack London, donde el protagonista, apoyado en el

[106] *Ibid*., p. 129.

> tronco de un árbol se dispone a acabar con dignidad su vida, al saberse condenado a muerte por congelación en las zonas heladas de Alaska. Es la única imagen que recuerdo.[107]

Momento fundacional de la guerrilla, los sucesos de Alegría de Pio, son también la experiencia iniciática de Guevara, quien las transforma en relato sin ocuparse demasiado de consideraciones tácticas y estratégicas, que contra lo que se piensa no eran el fuerte del artista de las derrotas que fue el *Che*. Y es que más allá de la política a lo Maquiavelo, hay una política pura –o un núcleo puro de toda política– en que lo que cuenta son las experiencias extremas y las decisiones prácticas que de ellas emergen.

En *El último lector*, Piglia concluye sus consideraciones sobre el *Che* escritor, que motivaron mi propio acercamiento a sus textos, poniéndolo en relación con los conceptos de Benjamin.

> Y si volvemos a la noción de experiencia de Benjamin en *El narrador*, podríamos decir que Guevara es la experiencia misma y a la vez la soledad intransferible de la experiencia. Es el que quema su vida en la llama de la experiencia y hace de la política y de la guerra el centro de esa construcción. Y lo que pone como ejemplo, lo que transmite como experiencia es su propia vida.[108]

Con sus escritos, he tratado de mostrar que las de Alvar Núñez Cabeza de Vaca y Ernesto Guevara son experiencias de vida que a través de sus relatos y lectores conforman el espíritu de una época. No importa que no hayan sido triunfadores. De la saga de Alvar se hicieron películas memorables mientras que del "Che" se han escrito numerosas biografías. Y es de esta narrativa manera que sus naufragios y derrotas hacen historia.

[107] Ernesto *Che* Guevara, *Obra revolucionaria*, México, ERA, 1967, pp. 115-116.
[108] Ricardo Piglia, *El último lector*, *op. cit.*, pp. 136-137.

## QUINTO MOVIMIENTO
## Política pura

La pregunta por la experiencia desnuda interroga, a su vez, por la condición de la política pura, la política que trasciende su dimensión estrictamente instrumental. ¿Por qué hacemos política más allá de nuestro legítimo deseo de que algún día las cosas cambien?

He dicho ya que nuestra condición de seres históricos no se ancla ni en el individuo ni en el género sino en la dialéctica que los une y separa. Y este es también el sentido de la política como permanente transición del yo al nosotros y de vuelta al yo. Política en la que juegan libertad y necesidad. Libertad que, naciendo del yo bajo la forma del deseo, sólo se cumple –y se niega– en el nosotros; en una alteridad donde el deseo vuelto proyecto compartido y/o confrontado, adquiere consistencia y genera resistencias, al tiempo que se cosifica y enajena. *Llama y piedra*, fue la metáfora que empleé[1] para traducir en imágenes esta dualidad. Y si alguien necesita un ejemplo, que piense en los dos momentos de toda asamblea en la que hay que tomar decisiones: el de las opiniones individuales libremente expresadas durante el debate

[1] Armando Bartra, "La llama y la piedra", en *La utopía posible. México en vilo: de la crisis del autoritarismo a la crisis de la democracia* (2000-2008), México, Itaca/La Jornada Ediciones, 2011, pp. 50-73.

(el calor de la llama) y el de los consensos o acuerdos vinculantes que llaman a la acción (la contundencia de la piedra).

En un sentido, esta dialéctica nos conduce al derecho y al Estado como mediaciones entre el yo y el nosotros y entre los diversos nosotros. Reglas convenidas e institucionalizadas que hacen posible la actualización de la universalidad genérica tal como la concibe un grupo específico de ciudadanos, que en el mejor de los casos asume las reglas de la democracia, es decir que delibera, trabaja por tener mayoría y se sujeta a los votos. Una mediación positiva, institucional, cósica, pétrea, que por lo mismo incuba inercias secuestrables, de modo que con frecuencia la presunta universalidad estatal deviene particularismo agazapado.

Pero hay otra posibilidad en la dialéctica yo-nosotros, un modo negativo y fluyente de actualizar el género. Y este es el flamígero acto puro, la experiencia desnuda, la epifanía profana, la comunión instantánea con los demás y, si me apuran, con el cosmos.

Este es el cometido de la otra política. Esta es la dimensión oculta de los movimientos sociales a la que se refiere Berger en el epígrafe con el que nos recibió este ensayo: "las innumerables decisiones personales, los encuentros, las iluminaciones, los sacrificios, los nuevos deseos, los pesares y, finalmente, las memorias que este movimiento hace emerger". Y es ésta una dimensión trascendental, pues mientras que "la promesa de un movimiento es su victoria futura [...] las promesas de esos momentos incidentales tienen un efecto instantáneo".

## Crisis ontológica

Pero, por qué es hoy tan importante pasar de la política meramente instrumental a la política pura. Mi respuesta es que necesitamos con urgencia una política desnuda, radical, pura porque nos tocaron los tiempos de la crisis ontológica.

La que he llamado Gran Crisis[2] no es sólo responsabilidad de nuestra generación, pues empezó a gestarse en tiempos remotos. Por otra parte es un cataclismo en cámara lenta, no un fin del mundo fulminante como la casi olvidada catástrofe nuclear o los Apocalipsis cinematográficos que tienen que durar menos de dos horas. Además, siendo un padecimiento grave –muy grave– es manejable y si nos aplicamos tiene remedio. Sin embargo esto no debiera consolarnos, pues el nuestro no es un percance cualquiera, el nuestro es un colapso ontológico, un desplome del ser; del ser en el mundo, del ser-ahí en el sentido heideggeriano del término; un inesperado mutis de la humanidad cuando venía lo mejor de la película.

Me explico: crisis polimorfas ha habido muchas a lo largo de la historia, y en el capitalismo las económicas son recurrentes. Pero ésta, la Gran Crisis, el percance global del que comenzamos a percatarnos en los primeros setenta del pasado siglo con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento, que ratificaron los estudios sobre la destrucción de la capa de ozono, que a principios de este siglo confirmaron los reportes sobre el calentamiento global formulados por el Panel Internacional de la ONU sobre cambio climático, así como los estudios sobre pérdida de biodiversidad y las evaluaciones sobre el estrés hídrico planetario... esta crisis multidimensional es un tropiezo ontológico. Y es ontológico porque no sólo pone en cuestión un orden económico social, lo que está en entredicho es la relación sociedad naturaleza, es decir el fundamento de todo orden económico social posible. Si a la postre resultó que la cultura carcome su asiento físico-biológico, lo que se tambalea no es una civilización sino la propia humanidad; lo que amenaza con llegar a su término es el ciclo –después de todo no tan largo– en que el transcurrir histórico que corre por nuestra cuenta se sobrepuso a la pura evolución natural que no tiene sujeto.

[2] Armando Bartra, *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*, México, UACM/UAM-Xochimilco/Itaca, 2014.

Y que nadie se alegre, pues el fracaso de la cultura y de la historia como modos del ser no es el plausible fracaso del antropocentrismo, es tu fracaso y el mío, es el fracaso de la humanidad. Una especie peculiar –por metafísica– ahora en peligro de extinción. Una especie a la que nadie defiende con vehemencia pues –dicen los animalistas y algunos ambientalistas– los humanos no se lo merecen por egocéntricos y predadores.

Y de un fracaso ontológico nadie se repone.

De ese tamaño están las cosas.

Entonces de lo que se trata no es solamente de enderezar la historia –dar un golpe de timón–, lo que hoy se necesita es recuperar la historicidad humana. No regresar contritos a los brazos de madre natura, sino seguirla chingando en buen plan (de verdad no encuentro mejor metáfora para el acto cultural por antonomasia consistente en desmontar, roturar, inseminar y cosechar... con amor). Responder al desafío no es renunciar y pedir perdón –¿a quién?– sino reivindicar nuestra condición de sujetos culturales responsables de nosotros mismos y responsables del entorno.

A mi modo de ver, el colapso ontológico no pide naturalismos ni teísmos trasnochados sino un humanismo radical.

No me abismo en el sujeto para negar aquello que lo trasciende, pero el hecho es que si nos vamos nosotros se acaba el mundo. Así lo escribió Hannah Arendt:

> La objetividad del mundo [...] y la condición humana se complementan mutuamente; debido a que la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin las cosas, y éstas formarían un [...] no mundo, si no fueran las condiciones de la existencia humana.[3]

Que esté en cuestión el mundo –que es mundo y no otra cosa porque tiene sujeto, porque nos tiene a nosotros– y que esto incumba a

[3] Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 37.

la humanidad toda, no cancela la proverbial "lucha de clases". Como no la cancelaba el pacifismo marxista que reivindicaba entre otros el historiador E.P. Thompson en las décadas de 1960 y 1970, cuando el peligro inminente era la guerra termonuclear.[4]

Importa, claro, dilucidar si necesitamos una sociedad de mercado regulado o de plano una sociedad sin mercado, un orden político representativo pero democrático o uno de democracia directa, un estado de puertas abiertas o una federación de comunas autogestivas. Importa distinguir a los que explotan de los explotados, a los que dominan de los dominados, a los que depredan de los depredados. Importa tomar partido por el cambio y no por la inmovilidad. Pero lo que en verdad importa es asumir –aquí y ahora– la historia como responsabilidad de todos. Lo que necesitamos con urgencia no es tanto buscar culpables que justifiquen nuestro fracaso, como potenciar la generosidad. Generosidad en el sentido literal del término, que significa reconocernos como parte del género humano y asumirnos como responsables de su pasado, actores de su presente e inventores de su futuro.

Es necesario confrontar ideologías –que sigue habiéndolas– y es necesario debatir proyectos contrapuestos o divergentes. Pero hay que hacerlo sobre la base común de la preservación de la cultura y la historia hoy amenazadas desde dentro. La humanidad no aguanta otra centuria de violentas batallas maniqueas como lo fue el siglo XX.

Y esto requiere una política otra. No una política instrumental –que ya dominamos y es muy útil– sino una política que vaya al fondo de las personas y al de las cosas, una política pura.

## Carnavalizar la política

La política performativa cuyo cometido se cumple en el curso mismo de la acción, la política que al ser medio puro resulta fin en sí misma es por

[4] Véase E.P. Thompson, *Opción cero*, Barcelona, Grijalbo, 1983.

su forma un ejercicio grotesco. Un accionar grotesco carnavalesco en el sentido que le da al concepto Mijaíl Bajtín:

> La forma de lo grotesco carnavalesco [...] ilumina la osadía inventiva, permite asociar elementos heterogéneos, aproximar lo que está lejano, ayuda a liberarse de ideas convencionales sobre el mundo [...] permite mirar con nuevos ojos el universo, comprender hasta qué punto lo existente es relativo y, en consecuencia, permite comprender la posibilidad de un orden distinto del mundo.[5]

Pero esta forma –esta poética– no es envoltorio sino modo de ser, pues en el acto desnudo no hay separación entre continente y contenido.

Si grotesco significa ayuntamiento contra natura, inaudita yuxtaposición de lo incompatible, la grotescidad por excelencia –la grotescidad ontológica o pura– es la acción incondicional que al abrir de improviso las puertas hacia otro mundo de significados, valores y emociones, y por tanto hacia otra realidad, saca de quicio, cambia abruptamente la jugada, desequilibra el partido, rompe la cadena secuencial del transcurrir cotidiano y –a veces– cambia de dirección el curso histórico. Grotescos son los momentos imposibles que en la introducción llamé grandes hitos del devenir plebeyo: la rebelión de los esclavos, la revolución francesa, la Comuna de París...

Lo grotesco es por naturaleza transgresor. Y la mayor grotescidad concebible es la anomalía ontológica que representa el acontecimiento puro; un espacio-tiempo trascendental que irrumpe en el espacio-tiempo normalizado y lo fractura. Imagínense al calvo Kairós poniéndole la zancadilla al greñudo Kronos.

Según Benjamin es cuando arriba el Mesías, según García Lorca es la llegada del Duende, según Julio Cortázar es el momento mágico en que pasa el Ángel... Es el conmovedor ingreso de los manifestantes

[5] Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1995, p. 37.

al Zócalo, del que habla Mariana, es el diluvio tropical con que la pachamama se apersonó en el ecuménico encuentro de las izquierdas que en 1994 convocara el ezeta en plena selva chiapaneca, es la decisión de transformar el interminable Paseo de la Reforma en un inaudito plantón ciudadano.

Además de éstos, que me son cercanos, hay *alephs* canónicos que no por casualidad tuvieron lugar en París –por un buen rato el corazón político del mundo– y de los que sus protagonistas, que los vivieron como experiencias desnudas, dejaron testimonio.

De la revolución francesa de 1789 dice Jules Michelet: "Ese día todo era posible [...] El futuro fue presente [...] Es decir no hay tiempo, sino un relámpago de eternidad".[6]

En los mismos términos habla Mijaíl Bakunin de la insurrección de 1848:

> Era una fiesta sin principio ni fin [...] ¡Parecía que el universo entero estuviera al revés; lo increíble se había convertido en habitual, lo imposible en posible, y lo posible y habitual en insensato! Quiero seguir siendo ese hombre imposible, en tanto que los que hoy son posibles no cambien.[7]

Oliverio Lissagaray transmite imágenes de la Comuna de París de 1871:

> Los desesperados del último mes estaban radiantes de entusiasmo. La gente se abordaba sin conocerse, hermanada por la misma voluntad, por la misma fe, por el mismo amor [...] El pueblo ya no tiene miedo [...] Los precipitados disparos de los cañones, las músicas, los clarines, los tambores se funden en formidable comunión. Los corazones saltan, en los

[6] Citado en Armando Bartra, *Hambre. Carnaval. Dos miradas a la crisis de la modernidad*, México, UAM-Xochimilco/mc editores, 2013, p. 53.

[7] *Idem*.

> ojos brillan lágrimas [...] Nunca se vieron tan rigurosamente sacudidas las entrañas de París [...] El resplandor hubiera iluminado a los ciegos.[8]

Julien G., estudiante de leyes y participante en el 68 francés, comunica su propia experiencia desnuda en el Teatro Odeón ocupado por los jóvenes rebeldes:

> Antes había ido como abonado a las sesiones de los jueves y ahora he vuelto. Algo se ha hundido, algo ha vacilado en mí: el hecho de encontrar los cortinajes, los terciopelos rojos con carteles políticos encima, la gente de pie, un caos indescriptible [...] Me daba la impresión de que el mundo se había desplomado de una manera definitiva. Cuando las sesiones de las mañanas vuelvan ya no podrán ser nunca como antes, porque nosotros nunca las volveremos a ver con los mismos ojos. Mi primera impresión era de una especie de sueño intelectual [...] Esto no duró mucho, desde luego, solamente unos minutos. Esta ha sido la impresión más fuerte que me queda de las barricadas.[9]

Michelet, Bakunin, Lissagaray y Julien hablan de lo mismo: de relámpagos de eternidad, del universo al revés y lo imposible posible, de comunión, de iluminaciones, de un mundo de representaciones que al desplomarse cambia para siempre el modo en que vemos las cosas... Hablan de experiencias desnudas y de política pura. Y con ello dan fe de que en 1789, en 1848, en 1871 y en 1968 el centro de gravedad de la tierra se corrió unos centímetros y la historia cambió ligeramente de rumbo, con independencia de si los movimientos entonces en curso triunfaron o fracasaron. Y los cuatro describen entornos alrevesados, imposibles, insensatos, grotescos...

[8] H.P.O. Lissagaray, *Historia de la comuna de 1871*, Madrid, Artiach Editorial, 1970, pp. 170-173.

[9] Citado en Jacques Durandeaux, *Las jornadas de mayo*, México, Juan Grijalbo Editor, 1970, p. 24.

## Experiencias individuales y experiencias colectivas

Más allá de que logren o no sus objetivos, los movimientos sociales profundos son experiencias desnudas. Vivencias colectivas radicales que sin duda es pertinente diseccionar con los instrumentos de las ciencias sociales, pero que en tanto que acontecimientos verdaderos no pueden ser reducidas a conceptos explicativos.

Y si bien son irreductibles son, sin embargo, memorables, narrables, comunicables... Susceptibles de ser puestos en común de modo tal que germinen en el imaginario colectivo y eventualmente fructifiquen en nuevos procesos organizativos quizá más planificados, racionales e instrumentales que los iniciales, pero que por un tiempo llevarán consigo el duende de su desquiciante origen.

En España ejemplifica esto el transvase de una parte de los Indignados Ocupas que tomaban las plazas de Madrid y Barcelona, al partido Juntos Podemos que participa en la institucionalidad con una política de izquierda; en Grecia la conversión de algunos de los Aganaktismeni de la plaza Syntagma en militantes de la Coalición de la Izquierda Radical conocida como Syriza, que cuando escribo esto gobierna; en Estados Unidos la indudable vinculación entre los *Ocupy Wall Street* y la corriente del partido Demócrata encabezada por Bernie Sanders.

Sin embargo, antes de abordar los procesos por los que una acción más o menos multitudinaria trasciende a sus participantes de modo que sus conceptos, significados, valores y sentimientos devienen sentido común de un grupo mayor, debe esclarecerse la relación entre experiencia individual y experiencia colectiva.

*

Como es su costumbre, Benjamin aborda la cuestión de manera sesgada y reflexionando sobre la borrachera.

> Y de hecho, la embriaguez es la única experiencia en la que nos aseguramos de lo más próximo y de lo más remoto, y nunca de lo uno sin lo otro. Pero esto significa que desde la embriaguez, el hombre sólo puede comunicar con el cosmos en comunidad. La terrible aberración de los modernos consiste en considerar irrelevante y conjurable esta experiencia, y dejarla en manos del individuo para que delire y se extasíe.[10]

El filósofo de los pasajes no soslaya la dimensión individual de la experiencia del cosmos –o de cualquier otra– pero enfatiza que el estado de conciencia necesario para la comunión es colectivo, premisa que en su ejemplo se hace presente en la borrachera como momento compartido. Una idea que podemos extender a otras prácticas rituales, espirituosas o no, propiciatorias de la desactivación de los condicionamientos intelectuales y emocionales que en otras circunstancias bloquean tal posibilidad.

Márkus recupera en sus términos la observación del berlinés acerca de que

> [...] el peligro fundamental que trae consigo la modernidad capitalista [es] la disolución progresiva de todas las formas de comunidad [lo que conlleva] la disolución del marco comunal de las experiencias mismas [...] La experiencia organizada por el marco social de la memoria, por la interpenetración de lo público y de lo privado que dota al curso de la vida de un sentido transmisible está desapareciendo.[11]

Restaurar la experiencia profunda, el éxtasis que en el hombre solitario es puro delirio, es restaurar la comunidad donde la memoria colectiva y el entrevero de lo público con lo privado favorecen la irrupción de experiencias desnudas de inicio compartidas. Vivencias que rompiendo con el tiempo profano transitan al tiempo sagrado habitualmente a través del rito y los mitos que lo sustentan.

[10] Walter Benjamin, *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1988, pp. 96-97.

[11] György Márkus, "La crítica de la autonomía estética, de Benjamin", *Mundo Siglo XXI*, núm. 12, primavera, 2008, p. 6.

Pero el ritual es cíclico y ni el Mesías, ni el Duende ni el Ángel tienen hora para llegar. Marevna Gómez, quien escribe sobre Benjamin, estima que en el fondo no hay incompatibilidad.

> Las salidas del tiempo duración profano, no siempre se producen periódicamente, en el modo de los ciclos y las fiestas rituales, sino que en cualquier momento se puede restaurar el tiempo mítico a través de la imitación-repetición de un arquetipo original. Cada instante está cargado de la posibilidad de interrumpir la duración profana del tiempo y transfigurar ese instante en tiempo sagrado.[12]

Si todo acto puro es en cierto modo fundacional, a través de la rememoración y la narración puede también devenir mítico. Más no mítico en su traducción ritual, pues buscando ser extática ésta es cíclica y repetitiva, cuando el acontecimiento es siempre anómalo, singular, contingente y por lo mismo no pude ser invocado ni se presenta con regularidad. La función del rito sería recordarnos que el tiempo sagrado está ahí y que si el Mesías no llega un día fijo ni se le puede convocar, está siempre a las puertas.

Y esta disposición de ánimo, esta apertura de la conciencia, este desnudamiento purificador ocurre habitualmente en los momentos en que se hace presente la colectividad, en que el nosotros y el yo se entreveran, en que como individuos bajamos la guardia.

No es frecuente, pero es posible que un movimiento social se suscite en frío y como resultado de un cálculo político. Pero si cobra intensidad, si se profundiza, inevitablemente propiciará epifanías, momentos extáticos en que el yo se abisma en sí mismo al tiempo que sale de sí para fusionarse con el nosotros ("lo más próximo y lo más remoto y nunca lo uno sin lo otro" dice Benjamin hablando de la ebriedad compartida).

[12] Marevna Gómez Guerrero, *La construcción de la ciudad y el héroe moderno en el* Libro de los pasajes *de Walter Benjamin*, Universidad de Guanajuato, 2014, p. 62.

Los movimientos sociales están perforados por acontecimientos trascendentales que los hacen carismáticos (Weber), sagrados (Durkheim), arquetípicos (Mannheim), míticos (Sorel), performativos (Turner). Agujeros negros no monádicos pero sí individuales, en los que el yo se afirma y se diluye al mismo tiempo: yo soy otro que soy yo.

## Anomalía y cambio paradigmático

Decía el joven Nietzsche que para hacer historia hay que olvidarse un rato de la historia, porque el peso de lo sabido no nos deja ver más que lo que queremos o esperamos ver y las mudanzas del devenir humano resultan precisamente de la irrupción repentina de lo inesperado, del quiebre no calculado de las inercias mentales que cambia abruptamente la perspectiva e ilumina las cosas del mundo con otra luz. En su eclosión, las novedades aparecen en la historia como súbitas revelaciones, como catárticas experiencias desnudas.

En muchos países, y posiblemente en el mundo entero, los movimientos estudiantiles de 1968 –exabruptos juveniles que pusieron en entredicho no sólo el orden dominante sino también la forma de hacer política opositora– fueron por unos meses anomalías sociales animadas en algunos casos por sectores reducidos y muy acotados.

En México participaron en las movilizaciones iniciadas a fines de julio y forzadamente concluidas a principios de octubre, casi exclusivamente los estudiantes de enseñanza media superior y superior de la capital federal. Pero, como todos sabemos, con el transcurso de los años el 68 devino parteaguas histórico y principio del fin del sistema de partido de Estado que había imperado por medio siglo. Este sería un buen ejemplo del papel de la desviación puntual y contingente en las grandes mudanzas históricas. Sin embargo otro curso menos frecuentado por la sociología puede ser aún más ilustrativo.

El que en el mundo de la ciencia las revoluciones no se hagan calculadamente y a partir de modelos de acción instrumental como huelgas insurreccionales, guerras prolongadas o insurgencias populares hace que el análisis de los cambios paradigmáticos que ocurren en ese ámbito devele mejor que otros estudios la lógica profunda de las mutaciones históricas y el papel que desempeñan en ellas las desviaciones, las anomalías.

Filósofo de la ciencia, Karl Popper señalaba las inercias que perpetúan sistemas de pensamiento con frecuencia envejecidos y esclerosados pero que tienen historia y una terca permanencia que nos impide ver lo que no queremos ver:

> Si no mantenemos una actitud crítica siempre encontraremos lo que buscamos: buscaremos y encontraremos confirmaciones, y apartaremos la vista de cualquier cosa que pudiese ser peligrosa para nuestras teorías favoritas, y conseguiremos no verla.[13]

Pero a mi juicio es Thomas S. Kuhn quien mejor ha estudiado el tema, en su libro *La estructura de las revoluciones científicas*.[14]

Sin abandonar el concepto de progresión evolutiva, no hacia la verdad o algún fin sino hacia lo que llama "una comprensión más detallada y refinada de la naturaleza",[15] un ascenso que le atribuye a la ciencia y la técnica pero que no extiende a otras esferas de la práctica humana, Kuhn critica fuertemente la visión de la historia de los saberes formales como curso lineal y acumulativo, cuando en realidad es "una sucesión de episodios de tradición eslabonados, puntualizados por rupturas no acumulativas".[16] Periodos de estabilidad que se definen por el imperio

[13] Karl R. Popper, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 179.
[14] Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
[15] *Ibid*., p. 263.
[16] *Ibid*., p. 317.

de un cierto paradigma, que al enfrentar reiterados hechos anómalos que éste no es capaz de explicar, entra en crisis conduciendo a un periodo de revolución, propuesta creativa y desarrollo de nuevos paradigmas.

De Kuhn lo que me interesa destacar es su modo de analizar las rupturas paradigmáticas como abruptos cambios de la percepción del mundo y por tanto como cambios del mundo: "Después de una revolución los científicos trabajan en un mundo diferente",[17] dice. Lectura semejante a la que he propuesto para las experiencias desnudas que también en otros ámbitos descarrilan nuestra percepción de las cosas.

Y llama la atención que estas interrupciones y saltos los identifique alguien que se mueve en el terreno de las llamadas "ciencias duras", que fueron –y son– modelo del positivismo social; ese que ve la historia humana como un curso progresivo, lineal, acumulativo y normalizado semejante al que presuntamente siguen las ciencias naturales.

La continuidad progresivo-acumulativa de la "ciencia normal" no se alteraría si no fuera por la aparición de "anomalías" que "subvierten la tradición existente de prácticas científicas" debido a que sus paradigmas y modelos no las pueden explicar, dice el físico estadounidense. Esto, continúa, es lo que "transforma la imaginación científica", lo que a su vez supone "una transformación del mundo".[18] Y no se trata de cambios cuantitativos que añadan conocimiento, sino de mudanzas cualitativas que colapsan una "tradición".

Las mutaciones en cuestión no resultan de algún impulso interno propio de la "ciencia normal", la que, al contrario, por su propia condición institucionalizada inhibe toda novedad radical y evita o ignora en lo posible las anomalías. El punto de ruptura es, entonces, la "percepción de la novedad".[19] Descubrimiento para el que la formación paradigmática dominante no prepara, de modo que para dejar paso a la ex-

[17] *Ibid*., p. 211.
[18] *Ibid*., p. 28.
[19] *Ibid*., p. 100.

periencia reveladora es necesario suspender el conjunto de principios, reglas y valores que nos impiden ver lo que no queremos ver. Expresiones de Kuhn que son idénticas a las he empleado para caracterizar a la experiencia desnuda.

Para ilustrar su concepto, el físico se apoya en un experimento psicológico realizado por Bruner y Portman que muestra la dificultad de percibir en una serie de cartas de baraja la presencia de cartas anómalas, que no son vistas simplemente porque no son lo que se esperaba ver.[20] Hasta que "finalmente, y a veces de manera muy repentina, la mayoría de los sujetos llevan a cabo la identificación correcta".[21]

> En la ciencia como en el experimento [...] la novedad surge sólo dificultosamente, manifestada por la resistencia contra el fondo que proporciona lo inesperado. Inicialmente sólo lo previsto y lo que es habitual se experimenta [...] Esta percepción de la anomalía abre un periodo en que se ajustan las categorías.[22]

Percepción de las desviaciones, que demanda un modo de la conciencia distinto del científico acumulativo. Un modo caracterizado por la interrupción iluminadora.

Y sintomáticamente Kuhn y los suyos emplean la misma metáfora: "Entonces los científicos hablan con frecuencia de 'iluminación repentina' que inunda un enigma previamente oscuro permitiendo que sus componentes se vean de una manera nueva".[23]

Más adelante el físico estadounidense relaciona el deslumbramiento revelador con el acto de dormir, como lo hacen Zambrano y Borges: "En otras ocasiones la iluminación pertinente se presenta durante el sueño".[24]

[20] *Ibid*., p. 108.
[21] *Ibid*., p. 109.
[22] *Ibid*., pp. 109-110.
[23] *Ibid*., p. 193.
[24] *Idem*.

Y en otro lugar describe la suspensión, quiebre y reanudación del proceso acumulativo de la ciencia con los mismos términos que los filósofos y científicos sociales han empleado para definir el acontecimiento y que yo utilizo para delimitar la experiencia desnuda.

> Ningún sentido ordinario del termino "interpretación" se ajusta a estos chispazos de la intuición por medio de los que nace un nuevo paradigma [...] Intuiciones que no se encadenan ni lógica ni gradualmente a los conceptos particulares de esa experiencia [...] En lugar de eso reúnen grandes porciones de esa experiencia y las transforman para incluirlas en el caudal muy diferente de experiencia que será más tarde, de manera gradual, insertado al nuevo paradigma.[25]

No se trata de una construcción analítica ni de un ejercicio del intelecto –que vendrán después– sino de una "experiencia inmediata".[26] Es claro, pues, que para Kuhn la clave de la progresión de la ciencia a través de crisis que renuevan paradigmas, no está tanto en la sumatoria de conocimientos propia del "espíritu científico" como en la capacidad de fractura, de quiebre. La verdad de la ciencia no es positivo-acumulativa sino negativo-rupturista. Propuesta que no está lejos de la del antes citado Karl Popper, en el sentido de que en verdad no hay procedimientos de "verificación", sino de "falsación", es decir que lo importante no es ratificar lo establecido sino rectificarlo.[27]

La iluminación intuitiva de un nuevo paradigma que sigue instantáneamente al derrumbe del viejo, no sólo es un cambio de conciencia, es también un cambio del mundo, que ahora muestra un rostro distinto y propone significados inéditos. "Después de una revolución [paradigmática] los científicos trabajan en un mundo diferente",[28] dice Kuhn.

[25] *Idem*.
[26] *Ibid*., p. 196.
[27] *Ibid*., p. 227.
[28] *Ibid*., p. 211.

En la capacidad de esperar lo "inesperado" y de abrirse a la posibilidad de lo imposible radica la potencia creativa del sujeto que hace ciencia o que hace historia. Y esta potencia se actualiza cuando somos capaces de percatarnos de que estamos ante una "anomalía" o, más bien, cuando descubrimos que lo que parecía normal era en verdad anómalo. No una singularidad más que añadir a los embarnecidos conceptos de mi paradigma, sino una singularidad que salta directamente a lo universal configurando el primer borrador de un paradigma recién nacido.

En términos de Heidegger diríamos que en la anomalía fulgurante se hace presente el ser del ente y se despeja el oscurecimiento del mundo. Oscuridad originada por el imperio del paradigma anterior, el paradigma de la modernidad que para el autor de *El ser y el tiempo* es el de la instrumentalidad de la ciencia y en general el de la mediatización de la acción humana.

Kuhn tiene claro que las revoluciones científicas, como todas las experiencias liminares y fractales, interrumpen un curso acumulativo, no lo suprimen, pues el nuevo paradigma apenas vislumbrado tiene aún que desplegar sus contenidos. Y para empezar tiene que ser adoptado por una comunidad científica rejega que ofrecerá resistencia.

En otras esferas de la acción humana es igualmente cierto que las nuevas facetas, posibilidades y significados del mundo que devela una limitada experiencia grupal, deberán traducirse en acciones de irradiación encaminadas a volverlas imaginario compartido, a volverlas gramsciano sentido común venciendo la resistencia del pensamiento hegemónico. Y en este curso, el intuitivo vislumbre del "nuevo mundo" va modificando materialmente al viejo de modo semejante a como los hallazgos y las técnicas derivadas de un paradigma científico emergente van transformando progresivamente el mundo previamente construido por la técnica anterior.

Todo esto es contextual. Las experiencias desnudas y entre ellas las revoluciones científicas pueden ser incondicionales y contingentes, pero tienen un entorno además de un antes y un después. Y Kuhn reconoce

que el "contexto" extra científico obstaculiza o favorece esas mudanzas. Sin embargo por razones de economía expositiva no lo aborda, dejando la falsa impresión de que la ciencia es una esfera de desarrollo autónomo y que las únicas experiencias fractales que la conmueven ocurren en los laboratorios, cuando el disparador pueden ser también acontecimientos de otros órdenes. La historia jalonada por experiencias desnudas no tiene cajoneras, es universal como lo es el sujeto que la hace.

Las características peculiares de la institucionalidad científica determinan la manera específica en que sus integrantes se apropian de los nuevos paradigmas y dado que lo que aquí me interesa es la irradiación de otra clase de experiencias, regresaré a las movilizaciones sociales.

## Contra los particularismos, la singularidad

De un tiempo a esta parte –quizá desde la década de 1970– prestamos mucha atención a los movimientos sociales, a los "nuevos movimientos sociales", como los llamaron algunos (Alberto Melucci,[29] Alain Touraine[30]). Y de ellos lo que con frecuencia se exalta es no únicamente su plausible particularidad sino su particularismo, su vocacional enraizamiento identitario en causas específicas que a veces involucran a un solo sector y eventualmente se despliegan en un territorio acotado.

Para sus apologistas, la virtuosa especificidad de los movimientos sociales contrasta con los universalismos avasallantes y reduccionistas de las grandes narrativas dominantes durante el siglo XIX y la primera mitad del XX, tanto las sistémicas como las antisistémicas. Discursos únicos que en nombre –por ejemplo– de la "lucha de clases", la "revo-

[29] Alberto Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México, 1999.

[30] Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

lución" y el "socialismo" desechaban la diversidad de sujetos y acciones reivindicativas realmente existentes.

En esta lectura, el pensamiento movimientista entronca con la reivindicación que en este ensayo hago de las experiencias desnudas como acontecimientos irreductibles a toda clase de providencialismos históricos.

Sin embargo, en la ponderación de los movimientos se incurre a veces en excesos tales como sustituir la *universalidad* ontológica de la acción humana por la exaltación de las *particularidades* fenoménicas de tal o cual evento, o como diluir la unicidad de *la historia* –siempre inestable y provisional, pero sin duda subyacente en nuestros proyectos– en la pluralidad monádica de *las historias*. La pregunta entonces es de qué manera las luchas específicas y localizadas acceden a la universalidad sin perderse en ella. Y, como hemos visto, la clave de esta irradiación se encuentra en la narratividad y comunicabilidad de las experiencias.

Muchos se han ocupado del tema, entre ellos Michael Hardt y Antonio Negri, quienes hacen un balance crítico del localismo y particularimo de los movimientos sociales, rasgos que a veces los hacen incomunicables y efímeros.

Los autores de *Imperio*[31] sostienen que hay cierto tipo de acciones colectivas en las que lo que se juega es la vida misma. Luchas que aunque estén "firmemente enraizadas en las condiciones locales, inmediatamente saltan a nivel global". Acciones que son "a la vez económicas, políticas y culturales y por tanto son luchas biopolíticas, luchas por la forma de vida [...] constitutiva de nuevos espacios públicos y nuevas formas de comunidad".[32] Sin embargo, si bien por su contenido son tendencialmente globales y su trascendental singularidad las hace inme-

[31] Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2012.
[32] *Ibid*., p. 109.

diatamente universales, Hardt y Negri encuentran en ellas problemas de "comunicabilidad", de "lenguaje común".

Desmarcándose de sociólogos anglosajones como Mancur Olson[33] y otros, que creen descubrir la clave de las movilizaciones en la "acción racional" y el "cálculo de costos y beneficios", y aunque a veces hablen de encontrar un "lenguaje cosmopolita"[34] que las haga comunicables, Hardt y Negri tienen claro que la vía para compartir las experiencias colectivas y superar el particularismo y el localismo, no es el discurso político instrumental que buscando el común denominador para construir alianzas en que "todos ganen", homogeniza experiencias diversas cuya fuerza les viene precisamente de su diversidad.

Más que en Maquiavelo o en Marx, quienes ubican la palanca revolucionaria en la educación política del pueblo o de la clase obrera, los autores de *Imperio* encuentran una respuesta sugerente a las cuestiones referentes a la constitución del sujeto colectivo, en Baruch Spinoza, quien sostiene que el profeta produce su propio pueblo y que los recursos para realizar su profecía no son medios que haya que proveer –como la educación– sino el propio "poder creativo y profético de la multitud".[35] Es decir lo que Hardt y Negri llaman "deseo revolucionario [...] un deseo inmanente que organice a la multitud".[36]

Pero la cuestión a dilucidar sigue siendo cómo se construye este sujeto abarcador, cómo se edifica el nosotros socializando conceptos, significados, valores y sentires provenientes de experiencias no sólo particulares sino marcadas por la singularidad y la contingencia, de modo que no pueden socializarse a partir de las *semejanzas* que con otras experiencias tienen, sino con base en las *diferencias* que con ellas

[33] Mancur Olson, *La lógica de la acción colectiva*, México, Limusa, 1999.
[34] Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, *op. cit.*, p. 110.
[35] Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*, Madrid, Alianza, 1986.
[36] Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, *op. cit.*, p. 123.

guardan. No se trata de establecer lo que cierto grupo de eventos tiene en común –tarea no impertinente pero rutinaria y propia de cierta sociología clasificatoria– sino de encontrar lo que cada uno tiene de singular, que es lo que le otorga identidad y lo que en verdad importa transmitir. En términos de Hardt y Negri: "una comunicación de índole nueva, que funcione, no sobre la base de las semejanzas, sino sobre la base de las diferencias: una comunicación de singularidades".[37]

Comunicar experiencias sociales con vistas a globalizarlas pasa entonces por reconocer su carácter acontecimental, su condición de experiencias desnudas, de anomalías... Y pasa por reconocer que la vía de acceso a la universalidad está precisamente en la irreductible singularidad de las vivencias que cuentan. La vía inductiva que entresaca los rasgos que comparte un cierto grupo de eventos no sirve para socializar experiencias puras, pues desemboca en la generalidad abstracta. Tampoco sirven las minuciosas descripciones etnográficas a las que se les extravía la vida en el fárrago de los detalles y sólo conducen a la seudoconcreción.

Las cuestiones de la comunicabilidad no incumben solamente a la política, también a la etnografía. La impotencia de los procedimientos científicos convencionales para comunicar lo que en verdad importa, la percibe un antropólogo como Clifford Geertz cuando quiere dar cuenta de lo ocurrido con dos ciudades provincianas que ha frecuentado por cuarenta años. En los primeros renglones de *Tras los hechos* escribe:

> Podría contrastar el entonces y el ahora, el antes y el después [...] Podría escribir una historia que contara cómo una cosa llevó a otra y ésta a una tercera: "y después... y después...". Podría crear índices e identificar tendencias: más individualismo, menos religiosidad, creciente bienestar [...] Podría poner el acento en las etapas –tradicional, moderna, posmoderna– [...] Podría describir la transformación de las

[37] *Ibid.*, p. 110.

> instituciones [..] Podría incluso construir un modelo, concebir un proceso, proponer una teoría. Podría diseñar gráficos.[38]

Estrategias que desecha.

> El problema que hay en este tipo de aproximaciones a las cosas, preocupada por extraer lo general de lo particular y entonces relegar lo particular a mero detalle, ilustración, trasfondo o cualificación, es que no nos sirve de mucha ayuda cuando necesitamos explorar lo que nos es diferente.[39]

La cuestión que plantea Geertz no incumbe sólo a los antropólogos y otros científicos sociales, sino a todos quienes pretendemos comunicar experiencias sin pasteurizarlas y en última instancia a todos los seres humanos siempre a caballo entre el yo y un nosotros que se construye dialogando. Y, como era previsible, la respuesta del autor de *La interpretación de las culturas*, remite al lenguaje y a la narración.

> La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual, que con su capacidad de convencernos de que lo que dicen es resultado [...] de haber, de uno u otro modo, realmente "estado allí". Y en la persuasión de que ese milagro imposible ha ocurrido, es donde interviene la escritura.[40]

Y es que convencernos de que quien relata efectivamente estuvo ahí, es lo que hace posible que compartamos su experiencia. No necesariamente la experiencia tal como realmente la vivió sino la que construyó como relato convincente, es decir narrativamente verdadero.

[38] Clifford Geertz, *Tras los hechos. Dos países cuatro décadas, un antropólogo*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 11.
[39] *Ibid*., p. 48.
[40] Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 14.

Lo he dicho ya: la comunicación que importa empieza con la remembranza y pasa por la construcción lingüística de la experiencia en forma de fabulaciones polisémicas que son comunicables precisamente porque cada destinatario tiene una interpretación diferente de las mismas, que a su vez depende de las experiencias que ha tenido. Y de esta manera se va conformando un conjunto de interpretaciones entreveradas que conforma en el ámbito de lo simbólico la realidad compartida, el imaginario colectivo, la argamasa del nosotros.

Admitir que una experiencia narrada tiene múltiples interpretaciones no significa que cada receptor busca las semejanzas de lo que se le transmite, con sus propias experiencias, como se dramatiza en la fórmula: "Sí. Te entiendo. Es como la vez que yo...". Al contrario, lo que hace trascendental un acontecimiento compartido mediante la narración es lo que de él nos desequilibra por inusitado, lo que no estaba en nuestros posibles antes de recibirlo y ahora está, lo que nos enriquece no sólo como individuos sino como género: "Nunca se me hubiera ocurrido".

He dicho, siguiendo a Benjamin, que la materia prima de la narración comunicativa no es el *recuerdo* que representa sino la *memoria* que evoca. A esa conclusión llega también Geertz:

> El porqué de "evocar" mejor que "representar" [...] es que libera de la [...] retórica científica que implica "objetos", "hechos", "descripciones", "inducciones", "generalización", "verificación" [...] Que la evocación pueda resolver el problema, o la paradoja ubicarlo, tal es evidentemente la cuestión.[41]

Y en *Tras los hechos* el antropólogo deja constancia de su estrategia narrativa.

> Lo que se necesita, o al menos nos debe servir, son anécdotas, relatos, parábolas: mininarraciones en las que el narrador esté incluido.

[41] *Ibid.*, pp. 146-147.

*

> Está amaneciendo, son entre las cuatro y media y las cinco de la mañana a comienzos del mes de octubre de 1957. Mi esposa y yo estamos viviendo en el sudoeste de Balí con una familia brahaman que poco a poco va abandonando sus tradiciones...

La narración sigue y se bifurca hasta que 60 renglones después Geertz la redondea y cierra el texto comentando con autocrítica ironía uno de los significados posibles del relato.

> Se miraron unos a otros y dijeron: "Si un americano admite que lo han hecho los rusos, entonces debe ser verdad", y el hombre más viejo se disculpó, de nuevo con gran ceremonia, por haberse atrevido a molestarme, y el grupo se perdió en la bruma matinal...
> Empirismo en acción. Comunicación intercultural conducida profesionalmente. La guerra fría en tiempo real.

A Geertz hay que agradecerle el filo de sus propuestas, pero también el desenfado con que las formula. Y es que el tono es parte sustantiva de la narración y en este caso de la buena narración antropológica.

## Necesidad materialista o contingencia eventual

Anclar la insustituible política instrumental en una política pura que introduzca la contingencia, la imaginación, lo imposible... plantea problemas prácticos y conceptuales. Sobre todo a los que pretendemos combinar la reflexión filosófica con la participación cotidiana en el debate sociopolítico. Para quienes nos insertamos en los procesos históricos, asumimos la coyuntura y tenemos proyectos de futuro, puede resultar complicado articular nuestro compromiso –que lo es con acciones que se despliegan en el tiempo de Kronos– con la convicción de que sin el tiempo de Kairós la política devendría chata *realpolitik* y el curso humano simple providencia o inercia.

Cómo se hace presente el pasado –sino es como causa– y cómo se engarzan los movimientos emancipatorios de hoy con los combates libertarios de ayer, son preguntas que no podemos evadir quienes asumimos la historia como compromiso.

Me ocuparé aquí de las respuestas que encuentro en Žižek, Ricœur y Eagleton, los tres en diálogo con Benjamin, para cerrar con mi propia lectura del filósofo de los pasajes. Por lo pronto adelanto mi conclusión: no se puede nadar en el acontecimiento y a la vez guardar la ropa del "materialismo histórico".

*

Materialista histórico, marxista, leninista... y a la vez filósofo del acontecimiento, Žižek se plantea una y otra vez el interrogante político por excelencia: cómo insertar la interrupción en la sucesión y la contingencia en la causalidad.

En la exposición crítica de las diversas y dispersas fintas que respecto del magno dilema encontramos en el esloveno, me ahorraré tiempo empleando el buen recuento que nos ofrece Ricardo Camargo en "Žižek y el acto: la genealogía y un redoblamiento".[42]

"El problema materialista [...] es cómo el ser tiene que estar estructurado de tal forma que algo como un acontecimiento sea posible",[43] se pregunta Žižek en el curso de una conversación con Glyn Daly.

Y lo que me parece más atendible de su respuesta es que la realidad no es cerrada y no hay un todo sino un "no todo", una "inconsistencia originaria" donde cabe la contingencia. Es decir que, como sostenía

[42] Ricardo Camargo, "Zizek y el acto. La genealogía y un redoblamiento", en Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (eds.), *Política y acontecimiento*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 367-393.

[43] Citado en Ricardo Camargo, *ibid*., p. 371.

su mentor Lacan, "El gran otro no existe", ni siquiera como totalización inminente a la Hegel. A lo que se adhiere al sostener "la no cerradura ontológica del orden del ser", la presencia de una rendija por la que se cuela el acontecimiento. "Sólo un gesto 'imposible' de pura gratuidad –sostiene el esloveno– puede cambiar las propias coordenadas de lo que es estratégicamente posible dentro de una constelación histórica".[44] El acontecimiento nace, entonces, de la incompletitud del ser. Pero, añade Žižek, el evento contingente regresa al seno del ser y de su necesidad, pues "crea retrospectivamente sus propias condiciones de ocurrencia".[45] Y con esta segunda vuelta de tuerca tendríamos salvada la contingencia acontecimiental y a la vez la necesidad materialista del mundo.

Pienso, sin embargo, que sostener que algo que era imposible antes de acontecer es ahora posible porque ya fue y al haber sido "crea retrospectivamente sus propias condiciones de ocurrencia", se parece mucho a la "ilusión retrospectiva de fatalidad" de que hablaba Arón y que consuela a los hegelianos. Y, sobre todo, me parece que describe mal el hecho de que mientras siga ocurriendo lo imposible, no sólo el futuro se nos muestra como ontológicamente contingente sino también el pasado, que una y otra vez "cambia sus coordenadas" a resultas de todo nuevo acto de libertad, de toda experiencia desnuda, de todo acontecimiento emergente que modifica el ángulo de la iluminación y con ello modifica el significado presente de lo ya acontecido. "En vista de la naturaleza fugaz de la verdad –afirma Susan Buck-Morss– cualquier intento por una interpretación histórica permanente desembocará en el error".[46] "El pasado nunca nos es dado en su totalidad".[47]

[44] *Ibid*., p. 377.
[45] *Ibid*., p. 375.
[46] Susan Buck-Morss, "El don del pasado/ El veneno del pasado", en Daniel Inclán *et al*. (coords.), *Modernidades alternativas*, México, UNAM, 2017, p. 216.
[47] *Ibid*, p. 208.

Lo que fue no está fijo. Lo que fue nunca será de una vez por todas como ahora pensamos que fue, pues a no dudarlo tarde o temprano un nuevo acontecimiento resignificante hará que lo veamos, lo interpretemos, lo valoremos, lo sintamos de otro modo. Y así una y otra vez. El acontecimiento no se normaliza por incorporarse al pasado, pues la permanente ocurrencia de eventos trascendentales se traduce en la provisionalidad de un pasado de suyo polisémico y por tanto nunca definitivo. Cada día inventamos de nuevo nuestro pasado –el individual y el colectivo– aunque no todos los días tengamos tiempo y ánimo para recapitularlo.

Paradójicamente, mientras que el pasado reescrito, reinventado, resignificado una y otra vez, seguirá siendo el reino de la contingencia y la libertad mientras las historias que lo relatan se recuenten y reescriban creativamente, el futuro –del que imprudentemente acabo de decir que es contingente– es en cierto modo el reino de la necesidad y la causalidad: porvenir deseado en el éxtasis experiencial y por tanto denso y polivalente, pero proyectado y calculado después en el ámbito de la prosaica racionalidad instrumental y por tanto univoco.

Me explico: en las experiencias puras se vislumbran posibilidades inéditas que no estaban previamente contenidas en su circunstancia, pero que después –a través de su paulatina socialización– devienen proyecto compartido. Y el progresivo devenir mundo de lo vislumbrado ocurre en el terreno del posibilismo: la utopía intuida o soñada ha de construirse con ingeniería social y mediante planos, rutas críticas, cálculos de costo/beneficio...

Para ser polisémico y plurivalente como lo son el presente y el pasado, el futuro necesitaría existir o haber existido. Pero el futuro aún no existe, es sólo proyecto, de modo que es unívoco y monovalente como lo son las prospecciones que lo prefiguran.

Lo extraño es que sabemos que al hacerse presente y luego pasado, el que fuera futuro irá adquiriendo densidad y con ello admitiendo múltiples significados. Pero aun sabiéndolo, sólo podemos pensarlo de

manera esquemática y como pronóstico o plan. Anticipación que, aun si es de opción múltiple y considera una amplia gama de posibilidades, nunca podrá emular el espesor de lo real y seguirá siendo unidimensional. Esta falta de densidad, de ambigüedad, de contingencia es evidente en las utópicas racionalistas, descripciones del futuro que proliferan desde el Renacimiento y que Esteban Krotz calificó certeramente de "utopías frías".[48]

Hacer política es vislumbrar lo imposible. Pero es también hacerlo posible, es decir, aterrizar en la sucesión y en la cadena causal, la imposibilidad vislumbrada en la experiencia desnuda. Política pura no es la que espera paciente la irrupción del acontecimiento, sino la que trabaja todos los días como si estos eventos trascendentales no fueran a presentarse nunca. La buena estrategia no se atiene a la posibilidad de que ocurra una crisis... aunque esté siempre atenta a su posible ocurrencia. Así pues, el futuro prefigurado en los proyectos –aun en los más "utópicos"– es siempre un futuro posible cuyas condiciones de posibilidad forman parte de una estrategia política. El porvenir es incierto porque lo que tememos o deseamos puede o no ocurrir, pero en otro sentido es tan carente de ambigüedad y de misterio como un programa de gobierno, una ruta crítica, un plano o una maqueta.

Resumiendo: el pasado está abierto pues cada nuevo acontecimiento lo resignifica, en cambio el futuro contenido en nuestros pronósticos y proyectos está cerrado pues se ha trazado hacia él un curso presuntamente transitable que asume las estrictas exigencias de la causalidad y la necesidad. Manejo de la causalidad y dominio de la necesidad que sin embargo se muestran ilusorios cuando una y otra vez nuestros proyectos se desvían o de plano se derrumban. Pero el que el futuro sea incierto –y que sepamos que lo es– no impide que un día sí y otro también hagamos planes infalibles: primer paso, segundo paso...

[48] Esteban Krotz, "Utopía", en *Sociología-conceptos*, núm. 17, México, Edicol, 1980, p. 54.

*

Un último giro en sus esfuerzos por reinstalar a la necesidad en el seno de la contingencia, lo emprende Žižek apoyándose en la idea benjaminiana de que el cometido de la revolución es redimir a quienes en el pasado lucharon contra la opresión y fracasaron en sus combates libertarios. "Estos fracasos pasados –dice Zizek– anuncian sus redenciones revolucionarias por venir, ellos 'pronostican' el futuro milagro revolucionario que retrospectivamente los redimirá [...] Un acontecimiento no ocurre de la nada [es] 'pronosticado' por una serie de acontecimientos pasados fallidos".[49]

Argumento que, aun con las comillas, constituye un oxímoron pues postula una sucesión *necesaria* de acontecimientos *contingentes* en que cada "milagro", pese a ser incondicional e inesperado como todos los milagros, deriva de los anteriores que lo "pronostican" y anuncia o "pronostica" los posteriores. Así, con tal de sacarle la vuelta al hecho de que no hay conexión explicativa entre un acontecimiento y su pasado, el esloveno propone una suerte de historicismo acontecimiental que ve el curso de la humanidad como una secuencia de eventos estelares, incondicionales pero sólidamente conectados unos con otros.

En otra parte he argumentado que el nexo que nos une a los luchadores libertarios que nos precedieron –incluyendo en ellos a los modestos y nada épicos resistentes del común– es una motivación ética no un vínculo causal, igual que es ética y no científica la "inevitabilidad" de la revolución.[50] Pero el hecho es que el planteamiento de Benjamin es retomado por Žižek como argumento de una suerte de causalidad por la que la lucha presente es "anunciada" y "pronosticada" por las luchas pasadas.

[49] *Ibid*., p. 381.

[50] Armando Bartra, "Contra el providencialismo, radicalizar la perspectiva del sujeto", en *Mundo Siglo XXI*, núm. 30, vol. VIII, mayo-agosto, 2013, pp. 45-50.

Con términos semejantes, aunque sin citar a Benjamin, Ricœur habla de "deuda de nuestra parte respecto de los muertos",[51] y sostiene que "hay que reavivar en el [pasado] las potencialidades incumplidas, prohibidas, incluso destrozadas".[52] Dice también que "los acontecimientos que [por su horror] no se deben olvidar jamás [constituyen] la motivación ética última de la historia de las víctimas".

Como se ve, tanto en el francés como en el esloveno el pasado ejerce una suerte de sujeción causal sobre el presente. Lo que a mi juicio pone en entredicho la fisura puramente contingente que supone la experiencia desnuda.

Radicalmente opuesto a derivar el presente del pasado y más bien preocupado por liberar el hoy del peso muerto del ayer, Nietzsche sostiene sin embargo que tener presente la historia es necesario. Pero sólo la historia "que conserva [...] la memoria de los grandes que han luchado contra la historia, es decir, contra el poder ciego de lo real".[53] Para el autor de *La voluntad de dominio*, de lo que se trata no es de continuar la lucha de quienes combatieron la inequidad y la injusticia, porque sus causas siguen pendientes, sino de encontrar en quienes rompieron con las inercias, inspiración para nuestras propias rupturas.

Ciertamente en sus *Tesis sobre la historia*, Benjamin se refiere a la "lucha por el pasado oprimido" y a que el proletariado es "la clase vengadora [que] lleva a su fin la obra de liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos", movida por un "odio" y "voluntad" que "se nutren de la imagen de nuestros antepasados esclavizados".[54] Frases en las que no encuentro los "anuncios" y "pronósticos" de Žižek, ni tam-

[51] Paul Ricœur, *Tiempo y narración III*, México, Siglo XXI Editores, 2013, p. 906.
[52] *Ibid*., p. 953.
[53] Federico Nietzsche, *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdova, Alción Editora, 1998, p. 111.
[54] Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*, *op. cit*., p. 49.

poco las "motivaciones éticas" de Ricœur. Lo que hay es el pasado como "imagen" que podemos invocar en momentos de peligro, como rememoración y narración en las que volvemos a hacer presente, no tanto lo que fue, sino más bien una cierta experiencia vivida que sirve para alimentar nuestra voluntad.

Tampoco hay determinismo en la fórmula con que, en *Puerca tierra*, John Berger retoma la idea benjaminiana:

> Se hará justicia
> ¿Cuándo?
> Cuando los vivos sepan lo que sufrieron los muertos.[55]

Pero si no es secuencialmente ¿cómo, entonces, se conectan entre sí los acontecimientos?, ¿o es que son monádicos, es decir ensimismados, cerrados? No me pregunto aquí cómo es que el *recuerdo* de los hechos del pasado, el análisis de los mismos y aun el establecimiento de ciertos patrones es útil a la hora de la acción instrumental. Es claro que aun sabiendo que no se repite y que en rigor no tiene leyes, constantemente aprendemos del pasado como aprendemos a hacer puentes viendo qué pasó con los que se cayeron. Lo que no está claro es cómo se le ocurrió a alguien que se podían hacer puentes, lo que no acabamos de entender es la relación de las fractales experiencias desnudas entre sí y con el curso sucesivo de los hechos. Lo que se nos escapa es la clase de negocio que se traen Kronos y Kairós.

*

He dicho que para mí las experiencias puras sólo interrumpen las secuencias históricas y que naciendo de éstas se reincorporan a ellas. He

[55] John Berger, *Puerca tierra*, Madrid, Alfaguara, 2006, p. 225.

dicho también que esta inevitable y plausible normalización debilita sin embargo su brillo y deriva en inercias.

En términos político sociales la imagen de las "oleadas" en la lucha popular describe bien la conexión entre los luminosos lapsos acontecimientales de alta intensidad creativa y los lapsos de reflujo, oscurecimiento, rutina, inercias... Mediante el recuerdo, en los tiempos de marea baja podemos recuperar factualmente el pasado e incluso aprender de él (sacar las debidas lecciones), y de esta manera lo recordamos, más no lo rememoramos de manera evocativa. O, cuando menos, no con la intensidad necesaria para sacarnos del marasmo. Sabemos lo que ocurrió y hasta sus "causas" y sus "efectos", pero no participamos con fuerza de la iluminación que entonces tuvo lugar. El pasado está ahí pero no nos conmueve ni nos mueve.

Todos los años, desde hace medio siglo, el 2 de octubre los habitantes de la capital mexicana realizamos una marcha en recuerdo de la masacre de la Plaza de las Tres Culturas. Un rito cívico en el que gritamos a todo pulmón "¡¡Dos de octubre no se olvida!!". Invocación entrañable pero cuyo fulgor es ya tenue. En cambio en 2012, durante las marchas del movimiento juvenil llamado #YoSoy132, el viejo fulgor se hizo otra vez presente con toda su intensidad.

De quienes participaron en el movimiento de 2012, sólo quienes teníamos más de 60 años pudimos reanimar al calor de las nuevas acciones las vivencias del viejo 68, además de que la singularidad de esa mueva lucha juvenil hacía que las analogías y comparaciones con las anteriores resultaran improcedentes. De modo que mientras duró #YoSoy132 fue puro presente, puro tiempo de ahora, una incondicional e irreductible experiencia desnuda. Pero en la medida en que las acciones iban quedando atrás y se las reconstruía en la memoria, la del movimiento se enlazaba con otras rememoraciones personales o vicarias.

En su trascendental singularidad, la experiencia pura de 2012 no fue "pronosticada" ni "anunciada" (Žižek) ni "éticamente motivada" (Ricœur) por combates libertarios anteriores. Sin embargo su luz reavi-

vó en la memoria las experiencias desnudas del pasado, estableciendo entre ellas y las del presente un nexo no historiográfico sino mágico y poético, es decir político...

Todas las manifestaciones la manifestación. En 2012 marchan por Reforma, Juárez y Madero los vivos y los muertos. Y mientras al viejo lo asaltan los fantasmas del pasado, su joven acompañante pregunta: "¿Así era?, ¿somos menos o somos más que los de entonces?".

## Tiempo histórico y tiempo de ahora

Preocupado, como Žižek, por salvar a la historia sucesiva y debidamente eslabonada, del poder disolvente del acontecimiento, en su lectura de Benjamin, Terry Eagleton trata de recuperar tanto el tiempo presente, aurático y mesiánico, como el juego de las determinaciones históricas. Por su "teoría de la historia –escribe el inglés– [Benjamin] está obligado a rechazar tanto el tiempo 'vacío y homogéneo' del historicismo como el fetichismo de la eterna coyuntura que desperdicia los recursos de la tradición".[56] Y remite a un texto de *El París de Baudelaire* donde el alemán se refiere a Bergson:

> Lo cierto es que [para Bergson] la experiencia es un asunto de la tradición, tanto en la vida colectiva como en la privada. Se construye menos sobre hechos aislados, fijos definitivamente en el recuerdo, que en los datos acumulados, muchas veces no conscientes, que confluyen en la memoria. Pero de ninguna manera es intención de Bergson especificar la memoria en términos históricos. Bergson rechaza cualquier tipo de determinación histórica de la experiencia.[57]

[56] Terry Eagleton, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid, Catedra, 1989, p. 125.

[57] Walter Benjamin, *El París de Baudelaire*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012, p. 187.

De ahí concluye Eagleton que "la crítica que Benjamin hace a Bergson no es que insista en la experiencia aurática, sino que le arrebate su cualidad histórica".[58] Y efectivamente, en los siguientes párrafos del libro arriba citado, el alemán cuestiona el que Bergson obvie indebidamente las vivencias de la época de la gran industria, vivencias de las que surge la propia filosofía bergsoniana. Lo que significa que para Benjamin los momentos auráticos son ciertamente *cortes*, pero están *situados*. Que es lo mismo que he sostenido antes al referirme a los quiebres paradigmáticos que estudia Kuhn.

Pero Eagleton aprovecha la objeción benjaminiana al pragmatista francés, para quitarle filo subversivo a las experiencias puras y restituírselo a la memoria histórica convencional. "Las huellas de la memoria no son sólo las de la *Madeleine* de Proust [...] son también aquellas de los antepasados esclavizados, cuya memoria [...] tiene más posibilidades de llevarnos a la revuelta que nuestros sueños de nietos liberados".[59] Con lo que el esfuerzo de Benjamin por zafarse del fatalismo progresista que nos encadena al pasado y al futuro se reduce, en la lectura de Eagleton, a liberarnos de obligaciones contractuales con el provenir –nuestros nietos liberados– pero no con el pasado –nuestros ancestros esclavizados– que sigue siendo el que puede "llevarnos a la revuelta".

"Nos rebelamos hoy porque otros antes se rebelaron y debemos continuar su lucha", es lo que, según Eagleton, habría dicho Benjamin. Lectura que subrepticiamente hace historicista al autor de los *Discursos interrumpidos*.

Pero hay otra posible interpretación: lo que Benjamin nos dice es que el impulso de interrumpir, de subvertir, surge de la experiencia aurática, nace del tiempo presente. De modo que la revolución se refunda cada vez que nos inconformamos y el impulso sobre el que se monta la

[58] Terry Eagleton, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, *op. cit.*, p. 125.
[59] *Ibid.*, pp. 125-126.

acción libertaria no viene del ayer sino del ahora, aun si éste incluye al ayer rememorado.

Aunque no lo sepamos –y la mayoría de los jóvenes contestatarios no lo sabe, cuando menos no de primera mano– los muertos de la Plaza de las Tres Culturas siguen muriendo hoy en nosotros y es por esto que también hoy nos rebelamos. Pero el pasado intensificador del presente no se recuerda, refulge, es parte del tiempo de ahora. Un tiempo vertiginoso en que se funden todos los tiempos, un instante eterno...

Ciertamente, además de la rememoración que evoca, está el recuerdo que ordena secuencialmente el pasado descubriendo regularidades, patrones e incluso "deudas" con las víctimas (que podremos o no asumir y que los culpables podrán o no pagar, que no es saldando cuentas pendientes que se hace historia). Aproximación historiográfica o sociológica que alimenta la práctica presente en su condición instrumental, pero que no la explica en lo que tiene de política pura, inmotivada, divina... pues en el fondo su relación con el pasado no es científica sino ética. Y no me refiero al imperativo kantiano que se impone racionalmente, sino a una instantánea adscripción al género humano, más que pensada, vivida. Lo que quiero decir es que al "compromiso social" se llega no a fuerza de "concientización", sentido de la responsabilidad y compromiso con los ancestros sino porque un día te cae el veinte y no te queda otra...

*

He dicho ya que los buenos relatos tienen aura, pues narrar es recrear con los recursos del lenguaje experiencias que marcaron al narrador, tanto aquellas que vivió como las que escuchó o leyó. Entonces es verdad que la memoria de los "antepasados esclavizados" puede "llevarnos a la revuelta". Pero sólo si aquella es actualizada como relato y de esta manera traída al tiempo de ahora narrativo.

Y la revuelta a la que nos lleva es, en principio, un quiebre personal, una íntima desazón no una acción colectiva. No he sabido que al término de una historia leída o escuchada los receptores se levanten en armas. Sí me consta que las historias que los narradores han evocado para nosotros nos predisponen a vivir con intensidad las actuales experiencias desnudas individuales o colectivas, que son las únicas que efectivamente convocan a la acción.

Si leíste el *Espartaco* de Howard Fast, te moverá más la revuelta de los jornaleros de San Quintín, Baja California, que si no leíste esa novela; si conoces *Las viñas de la ira* de John Steinbek te tocarán más de cerca las protestas campesinas contra el agronegocio que si no conoces el libro; si antes de participar en el #YoSoy132 algún maestro te sugirió que leyeras *Fuerte es el silencio*, de Elena Poniatowska, posiblemente viviste con más intensidad que otros el movimiento juvenil de 2012.

El relato histórico capaz de actualizar el pasado no es historiográficamente descriptivo y explicativo –aunque pueda contener descripciones y explicaciones– sino evocador. Regreso aquí al tratamiento que le da Gramsci al atentado de Dora Kaplán contra Lenin. Abordaje que yo amplié con otros elementos y que hace del hecho una verdadera experiencia desnuda, pues más allá de explorar sus causas y de culpar o exonerar a la presunta magnicida, transforma el acontecimiento en una polisémica alegoría del choque entre el deseante voluntarismo y el férreo racionalismo.

La virtud del relato es que muestra a un Lenin, más que indignado y ofendido, sacudido por el conflicto ético implícito en el atentado. Si leyéndolo entendemos porqué en ese trance el jefe bolchevique lloró, nos habremos aproximado a la revolución rusa como experiencia histórica evocable y entrañable. Pero también convocante: no a "aplicar" a nuestra circunstancia la estrategia bolchevique o la línea política social-revolucionaria, ni tampoco a continuar las tareas que la revolución rusa dejó pendientes, sino a asumir el riesgo y los dilemas éticos de toda revolución, de toda rebelión.

Concluyo la reseña de este nuevo *clinch* entre Kronos y Kairós, ahora en el *ring* de Eagleton, ratificando que no es que haya historia por un lado y experiencias auráticas por otro, y sea necesario engancharlas de algún modo, es que la historia son experiencias auráticas rememoradas, narradas y socializadas que propician e intensifican acciones por lo general colectivas impulsadas por el deseo y la imaginación, acciones que a su vez convocan otras experiencias auráticas y así... El resto es materialismo histórico u hojarasca historiográfica.

Tenía razón Fanon en rebelarse contra la pretensión de Sartre de darle sentido a la negritud –o a cualquier otra cosa– haciendo de ella un eslabón entre el pasado y el futuro: "Y resulta que no soy yo quien crea un sentido para mí, sino que el sentido estaba allí preexistente, esperándome... La dialéctica que introduce la necesidad como punto de apoyo de mi libertad me expulsa de mí mismo".[60]

## Lo desechable en el centro

"Frente al escándalo el arte se refugia en los ángulos",[61] escribió siguiendo a Ovidio el jovencísimo Carlos Marx, en la breve novela humorística titulada *Escorpión y Félix*. Y efectivamente no es en los centros y las cúspides sino en los márgenes donde hay que buscar la belleza y la verdad.

Cien años después, Benjamin, que seguramente no conocía ese texto rinconero del autor de *El capital*, cuestionaba "la concepción clasicista del arte cuyas huellas son en Marx todavía perceptibles",[62] y exaltaba la pasión de Edward Fuchs, "coleccionista que cayó en terrenos límite –la caricatura, la representación pornográfica– en los que más

[60] Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, pp. 127-128.
[61] Carlos Marx, *Escorpión y Félix*, Barcelona, Tusquets, 1971, p. 18.
[62] Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, p. 103.

tarde o más temprano queda en ridículo toda una serie de patrones de la historia tradicional del arte".[63]

Así pues, para el berlinés como para el de Tréveris, es en los ángulos, en las orillas, entre los desechos que quedan al borde de la autopista donde se encuentra la clave de las cosas. Lo que es consecuente con la filiación de uno y otro con los vencidos, con los derrotados, con los que desde los márgenes imaginan el futuro que algún día edificarán. Y esta vocación de Benjamin por lo excéntrico, lo desquiciado, lo paradójico se conecta con su reivindicación del tiempo de ahora y el instante eterno en el que lo anómalo se coloca en el centro. A la postre la historia terminan haciéndola los que se creía desechables. ¡Clínex del mundo, uníos!

En uno de los breves textos agrupados en *Mínima moralia*, Theodor W. Adorno retoma las ideas de su amigo sobre lo desechable.

> Cuando Benjamin hablaba de que hasta ahora la historia ha ido escrita desde el punto de vista del vencedor y que era preciso escribirla desde el vencido, debió añadir que el conocimiento tiene sin duda que reproducir la desdichada linealidad de la sucesión de victoria y derrota, pero al mismo tiempo debe volverse hacia lo que esta dinámica no ha intervenido, quedando al borde del camino, por así decirlo, los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica. Es constitutivo de la esencia del vencido parecer inesencial, desplazado y grotesco en su impotencia. Lo que trasciende a la sociedad dominante no es sólo la potencialidad que ésta desarrolla sino también y en la misma medida lo que no encaja del todo en las leyes del movimiento histórico. La teoría se ve así remitida a lo atravesado, a lo opaco, a lo inaprensible que como tal tiene en sí algo de anacrónico, pero que no se queda en anticuado.[64]

[63] *Idem*.

[64] Theodor W. Adorno, *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, *Obra completa* 4, Madrid, Akal, 2004, p. 157.

Tendremos entonces que la historia la hacen también los vencidos, no tanto porque su derrota constituya un eslabón necesario en la cadena dialéctica del devenir humano sino por lo que hay en ellos de anomalía disruptiva. Lo que fue derrotado lo fue porque era imposible. Pero es precisamente a través del intento frustrado que deviene necesario. La posibilidad de trascender el sistema que nos oprime no radica en la positividad de las potencialidades que éste ha desarrollado (sus fuerzas productivas) sino en el surgimiento de lo perverso, de lo inaudito, de lo inesperado que reluce entre los restos de la batalla. Batalla que perdimos porque era imposible ganarla, pero que debíamos librar porque sólo así sería posible –y aun inevitable– que en el futuro triunfara.

Ahora bien, las futuras victorias de los derrotados no resultarán de un milagro –como la eclosión experiencial de lo imposible– sino de una construcción que progresivamente va transformando lo imposible en necesario. Y esta construcción empieza por la memoria y la narración que convierten en iluminaciones potencialmente utópicas lo que el positivismo sociológico vería como fracasos. Secularizadora socialización del milagro que es a su vez un campo de batalla, pues la desmemoria –o el recuerdo desangelado que premeditadamente normaliza lo anómalo– pueden transformar la derrota esperanzadora en derrota definitiva (o, más bien, en excesiva posposición de una victoria que desde el momento en que fue vislumbrada es ya posible).

La Comuna de París duró menos de tres meses y terminó machacada sin clemencia por la reacción. Pero la imposibilidad que con su derrota los comuneros hicieron posible derivó de inmediato en una apasionada polémica entre las lecturas marxistas y las lecturas anarquistas del mismo trascendental acontecimiento. Disputa por la memoria y su puesta en común que continúa siglo y medio después y que yo retomaré en la parte final de este ensayo.

La condición de posibilidad de la redención no está en la necesaria acción instrumental sino en la política pura. Y su fuente primaria es el milagro, el momento en que refulge lo imposible: ese día mágico en

el que supimos que podíamos vencer y de ese modo hacer de este mundo un mundo otro... aunque después hayamos sido derrotados. Así lo ve Adorno.

> A la vista de la desesperación [lo] que le queda a la filosofía [...] es ver las cosas desde la perspectiva de la redención [...] todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica [...] Pero esta posición representa también lo absolutamente imposible, puesto que presupone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia [...] Hasta su imposibilidad debe asumirla en aras de la posibilidad. Pero frente a la exigencia que de este modo se impone, la pregunta por la realidad o irrealidad de la redención resulta poco menos que indiferente.[65]

La pregunta por el mundo de posibilidades previas que hicieron necesario lo imposible es una trampa historicista y está aquí fuera de lugar, el milagro no tiene padre ni madre. Pero sí tiene hijos, herederos a quienes toca dar la batalla práctica y constructiva por la redención que imaginaron ex nihilo los vencidos. Aterrizaje en que la intuición deviene discurso lógico y la praxis incondicional cambia a poiética acción instrumental... con el consiguiente riesgo de que la negatividad que inicialmente nos movía devenga positividad inerte. Y así. Y así. Y así...

> No existe ninguna [teoría] –sostiene Adorno– que en virtud de su constitución como una relación estructural fija, no porte en sí el momento de la cosificación: no desarrolle rasgos paranoicos [...] Incluso teorías de máxima dignidad se prestan al menos a la concepción cosista [...] a la idea fija [...] al reparto de culpas. [Rasgos paranoides a los que] precisamente debe ella su eficacia.[66]

Vuelta de tuerca del cofundador de la escuela de Frankfurt, que llama la atención sobre la inercia que inevitablemente adquieren las

[65] *Ibid*., p. 257.
[66] *Ibid*., pp. 268-269.

ideas, prácticas e instituciones que trabajan por darle posibilidad a lo imposible. Al pasar de Kairós a Kronos vamos agarrando vuelo... Como lo agarró el marxismo –sin duda la "teoría de máxima dignidad" en la que piensa Adorno– que de argumentar y sustentar científicamente la entendible paranoia de las víctimas del sistema, devino en gran medida "idea fija" y "reparto de culpas".

La experiencia desnuda en que nos cae el veinte, cambia la iluminación del mundo y se transforma el sujeto la documenta inmejorablemente Adorno, quien por lo visto ingresó al pensamiento crítico no leyendo a Marx sino observando a los barrenderos.

> Muy pronto en mi infancia vi por vez primera a los barrenderos quitando la nieve con unas ropas delgadas y raídas. Cuando pregunté, se me contestó que eran hombres sin trabajo a los que les daba esa ocupación para que se ganarán el pan. "Bien está, entonces, que se pongan a quitar la nieve", exclamé furioso. Y rompí a llorar.[67]

## La tercera puerta

Foucault analiza el acontecimiento con el lenguaje de la política.

> Un acontecimiento no es consecuentemente una decisión, un tratado, una región o una batalla, sino la reversión de una situación de fuerzas, la usurpación del poder, la apropiación de un vocabulario vuelto contra aquellos que lo habían usado antes, una débil dominación que se constituye ahí mismo donde se hace más laxa. Las fuerzas operando en la historia [...] siempre aparecen a través de la aleatoriedad singular del acontecimiento.[68]

[67] *Ibid*., p. 198.

[68] Michel Foucault, citado en Michael Dillon, "Acontecimentalidad: política de la verdad y analítica de la infinitud", en Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (eds.), *Política y acontecimiento*, *op. cit*., p. 293.

El autor de *Vigilar y castigar* encuentra acontecimientos en ciertas coyunturas políticas de quiebre y aun si reconoce su singularidad y aleatoriedad, los presenta como condensación de una correlación de fuerzas preexistente. Pero lo que demanda explicación es cómo el acontecimiento modifica este balance, precipitando el estado de cosas dado en una dirección nueva y no preestablecida. El acontecimiento puede ser visto como condensación singular de un previo campo de fuerzas, pero en esta condensación se produce –o no se produce– el milagro. Lo que depende no tanto de la circunstancia que determina lo posible, como de la capacidad de los actores para imaginar lo imposible. Imaginación responsable de ese pequeño y mágico salto en la correlación de fuerzas que a la larga lo decide todo.

Si en la revolución mexicana de 1910 hubo un líder capaz de hacer posible lo imposible ese fue Francisco Villa. Para 1920, muerto Venustiano Carranza, entronizados los mayores enemigos del chihuahuense y disminuido su ejército por las deserciones y la falta de armas, Villa no tiene otra salida que pactar su pacificación con el nuevo gobierno. Pero la desventajosa correlación de fuerzas limita su capacidad de negociación. Entonces el único recurso que le queda es hacer algo inaudito y con ello revertir de un solo golpe el desfavorable balance político militar.

Así, al frente de un puñado de hombres Villa emprende la imposible travesía de Chihuahua a Coahuila cruzando el Bolsón de Mapimí, un desierto de miles de quilómetros donde los soldados enloquecen o mueren de sed junto con sus caballos, para, saliendo del desierto, caer inopinadamente sobre la ciudad de Sabinas y tomarla. En unos cuantos días y gracias a una insólita hazaña político militar, el desgastado Pancho Villa vuelve a ser el Centauro de Norte y puede negociar en términos favorables su pacificación. Ciertamente su acción fue un acontecimiento en que se condensó la correlación de fuerzas, pero para que ésta se corriera significativamente a su favor fue necesario que Villa imaginara lo impensable y realizara lo imposible. Pura política pura.

*

Para Badiou el acontecimiento no es *producido* por las circunstancias. Sin embargo es de algún modo *reclamado* por éstas cuando se presenta un impasse, cuando las cosas se atascan y convocan al sujeto –no al constituido sino al constituyente– a desatascarlas de modo creativo.

Al ocuparme de Sartre dije ya que a mi juicio la intuición sobre la que el francés discurre no es una respuesta al fracaso de la razón ni aparece solamente cuando los demás caminos están cerrados. Y de la misma manera pienso que las experiencias desnudas que desajustan el mundo y amplían el campo de las posibilidades no ocurren únicamente cuando enfrentamos un impasse, aunque puedan en efecto presentarse en tales ocasiones. Y es que de ser así serían pronosticables y hasta convocables: donde identifiquemos o diagnostiquemos una coyuntura sociopolítica bloqueada aparecerá indefectiblemente lo imposible.

Sin embargo pese a que, como se aprecia, lo que llamo experiencia desnuda no es del todo equivalente al acontecimiento de Badiou, lo que el franco marroquí dice sobre la política acontecimiental es plenamente atendible. Veamos.

El acontecimiento –y también la experiencia desnuda– es política, si entendemos que política es "el arte de lo imposible", que es como la entiende Badiou. Y lo imposible no es aquello que prohíben las circunstancias sino aquello que no estaba en las expectativas del sujeto hasta que el impasse le impone lo inaudito como única opción. La política pura es singular, contingente y acontecimiental, su necesidad, piensa el autor de *El ser y el acontecimiento*, sólo aparece a toro pasado.

Bruno Bosteels, que trabajó la dimensión política del acontecimiento en Badiou, la resume en cuatro ítems:

> 1) una política contemporánea es la prescripción de inéditas y aparentemente absurdas posibilidades; 2) una política no es un objeto dado sino el hacer de un sujeto interviniente; 3) las intervenciones políticas están enlazadas con la situación existente en virtud de la condensa-

> ción de posibilidades de la situación como un todo; 4) la imposibilidad que le otorga a la política su lugar singular es sólo comprensible como efecto retroactivo de la misma intervención subjetiva para la cual esta imposibilidad proporciona el anclaje mínimo que le impida virar hacia un aventurerismo ciego.[69]

Lectura en la que –como siempre– acecha la ilusión retrospectiva de Aron, espejismo que debe ser debidamente exorcisado. Lo que sostiene Badiou y sintetiza Bosteels es que lo imposible ocurrido deviene *a posteriori* posible y permite, así, desentrañar sus condiciones de posibilidad, es decir ubicarlo en el marco sucesivo de la necesidad en tanto que una de sus posibilidades que antes de ocurrir no habían sido inventadas.

No se trata sin embargo de una *posibilidad oculta* que el actor político descubrió sino de una imposibilidad que al ser introducida al mundo de los posibles lo enriquece. Y esta distinción importa, porque de otro modo una lectura lineal nos llevaría a pensar que mediante el análisis sociológico de los imposibles posibilitados en el pasado podríamos *aprender a hacer lo imposible*. Con lo cual la experiencia desnuda dejaría de ser singular y contingente para integrarse a la cadena causal.

Pero tan imposible es provocar experiencias auráticas como imposible es aprender a hacer lo imposible. Y es imposible descubrir la clave de la imposibilidad posibilitada, porque los imposibles –como los acontecimientos, como las experiencias desnudas– son únicos, son irrepetibles. Olvídense, la política pura no se enseña en manuales. Y si bien es verdad que conocer el pasado quizá nos evite repetirlo, lo que no nos enseña es cómo vivir el presente e ir inventando el futuro.

[69] Bruno Bosteels, "Alain Badiou. La política del acontecimiento", en Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (eds.), *Política y acontecimiento*, *op. cit.*, pp. 357-358.

Dice Badiou que "la política se reduce, a menudo, a tener que formular la pregunta correcta, aquella que hace un corte".[70] Propuesta afortunada que me permitirá mostrar con un ejemplo vivo cómo se puede optar por lo imposible... y cómo esta opción, aunque *a posteriori* parezca razonable, es en verdad irrepetible. Tan irrepetible como el cruce del Bolsón de Mapimí que emprendieron Villa y sus hombres. Veamos.

Para salir de una habitación con dos puertas hay, es evidente, dos vías... Pero podrían ser tres si hacemos lo imposible y retrocediendo en el tiempo evitamos entrar en ella. Imposibilidad que una vez transitada deviene posible y se normaliza: para no quedar atrapado en una habitación con dos puestas hay tres salidas: tomar la primera puerta, tomar la segunda puerta o no haber entrado. El problema es que una vez posibilitado lo imposible ya es posible prevenirlo y la próxima vez los constructores de cuartos con varias puertas considerarán la posibilidad de que los futuros enclaustrados elijan no haberse dejado atrapar y les cerrarán también esa puerta.

Si se sienten defraudados porque mi ejemplo parece un juego sin aplicación práctica, piensen en el curso seguido por el ezeta en sus negociaciones con el gobierno federal.

Declarada la guerra el primero de enero de 1994, el gobierno ofrece al ezeta atender sus demandas y de ese modo negociar la paz. Vía que los alzados aceptan, entrando con ello en una situación con dos salidas: convenir los términos de la paz y desarmarse, o no llegar a un acuerdo y continuar la guerra. Las negociaciones son tortuosas y pasan por varias etapas, pero con el tiempo va quedando claro que el gobierno no está dispuesto a una verdadera concertación. Así el ezeta se encuentra ante una puerta cada vez más estrecha y otra puerta cada vez más indeseable. Elije entonces lo imposible: ni seguir negociando ni reanudar la guerra... situación que se ha prolongado por más de dos décadas.

[70] Alain Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 69.

Su razonamiento podría formularse de este modo: "Si las negociaciones de San Andrés se volvieron una trampa, no nos queda más que actuar como si nunca hubiésemos entrado en ella". Política de lo imposible, o de la tercera puerta, sintetizada también en la sabia fórmula: "De los laberintos se sale por arriba". Lo que significa que de las trampas de la segunda dimensión se escapa por la tercera dimensión y de los callejones sin salida de la tercera se sale por la cuarta que es el tiempo...

Vía paradójica que al ser recorrida por los alzados deviene real a la vez que se clausura, pues es claro que de ahora en adelante es impensable que el gobierno promulgue leyes como la que crea la Comisión de Concordia y Pacificación, que le permite a su contrincante no continuar la negociación hasta desarmarse ni tampoco romperla y reanudar la guerra. Opción imposible que el ezeta transitó, pero que hoy difícilmente se repetiría. Y es que para la magia política no hay recetas memorizables; cada truco es único... como las experiencias desnudas.

## Divina violencia

"Dado que en definitiva el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, la posición de la ley, sólo pueden por definición apoyarse en ellos mismos, éstos constituyen en sí mismos una violencia sin fundamento",[71] escribe Jacques Derrida siguiendo en esto a Carl Schmitt.[72] Pero esta es una violencia transitoria, una anomia temporal que se niega a sí misma pues es introductora de ley. Hay también una violencia administrativa que ejerce el Estado con vistas a preservar el imperio de la ley, e incluso un estado de excepción durante el que la ley queda en suspen-

[71] Jacques Derrida, *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 34-35.
[72] Carl Schmitt, "Teología política", en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

so mientras se restaura el orden necesario para que de nuevo impere la ley. Estas dos violencias por lo general están previstas por la propia ley.

Hay, sin embargo, otro estado de excepción y otra anomia gestados por una violencia que no es administrativa ni provisional sino pura. Una violencia paradójica que propone Benjamin, a la que antes me referí y que ahora es necesario traer de nuevo a colación en el contexto de la política pura.

He dicho ya que el acto puro gestor de acontecimientos es radicalmente grotesco en tanto que encabalgamiento de incompatibles. Y es por ello violento, muy violento. Pero la suya no es tanto una violencia física, política, simbólica o moral como una violencia ontológica, una fractura del ser; la máxima violencia posible consistente en interrumpir el orden –todo orden–, en suspender la causalidad, en saltar fuera del espacio homogéneo y del tiempo lineal. Es la que Benjamin llama violencia soberana, divina, pura... no sólo porque no se somete a normas preexistentes sino porque tampoco es su propósito fundar otras (aunque, a su pesar, las funde).

En términos del derecho, la acción pura configura un estado de excepción y anomia que, como la propia acción pura, es efímero. Fugacidad muy distinta, sin embargo, a la condición transitoria o provisional de la violencia que funda ley o de la violencia estatal que rompe temporalmente la ley para restablecerla. Y es que el estado excepcional propiciado por el acto puro se sitúa fuera del tiempo, es el instante eterno en que habitan las experiencias desnudas.

Estado excepcional que paradójicamente es permanente. Y lo es no porque la anomia sea continua sino porque la legalidad puede romperse en el momento menos pensado. No me refiero aquí a las ocurrencias arbitrarias del Soberano, que también son violencia pura, sino a la imprevisibilidad del Mesías, a la libertad que tiene el pueblo de darse y quitarse la ley.

La política de la acción pura crea un estado de cosas sincopado perforado por momentos disruptivos en que la regla se invalida... para

instaurar otra que impera por un tiempo hasta que de nuevo es invalidada y así interminablemente. Provisionalidad de las normas que vale tanto para el tiempo como para el espacio pues lo que es ley aquí puede no serlo allá.

¿Una locura? Sí, una locura desquiciante e incierta pero mucho más habitable que las inercias del derecho petrificado de aplicación discrecional que en realidad encubren el "estado de excepción permanente" favorable a los poderosos, del que hablan Benjamin y Agamben: la ley de la selva del gran dinero.

No se me oculta que hay también estallidos populares repelentes, como los cada día más frecuentes linchamientos. Eventos Eventos anómicos abismales cuyo horror no se neutraliza prohibiéndolos o castigándolos sino construyendo un mundo en que –a diferencia de lo que ocurre en el que tenemos, que las propicia e induce– acciones como estas sean indeseables. Literalmente in-deseables. Por ejemplo, un mundo sin miedo patológico; libre del sentimiento que eventualmente lleva a tratar de aniquilar al otro. O, más bien, un mundo donde el miedo –que nace inevitablemente de nuestra finitud– se pueda llanamente reconocer, desactivando de esta manera los reflejos destructivos que genera.

La enloquecida danza de Kairós y Kronos que propongo, demanda repensar el concepto mismo de derecho, pero también el de regularidad social y aún más a fondo la dialéctica sujeto-objeto, libertad-necesidad, yo-nosotros polaridades que, como las hemos manejado hasta ahora, no sirven para un mundo benjaminiano donde el Mesías se apersona a cada rato. Un mundo donde, cuando menos se espera, salta el Duende de Lorca y donde los Demonios del viejo Goethe se asoman por todas partes. Un mundo deseante, lúdico y carnavalesco. El mundo detrás del espejo que en el fondo place a Alicia y a todos los niños pues ahí siempre es posible jugar el juego de lo imposible.

## Una ética de la experiencia

Desmarcarse del determinismo histórico y del racionalismo reduccionista en nombre del mito, la pasión revolucionaria, la violencia pura y el carnaval tiene implicaciones ético políticas. Aquí las exploro a través de la vida y escritos de Simone Weil, una conciencia a flor de piel; de José Carlos Mariátegui, un marxista en las orillas; y de la experiencia carcelaria de la hñähñú Jacinta Francisco.

El llamado "socialismo científico" proporciona una base racional a la moral revolucionaria. Un deber ser, un imperativo categórico que convoca a identificarse con el género humano y luchar por su emancipación, no por idealismo o inclinación romántica sino por razonamientos rigurosos: la revolución y el socialismo son objetivamente necesarios pues así lo indican tanto la dinámica de las estructuras económicas como el curso progresivo de la historia. Es pues razonable y pertinente afiliarse a ellos.

Moral revolucionaria racional tras la que subyace una ética de corte kantiano donde la "razón pura" es fundamento de la "razón práctica" y de sus imperativos: reprime tu egoísmo y actúa conforme a tu género, controla tus impulsos y compórtate racionalmente. Abordaje que, como hemos visto, llevó a Kant a una pregunta para la que no hay respuesta *a priori*: cómo reconciliar lo deseable con lo necesario, el impulso con la razón, el ser con el deber ser.

Es posible, sin embargo, sustentar en otra ética la moral solidaria, justiciera y libertaria por la que algunos pretendemos movernos. Una ética que encuentra una vía a la universalidad del comportamiento, no racional y argumentativa sino intuitiva y directa. Una ética que descubre en ciertas conductas individuales y colectivas una generosidad no imperativa y frustrante sino libre, espontánea, alegre. Pienso en experiencias como la Gran Revolución que, como hemos visto, convenció al viejo Kant de que no sólo hay egoísmo en el hombre, también hay generosidad natural. Solidaridad del individuo con el género que en-

contramos en ciertos animales, pero que no debe confundirse con el instinto pues éste es impulso que se agota en sí mismo mientras que nuestra generosidad devino cultura.

El finalismo "científico" de cierto marxismo derivó en un deber ser revolucionario que fetichizaba el curso social como ineludible destino individual y sacralizaba la revolución como máximo imperativo. "El deber del revolucionario es hacer la revolución", dijo el *Che*. Pero hay también marxismos no providencialistas. Marxismos menos apriorístas y más experienciales, como el de Simone Weil.

## *Poner el cuerpo*

"Pensadora de la experiencia",[73] la francesa Simone Weil nació en 1909 y sólo vivió 34 años, pero dedicó su corta vida a experimentar en carne propia, a bucear en los acontecimientos.

Graduada de filosofía en la escuela Normal Superior a los 22, Simone da clase en los Liceos al tiempo que se afilia al Círculo Comunista Democrático, se enrola en grupos pacifistas y participa en movimientos sindicales, activismo por el que con frecuencia las autoridades la cambian de escuela. Finalmente a los 25 y ya como una militante consumada, decide que más que un concepto, proletariado es una vivencia y que para hablar de la clase obrera y comprometerse con ella hay que "vivir plenamente la experiencia de la condición obrera".

Así, entre 1934 y 1935 trabaja anónimamente como operaria en las fábricas automotrices Renault, donde descubre, literalmente en su propio cuerpo y su propia mente, que el trabajo asalariado es física y

[73] Carmen Revilla Guzmán, "Bajo el peso de la espera", en Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Madrid, Trotta, 2015, p. 11.

espiritualmente envilecedor. "Ahí –dice– recibí la marca del esclavo". Más tarde, en Marsella, labora como jornalera agrícola.

De estas caladoras experiencias desprende que la socialización capitalista del trabajo no es una plausible forma superior de las fuerzas productivas sino una disciplina degradante, de modo que la emancipación no puede quedarse en suprimir la explotación, es necesaria también una radical subversión de la manera de producir, una "revolución técnica de las condiciones de trabajo" que humanice la disciplina laboral.

Es en la práctica que la francesa llega a la conclusión –que otros hemos formulado sólo conceptualmente– de que la dimensión material-tecnológica de la subsunción del trabajo al capital es tan opresiva y lacerante como la formal-económica. De su inmersión en la Renault sale el libro *La condición obrera*,[74] pero también una mujer "con el alma y el cuerpo hechos pedazos".

En 1936 al estallar la guerra civil en España, la joven de 27 años cruza los Pirineos y se incorpora por un tiempo a las fuerzas republicanas de la Columna Durruti. En Barcelona hace periodismo y en Aragón participa en los combates. Ahí permanece hasta que el estallido de una lámpara de gasolina que le quema los pies, la obliga a regresar a Francia.

A esta experiencia siguen una serie de vivencias místicas que la llevan a la conclusión de que lo sobrenatural es parte de la vida. Y Simone se acerca al cristianismo sin renegar del marxismo.

Las crisis existenciales de la francesa –la primera fue a los 14 años y estuvo a punto de empujarla al suicidio– no sólo se traducen en religiosidad, también en la convicción de que para comprender no basta la razón y que hay una "atención" intuitiva que "consiste en suspender el pensamiento, dejarlo en disponibilidad, vacío y penetrable",[75] en sepa-

[74] Simone Weil, *La condición obrera*, Madrid, Trotta, 2014.

[75] Véase Rosario Castellanos, "Simone Weil: la que permanece en los umbrales", en Rosario Castellanos, *Mujer que sabe latín...*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 45-46.

rarlo provisionalmente de los conocimientos adquiridos, que después del trance será conveniente recuperar y utilizar. En otras palabras, que para comprender son necesarias las experiencias desnudas.

Y a desnudar su sensibilidad y su conciencia dedicó Simone gran parte de su corta vida. Pero ella sabía que el trance puede ser también aterrador. "El amor no es consuelo, es luz" –decía– luz de la que el alma se retrae para no ver iluminados sus abismos.[76]

La familia Weil es judía y la Segunda Guerra Mundial los obliga a exiliarse. Ella quiere regresar a Francia para incorporarse a la resistencia, pero se lo impiden. En Londres se suma al movimiento Francia Libre donde le asignan labores burocráticas que la desesperan. Por solidaridad con el hambre que padecen los pueblos ocupados, decide atenerse a las raciones que en el continente los nazis asignan a los judíos y, físicamente debilitada, contrae paludismo. En 1943 Simone Weil muere de anorexia voluntaria. Tiene 34 años.

Una mujer que asume con el cuerpo y el alma su compromiso político no podía aceptar el racionalismo implícito en el "socialismo científico" ni tampoco la alienación de quienes lo reducen todo a la lucha colectiva por la revolución y el socialismo. En *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, escrito a los 25 años, Simone hace una crítica implacable del determinismo y el providencialismo de base tecnológica.[77] Rebelión respecto del presunto curso ascendente de la historia y rechazo a las inercias de todo tipo, que la llevan a repudiar también la dilución del individuo en la colectividad y en sus causas.

> Los destinos futuros de la humanidad no son el único objetivo que merece consideración. Únicamente los fanáticos pueden conceder valor a su propia existencia en la medida solamente en que sirve a

[76] *Ibid*., p. 158.

[77] Véase Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Madrid, Trotta, 2015, pp. 28-30.

> una causa colectiva; reaccionar contra la subordinación del individuo a la colectividad implica comenzar por rechazar la subordinación del propio destino al curso de la historia.[78]

Compromiso con la propia individualidad que no viene de un intelectual desafanado, sino de una activista total como lo fue Simone. Una revolucionaria para quien la vivencia espiritual y corporal siempre pudo más que el deber ser razonado e imperativo.

## *"Un animal metafísico"*

Simone Weil sólo vivió 34 años mientras que su contemporáneo José Carlos Mariátegui, nacido en 1895, apenas llegó a los 35. Y si la francesa padecía feroces migrañas, el peruano arrastró desde niño una pierna atrofiada que luego tuvieron que amputarle, un mal que finalmente lo mató. Ambos, seres físicamente limitados pero de intenso activismo y extraordinaria productividad intelectual. Ambos, militantes políticos afiliados al marxismo pero animados de una feroz libertad de pensamiento y una ética revolucionaria que los apartaron del dogma.

Mi pretensión es "contribuir a la creación del socialismo peruano", escribió programáticamente Mariátegui en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Pero asumir en todas sus implicaciones los retos de un marxismo periférico, latinoamericano, peruano que reivindica el protagonismo del indio y el papel de la comunidad ancestral, era imposible sin asumir también la crisis general de un marxismo impregnado de positivismo, historicismo, evolucionismo y determinismo recuperando para ello ideas provenientes de otras tradiciones, como el idealismo de Croce, el pragmatismo de Bergson en versión de Sorel y el antirracionalismo de los surrealistas.

[78] *Ibid*., p. 101.

> La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de la renovación y continuación [...] ha sido realizada [...] por intelectuales revolucionarios [como] Georges Sorel [que rechazan] la degeneración evolucionista [...] del socialismo [y] retornan a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx. A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos, las adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual [lo] habían [...] alejado [quienes] se satisfacían en el campo filosófico con el historicismo más chato y el evolucionismo más pávido. La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución [...] Sorel, restableciendo el rol histórico de la violencia, es el continuador más vigoroso de Marx en ese periodo.[79]

El mito y la experiencia religiosa le sirven al peruano para sustentar la crítica del marxismo adocenado, pero también del pensamiento de la modernidad y su culto a la razón.

> La civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe [...] La experiencia racionalista ha tenido la paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsoladora convicción de que la razón no puede darle ningún camino [...] Ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre [...] Únicamente el mito posee la precisa virtud de llenar su yo profundo [...] El hombre [...] es un animal metafísico [y es] el Mito [el] que mueve al hombre en la historia [...] La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, está en su fe, su pasión, su voluntad. Es una fuerza religiosa y mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria es una emoción religiosa [...] Los profesionales de la inteligencia no encontrarán el camino de la fe, lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta revolucionaria.[80]

[79] José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Lima, Amauta, 1964, pp. 16-17.
[80] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, Lima, Amauta, 1959, pp. 18-23.

Las críticas al pensamiento de la modernidad y al marxismo rutinario no le impiden a Mariátegui reivindicar a Marx, apoyándose en una lectura a la Croce del autor de *El capital*, en la que se enfatiza el fundamento ético del socialismo[81] y se cuestiona el presunto determinismo marxiano. Determinismo "científico" que el peruano no niega, pero al que añade una sana dimensión voluntarista.[82] En todos estos temas el director de *Amauta* coincide con su contemporáneo Gramsci.

Paralelo a su crítica del racionalismo y positivismo filosóficos, Mariátegui desarrolla un cuestionamiento al realismo literario. Y si su alternativa a los primeros es la acción y el pathos revolucionario, su opción al segundo son las propuestas de los surrealistas, punto en el que concuerda con su contemporáneo Benjamin.

> El realismo nos alejaba de la realidad [...] Sólo podemos encontrar la realidad por los caminos de la fantasía [...] La muerte del viejo realismo no ha perjudicado en absoluto el conocimiento de la realidad. Por el contrario lo ha facilitado. Nos ha liberado de dogmas y de prejuicios que lo estrechaban. En lo inverosímil hay, a veces, más verdad, más humanidad que en lo verosímil [...] Y es, así, admitiendo el milagro –esto es, lo maravilloso– como nos aproximamos más a la verdad.[83]

Siguiendo a Sorel, el peruano ha dicho que el sentimiento político se asemeja al religioso. Y un sentimiento semejante encuentra en "la insurrección suprarrealista [...] que no es una moda artística sino una protesta del espíritu. Los suprarrealistas pasan del campo artístico al campo político".[84]

[81] José Carlos Mariátegui, "Ética y socialismo", en Mariátegui, *Defensa del marxismo*, *op. cit.*, pp. 47-54.
[82] José Carlos Mariátegui, "El determinismo marxista", en *Defensa del marxismo*, *op. cit.*, pp. 55-58.
[83] José Carlos Mariátegui, *El artista y la época*, Lima, Amauta, 1954, pp. 23-24.
[84] *Ibid.*, p. 42.

De ellos retoma su "antirracionalismo" y la búsqueda de un pensamiento y una experiencia que suspendan todos los presupuestos. Al respecto cita las palabras de André Breton, quien proclama un "automatismo psíquico puro, por el cual nos proponemos expresar [...] el funcionamiento real del pensamiento. Dictado del pensamiento en ausencia de todo control ejercitado por la razón, fuera de toda preocupación estética o moral".[85]

Apertura de la conciencia que hace del surrealismo no una teoría, no un método, una experiencia. "El suprarrealismo es verdaderamente un movimiento, una experiencia [no] una fórmula",[86] escribe. Y en su "definición del suprarrealismo como una experiencia" cita de nuevo a Breton: "Un punto del espíritu desde el cual la vida y la muerte [...] dejan de ser percibidos contradictoriamente".[87]

"Proponiendo a la literatura los caminos de la imaginación y el sueño, los suprarrealistas [...] la invitan [...] al descubrimiento a la re-creación de la realidad",[88] concluye Mariátegui.

Ahora bien, la "recreación de la realidad" mediante una literatura de la "imaginación" que no busca lo "verdadero" verificable sino lo "maravilloso" y el "milagro", y que se sustenta en "experiencias puras" no "controladas por la razón", son propuestas muy semejantes a la de Benjamin y, como las del alemán, apuntan a una visión de la historia apasionada, movida por el mito y sustentada en vivencias incondicionales capaces de ir más allá de lo razonable, de ver más allá de lo posible.

La idea de que las experiencias estéticas e históricas que en verdad cuentan son las que se despojan de presupuestos culturales y aun racionales, la plantea Mariátegui en otro contexto y con motivo de su viaje a Italia, país que quisiera experimentar "sin la lente ambigua y capciosa

[85] *Ibid*., p. 44.
[86] *Ibid*., p. 47.
[87] *Ibid*., p. 52.
[88] *Ibid*., p. 178.

de la erudición". Porque para conocerla "desnuda y viviente hay que desvestirla de historia y de literatura".[89] Contacto auténtico que demanda liberar nuestra conciencia de "tradición", "cultura", "filosofía"... de modo que nada nos impida conocerla "sin apriorismo, sin prejuicio, desde el primer contacto". Emancipación de la conciencia para la que son aún más propicios –piensa Mariátegui aquí presa como tantos otros del síndrome del "buen salvaje"– paisajes "desnudos y sin taparrabos" como los del Amazonas y la Polinesia.[90]

Físicamente lastrado, Mariátegui fue sin embargo un hombre de acción. A los 23 años y como periodista de *La Razón* apoya las luchas obreras e impulsa la reforma en la Universidad de San Marcos. En 1920 emprende un viaje por Francia, Italia, Alemania, países recién salidos de la Gran Guerra y convulsionados por la lucha social, lo que según sus palabras le permite vivir "densos y estremecedores días de la historia de Europa". De regreso a su país participa junto con Haya de la Torre en un proyecto de Universidades Populares por el que cae preso. Paralelamente emprende la tarea de repensar Perú a partir de su experiencia europea y viceversa. En conferencias y artículos, dice, "explique la situación europea e inicié mi trabajo de investigación de la realidad nacional, conforme al método marxista".[91] Sus escritos aparecen en la revista *Amauta*, que dirige y cuyo nombre, según dice, "refleja nuestro homenaje al incaismo". Ahí y en la algo posterior *Labor*, se publican sueltos los textos que en 1928 aparecen como libro con el título de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Por un tiempo milita en la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), y al romper con Haya de la Torre funda con otros el Partido Socialista Peruano y la Con-

[89] José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, *op. cit.*, pp. 63-64.
[90] *Ibid.*, p. 67.
[91] Citado en Jesualdo, "José Carlos Mariátegui", en *José Carlos Mariátegui*, Lima, Amauta, p. 21.

federación General de Trabajadores. Hospitalizado por complicaciones en su pierna amputada, Mariátegui muere en 1930, a los 35 años.

Paradójicamente, la mejor prueba de la originalidad filosófica y política del peruano la encuentro en el condenatorio artículo "El 'populismo' en el Perú", publicado en 1942 y escrito por un ortodoxo marxista leninista: V. Miroshevski.

Pretendiendo denunciar sus inconsistencias teórico políticas, el ruso dice que según Mariátegui el resorte de la revolución peruana debe ser "la lucha entre los campesinos indígenas comuneros, portadores de tradiciones colectivistas, y los burgueses terratenientes 'blancos'; y la contradicción principal serían las contradicciones entre comunidad (forma de organización autónoma del campesinado peruano) y los principios liberales del individualismo económico, impuestos desde el exterior".[92] Y concluye que con esto Mariátegui "negaba la hegemonía [del proletariado] en el movimiento revolucionario y se orientaba por los 'instintos' colectivistas del campesinado peruano".[93] Lo cual, contra lo que pensaba el acartonado Miroshevsky, es uno de los provocadores aportes intelectuales del fundador del Partido Socialista Peruano.

En cambio, quince años después el boliviano Rubén Sardón, en un artículo titulado José Calos Mariátegui y la realidad boliviana,[94] no sólo avala los análisis y propuestas del peruano sino que extiende su validez al país vecino. "Es pues muy sencillo –dice– trasladar esas imágenes de interpretación peruana al suelo boliviano [...] Bolivia y Perú son pueblos que han tenido una base común".[95] Medio siglo más tarde una revolución social y comicial cuyo mascarón de proa son los movimientos

[92] V. Miroshevsky, "El 'populismo' en el Perú", *Dialéctica*, núm. 1, La Habana, 1942, p. 48.

[93] *Ibid*., p. 59.

[94] Rubén Sardón, "José Carlos Mariátegui y la realidad Boliviana", en *José Carlos Mariátegui*, *op. cit*.

[95] *Ibid*., pp. 144-145.

indios, lleva al aymara Evo Morales a la Presidencia de Bolivia y plasma en la nueva Constitución los derechos autonómicos de los pueblos originarios y su pretensión de edificar un "socialismo comunitario". "El cojito Mariátegui" –como le decían– debe sonreír en su tumba.

*

Tanto en Simone Weil como en José Carlos Mariátegui encuentro un replanteamiento de la política desde la propia experiencia. La experiencia fabril en la Peugeot, ella; la experiencia del mundo andino amazónico, él. Y en ambos estas vivencias conducen a un cuestionamiento del marxismo corriente en lo que éste tiene de positivismo racionalista y de finalismo providencial, a los que contraponen un revolucionarismo orillero, apasionado y voluntarista que rescata la intensidad de la experiencia religiosa. No me parece casual, por último, que Simone fuera mujer y José Carlos mestizo, la una judía y el otro latinoamericano, ambos físicamente frágiles y por tanto conscientes –aún más que los demás– de que la vida se vive desde el cuerpo.

### *Jacinta, Alberta y Teresa*

Hace unos días conocí en persona a Jacinta Francisco, quien desde que salió de la prisión anda en campaña por los derechos de los pueblos originarios. Cuento aquí un episodio de su vida que a mi ver ilumina el sentido político de la ética.

Jacinta, Alberta Alcántara y Teresa González son tres mujeres hñähñú liberadas después de tres años de injusta cárcel, encierro que padecieron acusadas de haber secuestrado –ellas solitas– a varios masivos policías judiciales.

En un acto público al que concurre recién excarcelada, Jacinta rememora su estancia en la prisión:

> Doy gracias a las compañeras que me acompañaron allá. Que me decían: "No llores". Porque yo lloraba día y noche... "No llores doña Jacinta –me decían– ya sabes que nosotras aquí te ayudamos"...
> Y las que me ayudaron son las que llevan un delito muy grave. Algunos dicen que son los malos, pero para mí fueron las mejores amigas, porque me apoyaron cuando yo no sabía ni hablar; cuando no sabía ni que decir.[96]

En el mismo evento Estela, la hija de Jacinta, reconoce: "Este caso cambió nuestra vida para ver y saber y sentir que las víctimas nos necesitamos, que lo que al otro le afecta me afecta a mí. Nuestra existencia tiene hoy que ver con nuestra solidaridad".[97]

Solidaridad en el extremo: una experiencia que cambia la vida. Y que de paso exhibe los límites de la ética kantiana, provenientes de que su punto de partida es el sujeto racional.

Veamos: las tres hñähñús encontraron solidaridad incondicional en sus compañeras de cárcel, presumiblemente delincuentes y por tanto responsables de actos antisociales. ¿Por qué quienes están presas por violentar en algún momento el imperativo ético kantiano, pueden tener un comportamiento entrañablemente ético? Quizá porque la cárcel es una situación límite, una experiencia extrema que nos abisma en nuestra condición humana. Experiencia descarnada que en algunos deviene base prerracional de la eticidad.

El fundamento de la ética no es, entonces, un ejercicio intelectual que nos convoca a actuar siempre con base en una norma universal. Reconocernos como seres genéricos es una operación racional, sí, pero es también una vivencia que más allá del entorno inmediato en que nos

[96] *La Jornada*, México, 22 de febrero de 2017, pp. 4-5.
[97] *Idem*.

encontremos, nos remite a nuestra condición humana. El carácter ciertamente trascendental del imperativo ético se sustenta en experiencias desnudas. Experiencias puras y duras de las que *a posteriori* surgen convicciones reflexivas de carácter moral, pero que en lo inmediato generan sentimientos y valores que le dan contenido vital a dicha reflexión.

*

Simone de Beauvoir, quien fuera compañera de Simone Weil en la Normal Superior, cuenta que ésta le parecía admirable por comprometerse políticamente con las luchas del pueblo chino, pero también porque era capaz de llorar a causa del hambre que en ese país pasaban. Y es que ahí, en los sentimientos, está el resorte de la ética. "No llores doña Jacinta, ya sabes que nosotras aquí te ayudamos", dicen las otras presas... y el dilema kantiano se disuelve en sus lágrimas.

## SEXTO MOVIMIENTO
## Derrotas que hacen historia: la Comuna de París

Los 72 días de insurgencia popular que conocemos como la Comuna de París, fueron una experiencia desnuda. Una pasión colectiva y multitudinaria de aquellas que a la postre cambian la historia, no porque transformen de modo duradero el orden social tangible, sino porque desajustan las conciencias. Pródiga en aprendizajes políticos prácticos, la proverbial Comuna también es un estallido de política pura, un evento en el que se dirime mucho más que el destino inmediato del pueblo francés.

Uno y múltiple, el acontecimiento parisino de 1871 fue vivido e interpretado de diferentes maneras por los variopintos participantes directos o indirectos. Y es en esta pluralidad de voces que la nombran y tratan de explicar donde hay que buscar sus sentidos profundos. Carlos Marx, Mijaíl Bakunin, Oliverio Lissagaray, Eugène Varlin, Jules Vallès, Louise Michel, Arthur Arnould, Victor Hugo, Arthur Rimbaud... hablarán aquí de cómo la vivieron y de alguno sabremos también cómo la murió.

No es mi pretensión aportar interpretaciones originales a la copiosa historiografía sobre lo sucedido a principios de 1871 en la capital francesa, sino algo mucho más modesto: emplearlo como ejemplo del acercamiento a los acontecimientos fractales que he propuesto.

Pero, ¿por qué abordar precisamente la Comuna?

Breves en el tiempo y acotados en espacio, los sucesos parisinos de 1871 ocurren solamente en esa ciudad y duran poco más de dos meses. Conforman una suerte de paquete histórico: un acontecimiento apretado y compacto; no una novela sino un cuento, no una sinfonía sino una sonata, no una dilatada epopeya sino una tragedia griega: reto al destino desplegado con unidad de tiempo, de espacio y de acción, como lo prescribía Aristóteles. Experiencia liminar, idónea para mostrar de bulto y con cierta holgura lo que hasta ahora he formulado conceptualmente e ilustrado por medio de breves relatos.

Me ocuparé primero de los *hechos*, mediante una narración lineal de corte historiográfico. A continuación abordaré los *conceptos*: las diversas y confrontadas interpretaciones cuyo debate se incorporó al disputado imaginario colectivo de la modernidad. Pasaré después a las *vivencias*, tal como las rememoran los protagonistas en relatos que giran en torno a momentos fractales. Terminaré destacando el papel de la insurgencia parisina en la *trasfiguración* en poeta y vidente del joven Rimbaud.

Hechos, conceptos, vivencias y mudanzas espirituales que pude desarrollar entreverados en un relato unitario pero que, desagregados como los presento, exponen mejor las diferentes facetas del tema motivador del libro que con este capítulo termina: la experiencia *a raíz*, la experiencia descalza.

## Los hechos

París era una "enorme ratonera de hierro", dice Pierre Gascar. Y encerrados en esa jaula urbana y fabril, sumidos en la oscuridad del mundo, los escarnecidos obreros, artesanos, empleados, estudiantes, pequeños comerciantes y mujeres trabajadoras necesitaban vitalmente un estallido, una iluminación. Pero los disparadores de la insurrección fueron también la circunstancia política y el escenario internacional: un go-

bierno represivo hacia adentro y claudicante hacia afuera; una monarquía que le cerraba la puerta a la República y se la abría al invasor prusiano.

Desde mediados del siglo XIX un pesado manto de frustración se cernía sobre los franceses y en especial sobre los capitalinos. La gran ilusión democrática de 1848 se había deshilachado y las promesas asociadas a la modernización emprendida desde 1852 por el Segundo Imperio, nunca se cumplieron.

El desaliento obrero se originaba, sobre todo, en la enorme distancia existente entre los dichos de Louis Blanc, los fourieristas y los saint-simonianos, que habían prometido dignificar el trabajo humanizando el industrialismo, y la asfixiante opresión fabril que realmente se vivía. "Un sistema que tiende a remachar al obrero en el taller", escribía Corbon en *El secreto del pueblo de París*; "Feudalismo mercantil", le llamaba Georges Duchêne, en *El imperio industrial*. La modernidad, de que fueran heraldos la Ilustración, el industrialismo y la revolución de 1789, mostraba precozmente su lado oscuro.

Renouvier escribía:

> Nuestros progresos se vuelven contra nosotros. La propia enormidad de nuestra obra nos deprime y nos desanima a medida que la vamos levantando [...] La industria que ayer creamos se ha convertido hoy en [...] nuestra fatalidad.[1]

Sin embargo, aunque aparentemente desactivados, los valores, sentimientos e ideas forjados dos o tres décadas antes, al calor de la insurrección de 1848, se habían incorporado al imaginario colectivo de los trabajadores. De la silenciosa labor de rememoración-asimilación-socialización de tan proverbial experiencia pura, habla el obrero tallista, Tolain, en una carta publicada en *L'Opinion Nationale*, en 1862:

[1] Citado en Albert Ollivier, *La Comuna*, Madrid, Alianza Editorial, 1967, p. 25.

> Durante estos años de silencio [...] que sucedieron a los tumultuosos acontecimientos en la plaza pública, se fue realizando un lento trabajo de asimilación [...] Las ideas no se desarrollaban ruidosamente hacia el exterior, pero no por ello estaban muertas. Los espíritus trituraban las teorías [...] Poco a poco. Trabajo sordo ignorado por quienes no estuviesen ligados a la vida íntima del obrero.[2]

Esto entre los proletarios. En cuanto a los jóvenes estudiantes, su cabello largo e infaltables anteojos dramatizaban su inconformismo y un talante romántico que, alimentado por lecturas de Victor Hugo y Louis Blanqui, los hacía proclives al voluntarismo y el vanguardismo.

En cuanto al París que Arthur Rimbaud llamara "úlcera maloliente" de "espléndida belleza", por obra de las acciones urbanísticas de Georges Haussmann estaba cobrando una organización abstracta y cartesiana que, al esterilizar progresivamente el espacio, clamaba por la irrupción civilizatoria de las barricadas, demandaba una revolución callejera.

La presencia obrera fue marginal en los alzamientos de 1848, pero en 1865 estallan huelgas en Denain y entre los metalúrgicos de De Lille, y cuatro años después se van al paro los mineros de la cuenca de Saint-Étienne, que son reprimidos por la tropa. 1870 es un año de intenso activismo proletario, pues se movilizan los mineros del Loira y poco después paran los trabajadores de la fábrica Schneider a los que repliega el ejército, al tiempo que periódicos de oposición, como *La Lanterne*, son suprimidos.

Y a la creciente irritación social se suma la efervescencia política contra la Monarquía y a favor de la República. En enero de ese año 200 mil personas, casi dos de cada diez parisinos adultos, salen a la calle en airada manifestación de protesta: "¡Viva la República! ¡Fuera Bonaparte!", es el grito.

Sobre esto, la guerra. Exitoso en sus esfuerzos por unificar Alemania, el único obstáculo que tenía Bismarck era la Francia de Napoleón

[2] *Ibid*., p. 42.

III. Y Bonaparte le da la excusa que necesitaba, al declararle la guerra a Prusia, en julio de 1870, en un torpe intento de forzar la trastabillante unidad nacional gala fabricándose un enemigo externo. Pero su cálculo es equivocado y el ejército francés va de derrota en derrota. El colmo será la caída de Sedán donde se rinde el propio emperador y cien mil hombres entregan las armas.

Para el 4 de septiembre París estalla: el pueblo ocupa el Palais Bourbon, donde sesiona la Asamblea Nacional, y proclama la República. Las calles se llenan de ciudadanos que cantan La Marsellesa, portan claveles rojos, se abrazan y beben interminables garrafas de vino.

Sin embargo, el Gobierno de Defensa Nacional que eligen los muy tibios diputados de la Asamblea Nacional queda en manos, primero, del general Trochu, más tarde pasará a Vinoy y, finalmente, al muy conservador Adolphe Thiers, quien es nombrado en el monárquico Versalles, pues París lo repudia. El Gobierno de Defensa Nacional es en realidad de "traición nacional", como escribiera Marx.

Y pronto el pueblo capitalino lo rebasa.

El 14 de septiembre de 1870 se integra en París el Comité Central, formado por los consejos de alcaldía de los 20 distritos de la capital. Su plan de acción inmediata es tomar el control de la policía y los servicios públicos, decretar la completa libertad de prensa, requisar y racionar los alimentos de primera necesidad, armar a los ciudadanos y organizar la elección municipal.

Otra instancia es la Guardia Nacional, cuerpo del ejército que llega a contar con 300 mil hombres y cuyos mandos locales son elegidos democráticamente, por lo que al radicalizarse París conforma una auténtica milicia revolucionaria.

Finalmente, están los proliferantes comités, núcleos de activismo y deliberación integrados con base en afinidades políticas.

Desde el 31 de octubre en que el general Bazaine se había rendido en Metz, el Gobierno de Defensa Nacional pretendía negociar el fin de la guerra. Y las orientaciones de actores externos como el Buró Central

de la Asociación Internacional de Trabajadores, radicado en Londres y dominado por Marx, también favorecían que Francia buscara un acuerdo con Bismarck, pues consideraba imposible hacer a la vez la guerra y la revolución republicana. En cambio las sociedades obreras, donde las ideas de Blanqui y Bakunin eran dominantes, lanzan un manifiesto en el que llaman a seguir luchando y proclaman que "el pueblo francés no hace la paz con un enemigo que ocupa su territorio".[3]

Lo cierto es que para los republicanos radicales, la primera tarea ciudadana es resistir al ejército prusiano que ya sitia París. Escribe Victor Hugo:

> Que cada casa dé un soldado... que cada ciudad dé un ejército... que los pueblos empuñen las hoces. Hemos de guerrear día y noche, llevar la guerra a las montañas, a las llanuras, a los bosques. No deis cuartel al enemigo. No le dejéis descansar ni reponerse... Hemos de librar una batalla terrible por la Francia.[4]

Y sí. Además de la que integran los parisinos, se forman guardias populares en Lyon, en Marsella, en Narbona, en Toulouse, en el proletario Le Creusot...

Sin embargo, más prudente, el Comité Central parisino manifiesta que reconocerá los acuerdos preliminares de paz con los prusianos, pues el alzamiento de la ciudad es puramente municipal.

El 27 de enero de 1871 se firma el armisticio por el que Francia se compromete a desmantelar el ejército y pagar 200 millones de francos. Permanecen en manos de los prusianos 400 mil prisioneros de guerra y el invasor ocupa 43 de los departamentos franceses.

El primero de marzo las tropas de Bismarck desfilan por las desoladas calles de París. Y es que, para prevenir una posible provocación,

[3] *Ibid*., p. 129.

[4] Citado en A. Efimov, I. Galkine, L. Zoubok *et al*., *Historia moderna. De 1642 a 1918*, México, Grijalbo, 1964, p. 252.

el Comité Central y la Guardia Nacional han aislado con barricadas los lugares por donde pasan los prusianos. "Alientos de revuelta volaban por el aire, pero la menor agresión hubiera servido de pretexto [...] Por unos instantes las banderas negras de las ventanas chasquearon en el aire... luego ya no hubo ni un soplo de vida",[5] escribe Louise Michel.

Militarmente claudicante, Thiers es también socialmente insensible y cuando suspende la moratoria a los alquileres y al pago de deudas, así como el franco y medio diario que recibían los guardias nacionales, en su mayoría obreros en paro que tenían en ese sueldo su único ingreso, el pueblo parisino se rebela abiertamente contra el nuevo gobierno. En menos de una semana son protestados cerca de 150 mil documentos que amparan deudas impagables.

Las condiciones para la proclama de la Comuna están dadas, pero hace falta un evento decisivo, una experiencia desnuda que coloque definitivamente a los parisinos en la tesitura de constituirse en gobierno del pueblo. Y este acontecimiento trascendental ocurre la noche del 17 de marzo.

En la colina de Montmartre la Guardia Nacional tenía 227 cañones, algunos tomados del ejército y otros comprados por suscripción popular. La noche del 17 de marzo de 1871 el gobierno de Thiers intenta apoderarse de ellos, para después apresar al Comité Central.

Cuando la gente se da cuenta se moviliza espontáneamente. Ascendiendo por Des Rosiers y con gritos de "¡Traición!", hombres, mujeres y niños se abalanzan sobre los soldados del 88 regimiento de línea que trataban de llevarse los cañones. El general Lecomte, que los comanda, ordena hacer fuego. Pero un suboficial da contraorden: "¡Culatas al aire!". Los soldados no disparan. Al contrario, confraternizan. En ese momento Lecomte es detenido por la Guardia Nacional y poco

[5] Louise Michel, *La Comuna de París. Historia y recuerdos*, México, Siglo XXI Editores, 1975, p. 77.

después la gente apresa también al general Clément Thomas, genocida de 1848. Los dos serán fusilados sin juicio.

El 18 de marzo, Thiers escapa a Versalles, mientras que el Comité Central coordina las acciones necesarias para gobernar París.

Por esos días los comunicados de los nuevos actores capitalinos constituidos a fines del año anterior, anticipan las proclamas que poco después emitirá la Comuna. El 19 de marzo declara el Comité Central:

> Al mandato de la Asamblea ha caducado. En cuanto a Francia, no pretendemos dictarle leyes –demasiado hemos sufrido bajo las suyas– pero no queremos quedar sometidos a sus plebiscitos rurales [...] Nosotros os decimos: la revolución está hecha, pero no somos unos usurpadores.[6]

Por su parte, Duval –a cargo de la Prefectura de Policía– manifiesta:

> Desde el 18 de marzo, París no tiene más Gobierno que el Gobierno del pueblo [...] París se ha convertido en una ciudad libre [...] París no tiene intención alguna de separarse de Francia [...] pero sí de decirle en su calidad de hermana mayor: sostente a ti misma como me sostuve yo; oponte como yo me opuse...[7]

El martes 28 de marzo, más de 200 mil parisinos se arremolinan frente al Hôtel de Ville, engalanado con profusión de banderas rojas, se escuchan salvas de cañón, los manifestantes cantan solemnemente "La Marsellesa".

El blanquista Ranvier toma la palabra: "En nombre del pueblo queda proclamada la Comuna". En un cartel firmado por el Comité Central se lee: "Doscientos mil hombres libres han acudido a firmar su libertad y proclamar bajo el tronar del cañón, la institución nueva".[8]

[6] Albert Ollivier, *La Comuna*, *op. cit.*, p. 161.
[7] *Ibid.*, p. 163.
[8] *Ibid.*, p. 175.

La Comuna: un colectivo de gobierno que para los leídos remitía a las rebeliones plebeyas de la Edad Media y para todos a la Comuna de París que en 1792 destronó a Luis XVI. En cuanto al mando, desde el 26 de marzo se había elegido para el nuevo gobierno de la ciudad un Consejo de 90 miembros de los que a la postre 19, entre ellos un grupo de alcaldes moderados, desertan. De los restantes la mitad son obreros y el resto empleados, maestros, periodistas, médicos...

La huida de los funcionarios públicos y el sabotaje de los que se quedaron exige la formación de un nuevo gobierno. Y puestos a hacer los comuneros inventan un Estado inédito. El Consejo General de la Comuna se elige por sufragio universal, el mandato de sus miembros puede ser revocado y su pago corresponde al monto medio del salario obrero. El Consejo opera mediante diez comisiones que se ocupan del abasto, de las finanzas, de la seguridad... Pero también emite leyes, de modo que es a la vez poder Ejecutivo y Legislativo. Los obreros armados sustituyen a la vieja policía y cesan las funciones estatales de la iglesia: registro de nacimientos, bodas y muertes, que son asumidas por el gobierno.

Se decreta que la educación es obligatoria, gratuita y laica. Se crean guarderías. Se restablece la moratoria en el pago de alquileres. Se fija la jornada laboral de diez horas. Se asume la administración de las empresas abandonadas y se interviene a las restantes para controlar precios y evitar el desabasto.

Hay en el Consejo inexperiencia, torpeza y descoordinación, de modo que mucho de lo planeado no se realiza. Sin embargo, entusiasmo e imaginación hay de sobra.

Sensible a las ancestrales demandas rurales, la Comuna imprime cien mil ejemplares de un manifiesto en el que se proclama: "Lo que París quiere es dar la tierra a los campesinos, los instrumentos de trabajo a los obreros y trabajo para todos". Sin embargo, la comunicación de los parisinos con el campo, en gran medida ocupado por los prusianos, es mala, y escasa la coordinación con las Comunas de Marsella y Narbona, que tras la caída de Lyon, Saint-Étienne, Le Creusot, Tolosa

y Limoges, son las únicas que quedan de las siete que, además de la de París, se habían proclamado.

Entre tanto, en Versalles, el gobierno de Thiers se reestructura. Por una parte pone en pie un ejército y por otra, gracias al armisticio por el que –entre otras cosas– Francia cede Alsacia y Lorena, los prusianos liberan a los prisioneros franceses, les reintegran las armas y en la práctica respaldan la ofensiva reaccionaria contra la Comuna.

Desde el 2 de abril, Thiers ordena el bombardeo de París, y durante las siguientes semanas los ataques se intensifican. Puesta contra las cuerdas, la Comuna se endurece y dos semanas después, mientras que los habitantes del XI Distrito congregados en la Plaza Voltaire quemaban la guillotina, símbolo del terror y de la pena de muerte, el nuevo gobierno parisino firma el Decreto que permite ejecutar rehenes. Atribución que –es necesario decirlo– no se ejerció sino cinco semanas más tarde, al negarse Versalles a canjear los presos que retenía y cuando la derrota de París era inminente.

En la misma línea, por 42 votos contra 27, el primero de mayo la Comuna cede la capacidad de decisión a un Comité de Salud Pública, lo que choca con su fundacional democratismo. Dice la minoría que se opuso: "La Comuna de París ha abandonado su poder en manos de una dictadura a la que ha dado el nombre de Salud Pública".[9]

El 21 de mayo, mientras los alemanes acantonados en los fuertes del norte y del este observan complacidos la escena, las reagrupadas fuerzas de Thiers se lanzan sobre París. Los comuneros resisten barrio por barrio, calle por calle, casa por casa... pero si no por número sí por armamento y disciplina, los soldados profesionales de Versalles tienen ventaja. Para el 27 la Comuna ha caído. Los parisinos pagan cara su osadía: 30 mil fusilados, 40 mil encarcelados, ocho mil deportados...

[9] *Ibid*., p. 233.

*

A principios de la década de 1880, cuando gracias a una ley de amnistía los últimos trasterrados a resultas de la derrota de la Comuna regresan a Francia, París comienza a planear el monumento al hierro y a la industria que será la Torre Eiffel. Celebración de un orden fabril al que diez años antes habían desafiado sus galeotes asalariados.

## Pensar la Comuna

La Comuna de París dejó numerosos aprendizajes políticos, pero provocó, también, sacudimientos intelectuales profundos que descuadraron las ideas acerca del Estado, la sociedad, la historia... Sobre el alucinante acontecimiento escribe Benjamin en su libro inconcluso acerca de París y Baudelaire: "Con la Comuna se destruye esa apariencia ilusoria según la cual sería tarea de la clase obrera completar la obra de 1789 de la mano de la burguesía",[10] es decir, la idea evolucionista de que es necesario agotar las transformaciones burguesas antes de iniciar las proletarias. Se cimbran igualmente las ideas prevalecientes acerca de la naturaleza del Estado libertario que debía sustituir al Estado opresor.

Expuestos someramente los hechos, vayamos a las lecturas que de ellos se hicieron.

*

En un primer vistazo general a la Comuna, Pierre Gascar destaca su condición de experiencia inédita, creativa, liberadora...

[10] Walter Benjamin, *El París de Baudelaire*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012, p. 61.

> Las condiciones sociales [...] explican esta insurrección, pero su espontaneidad no deja de sorprendernos, de la misma manera que nos sorprende esa forma de segundo estado en que parecen hallarse todos los que tomaron parte activa [...] La Comuna, sin perder nada de su significado político, constituye una fiesta de la imaginación [...] Además de la esperanza que reporta el movimiento insurreccional [...] ofrece una liberación moral y física a toda la población de París.[11]

Sin embargo, no todo era espontaneidad. Aunque no dominantes, había ideologías y corrientes políticas en el variopinto activismo parisino. En el Consejo General de la Comuna, por ejemplo, fueron mayoría los seguidores de Auguste Blanqui, promotores de la acción directa; pero también estaban los jacobinos, que querían una Comuna de cobertura nacional como la de 1792, además de 17 militantes de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), minoría en la que coexistían los seguidores de Marx y los de Mijaíl Bakunin, heredero político del recientemente fallecido Pierre Joseph Proudhon.

Carbonario en 1824, impulsor de los alzamientos de 1848, Blanqui era un luchador y un teórico de larga trayectoria y sólido prestigio. "Blanqui y sus camaradas son los verdaderos jefes del partido proletario",[12] había escrito Marx en 1852. Partícipe destacado en las convulsiones que acompañan la caída de Imperio y la emergencia de la segunda República, Blanqui es pronto detenido y clausurado el periódico que publicaba: *La patrie en danger*; un influyente medio propagandístico donde se sostenía, entre otras cosas, la inutilidad de unos parlamentarios que han "aburrido, pervertido y devastado al país durante casi un siglo".[13] Apreciación que más tarde hará suya la Comuna, al supri-

[11] Pierre Gascar, *Rimbaud y la Comuna*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1971, pp. 62-63.

[12] Carlos Marx, "El 18 brumario de Luis Bonaparte", en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, tomo I, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1951, p. 230.

[13] Citado en D.W. Brogan, *Francia 1870-1939*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, p. 76.

mir al legislativo como poder autónomo. Siguen a Blanqui, entre otros, una parte de la juventud intelectual, asqueada de la vida superficial y proclive al voluntarismo revolucionario. Reacción a la que se referiría en uno de sus poemas Arthur Rimbaud, partícipe él mismo tanto de la frivolidad adolescente como del ulterior radicalismo juvenil.

Aun encarcelado y silenciado Blanqui, sus ideas sobre la necesidad de una insurrección protagonizada por los obreros, que condujera a la toma del poder y a una dictadura proletaria, en un proceso conducido por un pequeño grupo revolucionario profesional de organización cuasi militar, eran compartidas por muchos activistas que, como él, sostenían que "la fuerza empleada por las minorías es el choque brutal necesario para marchar adelante, es la revolución".[14] Y algunos pensaban que de no haber estado en la cárcel, Blanqui hubiera encabezado la Comuna.

Pese a que había muerto cinco años antes del estallido parisino, otro personaje influyente entre los comuneros fue Proudhon. Entre el activismo capitalino habían calado sus ideas acerca del mutualismo y la organización autogestionaria de la economía, pero sobre todo su antipatía por la política parlamentaria y el Estado centralizado. El autor de *La filosofía de la miseria* discrepaba de los absolutistas, para quienes el Estado es "un órgano de la sociedad"; de los doctrinarios, para quienes es "un instrumento de orden"; y de los radicales, para quienes es "un medio de revolución",[15] a lo que el anarquista oponía una federación de comunas autónomas y horizontalmente coordinadas en torno a cuestiones productivas y distributivas.

Escribe Pierre Dominique que, ideológicamente, la Comuna se debate entre Blanqui y Proudhon: "un prisionero que desde el fondo de su calabozo ignora incluso su existencia y un muerto que se descompone en el fondo de su tumba".[16] Pero el hecho es que el ideólogo, que

[14] Albert Ollivier, *La Comuna*, *op. cit.*, p. 64.
[15] *Ibid.*, p. 46.
[16] Citado en Albert Ollivier, *La Comuna*, *op. cit.*, p. 67.

seguía vivo y pudiera haberla encabezado, no la encabezó. Y no sólo no la encabezó, sino que los comuneros hicieron de su gobierno la antítesis de lo que Blanquí proponía.

El Estado francés del Segundo Imperio combinaba el absolutismo con una administración burocrática corrupta, incompetente e hipercentralizada que suprimía todo margen federalista, haciendo de las comunas simples sucursales de la autoridad central. Una funcionarización autoritaria a la que desde los años cuarenta se enfrentaba un pensamiento descentralizador y federalista.

Es en este efervescente y convulso escenario ideológico que los comuneros despliegan su iniciativa. Y en una muestra de imaginación política, que no resulta tanto de ideas previas como de nuevas e inauditas experiencias en las que el mundo se les mostraba vuelto del revés, quienes habían padecido largamente el centralismo autoritario y ahora animaban la extrema y hasta caótica autogestión que se vivía en el París insurrecto, en cuanto tienen el mando no convocan a instaurar una dictadura del proletariado que se extendiera de la capital revolucionaria a toda Francia, como se hubiera esperado de la mayoría blanquista. Al contrario, llaman a que se alcen todas las comunas del país, a que creen libremente sus propios autogobiernos y a que se enlacen en una horizontal e igualitaria federación.

De esta manera, el ideólogo muerto se impone sobre el encarcelado, y el añejo concepto de Estado centralizado –que viene de Hobbes– comienza a ser cuestionado con base en un nuevo paradigma apenas vislumbrado pero promisorio: el de la autogestión social de base comunitaria. Aquí ya no como sistema local o regional, del que había antecedentes, sino como estructura nacional.

El debate en torno al Estado, que suscitan las iniciativas de la Comuna, tuvo importantes repercusiones y acrecentó el distanciamiento entre Bakunin y Marx, propiciando la ulterior disolución de la primera Asociación Internacional de los Trabajadores. Aún más relevante, sin embargo, es la naturalización en el marxismo de la discusión acerca

del Estado posrevolucionario. Cuestión decisiva que, en la doctrina y en la práctica, se resolvió durante el siglo XX en un hiperestatismo burocrático, mientras que, en los tiempos de la Comuna, Marx había flexibilizado notablemente su anterior centralismo, asumiendo como propias posturas radicalmente federalistas, sostenidas entonces por los comuneros y habitualmente asociadas con el anarquismo.

Lo cierto es que Marx nunca desarrolló una teoría general del Estado que fuera más allá de sus juveniles críticas a la idea hegeliana de que en él se trascienden las diferencias y antagonismos de la sociedad civil. Planteo del autor de la *Fenomenología* que en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* y en los cuestionamientos a Bruno Bauer contenidos en el artículo "La cuestión judía", ambos de los años cuarenta, Marx califica de mistificación idealista.

Insuficiencia marxiana que durante el siglo XX generó intensos debates. Confrontaciones doctrinarias en las que no pretendo incursionar y de las que dan cuenta con solvencia François Châtelet y E. Pisier-Kouchner en el capítulo "El estado partido" de su libro *Las concepciones políticas de siglo XX*.[17] Aquí me ocuparé únicamente de un diferendo coyuntural sobre el Estado posrevolucionario, que después de 1871 quedó encapsulado en una mal leída polémica entre el proverbialmente certero Marx y el siempre equivocado Bakunin. Lectura que, como veremos, no corresponde a la realidad.

El innovador diseño estatal de la Comuna se difunde por primera vez en un manifiesto del Consejo publicado el 19 de abril, redactado por Vallès, Delescluze y otros, con base en las ideas formuladas antes por el proudhoniano Pierre Denis en el periódico *Crí du Peuple*.

> París trabaja y sufre por toda Francia, cuya regeneración intelectual, moral, administrativa y económica prepara con sus combates y sacri-

[17] François Châtelet y E. Pisier-Kouchner, *Las concepciones políticas del siglo XX*, Madrid, Espasa-Universidad, 1986.

> ficios. La revolución comunal comenzada por la iniciativa popular del 18 de marzo, inaugura una nueva era [...] ¿Qué pide París? El reconocimiento y la consolidación de la República. La autonomía absoluta de la Comuna, extendida a todas las localidades de Francia [...] a condición de que vuelva a encontrar en la gran administración central delegación de las comunas federadas, la realización y la práctica de los mismos principios [...] La unidad, tal como nos ha sido impuesta hasta hoy por el Imperio, por la monarquía y por el parlamentarismo, no es más que la centralización despótica [...] La unidad política, tal como la quiere París, es la asociación voluntaria de todas las iniciativas locales.[18]

A toro pasado, en el Prólogo de 1891 a la *Guerra civil en Francia*, de Marx, Federico Engels aplaude el abandono comunero de las propuestas centralistas de Blanqui y la sorpresiva adopción de las federalistas, con argumentos e ironías que debieran inquietar a los leninistas que todavía quedan.

> No fue mejor [que la de los proudhonianos] la suerte de los blanquistas. Educados en la escuela de la conspiración y mantenidos en cohesión por la rígida disciplina que esta escuela supone, los blanquistas partían de la idea de que un grupo relativamente pequeño de hombres decididos y bien organizados estaría en condiciones, no sólo de adueñarse en un momento favorable del timón del estado, sino [...] de sostenerse hasta lograr arrastrar a la revolución a las masas del pueblo y congregarlas en torno a un puñado de caudillos. Esto llevaba consigo, sobre todo, la más rígida y dictatorial centralización de todos los poderes en manos del nuevo gobierno revolucionario ¿Y qué hizo la Comuna, compuesta en su mayoría por blanquistas? En todas las proclamas dirigidas a los franceses de las provincias, la Comuna les invitaba a crear una federación libre de todas las comunas de Francia con París, una organización nacional que, por vez primera iba a ser creada realmente por la misma nación.[19]

[18] Citado en H.P.O. Lissagaray, *Historia de la Comuna de 1871*, Madrid, Artiach Editorial, 1970, pp. 237-238.

[19] Federico Engels, "Introducción", en Carlos Marx, *La guerra civil en Francia*, Moscú, Editorial Progreso, s/f, p. 14.

Desquiciadas sus nociones previas por obra de experiencias autogestionarias inéditas, los mayoritarios seguidores de Blanqui no apelan al blanquismo sino que recurren a la imaginación. Lo que ellos y los demás comuneros inventan entonces, tenía antecedentes, entre otros la gestión revolucionaria del gobierno municipal de París que en 1792 y por unos meses extendió su mando a la Asamblea Nacional y a toda Francia. Pero la Comuna de 1871 es algo nuevo y fulgurante, no tanto por sus logros tangibles –que fueron magros y efímeros– como por su espíritu iconoclasta; por el aire de radical innovación que ahí se respiraba.

Y, como de costumbre, la fugaz experiencia desnuda de unos miles de parisinos fue rememorada, narrada, interpretada y trasformada en conceptos, valores, preceptos...

Uno de los primeros y penetrantes procesamientos sociopolíticos de la Comuna de París fue el que hizo Marx en nombre de la AIT. En el *Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871*, emitido en Londres el 30 de mayo de ese año, se lee: "Pero la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines [...] La Comuna viene a destruir el poder estatal moderno".[20]

Y a continuación Marx, y con él la Internacional, retoman uno de los planteos básicos de los parisinos insurrectos, *casi* en los mismos términos empleados por el manifiesto de la Comuna antes citado. Dice el manifiesto de la AIT, redactado por Marx: "La Comuna de París habrá de servir de modelo a todos los otros grandes centros industriales de Francia". Digo *casi* en los mismos términos, porque los comuneros habían hablado de crear y federar gobiernos autogestionarios en "todas" las provincias francesas, mientras Marx y la Internacional se refieren solamente a los centros "grandes" e "industriales", que eran una pequeña minoría de las provincias galas, en su mayoría rurales y campesinas.

[20] Carlos Marx, *La guerra civil en Francia*, Moscú, Editorial Progreso, s/f, p. 50.

La diferencia no es menor. En su *Historia de la Comuna de 1871*, Lissagaray expone lo que él y otros pensaban sobre el tema, y que Marx y la Internacional suscribieron en su comunicado del 30 de marzo. "Débil, desorganizada, amarrada por mil ataduras, la población de los campos no podía ser libertada por nadie más que por las ciudades, y éstas, a su vez, de modo alguno podían pasarse sin París". Y sostiene:

> [cuando en su Manifiesto el gobierno parisino] planteaba que "la unidad política, tal como la quiere París, es la asociación voluntaria de todas las iniciativas locales", la Comuna daba muestras de no saber nada en lo que se refería a las provincias. "Esto es la oración fúnebre del jacobinismo, pronunciada por uno de sus jefes", exclamó Rastoul. Era más que eso: era la oración fúnebre de los débiles.[21]

Argumentación lapidaria de Lissagaray, que asume de todo a todo el acendrado urbano centrismo del moderno pensamiento occidental –en este caso parisino y obrerista– a contrapelo de la sorpresiva vocación descentralizadora de que había dado muestras la mayoría de los comuneros y que quedó plasmada en el Manifiesto en cuestión. Mismo centralismo urbano-proletario que exhiben Marx y la Internacional al rectificar en este punto el llamado de la Comuna y circunscribirlo a "los grandes centros industriales".

Y en el caso francés, el peso del urbano-centrismo era enorme. París no sólo era la capital; simbólicamente en la gran ciudad residía el cerebro, el corazón y la voluntad de Francia. En 1867, en la *Introducción a una guía de París para la Exposición Internacional*, Víctor Hugo había escrito: "París toma su camino solo y Francia le sigue, tiene que seguirle contra su voluntad [...] París decreta un acontecimiento. Francia [...] obedece".[22] Civilizado, culto, liberal, republicano, ateo... París contras-

[21] H.P.O. Lissagaray, *Historia de la Comuna de 1871*, *op. cit.*, p. 238.
[22] Citado en D.W. Brogan, *Francia 1870-1939*, *op. cit.*, p. 74.

taba con la Francia campesina; con los llamados "rurales" proverbialmente bárbaros, ignorantes, fanáticos, monárquicos y clericales.

Es verdad que el agro, representado por sus hidalgos y sus curas, estaba detrás del ala derecha dominante en la Asamblea Nacional que había elegido a Thiers. Pero la realidad no era tan monolítica, y el hecho es que al Versalles anticomunero no le resultó fácil movilizar a la provincia conservadora contra el París rojo. En parte porque amplias regiones del país estaban ocupadas por los prusianos, pero también porque si bien había áreas rurales fervientemente religiosas y reaccionarias como la Vendée, el macizo central, los Pirineos, la Bretaña occidental... otros territorios campesinos como la gran llanura de la cuenca parisina, Languedoc, Chante y Limousin eran más bien liberales. Era igualmente revolucionario el mediodía francés y, como se dijo más arriba, fuera de París hubo acciones rebeldes importantes en Lyon, Marsella, Le Creusot, Toulouse, Saint-Étienne, Limoges y Narbona.[23]

Pero el hecho es que, para la mayoría de los parisinos progresistas, las acciones de Thiers y Versalles eran expresión de la ruralidad reaccionaria. Así lo veía Blanqui: "Los ignorantes y brutales campesinos católicos, encabezados por los hidalgos rurales, estaban atacando la ciudad sagrada de la ilustración y el progreso". Hasta que París y las otras grandes ciudades hubiesen completado "la 'parisificación' de toda Francia", escribió el líder, no estaría justificada "la voluntaria abdicación de París en favor de sus hijos, llegados a la mayoría de edad".[24]

Por todo ello, el llamado de los comuneros parisinos a terminar con la "centralización despótica" y a la "asociación voluntaria de todas las iniciativas locales", resulta aberrante para Lissagaray, para quien "la población de los campos no podía ser liberada por nadie más que por las ciudades, y éstas, a su vez, de modo alguno podían pasarse sin París".

[23] Véase Guy Palmade, *La época de la burguesía* (Historia universal siglo XXI, vol. 27), México, Siglo XXI Editores, 1983, pp. 83-187.

[24] Citado en D.W. Brogan, *Francia 1870-1939*, *op. cit.*, p. 84.

Quizá Lissagaray, Blanqui, Marx y la AIT tenían razón. Quizá las comunas rurales no podían liberarse al modo parisino, pues de hecho no lo hicieron. Aunque tampoco se consolidaron los intentos en el mismo sentido emprendidos por los "grandes centros industriales". Más aún, para el 30 de mayo en que se publica el Manifiesto de la Internacional, la propia Comuna capitalina había caído.

De modo que lo que aquí está a debate no es tanto la táctica y la estrategia coyunturales del movimiento, como los paradigmas implícitos: el de los comuneros parisinos que contemplaba la multiplicación y asociación voluntaria y horizontal de los autogobiernos de todas las provincias y el de los ideólogos obreristas que destacaba la necesaria centralidad proletaria, industrial y urbana que podemos resumir en la fórmula: "sólo las ciudades pueden liberar al campo".

Y la discusión que entonces inicia no es gratuita, porque el enfoque centralizador, el énfasis en los espacios urbanos y en la clase obrera, el vanguardismo blanquista y la dictadura proletaria devendrán canónicos con la vía leninista que –pese a la corta primavera de los soviets– es la que finalmente consagra la revolución Rusa de 1917. Mientras que el comunalismo, la justa ponderación del espíritu libertario de los campesinos, la descentralización y la horizontalidad como propuestas políticas serán patrimonio de una corriente revolucionaria marginal durante el siglo XX como lo fue el anarquismo.

Pero lo que aquí me importa destacar es que en 1871, en caliente y pese a su desconfianza en la Francia profunda –quizá fundada en cuanto a las tendencias coyunturales que se presentaban entre los labriegos– Marx se compra *casi* completo el autonomismo de la Comuna parisina. Dice el mencionado Manifiesto:

> El antiguo gobierno centralizado tendrá que dejar paso también en provincias al gobierno de los productores por los productores [...] que en los distritos rurales el ejército permanente habría de ser reemplaza-

> do por una milicia popular [que la solución de los] asuntos colectivos [sería] por medio de asambleas de delegados.[25]

De hecho ya en 1852, con motivo del golpe de Estado que disuelve la República francesa y proclama emperador a Luis Bonaparte, Marx había escrito que en el proceso emancipador, el Estado burgués no puede ser tomado sino que ha de ser destruido. Así lo recuerda en una carta a Kugelmann de abril de 1871:

> En el último capítulo de *El 18 brumario de Luis Bonaparte* señalo, como verás si lo relees, que la próxima tentativa de la revolución en Francia deberá señalarse como objetivo la destrucción del aparato burocrático militar, y no sólo como ha sucedido hasta ahora, hacer que pase de unas manos a otras [...] y esto es lo que han intentado nuestros heroicos camaradas de París.[26]

Efectivamente, en *El 18 brumario de Luis Bonaparte* se lee: "Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina en vez de destrozarla. Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal de vencedor".[27] Y en párrafos anteriores se había referido a la necesidad de desmantelar el poder parlamentario y el del ejecutivo; dichos visionarios que constituyen una meritoria anticipación a lo que por su cuenta e iniciativa hicieron los comuneros en 1871, y que Marx aplaudirá.

Sin embargo, no hay nada en estos escritos de Marx sobre otra de las cosas importantes que hubieran querido lograr los "heroicos camaradas de París": la edificación de un "gobierno descentralizado" basado

[25] Carlos Marx, *La guerra civil en Francia*, *op. cit.*, p. 54.

[26] Carlos Marx, *Cartas a Kugelmann*, Barcelona, Ediciones Península, 1974, p. 128.

[27] Carlos Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Moscú, Editorial Progreso, s/f, p. 99.

en la asociación voluntaria de todas las comunas. Es más, poco después de los párrafos citados de *El 18 brumario*..., su autor señala que la destrucción del Estado centralizado burgués es necesaria para construir otro Estado centralizado, pues así lo demanda el mundo actual: "*La centralización del Estado que la sociedad moderna necesita*, sólo se levanta sobre las ruinas de la máquina burocrático militar de gobierno, forjada por oposición al feudalismo".[28]

Marx, como los anarquistas, como ciertos socialistas utópicos y como los románticos que idealizaban la comuna medieval, había denunciado el carácter esencialmente autoritario de los estados burgueses y con él la inconsistencia del paradigma político liberal. Pero la emergencia de lo que se convertirá en un nuevo paradigma sólo es vislumbrada por los ácratas y resulta de una experiencia práctica colectiva fugaz pero iluminadora que más tarde otros reconstruirán intelectualmente y transformarán en conceptos.

Hijo de campesinos, de profesión encuadernador y militante de la Internacional, Eugène Varlin es un proudhoniano crítico que no absolutiza, como aquel, el apoliticismo y la autogestión cooperativa, pero sí es enemigo de los centralismos: "Salir de las masas para volver a las masas", es su consigna. Una semana antes del estallido del 18 de marzo escribe Varlin en *La Marseillaise* un texto que puede leerse como testimonio del estado de ánimo de los activistas parisinos y anticipación de lo que ocurrirá días después:

> Los estados políticos no han sido más que la continuación del régimen de conquistas que preside el establecimiento de la autoridad y servilidad de las masas [...] En definitiva, la revolución próxima no debe quedarse simplemente en un cambio de etiqueta gubernamental, o en reformas de detalle; deberá emancipar radicalmente a los trabajadores de toda explotación capitalista o política, y establecer la justicia en las relaciones sociales [...] A no ser que queramos volver a llegar a un

[28] *Ibid*., p. 107 (las cursivas son mías).

> Estado centralizador y autoritario, el cual nombraría a los directores de fábrica, de manufactura, de los departamentos de distribución [...] y finalizar así en una organización jerárquica, de arriba abajo, del trabajo, en la cual el trabajador no sería más que un engranaje.[29]

*

¿Centralizar o descentralizar? Tengo claro que la concentración del poder económico que resulta de la operación capitalista del mercado, sólo se puede contrarrestar y quizá erradicar a través, entre otras cosas, de un Estado enérgico y fuerte. De modo que cierta centralidad es indispensable, tanto en el curso mismo de la emancipación política como en la construcción y gestión de una nueva sociedad. El problema radica en que tal centralización –quizá transitoriamente insoslayable– es presentada por algunos como una necesidad histórica evidente e indiscutible, "algo que la sociedad moderna necesita", como escribe Marx. Mientras que su contraparte, la aún más necesaria descentralización democrática, sin la cual centralización estatal equivale a dictadura burocrática, ha sido y es una asignatura pendiente en las corrientes dominantes del pensamiento de izquierda y más todavía en los socialismos realmente existentes del siglo XX.

Marx anticipó que la revolución no podía limitarse a tomar el gobierno, tenía que desmantelar el Estado anterior y crear otro... igualmente centralizado, y en la *Crítica del Programa de Gotha*, formulada en 1875, cuatro años *después* de la Comuna de París, escribe que en la transición entre capitalismo y comunismo "el Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado".[30] Medio siglo más

[29] E. Varlin, *Práctica militante y escritos de un obrero comunero*, Madrid, Zero ZYX, 1977, pp. 87-88.

[30] Carlos Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, s/f, p. 30.

tarde, la revolución rusa –ciertamente cercada por los imperialismos europeos, acosada por los restauradores internos y desquiciada por el hambre– tuvo que imponer la "dictadura del proletariado" para derrotar a la reacción interna, al "atraso campesino" y al presuntamente balcanizador "autonomismo" de las naciones colonizadas. El resultado fue la instauración de un vertical y centralizado autoritarismo burocrático.

No está de más recordar, sin embargo, que en algunas revoluciones de base campesina del siglo XX, las formaciones estatales autogestionarias tipo comuna aparecieron en el curso de la insurrección y al irse liberando ciertas regiones. Aunque después, en la medida en que se conformaban los nuevos gobiernos centrales, éstos hayan procedido a desmantelarlas con buenos o malos modos. Tal es el caso de la llamada comuna de Morelos, en la revolución mexicana de 1910; de la comuna ucraniana, en la revolución rusa de 1917; de la comuna de León, en la revolución nicaragüense de 1979...

A contrapelo del vanguardismo y centralismo blanquistas, los comuneros parisinos imaginaron y trataron de edificar un orden democrático horizontal y autogestionario que, como proyecto no local o regional sino nacional, era inédito entonces y lo sigue siendo ahora. Es verdad que en las provincias avanzó poco y en París no se consolidó, pero como experiencia desnuda es una deslumbrante iluminación que se tradujo en conceptos y anticipaciones de futuro que por fortuna no hemos olvidado del todo.

Después de que se formularon, los preceptos del multicitado Manifiesto de la Internacional redactado por Marx han sido marginalmente citados y poco o nada practicados por los socialismos realmente existentes. Recordémoslos:

> Las comunas rurales de cada distrito administrarían sus asuntos colectivos por medio de una asamblea de delegados en la capital del distrito correspondiente, y estas asambleas a su vez, enviarían diputados a la Asamblea Nacional de delegados de París, entendiéndose que todos los delegados serían revocables en todo momento y se hallarían obli-

> gados por el mandato imperativo de sus electores. Las pocas pero importantes funciones que aun quedarían para un gobierno central no se suprimirían, como se ha dicho, falseando de intento la verdad, sino que serían desempeñadas por agentes comunales y, por tanto, estrictamente responsables. No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el Poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria. Mientras que los órganos puramente represivos del viejo Poder estatal habían de ser amputados, sus funciones legítimas habían de ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirla a los servidores responsables de esta sociedad. En vez de decidir una vez cada tres o seis años que miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el parlamento, el sufragio universal habría de servir al pueblo, organizado en comunas, como el sufragio individual sirve a los patrones que buscan obreros y administradores para sus negocios.[31]

¡Órale! dirán al leer esto aquellos para los que marxismo y dictadura del proletariado siempre fueron sinónimos. Sin embargo la prefiguración efímera, pero a la postre paradigmática, de una federación de comunas autogestivas que debía sustituir al Estado centralizado, aunque vislumbrada por los anarquistas, se gestó en la propia experiencia de los parisinos insurrectos, obligados a inventar un nuevo gobierno cuando los funcionarios del anterior los saboteaban o desertaban para migrar a Versalles.

Es justo reconocer, sin embargo, que abonaron el proyecto elementos doctrinarios provenientes del pensamiento ácrata. Corriente que, aun si minoritaria, era en ese momento más influyente que la de Marx entre los militantes franceses de la Internacional, de suyo marginales en el movimiento comunero.

[31] Carlos Marx, *La guerra civil en Francia*, *op. cit.*, pp. 54-55.

> Los socialistas, en la cabeza de los cuales se coloca naturalmente nuestro amigo Varlin, sólo formaban en la Comuna una ínfima minoría, eran a lo sumo catorce o quince miembros. El resto se componía de jacobinos francamente revolucionarios, los héroes, los últimos representantes sinceros de la fe democrática de 1793.[32]

Mijaíl Bakunin era parte de la Internacional, en la que, sin embargo, chocaba recurrentemente con el Buró Central de Londres donde imperaba Marx. Y es que el alemán había sido fiero antagonista de Proudhon, mientras que el ruso lo reconocía como su mentor, aun si discrepaba de su apolítico reformismo mutualista, en nombre de un más radical colectivismo antiautoritario.

Por esos años la Internacional tenía poca presencia en París, pero, a diferencia de Marx, que residía en Londres, Bakunin sí estuvo en Francia en los tiempos de la Comuna. El 14 de septiembre de 1870, proveniente de Suiza, el ácrata arriba a Lyon, la segunda ciudad gala, donde encuentra un ambiente prerrevolucionario semejante al que había vivido en 1849 en Dresde. Y Bakunin, un impetuoso y a veces atrabancado hombre de acción, se pone a la cabeza.

A la caída de Napoleón III se había formado en Lyon un Comité de Salvación Pública que por los días en que llega el ruso a la ciudad había sido sustituido por un Consejo Municipal electo. Y como la sección local de la Internacional no daba color, Bakunin impulsa la creación de un nuevo organismo llamado Comité para la Salvación de Francia.

Llama poderosamente la atención que la Proclama del Comité, inspirada por Bakunin, anticipa algunas de las ideas antiestatistas, descentralizadoras y democráticas que *siete meses después* repetirán los multicitados manifiestos, primero el de la Comuna parisina y después el de la Internacional.

[32] Mijaíl Bakunin, *La libertad*, México, Editorial Grijalbo, 1972, p. 75.

1. El aparato administrativo y gubernamental del Estado queda abolido toda vez que es impotente e inoperante. El pueblo francés asume por tanto la plena posesión de sus destinos.
2. Quedan en suspenso todos los tribunales civiles y criminales, siendo sustituidos por la justicia del pueblo.
3. Queda igualmente suspendido todo pago de contribuciones y de hipotecas que serán reemplazadas por las aportaciones de las comunas federadas.
4. Habiendo dejado de existir, el Estado no puede intervenir en el pago de las deudas privadas.
5. Quedan extintas todas las organizaciones municipales existentes siendo reemplazadas en todas las comunas federadas por Comités para la salvación de Francia, los cuales tendrán plenos poderes sujetos a la supervisión del pueblo.
6. Cada uno de los Comités existentes en las capitales de los Departamentos mandarán dos delegados a la Convención Revolucionaria para la Salvación de Francia.
7. La Convención se reunirá inmediatamente en el Ayuntamiento de Lyon por ser la segunda ciudad de Francia y ocupar una posición estratégica para la defensa del país.

Esta Convención apoyada por todo el pueblo, salvará a Francia.

¡A las armas![33]

En un texto posterior, titulado *De Proudhon y Marx a la Comuna*, Bakunin expone su visión del desmantelamiento del Estado centralista y la edificación del comunal. Planteamiento que vale la pena citar en extenso.

> Si París se alza y triunfa, tendrá el derecho y el deber de proclamar la completa liquidación del Estado político, jurídico, financiero y administrativo [...] para que los trabajadores, reunidos en asociaciones y que se habrán apropiado de todos los instrumentos de trabajo, de toda clase de capitales y edificios, queden armados y organizados por calles

[33] E.H. Carr, *Michael Bakunin*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1970, p. 342.

> y barrios. Formarán la federación revolucionaria de todos los barrios, la comuna directora. Y esta comuna tendrá la obligación de declarar que no se abroga el derecho de gobernar y organizar a Francia, sino que llama al pueblo de todas las comunas, tanto de Francia como de lo que hasta el momento llaman extranjero, a seguir su ejemplo, a hacer cada una en su propia casa una revolución [...] radical [...] destructora del Estado [...] Invitará a estas comunas [...] tras haber hecho esa revolución, a venir a federarse con ella [...] o enviarán a sus delegados para hacer una organización común de los servicios y de las relaciones de producción y de intercambio, organización necesaria para establecer la carta de igualdad, base de toda libertad, carta absolutamente negadora [...] que precisa [...] lo que debe ser abolido inmediatamente, que no las formas positivas de la vida local que sólo pueden ser creadas por la práctica viva de cada localidad. Se organizará al mismo tiempo una defensa común contra los enemigos de la revolución así como de la propaganda [...] y de la solidaridad.[34]

La propuesta puede parecer desmesurada, pero sin duda el momento exigía darle vuelo a la imaginación. Además de que, en algunos párrafos, el ácrata, con frecuencia acusado de excesivamente optimista y soñador, se modera y apela al realismo:

> Derribar el Estado y el monopolio financiero actuales, tal es el objetivo negativo de la revolución social. [Pero] la abolición del Estado no puede ser alcanzada de un solo golpe [...] No se trata de destruir de hoy a mañana todos los estados. Emprenderlo o solamente soñarlo sería una locura. Nadie puede querer destruir sin tener como mínimo una imaginación lejana (verdadera o falsa) del orden de cosas que según él debería suceder al que hoy existe.[35]

En el artículo que he citado, Bakunin polemiza con Marx, sin por ello desconocer los méritos del autor de *El capital* y en particular su insuperable crítica de la economía política. Severo diagnóstico del siste-

[34] Mijaíl Bakunin, *La libertad*, *op. cit.*, p. 73.
[35] *Ibid.*, pp. 71-72.

ma de explotación y opresión que sin embargo el ácrata considera unilateral, pues piensa que al absolutizar la producción y circulación de la riqueza, el alemán subestima la relevancia y autonomía de lo político. También le cuestiona que no se percate de la importancia de la etnicidad, un signo de pertenencia definido no por la economía, como en el caso de las clases sociales, sino por el medio natural, la historia, la cultura. Pero, sobre todo, Bakunin insiste en que Marx y su cauda tienen una visión estatista del curso libertario: "Dicen que esa dictadura-yugo estatal es un medio transitorio inevitable para llegar a la emancipación integral del pueblo; Estado o dictadura, es ese medio. Así, a fin emancipar a las masas trabajadoras es necesario ante todo encadenarlas".[36]

Y redondea su crítica con una estocada difícil de esquivar, pues destaca algo que el propio Marx había reconocido: que las iniciativas descentralizadoras de la Comuna habían enriquecido su pensamiento acerca del Estado formuladas en *El 18 brumario*... Pero, no sin razón, Bakunin enfatiza que, en realidad, se trata de un completo viraje, una rectificación de 180 grados, forzada por la contundencia de los hechos parisinos.

> La Comuna de París [...] no por haber sido llevada a la masacre y ahogada en sangre [...] ha pasado a ser menos vivaz, menos potente en la imaginación y el corazón del proletariado de Europa; soy su partidario sobre todo porque ha sido una audaz y bien pronunciada negación del Estado [...] Su efecto ha sido tan formidable en todas partes que los propios marxistas han sido obligados a dar el sombrerazo ante ella. Han hecho más, en contra de la más simple lógica y de sus auténticos sentimientos, han proclamado que su programa y la finalidad de la Comuna eran los suyos. Ha sido un disfraz realmente cómico pero forzoso. Han tenido que hacerlo bajo pena de verse desbordados y abandonados.[37]

Dice bien Bakunin. Entre la idea marxiana, expuesta en *El 18 brumario*, de sustituir al Estado burgués por un Estado proletario, pero sin

[36] *Ibid*., p. 69.
[37] *Ibid*., p. 74.

renunciar a la "centralización que la sociedad moderna necesita" –es decir transitar de la "dictadura de la burguesía" a la presuntamente provisional "dictadura del proletariado", fórmula que seguirá reivindicando cuatro años después en la *Crítica del Programa de Gotha*–, y la tesis de que la Comuna y su "régimen de autonomía local" desplazaban un "poder Estatal que ahora era superfluo", como plantean Marx y la Internacional en *La guerra civil en Francia*, texto escrito después de que los parisinos proclamaran una radical descentralización del gobierno, hay ciertamente "un sombrerazo".

Drástica rectificación que no encontramos –porque no hace falta, pues en lo fundamental coinciden– entre las ideas anarquistas previas y posteriores al experimento francés. Aunque, en otra lectura, esta temporal adopción por parte de los marxistas del "programa y la finalidad de la Comuna", que les reprocha Bakunin, en realidad habla bien de ellos y de su capacidad de aprender de las grandes experiencias sociales.

El que –como le recuerda Marx a Kugelmann en sus cartas– la Comuna de París haya confirmado sus dichos acerca de la necesidad de destruir el Estado burgués y sustituirlo por otro proletario; o el que, como destaca Bakunin en *De Proudhon y Marx a la Comuna*, la experiencia parisina haya hecho suyas las ideas ácratas, al proponer una federación descentralizada de comunas y no una dictadura del proletariado, como la que hasta entonces imaginaban Blanqui y Marx, son en el fondo asuntos menores. Lo que en verdad importa es que la experiencia de 1871 incorporó a la siempre controversial sección política del imaginario colectivo, la idea de que un orden comunal de nuevo tipo es una deseable opción al hobbesiano Estado liberal. Y lo condenable no es que Marx y los suyos hayan dado "el sombrerazo", sino que posteriormente el marxismo haya regresado –en los dichos y los hechos– a un centralismo burocrático extremo disfrazado de dictadura del proletariado.

## Vivir la Comuna

Dice el aquí multicitado Clifford Geertz, que el arte de la escritura antropológica no está en los conceptos ni en los datos sino en convencernos de que quien escribe estuvo ahí. Y es precisamente su mayor o menor capacidad de evocación lo que distingue los textos que sobre los eventos parisinos de 1871 han escrito sus actores y testigos. Es en estas narraciones densas e incandescentes y no en las tersas y comparativamente frías disquisiciones interpretativas, donde debemos buscar la verdad de los acontecimientos, la verdad de la historia.

Y si las experiencias desnudas y las voces que de ellas provienen, son la historia ¿cómo hacerle honor?, ¿cómo estar a su altura? Marx era un buen narrador, pero gran parte de la historiografía que se pretende marxista es árida, seca, sin capacidad evocadora. Y lo peor es que a sus autores no les preocupa. A quien sí inquietaba la cuestión de la elocuencia es a Benjamin: "Un problema central en el materialismo histórico: ¿de qué modo es posible unir una mayor captación plástica, con la realización del método marxista? La primera etapa será retomar para la historia el principio del montaje".[38] En esta sección trataré de seguir su consejo editando testimonios de primera mano.

*

Durante los meses de la insurrección popular francesa, Marx se encontraba en Londres y Bakunin estuvo un tiempo en Lyon pero no en París. Así pues, de la Comuna hablan de oídas. Una distancia física y vivencial que en el caso de Marx explica que junto con el reconocimiento de la

[38] Nota de Benjamin para el *Libro de los pasajes*, citada en Susan Buck-Morss, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires, La Marca Editora, 2014, p. 125.

creatividad política de los comuneros, subraye anticlimáticamente que la revolución se desarrolló conforme estaba previsto y que lo ocurrido en París no fue ningún "milagro" sino un paso en la dirección a la que "tiende irremisiblemente la sociedad", para lo que no se necesita un "ideal" sino la realización de "los elementos de la nueva sociedad que [la vieja] lleva en sus entrañas".[39]

Al respecto, en un libro sobre la Comuna publicado en 1939, Albert Ollivier señala, sugerentemente, que la visión prudhoniana de la historia era más receptiva que la de Marx a lo que estaba pasando en París, pues –en términos de Benjamin– el primero pone el acento en la intensidad, es decir en Kairós, y el segundo en la duración, es decir en Kronos.

> Proudhon, apoyándose en el valor explosivo del acto, afirma los elementos de ruptura, de discontinuidad que contiene la revolución. [En cambio] Marx, tratando de localizar las fuerzas del cambio en situaciones determinadas por la evolución histórica, las independiza del hombre. El primero hace resaltar la importancia del instante, al margen del tiempo, el otro afirma el ineludible poder del tiempo.[40]

Los resabios de determinismo autoconfirmatorio que encontramos en Marx contrastan con su reconocimiento de la "iniciativa histórica" de los parisinos. Un aval particularmente valioso si tenemos en cuenta que en su momento él, y con el y la Internacional, trataron, sin éxito, de desalentar las acciones políticas ofensivas de los insurrectos, por considerarlas inoportunas o apresuradas. "Cualquier intento de derribar al nuevo gobierno en el trance actual, con el enemigo llamando casi a las puertas de París, sería una locura desesperada", sostiene la Internacional en su manifiesto del 9 de septiembre. Y lo mismo argumenta en París Eugène Varlin, militante de la AIT: "Nuestra revolución la

[39] Carlos Marx, *La lucha de clases*..., *op. cit.*, p. 58.
[40] Albert Ollivier, *La Comuna*, *op. cit.*, p. 52.

haremos cuando, desembarazados de la invasión, nos podamos lanzar revolucionariamente a construir los fundamentos de la sociedad igualitaria que queremos".[41]

Pero la revolución se hizo en plena guerra. Y Marx –que se había opuesto– tuvo la generosidad de celebrarla:

> ¡Qué flexibilidad, qué iniciativa histórica, qué capacidad de sacrificio de los parisinos! Después de haber estado durante seis meses hambrientos y desorganizados, más bien por la traición que por el enemigo exterior, he aquí que se sublevan frente a la amenaza de las bayonetas prusianas ¡Como si el enemigo no estuviera a las puertas de París! ¡Cómo si no hubiera guerra entre Francia y Alemania! [...] Incluso sucumbiendo por los ataques [...] de la vieja sociedad, es la proeza más gloriosa de nuestro partido desde la insurgencia parisina de junio.[42]

El arriba citado Albert Ollivier, dice de este párrafo –con irónica mala leche– que "no está mal para un defensor del determinismo histórico".[43]

Y quienes realmente estuvieron ahí coinciden en evocar a la Comuna como un hecho inesperado, contingente, irrepetible... como un acontecimiento que rompe la continuidad y hace saltar el tiempo cronológico, como una experiencia desnuda.

Hipólito Prospero Oliverio Lissagaray es uno de esos protagonistas. Luchador contra el bonapartismo, fundador de *L'Avenir* y encarcelado repetidamente por su trabajo periodístico, Lissagaray se incorpora al ejército como Comisario de Guerra. Tras el armisticio marcha a París donde se suma a la Comuna y dirige periódicos como *L'Acción*. Participa en la defensa de la ciudad ante la ofensiva de los de Versalles y a la de-

[41] E. Varlin, *Práctica militante y escritos de un obrero comunero*, Madrid, Zero, 1977, p. 139.
[42] Carlos Marx, *Cartas a Kugelmann*, Península, Barcelona, 1974, p. 128.
[43] Albert Ollivier, *La Comuna*, *op. cit.*, p. 249.

rrota se refugia en Londres, donde escribe una de las mejores crónicas del 1871 francés.

Los acontecimientos que, a distancia, Marx considera históricamente pronosticables y de ninguna manera un inesperado "milagro", para quien los vive de bulto son precisamente un milagro: "asombrosos", "repentinos", algo que nos deja "estupefactos". Del modo en que se vivía en los primeros días la experiencia iniciada el 18 de marzo, escribe Lissagaray:

> Los desesperados del último mes estaban radiantes de entusiasmo. La gente se abordaba sin conocerse, hermanada por la misma voluntad, por la misma fe, por el mismo amor [...] París respira como si saliese de las tinieblas o de un gran peligro [...] Las calles hierven de vida, de bullicio los cafés [...] El pueblo no está ya encolerizado, porque ya no tiene miedo [...] Un solo grito en el que se funde toda la vida de doscientos mil pechos responde: "¡Viva la Comuna!". Los quepís danzan en la punta de las bayonetas, las banderas azotan el aire. En las ventanas, en los tejados millares de manos agitan pañuelos [...] Los corazones saltan, en los ojos brillan lágrimas...[44]

Lágrimas del París insurrecto que también registra Rimbaud en un poema, y que son las mismas que Mariana viera en los rostros de quienes durante el movimiento #YoSoy132 entraban en manifestación al Zócalo de la Ciudad de México, las mismas que empañaban los ojos de los convencionistas del Aguascalientes de Guadalupe Tepeyac que presenciábamos el solemne desfile del pueblo neozapatista en armas... Y es que en los momentos decisivos, uno llora.

"Ese resplandor hubiera iluminado a los ciegos –concluye Lissagaray–, París era capaz de alumbrar un mundo nuevo...".[45] Y el periodista

[44] H.P.O. Lissagaray, *Historia de la Comuna de 1871*, Madrid, Artiach Editorial, 1970, pp. 170-173.

[45] *Idem*.

recurre al coloquialismo procaz, a la fórmula plebeya, al sostener que controlando "la Banca, el Registro, los Dominios y la Caja de Depósitos...", la Comuna "tenía a Versalles agarrado de los güevos".[46]

En el mismo tono se refiere al acontecimiento el Comité Central: "Hoy abría París por una página en blanco el libro de la historia".[47]

Otro testigo es Jules Vallès, activista desde los alzamientos parisinos de 1848, periodista y escritor recurrentemente encarcelado. Director de *Le cri du peuple* y en 1871 miembro del Consejo Central de la Comuna, el proudhoniano tiene muy buena pluma y en *El insurrecto*, describe con elocuencia y penetración sociológica el cortejo fúnebre del periodista Victor Noir, director de *La Marsellaise* asesinado a la mala por un aristócrata.

> Por todos lados, bien en pequeños grupos o en batallones como nosotros, París asciende hacia Neuilly. Caminamos al paso en grupos de cien y cogidos del brazo en grupos de cuatro. Son pedazos de ejército los que se buscan, son girones de la República los que se pegan a la sangre del muerto. Es la bestia que Proudhon llama la hidra de la anarquía que saca sus mil cabezas [...] Si entráramos dentro de esta multitud encontraríamos los pertrechos de los artesanos, toda la chatarra de las cocinas: el cuchillo, la chaira, el taladro, la lima, los cubrecabezas de caucho...[48]

Otro que estaba ahí es Yves Guyot, quien describe así el ánimo imperante:

> Una muchedumbre en las avenidas, en los bulevares –mujeres, niños, hombres–, asombrada de sí misma, de su calma y su orden; los republicanos respirando a pleno pulmón y diciendo: "¡Por primera vez sentimos de verdad que vivimos en la República!".[49]

[46] *Ibid*., p. 225.
[47] Citado en H.P.O. Lissagaray, *ibid*., p. 173.
[48] Citado en E. Varlin, *Práctica militante y escritos de un obrero comunero*, *op. cit*., p. 100.
[49] Citado en D.W. Brogan, *Francia 1870-1939*, *op. cit*., p. 79.

En Vallès, quien como dije es miembro del Consejo Central, el carácter plebeyo del movimiento y de sus estructuras de gobierno no es un dicho a distancia sino una poderosa vivencia:

> ¿Dónde está el Consejo Central?
> ¿El Consejo...? Está esparcido en esta habitación. Uno escribe, el otro duerme; este charla, sentado a medias sobre una mesa; aquel contando una historia que hace reír a los demás remienda su revolver que tiene la boca del cañón partida...
> No conozco a ninguno de ellos. Son los delegados de los batallones populares solamente en su barrio. Tuvieron éxito como oradores y como hombres de acción en las asambleas, a menudo tumultuosas, de donde salió la organización federal. Están en esta sala donde el Imperio en uniforme dorado y traje de gala, bailaba no hace demasiado tiempo.
> Hay media docena de muchachos con zapatos toscos y quepís de plumilla de lana, vestidos con capote o guerrera, sin charretera ni dragona, bajo un techo de orlas adornadas con flores de lis, he ahí el gobierno...[50]

No es que sean impertinentes las sesudas conceptualizaciones y los análisis de clase, pero a veces resultan redundantes ante la elocuencia de los testimonios.

Otro que estaba ahí es Arthur Arnould, viejo combatiente del 48, que redondea la idea de Vallès.

> La tradición se rompió. Algo inesperado acababa de suceder en el mundo. Ni un solo miembro de las clases gobernantes estaba allí. Una revolución estalló sin estar representada ni por un abogado, ni por un diputado, ni por un periodista, ni por un general. En su lugar estaban un minero de Creusot, un obrero encuadernador, un cocinero... Un hecho tal al producirse en París revelaba una situación sin precedentes. En el libro de la historia se ha pasado una hoja y entramos en un nuevo capítulo.[51]

[50] Citado en E. Varlin, *Práctica militante y escritos de un obrero comunero*, *op. cit.*, p. 158.

[51] Citado en *ibid.*, p. 159.

La ausencia o abandono de andamios teóricos y el desnudamiento de la experiencia que derivan de marchar por rumbos inéditos y abriendo brecha, es valorado positivamente por Benjamin 60 años después:

> La desgracia [...] es que no hay teoría de la revolución que les indique el camino. Pero por otro lado, esto mismo es la condición para la fuerza inmediata y para el entusiasmo con que emprenden la construcción de una nueva sociedad. Este entusiasmo [...] llega a su punto más alto en la Comuna.[52]

¿A quién le importa si lo que está ocurriendo ratifica o rectifica tal o cual teoría política? Mientras dura, la revolución es una fiesta y reconocerlo es captar la auténtica consistencia de la historia.

> La plaza de la bastilla está jubilosa –escribe Lissagaray– animada por la feria del pan de especias [...] Los columpios se balancean, los torniquetes rechinan, los vendedores pregonan [...] los acróbatas lucen sus habilidades y prometen la mitad de los ingresos para los heridos [...] En el Circo Napoleón se apiñan cinco mil personas desde la pista hasta el techo. Un sinfín de banderolas invitan a los parisinos a agruparse por Departamentos [...] Un ciudadano pide la palabra, sube al tablado. La multitud aplaude a Millière: "¡La paz! Todos buscamos la paz. Pero ¿quién ha comenzado la guerra?... Thiers" [...] Cristo es condecorado con la banda comunalista. El órgano de la iglesia y la multitud rujen *La Marsellesa* [...] El pueblo ríe...[53]

El pueblo ríe, el pueblo ríe, el pueblo ríe... Arthur Rimbaud, entonces un chavo de 17 años que había estado en París durante los agitados días previos a la instalación de la Comuna, describe primero un ominoso desfile militar del ejército de Thiers:

[52] Walter Benjamin, *El París de Baudelaire*, *op. cit.*, p. 62.
[53] H.P.O. Lissagaray, *Historia de la Comuna de 1871*, *op. cit.*, pp. 329-335

> Solidísimos bribones [...] ¡Ojos alelados a la manera de una noche de estío, rojos y negros, tricolores, de acero punteado por estrellas de oro; semblantes deformes, plomizos, lívidos, incendiados; alocadas ronqueras! ¡El paso cruel de los oropeles! [...] Los envían a pavonearse en la ciudad, ridículamente ataviados de un lujo repugnante...
> ¡Oh el más violento Paraíso de la mueca rabiosa![54]

Para luego contrastarlo con el testimonio literario de una grotesca, carnavalesca, festiva manifestación popular muy semejante a las que reseña Lissagaray:

> Sin comparación con vuestros faquires y demás bufonadas escénicas. En trajes improvisados con el sabor del mal sueño representan endechas, tragedias de malandrines y semidioses espirituales como nunca lo han sido la historia y las religiones. Chinos, hotentotes, cíngaros, necios, hienas, Molocs, viejas demencias, demonios siniestros, mezclan giros populares, maternales, con las posturas y las ternuras bestiales. Interpretan piezas nuevas y canciones para "señoritas". Maestros juglares transforman el lugar y las personas y emplean la comedia magnética. Llamean los ojos, la sangre canta, los huesos se ensanchan, las lágrimas y unos hilillos rojos chorrean. Su burla o su terror duran un minuto, o meses enteros.
> Sólo yo tengo la clave de este desfile salvaje.[55]

Vivencia de circo o carnaval que transmiten otros participantes. Uno de ellos: J.J. Weiss, describe así las reuniones en el blanquista Club des Halles: "Imaginen [...] la multitud que colma un circo donde los acróbatas ejecutan peligrosos saltos: tendrán entonces la impresión exacta que se experimenta al entrar al club revolucionario de Blanqui".[56]

[54] A. Rimbaud, *Una temporada en el infierno y otros poemas*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 56.
[55] *Idem*.
[56] Citado en Walter Benjamin, *El París de Baudelaire*, *op. cit.*, p. 74.

*

El momento decisivo de la revolución de 1871 es la espontánea convergencia de los parisinos hacia Montmartre la noche del 17 de marzo en que los soldados de Thiers, comandados por el general Lecompte, tratan de secuestrar los cañones de la Guardia Nacional, unos requisados y otros comprados por suscripción popular. La experiencia desnuda multitudinaria que ahí se vive es un punto de ruptura; un quiebre en la historia, que cada uno de los participantes comparte con los demás a la vez que lo vive a su aire y de intransferible manera.

Como casi todos los momentos cruciales de la historia, la movilización a Montmartre tiene un destacado protagonismo femenino. Son las mujeres de París las primeras en enfrentarse a los soldados. Su coraje es decisivo en el desenlace del evento. Escribe Vallès en *El insurrecto*:

> Mujeres por todos lados. –¡Gran signo!– Cuando las mujeres se mezclan en la lucha, cuando el ama de casa empuja a su marido, cuando arranca la banderea negra que ondea sobre la marmita para enarbolarla por la calle, es que el sol sale sobre una ciudad en revolución.[57]

Y las parisinas tenían organizaciones como la Unión de mujeres para la defensa de París animada por Elisabeth Dmitrieff y Nathalie Lemel, entre otras. Que mejor, entonces, que recoger el testimonio de una mujer: Louise Michel, de profesión institutriz, de vocación poeta, periodista, siempre combatiente... Encarcelada por participar en una acción para hacerse de armas con que enfrentar a los austriacos, en algún momento viste el uniforme de la Guardia Nacional y participa en las batallas, es parte del Club de la Justicia de la Paz, de Montmartre, y la noche del 17 de marzo es de las primeras en marchar rumbo a la

[57] Citado en E. Varlin, *Práctica militante y escritos de un obrero comunero*, *op. cit.*, p. 100.

colina donde están los cañones. Louise asciende con su carabina disimulada bajo el abrigo y gritando "¡Traición! ¡Traición!".

Así lo cuenta ella misma:

> Se formó una columna, todo el Comité de Vigilancia estaba ahí; al alba se oía el toque de arrebato; subíamos a paso de carga sabiendo que en la cima nos esperaba un ejército en formación de batalla. Pensábamos que íbamos a morir por la libertad.
> Estábamos como separados del suelo. Con nosotros muertos París se habría levantado. Las muchedumbres en ciertos momentos son la vanguardia del océano humano.
> La colina estaba envuelta en una luz blanca, un alba espléndida...
> De pronto vi a mi madre cerca de mí y sentí una espantosa angustia, había venido. Todas las mujeres estaban ahí, subidas al mismo tiempo que nosotros, no sé cómo.[58]

¡Violencia divina! ¡Violencia pura! hubiera exclamado Benjamin. Una muchedumbre en éxtasis y casi flotante, dispuesta más que a matar a morir por una esperanza. La sorpresiva presencia de la madre de la narradora, que rompe por un segundo el nosotros –enervante y por ello tranquilizador– volviendo angustiosamente personal el inminente sacrificio. Aunque de inmediato nos diluimos otra vez en lo colectivo, pues la madre de Louise es una más de las mujeres del común que espontáneamente se han movilizado para interponerse entre los del Comité y las bayonetas.

Y de la experiencia extrema participan también los soldados de Thiers, que han tomado los cañones y esperan al pueblo con las armas dispuestas. Instante de definición que Michel, su madre, las mujeres, los comuneros de Comité y los soldados comparten con otros dos protagonistas personalizados: el general Lecompte y el teniente Verdaguerre.

[58] Louise Michel, *La Comuna. Historia y recuerdos*, *op. cit.*, p. 88.

Y el desenlace es tan inusitado como alucinante la escena:

> No era la muerte lo que nos esperaba en las colinas [...] sino la sorpresa de una victoria popular.
> Las mujeres se lanzan entre nosotros y el ejército, sobre los cañones, sobre las ametralladoras... Los soldados permanecen inmóviles.
> Mientras que el general Lecompte manda abrir fuego sobre la muchedumbre, un suboficial saliendo de las filas se coloca delante de la compañía y grita más alto que Lecompte: "¡No disparen!". Los soldados obedecen. Era Verdaguerre, quien por esta acción sería fusilado en Versalles meses más tarde.
> La revolución estaba hecha.[59]

"La revolución estaba hecha", concluye sin aspavientos Michel, subrayando no un triunfo militar sobre el enemigo sino algo más importante, una conversión, la de los soldados que confraternizan con el pueblo.

Louise Michel, la mujer que por vez primera había enarbolado la bandera negra popularizándola como emblema de la Comuna, la indoblegable activista que semanas después, en la derrota de París, sería detenida, encarcelada y más tarde deportada. La mujer forzadamente errante que su periplo por el exilio y de vuelta en Francia, se hace anarquista y desarrolla una intensa carrera como escritora, educadora, organizadora... En un poema dedicado a su amiga Louise, Victor Hugo habló de "la amarga ternura que duerme bajo tu cólera". Como la "ronca y grácil musa del pobre", la vio Paul Verlaine. Conocida como *La vierge rouge* y como *La bone Louise*, ocupa la portada de este libro: ¡Salud camarada!

Los soldados que dimiten o se insubordinan para sumarse a los rebeldes, son de algún modo el emblema de la revolución. Este es el caso de Nathaniel Louis Rosell, militar de carrera que dándole la espalda

[59] *Idem*.

al ejército de Thiers se adhiere a la Comuna y por un tiempo dirige la resistencia. Al llegar a París, después de su renuncia, Rosell manifiesta: "Me uno al partido que no ha firmado la paz y que no cuenta en sus filas a generales culpables de capitulación". Y más tarde, cuestionado sobre sus credenciales revolucionarias, declara:

> No pretendo haber estudiado profundamente las reformas sociales; pero durante la última guerra no pude evitar ver que la vieja Francia se moría. Vi y maldije la incapacidad de los jefes militares; también pude comprobar que un orden social inicuo agonizaba y comencé a odiar esta sociedad que acaba ahora de entregar cobardemente a nuestro país.
> El odio hacia quienes entregaron mi patria, el odio al viejo sistema social, es lo que me ha impulsado a alistarme bajo las banderas de los obreros de París.
> No se cómo será el nuevo orden socialista; tengo, sin embargo, confianza en él; siempre será mejor que el que ahora tenemos.[60]

Motivos experienciales y nada doctrinarios, que de una u otra forma compartió la gran mayoría de los insurrectos parisinos.

*

No puedo concluir este montaje de testimonios sin dar fe de la derrota. Una sangrienta debacle que ocurre en las amadas barricadas; entrañables monumentos a la revolución frente a los que la gente gusta de fotografiarse y que se extienden por los grandes bulevares alcanzando a veces los tres metros de altura. Así lo reconstruye Benjamin, con base en testimonios:

> En el final de la Comuna, el proletariado fue a refugiarse, a tientas, tras las barricadas, como un animal herido de muerte a su madriguera.

[60] Albert Ollivier, *La Comuna*, *op. cit.*, pp. 223-224.

> Los trabajadores, formados en las luchas de barricadas, no eran favorables a la batalla abierta que hubiera debido bloquear a Thiers; esto también contribuyó a su derrota. Como declara uno de ellos [Georges Laronce, autor de *Histoire de la Commune de 1871*], los trabajadores preferían "en lugar del encuentro en campo abierto, la batalla en el propio *quartier*.. Y, así debía ser, la muerte tras los adoquines apilados de una barricada en una calle de París".[61]

Comencé el presente libro afirmando que los vencidos hacen la historia y uno de mis ejemplos fue la Comuna de París. Pero no solamente *a posteriori* se reivindica a los vencidos en ensayos sociológicos, también lo hacen en el campo de batalla los propios luchadores cuando ven llegar los heraldos negros.

> Suceda lo que suceda –escribe Vallès– Y aunque debiéramos ser vencidos nuevamente y morir mañana, nuestra generación estará satisfecha. Hemos sido recompensados por veinte años de derrotas y angustias. ¡Abrázame camarada que tienes como yo el pelo gris!... ¡Se acabó![62]

A continuación el director de *Le Cri du peuple* narra su última conversación con Eugène Varlin, el encuadernador y militante de la Internacional que horas más tarde será ejecutado.

> Estuvimos juntos el primer día de la semana. El cielo era azul, el sol brillaba, el pueblo estaba por todos lados en armas y los adoquines se apilaban como montones de naranjas [...] Hoy llueve. El lugar donde se encuentran los últimos reductos del París vencido está socavado y lleno de barro que nuestros zapatos cubiertos de sangre manchan de rojo [...] Varlin está pálido, con los ojos hundidos y los labios temblorosos. Pero conserva su sangre fría y su coraje [...] Charlamos, como se hace en las horas más trascendentales.
> Está con nosotros un hombre, un viejo de barba blanca y ojos claros que la cólera ha vuelto loco. Le han matado a su hijo y a su hijita de

[61] Walter Benjamin, *El París de Baudelaire*, *op. cit.*, p. 73.
[62] Citado en *ibid.*, p. 170.

> ocho años. Escupe contra el cielo y contra Versalles con gritos llenos de lágrimas.
> —Y todavía se tratará al pueblo de malvado. Y a nosotros nos llamarán bandidos.
> —Sí –dice Varlin–, seremos despedazados vivos. Muertos seremos arrastrados por el barro. Mataron a los combatientes y matarán a los prisioneros y acabarán con los heridos. Los que queden irán a pudrirse en la cárcel [...] Pero la historia terminará por ver claro y dirá que hemos salvado la República.
> Y Varlin morirá. Lo despedazarán vivo dos días después.[63]

Tiene razón el aguerrido encuadernador, él y los demás fulgurantes comuneros de París salvaron a la República. Los de Versalles derrotaron con las armas y masacraron a los rebeldes, pero a la postre perdieron la batalla por la historia. La derecha vencedora en los combates no triunfa del todo porque –escribe Lissagaray:

> [...] la lucha de París les ha hecho ver el abismo. La gran barricada de París, los millares de federados [han muerto] por la Francia republicana [...] Tres meses después [de la masacre] el París aplastado hace retroceder a los realistas, la Francia republicana ha podido rehacerse contra ellos.[64]

Y es que en las elecciones de julio realizadas para llenar los vacíos legislativos, se vota mayormente a diputados republicanos, y la renovada Asamblea Nacional hace trastabillar a Thiers. Finalmente el 25 de febrero de 1875 se proclamará formalmente la República. "Esta República aclamada por Francia entera –escribe Lissagaray– tuvo que ser pagada con el aplastamiento de París, cien mil existencias y cuatro años de persecuciones".[65] Y concluye; "El pueblo, aunque sin historia, sentía

[63] *Ibid*., pp. 183-184.
[64] H.P.O. Lissagaray, *Historia de la Comuna de 1871*, *op. cit*., pp. 498-499.
[65] *Ibid*., p. 502.

por instinto que aquel movimiento era suyo, y no dejaba de manifestarse a favor de los vencidos".[66]

Desde la cárcel, escribe Louise Michel la *Canción de las prisiones*:

> La Comuna resurgirá.
> Volveremos multitud sin número,
> vendremos por todos los caminos
> espectros vengadores surgiendo de las sombras.
> Vendremos estrechándonos las manos.[67]

Las batallas que los alzados parisinos ganaron aun después de muertos, no fueron sólo francesas sino mundiales. La Comuna sacudió todos los paradigmas sociológicos y aún hoy sigue sacando de quicio nuestras ideas sobre el Estado. "No se trata tan sólo de que sueñen –escribe Gascar– sino de que los comuneros, desde hace cien años siguen soñando".[68]

*

Como toda auténtica experiencia desnuda, el estallido galo es un acontecimiento polisémico que se vivió de muchos modos. En *Las convulsiones de París*, el extraordinario fotógrafo Maxime Du Camp, dice que la Comuna fue:

> [...] un acceso de epilepsia moral; una sangrienta bacanal; un libertinaje de petróleo y aguardiente; una orgía, una inundación de violencias, de borracheras que hacían de la capital de Francia un pantano de los más abyectos; un caso análogo al histerismo, a las epidemias del baile de San Vito, a los poseídos de la Edad Media...[69]

[66] *Ibid*., p. 516.
[67] Louise Michel, *La Comuna. Historia y recuerdos*, *op. cit*., p. 21.
[68] Pierre Gascar, *Rimbaud y la Comuna*, *op. cit*., p. 68.
[69] Citado en H.P.O. Lissagaray, *Historia de la Comuna de 1871*, *op. cit*., p. 513.

George Sand (Aurore Dupin) se había radicalizado políticamente durante los sucesos de 1848, pero para 1871 ya era conservadora. "Se conoce a los verdaderos amigos del progreso –escribe– por la indignación que muestran contra los infames innovadores de '*la Comunne*'".[70]

Edmond About, escritor anticlerical, se hace eco de una leyenda urbana que entonces se difundió: que grupos de mujeres borrachas llamadas las *petroleuses* pretendían quemar la ciudad. Y por ello el novelista justifica la masacre: "Tenían que matar a muchas mujeres que habían echado petróleo en los sótanos de las casas, prendiéndoles fuego después".[71]

A la derrota de la Comuna, que deja más de 20 mil muertos y una ciudad destruida, un cura exclama: "¡Es la victoria de Dios! ¡El ejército ha hecho la obra de Dios! ¡Ha conquistado París para la religión!".[72]

No es sólo conservadurismo. Es que los sucesos de 1871 se experimentaron de muchas maneras y, sobre todo al final, los comuneros cometieron excesos. El primero de mayo, puesta a la defensiva, la Comuna que había sido generosa en sus primeros días, nombra un Comité de Seguridad Pública, inspirado en el de Robespierre, y desde entonces se toman y ejecutan rehenes.

Y los últimos días, los de la "semana sangrienta", son jornadas de barbarie.

Vaya primero un ejemplo menor (salvo para las víctimas): si te parecías remotamente a Vallès o a Varlin, los de Versalles te fusilaban. Por si acaso.

Verdadero o falso un episodio documenta lo que se vivió. En la Place Vendôme, rebautizada por los comuneros Plaza Internacional, estaba el Ministerio de Justicia, donde un viejo luchador había conse-

[70] Citado en D.W. Brogan, *Francia 1870-1939*, *op. cit.*, p. 96.
[71] *Ibid.*, p. 95.
[72] *Idem*.

guido empleo como conserje. Cuando en su progresiva ocupación de París las tropas de Versalles llegan a la plaza, "un artillero que necesitaba una palanca para las ruedas de su cañón demanda: '¡Haced rodar al viejo, al veterano del 48, que con esto bastará!'. Montado sobre el cuerpo, el cañón bombardeó las barricadas".[73]

Si la experiencia revolucionaria de la Comuna triunfante se expresó en escenas de júbilo y desbordante alegría, los bombardeos, la ciudad en llamas y los miles de muertos que acompañan a la derrota se traducen en desesperación, impotencia, cólera. El pueblo quema la casa de Thiers, derriba la columna Vendôme, toma rehenes...

He dicho que a veces las vivencias extremas, las experiencias desnudas no iluminan nuevas y esperanzadoras posibilidades, sino la ausencia total de posibilidades. No el ser sino la nada. Los relatos de los airados comuneros en derrota son terribles, no tanto por los hechos que describen como por los sombríos sentimientos que traslucen.

Thiers tenía presos políticos, como Blanqui, quien había sido capturado en vísperas de la Comuna, y los parisinos toman rehenes para canjearlos. Pero Versalles no negocia y los rehenes parisinos, entre ellos el arzobispo de París, son trasladados a la Roquette, lejos del avance enemigo. Ahí, en medio de gritos pidiendo sangre, son fusilados. Cuenta un testigo:

> Era un espectáculo magnífico; aquellos traidores tendidos en el suelo le hacían sentir a uno la fuerza de la revolución; uno sentía que estábamos ya perdidos; queríamos morir cuando llegara nuestra vez, pero para vengarnos por anticipado mirábamos a los enemigos muertos y nos sentíamos consolados...[74]

[73] *Ibid.*, p. 91.
[74] *Ibid.*, p. 94.

*

Quienes se aferran a los viejos paradigmas ven a los verdaderos acontecimientos, a las experiencias colectivas puras y trascendentales como perversas anomalías. Así para los conservadores como Du Camp las revoluciones son aquelarres, bacanales, odiosas aberraciones... En cambio, pese a sus reservas, Marx se entusiasma con la Comuna a la que llama "la locura heroica de París". Y redondea su comentario con una sugerente observación "¡Todo era tan intensamente histórico!".

"Tan *intensamente* histórico". Noventa y siete años después empecé citando precisamente esta frase, un libro titulado *La 'revolución de mayo' en Francia*,[75] que por razones de prudencia y clandestinidad apareció sin mi firma durante el 68 mexicano. Desde entonces ha transcurrido otro medio siglo y sigo pensando que, como observaba Marx teniendo en mente a la Comuna, la historia tiene efectivamente diferentes intensidades y sólo se hace realmente en los momentos excepcionales, en los momentos de quiebre ontológico, en los momentos de locura... Momentos que –quizá ahora se entienda por qué lo dije antes– son, como el dios de Aristóteles y de Santo Tomás, una causa sin causa, un motor inmóvil.

Pierre Gascar es de los que ven a la Comuna de París como una experiencia desnuda. De sus protagonistas dice que "es como si poseyeran una inspiración mesiánica", de modo que más que en el cálculo político las acciones se sustentan en "alegorías, visiones...".[76] "Mucha gente ama la revolución, no porque estén contra el orden existente (que efectivamente están) sino porque [...] la revolución no es lo real; es por definición transitoria, proyectiva y lleva en sí lo que todavía no existe".[77]

[75] Liga Comunista Espartaco, *La 'revolución de mayo' en Francia. Una interpretación marxista*, Ediciones Militante, México, 1968, p. 5.
[76] Pierre Gascar, *Rimbaud y la Comuna*, *op. cit*., p. 74.
[77] *Ibid*., p. 85.

Y más que detenerse en efectos históricamente rastreables –que como hemos visto la Comuna los tuvo–, el francés destaca lo que hubo en ella de ruptura, interrupción, cambio de vía. "El milagro que representa esta insurrección, esta explosión de fraternidad [...] es algo que modifica para siempre nuestra sensibilidad, nuestra conciencia, nos une a la familia humana por lazos de los que ya no podemos nunca deshacernos, incluso en la soledad y a veces en la negación". Y aquí Gascar está pensando en los dos tiempos de Rimbaud: sus años locos de poeta y sus años turbios de empresario, traficante y quizá negrero...

## Iluminaciones

Hijo de una disfuncional familia provinciana de origen campesino cuyo reciente ascenso a la clase media había vuelto claustrofóbica y conservadora, Arturo es un niño solitario y sin amigos al que sus compañeros llaman "el cochino santurrón". De él un profesor recuerda "sus uñas siempre limpias, cuadernos sin borrones, tareas asombrosamente correctas y buenas calificaciones; en resumen uno de esos pequeños monstruos ejemplares que encarnan la figura del nerd".[78]

Un día, a los 16 años, Arturo se rebela contra la familia, la escuela, la provincia... y convocado por un amigo mayor que escribe poemas, se marcha a la capital. En la gran ciudad, de la que en un verso menciona "sus humos y sus ruidos laborales",[79] el reprimido se destrampa: cultiva una larga melena, viste ropa estrafalaria, fuma pipa con la cazuela hacia abajo y un día sí y otro también se pone hasta atrás con su amigo Pablo.

Al año siguiente se desencadena ahí un movimiento popular tan confuso como radical, una revolución sin vanguardia ni estructura pero

[78] Citado por Pierre Gascar, *ibid*., p. 27.
[79] A. Rimbaud, *Una temporada en el infierno y otros poemas*, *op. cit*., p. 67.

vehemente y apasionada, una "fiesta de la imaginación" que sacude profundamente al joven provinciano.

> Se imagina sin esfuerzo el milagro que representa esta insurrección, esta explosión de fraternidad para un joven sometido a la opresión materna, religiosa, escolar –escribe Pierre Gascar– Vivir joven una revolución, un gran alzamiento popular, es algo que modifica para siempre nuestra sensibilidad, nuestra conciencia, nos une a la familia humana por lazos de los que no podremos nunca deshacernos, incluso en la soledad y a veces hasta en la negación.[80]

El joven es Rimbaud, el alzamiento es la Comuna de París de 1871 y el resultado de la conjunción será una obra literaria provocadora y esplendente de la que forman parte poemas y prosas poéticas como los agrupados en *Iluminaciones* y *Una temporada en el infierno*. Años después André Breton ubicará el aporte de Rimbaud junto al del otro gran crítico de la modernidad:

> Transformar el mundo, dijo Marx.
> Cambiar la vida, dijo Rimbaud.
> Estas consignas son para nosotros una sola.[81]

En septiembre de 1870, poco antes de destripar del colegio, dejar a su madre e irse a París con Paul Verlaine, el casi niño Arthur Rimbaud escribía:

> Con diecisiete años no puedes ser formal.
> ¡Una tarde, te asqueas de jarra y limonada,
> de los cafés ruidosos con lustros deslumbrantes!
> Y te vas por los tilos verdes de la alameda.[82]

[80] Pierre Gascar, *Rimbaud y la Comuna*, *op. cit.*, p. 91.
[81] Citado en *ibid.*, p. 7.
[82] A. Rimbaud, *Una temporada en el infierno y otros poemas*, *op. cit.*, p. 141.

En carta a un amigo, Rimbaud confiesa su íntima desazón: "Estas locas cóleras me llevan hacia la batalla de París, donde tantos trabajadores mueren mientras yo estoy escribiendo".[83]

Años después recordaría:

> ¿No transité una vez una juventud amable, heroica, fabulosa? [...] ¿Cuándo iremos, más allá de la playas y los montes, a saludar el nacimiento del trabajo nuevo, de la sagacidad nueva, la huida de los tiranos y los demonios, el fin de la superstición, a adorar –¡los primeros!– la Navidad sobre la tierra?
> ¡El canto de los cielos, la marcha de los pueblos!
> Esclavos, no maldigamos la vida.[84]

El único poema que Rimbaud escribe durante los días luminosos de la Comuna es *Canto de guerra parisino*:

> La primavera ya llegó:
> del fondo de las fincas verdes,
> el vuelo de Thiers y Picard,
> desplegado, su esplendor teje.
>
> ¡Culos desnudos, locos! ¡Mayo!
> Escuchad, pues, cómo nos siembran
> Sèvres, Menton, Bagneux y Asnières
> estas flores de primavera.
>
> Tienen shakó, sable y tantán;
> dejaron los viejos velones;
> y las canoas que jam... jam... jam...
> los lagos con sangre recorren.
>
> De juerga, más que nunca, estamos
> cuando por nuestras madrigueras
> caen los rubios cabujones
> que alumbran auroras secretas.

[83] Citado en Pierre Gascar, *Rimbaud y la Comuna*, *op. cit*., p. 44.
[84] A. Rimbaud, *Una temporada en el infierno y otros poemas*, *op. cit*., p. 43.

Thiers y Picard son unos Eros
raptores de heliotropos
que pintan Corots a bombazos:
ya llegan zumbando sus tropos.

Tumbado entre gladiolos, Favre
parpadea cual acueducto
con gemidos a la pimienta...
¡Son amigotes del gran truco!

La gran ciudad arde, a pesar
de vuestras duchas de petróleo:
será preciso que os vayáis
para que empiece otro episodio.[85]

Tras de la caída de París, Rimbaud escribe un réquiem lúgubre: *La orgía*, del que tomo un fragmento:

Después de haber bailado con furia en las tormentas,
París, tras recibir tan numerosos tajos,
yaces ahora guardando en tus pupilas
luminosas la dicha de un renacer salvaje.
¡Oh ciudad dolorida, oh ciudad casi muerta!,
con tu rostro y tus pechos de cara al futuro,
ofrecida a la noche de mil puertas vacías...[86]

[85] A. Rimbaud, *Una temporada en el infierno y otros poemas*, *op. cit*., pp. 158-159. Adolphe Thiers fue presidente provisional de la Tercera república, de la que Ernest Picard fue ministro de Finanzas y del Interior, y Jules Fevre, vicepresidente y ministro de Relaciones Exteriores, encargado de negociar la infausta paz con Prusia. Camille Corot fue un connotado pintor paisajista. Sèvres, Menton, Bagneux y Asnières son localidades próximas a París. Shakó es el gorro militar que empleaban los húsares.

[86] *Ibid*., p. 173.

*

Victor Hugo había sido obligado a exiliarse tras el golpe de Napoleón III y cuando regresa a su patria, a la caída del Imperio, los franceses lo vitorean en las paradas del tren que lo trae de Bruselas. A pesar de sus críticas a la ejecución de rehenes durante los últimos días ("no quiero ni el crimen rojo ni el crimen blanco", escribe en sus diarios), el autor de *Los miserables* es el emblema literario de la revolución.

Pero, reconociéndolo, Benjamin no lo quiere demasiado, pues "en Hugo la muchedumbre entra a la poesía como objeto de contemplación",[87] en cambio su estimado Baudelaire había sido un "*flâneur* en la muchedumbre", que se dejaba impregnar por el alma del pueblo.

El hecho es que Hugo es quizá el primer escritor realmente popular de la historia y –como tenía que ser en los años de la "primavera de los pueblos"– lo es entre otras cosas por sus ideas progresistas, mientras que Baudelaire –aunque exaltado por los surrealistas– nunca tuvo un público masivo. Y es que los multitudinarios neolectores citadinos que se aficionan al folletín, están hechos a cuentos de viejas, anécdotas de taberna y cotilleos de mercado de modo que agradecen los personajes grotescos, el patetismo y la laberíntica truculencia del autor de *El jorobado de Nuestra Señora de París* y de *El hombre que ríe*.

Si confrontamos a Hugo, no con Baudelaire como lo hace Benjamin, sino con Rimbaud, tendremos de un lado a un caudaloso literato que habla del pueblo en marcha como quien habla de una catarata, y de otro a un chavo de conducta inconveniente al que la insurrección parisina saca de quicio volviéndolo un iluminado, un profeta de la experiencia desnuda.

Y es que la Comuna de París transforma al joven poeta provinciano en un "vidente". Al tiempo que escribe *Canto de guerra parisino*,

[87] Walter Benjamin, *El París de Baudelaire*, *op. cit*., p. 130.

Rimbaud redacta una "prosa sobre el porvenir de la poesía", en la que apuesta por la locura, por la total apertura de la conciencia, por el abandono de todo saber adquirido y de todo comportamiento inerte.

"Porque yo es otro [...] ¡Si los viejos imbéciles no hubieran encontrado del yo sino la significación falsa, no tendríamos que barrer estos millones de esqueletos",[88] sostiene desmarcándose del cartesianismo. Y más tarde, en *Mala sangre*, parte del libro *Una temporada en el infierno*, escribirá: "no soy prisionero de mi razón".

Pero la videncia es práctica. La intuición vidente convoca acciones verdaderas como las del París de la Comuna. "Para Rimbaud, escribe Gascar, el papel de la poesía es preparar el terreno para el acontecimiento".

He dicho antes que las experiencias desnudas simplemente ocurren y no se pueden convocar. Lo que no significa que al aguzar la sensibilidad y despojarnos de presunciones inertes, la poesía no pueda "preparar el terreno" para la iluminación, para la videncia. Para la videncia y sus secuelas prácticas.

> Digo que es preciso ser vidente, hacerse vidente. Porque el vidente llega a lo desconocido. Llega a lo desconocido y cuando –loco– termina por ya no comprender sus visiones. No importa ¡él las ha visto!
> Que reviente en su salto por cosas inauditas e innombrables. Vendrán después otros terribles trabajadores. Ellos comenzarán por los horizontes en los que el vidente se ha desplomado.[89]

Otros vendrán y le pondrán nombre a lo innombrable, otros llevarán al mundo prosaico las intuiciones emanadas de la fugaz experiencia desnuda. La tarea del poeta es vislumbrarlas. La tarea del poeta es iluminar, sólo iluminar.

[88] Arthur Rimbaud, *Una temporada en el infierno y otros poemas*, *op. cit*., p. 103.
[89] *Ibid*., p. 103.

Dice Gascar: "En el siglo XIX una especie de mesianismo revolucionario se adelanta a la predicción marxista que se basa en el análisis científico. Sucede en varias ocasiones y, sobre todo, en la época de la Comuna, que ambos se entrelazan o se confunden".[90]

[90] Pierre Gascar, *Rimbaud y la Comuna*, *op. cit*., p. 54.

# CODA
## "Para detener el día"

Esto se acaba.
Confío en que el montaje de hechos, conceptos, vivencias y visiones con los que en el capítulo anterior me asomé al vértigo de la Comuna de París, hayan sido consecuentes con el apotegma benjaminiano: "Sólo en la imagen, que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad, se deja fijar el pasado".[1]

Escogí la Comuna, como pude haber elegido cualquier otro acontecimiento liminar, porque creo que la consistencia de la historia se hace patente en las experiencias desnudas –todas las experiencias desnudas– que al ser reactivadas devienen presente absoluto. "El 'tiempo de ahora', en tanto que mesiánico, sintetiza en un instante la historia toda",[2] decía el berlinés. Y a lo largo del presente ensayo evoqué ésta y otras imágenes porque, como él, creo que "sólo la imagen mantiene vivo el deseo".[3]

Dejar un día el reloj en el buró y salir a dar la vuelta con el buen Kairós. Detener de vez en cuando el tiempo cronológico. Recuperar la

[1] Walter Benjamin, "Tesis sobre la historia", en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2010, p. 61.
[2] Walter Benjamin, *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987, p. 57.
[3] *Idem*.

experiencia extraviada en los pulidos corredores de la modernidad... Este es el proyecto del berlinés que, siguiendo sus propias instrucciones, sintetiza en alegorías; en reverberantes imágenes dialécticas.

No encontré ninguna de Benjamin referida a la Comuna de París, pero sí una perla sobre la revolución francesa, hallazgo que mucho le envidio a Walter y me servirá para ir terminando este ya largo conversatorio con los buscadores de la experiencia desnuda.

> La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción. Y la Gran Revolución introdujo un nuevo calendario [...] Durante la revolución de julio se registró un episodio en el cual se afirmó dicha conciencia [de la historia]. Cuando cayó la noche de la primera jornada de la batalla sucedió que en muchos lugares de París y al mismo tiempo, se disparó contra los relojes de las torres. Un testigo ocular que acaso debe sus inclinaciones a la rima, escribió entonces:
>
> *Qui le croirait! on dit, qu'irrités contra l'heure*
> *de novenaux Josués au pied de chaque tour,*
> *tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour*.[4]

*

Los generosos lectores de mi original me dicen que faltan las conclusiones. Y sí, faltan. Pero es que a mí no se me dan. Será porque pienso que el texto está vivo y las conclusiones son como los clavos de un ataúd. Como anticipé en el "Preludio" –siguiendo en esto a Hegel– creo que la verdad no se deja atrapar por fórmulas cerradas, pues la verdad es el curso de la verdad. Y, llegado a este punto, ya lo recorrí. Espero que

[4] *Quién creería, dicen, que enojados con la hora / unos nuevos Josués al pie de cada torre, / dispararían contra los cuadrantes para detener el día*. Walter Benjamin, *Ensayos escogidos*, *op. cit*., pp. 69-70.

el improbable lector haya disfrutado del viaje... porque al final no hay nada. Nada, más que un esperanzador Continuará...

Pero, así como en la música la coda repite abreviados los temas de la pieza, para no defraudar del todo a quienes piden recapitulación, en esta "Coda" regresaré al curso recorrido, eligiendo para el apretado resumen un hilo conductor que en el desarrollo del texto se enreda con muchos otros: el cuerpo.

*

Como metáfora, la fórmula *experiencia desnuda* remite al cuerpo. Y visto en perspectiva el cuerpo es el leitmotiv de lo que aquí termina.

Porque las vivencias trascendentales lo son en tanto nos regresan al cuerpo, a nuestra forma primaria de estar en el mundo. Experiencias descalzas y desnudas con el viento en la cara y la tierra bajo los pies. Experiencias vertiginosas donde sensaciones, conceptos, emociones y deseos se arremolinan: se enchina la piel, se humedecen los ojos, sudamos, temblamos...

Rememorar –que es lo que sigue– también es asunto somático: revivir colores, sabores, olores, rumores; padecer de nuevo virtualmente, pero con todo el cuerpo, lo que antes experimentamos de bulto. Nada que ver con el recuerdo, que es una fría operación intelectual.

Luego hay que contarlo. A diferencia del discurso conceptual, el relato no informa, no argumenta, no instruye. La narración restituye lo sucedido o imaginado recurriendo a las mañas del lenguaje; no a su unívoca transparencia, que place a los silogismos, sino a su polivalente densidad, propicia al arte. Y emplea imágenes, visiones que a diferencia de los tersos y límpidos conceptos, tienen cuerpo: pesan, crujen, huelen; son lisas o rasposas, dulces o amargas...

Y porque es ontológica y compromete al ser, la Gran Crisis que hoy nos atosiga demanda una política pura y performativa, una política

corporea. Una acción colectiva que más allá de tácticas, estrategias y correlaciones de fuerzas se resume en estar ahí, en dar la cara, en poner el cuerpo.

El cuerpo es nuestro otro personal al que observamos y vigilamos, al que podemos amar o torturar, al que a veces escuchamos y con el que podríamos conversar. La otredad de los muchos es siempre roce, faje o choque de cuerpos. Como son cuerpos expandidos las comunidades, los colectivos y la propia humanidad. Las instituciones sociales son gestos y señas que se petrificaron, son cuerpos momificados. Prolongación de nuestros cuerpos son las tantas cosas manufacturadas. Y, envolviéndolo todo, la naturaleza externa: nuestro insondable y vertiginoso cuerpo mayor...

Has llegado. Te deshaces del peso muerto de la mochila. Te sacas los zapatos y los calcetines apelmazados. Separas los dedos de los pies y atrapas entre ellos la arena caliente; como antes, como cuando eras niño, como cuando aún no existían los zapatos. Te quitas la ropa y sientes que el viento te enfría el sudor. Luego respiras hondo, dudas un segundo y te tiras al agua. Está fría y hay focas nadando. Se te ocurre que aquí abajo todos somos lo mismo...

San Andrés Totoltepec, abril, 2018

# BIBLIOGRAFÍA


Adorno, Theodor W., *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, *Obra completa*, vol. 4. Madrid, Akal, 2004.

——, *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid, Taurus, 1969.

Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, editora, 2011.

——, *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Pre-textos, 2001.

——, *Profanaciones*. Barcelona, Anagrama, 2005.

Alexievich, Svetlana, *La guerra no tiene rostro de mujer*. México, Debate, 2015.

Arendt, Hannah, *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós, 2007.

Aristóteles, *Obras selectas*. Buenos Aires, El Ateneo, 1966.

——, *Primer libro de la metafísica*. Buenos Aires La nave, 1959.

——, *Sobre poética*. México, Ediciones Mexicanos, 1996.

Aroche Parra, Miguel (comp.), *53 poemas del 68*. México, Editora y Distribuidora Nacional de Publicaciones, 1972.

Auster, Paul, *4321*. México, Seix Barral, 1917.

——, *A salto de mata. Crónica de un fracaso precoz*. México, Seix Barral, 2012.

Babel, Isaac, *Caballería roja. Cuentos de Odesa*. México, Editorial Porrúa, 1992.

Badiou, Alain, *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

——, *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Manantial, 1998.

——, *El siglo*. Buenos Aires, Manantial, 2009.

—— y Salavoj Žižek, *Filosofía y actualidad. El debate*. Buenos Aires, Amorrortu editores, 2011.

Baj, Enrico, *Discurso sobre el horror en el arte*. Madrid, Casimiro, 2010.

Bajtín, Mijaíl, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza, 1995.
Bakunin, Mijaíl, *La libertad*. México, Grijalbo, 1972.
Ballard, J.G., *El mundo sumergido*. Barcelona, Minotauro, 2006.
——, *La sequía*. Barcelona, Minotauro, 2003.
——, *Milenio negro*. Barcelona, Minotauro, 2004.
——, *Noches de cocaína*. Barcelona, Minotauro, 1997.
——, *Super-Cannes*. Barcelona, Minotauro, 2002.
——, *Viento de la nada*. Barcelona, Minotauro, 2002.
Barthes, Roland, *La cámara lúcida. Nota sobre fotografía*. Barcelona, Paidós, 1989.
Bartra, Armando, *Hambre. Carnaval. Dos miradas a la crisis de la modernidad*. México, UAM-Xochimilco/mc editores, 2013.
——, "Contra el providencialismo, radicalizar la perspectiva del sujeto", *Mundo siglo XXI*, núm. 30, vol. VIII, mayo-agosto, 2013.
——, "Rejuvenecer la protesta. Los movimientos sociales van a la escuela", *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, núm. 74, enero-abril. México, UAM-Xochimilco, 2014.
——, "Terca comunidad", *La migraña*, núm. 15. La Paz, Vicepresidencia del estado plurinacional, 1915.
——. "Tiempo de jóvenes, la posibilidad de lo imposible", en Rene Torres-Ruiz y Helen Varela Guinot, *Surcando la democracia: México y sus realidades*, México, Universidad Iberoamericana/Fontamara, 2015.
——, "Tiempo de jóvenes", en Salvador Martínez de la Rocca (comp.), *Voces y ecos del 68*. México, Porrúa, 2009.
——, "Violencia en México. Dimensiones, claves, antídotos", *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, año 28, núm. 78, mayo agosto. México, UAM-Xochimilco, 2015.
——, *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*. México, UACM/UAM-Xochimilco/Itaca, 2014.
——, *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*. México, Itaca/UAM-Xochimilco, 2016.
——, *La utopía posible. México en vilo: de la crisis del autoritarismo a la crisis de la democracia* (2000-2008). México, Itaca/La Jornada Ediciones, 2011.
——, *Tiempo de mitos y carnaval. Indios campesinos y revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*. México, Itaca, 2011.

——, *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*. México, Itaca, 2010.
——, Mauricio González y Gabriel Hernández, "Utopías carnavalescas. Políticas de lo imposible", *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, año 13, número especial, segundo semestre. México, UAM-Xochimilco, 2012.
Baudelaire, Charles, "De la esencia de la risa y en general de lo cómico en las artes plásticas", en *Lo cómico en la caricatura*. Madrid, Visor, 1988.
——, *Las flores del mal*. Buenos Aires, Losada, 1976.
Baudrillard, Jean, *El crimen perfecto*. Barcelona, Anagrama, 1996.
Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*. Madrid, Akal, 2009.
——, *Dirección única*. Madrid, Alfaguara, 1987.
——, *Crítica de la violencia*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
——, *Discursos interrumpidos*. Barcelona, Planeta Agostini, 1994.
——, *El narrador*. Santiago de Chile, Metales Pesados, 2008.
——, *El origen del "Trauerspiel" alemán*. Madrid, Abada Editores, 2012.
——, *El París de Baudelaire*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012.
——, *Ensayos escogidos*. Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2010.
——, *Iluminaciones I*. Madrid, Taurus, 1971.
——, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 2001.
Berger, John, "Con la esperanza entre los dientes", *La Jornada*, México, 2006.
——, "El narrador", *Ojarasca*, núm. 84, abril, México, 2004.
——, *Puerca tierra*. Madrid, Alfaguara, 2006.
Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*. México, Porrúa, 2009.
——, *La evolución creadora*. México, Planeta-Agostini, 1999.
Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI Editores, 2006.
Berman, Sabina, "Don Julio y el viento", *Proceso*, núm. 2097. México, 8 de enero de 2017.
Bloch, Marc, *Introducción a la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
Borges, Jorge Luis, *Siete noches*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
Bosteels, Bruno, "Alain Badiou. La política del acontecimiento", en Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (eds.), *Política y acontecimiento*. Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2011.
Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, tomo II. México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
——, *Escritos sobre la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

——, *La identidad de Francia I. El espacio y la historia*. Barcelona, Gedisa, 1993.
——, *Las civilizaciones actuales. Estudios de historia económica y social*. México, Editorial Rey, 1994.
Brogan, D.W., *Francia 1870-1939*. México, Fondo de Cultura Económica, 1947.
Brooks, David, "Marchas en todo Estados Unidos por un mayor control de armas", *La Jornada*, México, 25 de marzo de 2018.
Buber, Martin, *Caminos de utopía*. México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
Bubner Rüdiger, *Acción, historia y orden institucional. Ensayos de filosofía práctica*. México, Fondo de Cultura Económica/UAM-Xochimilco.
Buck-Morss, Susan, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires, La Marca, 2002.
——, *Hegel, Haití y la historia universal*. México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
——, "El don del pasado/ El veneno del pasado", en Daniel Inclán, Lucía Linsalata y Márgara Millán (coords.), *Modernidades alternativas*, México, UNAM, 2016.
Camargo Ricardo, "Žižek y el acto. La genealogía y un redoblamiento", en Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (eds.), *Política y acontecimiento*. Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2011.
Canetti, Elias, *Masa y poder*. Madrid, Alianza Editorial, 2016.
Carpentier, Alejo, *Dos novelas: El reino de este mundo / El acoso*, Arte y Literatura, 1976.
Carr, E.H., *Michael Bakunin*. Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1970.
Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
Castellanos, Rosario, "Simone Weil: la que permanece en los umbrales", en Rosario Castellanos, *Mujer que sabe latín*... México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
Châtelet, François y Évelyne Pisier-Kouchner, *Las concepciones políticas del siglo XX*. Madrid, Espasa-Universidad, 1986.
Comte, Augusto, *Discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires, Aguilar, 1962.
Cooper Melinda, "La crisis financiera de Heidegger. Acontecimiento, decisión y emergencia en el Heidegger tardío", en Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (eds.), *Política y acontecimiento*. Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2011.
De Aquino, Tomás, *El ente y la esencia*. Buenos Aires, Aguilar, 1958.

De Quincey, Thomas, *Los placeres y tormentos del opio* (*Confesiones de un comedor de opio*). Madrid, Editorial Mundo Latino, s./f.

Deleuze, Gilles, *Nietszche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1986.

—— y Félix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Barral, 1973.

DeLillo, Don, *El hombre del salto*. México, Seix Barral, 2008.

Derrida, Jacques, *Pasiones institucionales I*. México, UNAM, 2007.

——, *Fuerza de ley*. Madrid, Tecnos, 1994.

——, *Psyché. Invenciones del otro*. Avellaneda, La Cebra, 2017.

——, *Universidad sin condición*. Madrid, Trotta, 2002.

Dewey, John, *Naturaleza humana y conducta*. México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Diamond, Jared, *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos 13 mil años*. Barcelona, Debate, 2004.

Dillon Michael, "Acontecimentalidad: política de la verdad y analítica de la infinitud", en Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (eds.), *Política y acontecimiento*. Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Durandeaux, Jacques, *Las jornadas de mayo*. México, Juan Grijalbo Editor, 1970.

Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón, México, s/f.

——, *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Gradifco, 2011.

Eagleton Terry, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Madrid, Catedra, 1998.

Efimov, A., I. Galkine, L. Zoubok *et al.*, *Historia moderna. De 1642 a 1918*. México, Grijalbo, 1964.

Elizondo, Salvador, *Farebeuf o la crónica de un instante*. México, Joaquín Mortiz, 1965.

Engels, Federico, "Introducción", en Carlos Marx, *La guerra civil en Francia*. Moscú, Progreso, s/f.

Estiú, Emilio, "El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger", en Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires, Nova, 1972.

Fanjul, Celia, "El performance en la UNAM y 'Cuarteto de cuerdas'", *Diseño en síntesis*, núm. 54, otoño, 2015.

Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal, 2009.

——, *Por la revolución africana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Farber Marvin, *Husserl*. Buenos Aires, Ediciones Losange, 1956.

Farfán, Rafael, *Durkheim, Sorel y el pragmatismo: estructura y funcionamiento del mito y la violencia en la sociedad moderna*. UAM-Azcapotzalco, México, 2012.
Febvre, Lucien, *Combates por la historia*. España, Planeta-Agostini, 1993.
Federici, Silvia, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid, Mapas, 2013.
Fichte, J.G., *Discursos a la nación alemana*. Madrid, Editora Nacional, 1977.
Forsyh Iain y Jane Pollard, *Nick Cave, 20 000 días en la tierra*. 2004.
Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1967.
——, *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI Editores, 1977.
——, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI Editores, 1975.
Fouillèe, Alfred, *Historia general de la filosofía*. Buenos Aires, El Ateneo, 1951.
Freund, Julien, "Una interpretación de Georges Sorel", en Georges Sorel, *La descomposición del marxismo*. Buenos Aires, Godot, 2014.
Gaiman, Neil, "El fin de los mundos", en *The Sandaman*, libro 8. México, Televisa, 2016.
——, "Sueño de una noche de verano", en *The Sandman*, libro 3. México, Televisa, s/f.
Gascar, Pierre, *Rimbaud y la Comuna*. Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1971.
Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós, 2010.
——, *Tras los hechos. Dos países cuatro décadas, un antropólogo*. Barcelona, Paidós, 1996.
Ginzburg, Carlo, "Reflexiones sobre una hipótesis: el paradigma indiciario veinticinco años después", *Contrahistorias*, núm. 7, septiembre 2006-febrero 2007.
——, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. México, Fondo de Cultura Económica, 2010,
——, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*. Barcelona, Muchnik Editores, 1991.
——, *Relaciones de fuerza. Historia, Retórica, Prueba*, México, Cotrahistorias, 2018.
Goethe, *Obras*. Barcelona, Planeta, 1963.
Gómez Guerrero, Marevna, *La construcción de la ciudad y el héroe moderno en el Libro de los Pasajes de Walter Benjamin*. México, Universidad de Guanajuato, 2014.
Gramsci, Antonio, *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Madrid, Siglo XXI Editores, 1974.

——, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Lautaro, 1958.
——, *Cuadernos de la cárcel. 4*. México, Editorial ERA, 2001.
——, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962.
Griffin, Andrew, "El LSD devuelve al usuario a un estado parecido al de la infancia", *La Jornada*, México, 3 de abril de 2016.
Grupo Mira, *La gráfica del 68. Homenaje al movimiento estudiantil*, México, Grupo Mira/ENAP-UNAM, 1982.
Guattari , Félix, *Deseo y revolución. Diálogo con Paolo Bertetto y Franco Bifo Berardi – 1977*. Argentina, Lobo suelto!, 2013.
Guevara, Ernesto, *Obra revolucionaria*. México, Editorial ERA, 1967.
Hardt, Michael y Antonio Negri, *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*. Madrid, Akal, 2011.
——, *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona, Debate, 2004.
Hegel, G.W.H., *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
——, *Filosofía del derecho*. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968.
——, *Introducción a la historia de la filosofía*. Buenos Aires, Aguilar, 1961.
Heidegger, Martin, Artículos reunidos, en *Holzwege*, Frankfurt, 1950.
——, *El ser y el tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
——, *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires, Nova, 1972.
Hernández, Efrén, *La paloma, el sótano y la torre y otras narraciones*, México, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, 1984.
Hobsbawm, Eric, *La revolución burguesa*. Madrid, Guadarrama, 1964.
Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
——, *Meditaciones cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
Ilg, Andreas, "La siringa, o lo imposible de la escritura", en Jacques Derrida, *Pasiones institucionales I*. México, UNAM, 2007 (Esther Cohen, editora).
Imaz, Eugenio, "Prologo", en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
Iturri, Salmón Jaime, "Un estudio sobre los P'ackochis y otros escritos sobre comunicación, literatura y cultura", en *Baile, comunicación y resistencia anticolonial*. La Paz, Editorial Gente Común, 2011.

James, William, *El significado de la verdad*. Buenos Aires, Aguilar, 1980.
——, *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
Jaspers, Karl, *Filosofía de la existencia*. Madrid, Aguilar, 1958.
——, *La filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
Jesualdo, "José Carlos Mariátegui", en María Wiesse, *José Carlos Mariátegui*. Lima, Amauta, 1959.
Joas, Hans, *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*. México, UAM, 2002.
Kafka, Franz, *Carta al padre y Meditaciones*. Barcelona, Plutón, 2014.
——, *Obras completas*, tomo II. Barcelona, Teorema, 1988.
Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
——, *La paz perpetua*. Madrid, Alianza editorial, 2016.
——, *Crítica de la razón práctica*. México, Editora Nacional, 1960.
——, *Crítica de la razón pura. Estética trascendental y analítica trascendental*. Buenos Aires, Losada, 1961.
Kojève, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid, Trotta, 2013.
Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*. México, Grijalbo, 1967.
——, *Reflexiones antediluvianas*. México, Itaca, 2012.
Kracauer, Siegfried, *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. Buenos Aires, Las cuarenta, 2010.
Krotz, Esteban, "Utopía", en *Sociología-conceptos*, núm. 17. México, Edicol, 1980.
Kuhn, Thomas, *Estructura de la revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
Lacan, Jacques, *Escritos 1* y *Escritos 2,* México, Siglo XXI Editores, 2009.
Laclau, Ernesto, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
——, *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
Latour, Bruno, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Manantial, 2008.
Lazzarato, Maurizio, *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires, Tinta limón, 2012.
Leibniz, Gottfried W., *Monadología y Discurso de metafísica*. Madrid, Sarpe, 1985.
Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
Lévinas, Emmanuel, "Le temps et l'autre", citado en Veronique Flanet, *La madre muerte. Violencia en México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Lieberman, Mariana, "Lo que no se escribe", *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 35. México, UAM-Xochimilco, 2011.

Liga Comunista Espartaco, *La 'revolución de mayo' en Francia. Una interpretación marxista*. México, Ediciones Militante, 1968.

Lissagaray, H.P.O., *Historia de la Comuna de 1871*. Madrid, Artiach Editorial, 1970.

Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*. México, Servet, 1965.

Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México, Grijalbo, 1963.

Maffesoli , Michel, *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Madrid, Paidós, 2001.

Mailer, Norman, *Los ejércitos de la noche*. México, Grijalbo, 1969.

——, *Miami y el sitio de Chicago*. Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970.

Mankell, Henning, *Arenas movedizas*. Barcelona, Tusquets, 2015.

Mannheim, Karl, *Diagnóstico de nuestro tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Mariátegui, José Carlos, "Ética y socialismo", en Mariátegui, *Defensa del marxismo*. Lima, Amauta, 1959.

——, *El alma matinal*. Lima, Amauta, 1959.

——, *El artista y la época*. Lima, Amauta, 1954.

Márkus, György, "La crítica de la autonomía estética, de Benjamin", *Mundo Siglo XXI*, núm. 12, primavera, 2008.

——, "Sobre la posibilidad de una teoría crítica", *Desacatos*, núm. 23, enero-abril, 2007.

Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política*, vol. 1. La Habana, Editora política, 1966.

——, *Crítica del Programa de Gotha*. Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, s/f.

——, *El capital. Crítica de la economía política*, tomos I, II, III. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

——, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Moscú, Editorial Progreso, s/f.

——, *Escorpión y Félix*. Barcelona, Tusquets, 1971.

——, *La guerra civil en Francia*. Moscú, Editorial Progreso, s/f.

——, *Cartas a Kugelmann*. Península, Barcelona, 1974.

——, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (*borrador*) *1857-1858*, tomo 2. México, Siglo XXI Editores, 1972.

——, *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2014.
——, *Sobre la cuestión judía y otros textos*. Buenos Aires, Libros de Auanes, 2013.
—— y Federico Engels, *Escritos económicos varios*. México, Grijalbo, 1962,
——, *Obras escogidas*, tomo I. Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1951.
——, *Obras escogidas*, tomo II. Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1952.
——, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. México, Grijalbo Editores, 1968.
Marx, Karl y Ludwig Feuerbach, 20 de octubre de 1843, en MEGA, I, vol. I, parte 2.
Mejía Madrid, Fabrizio, "El tiempo del futbol", *Proceso*, núm. 2171, 11 de junio de 2018.
Melucci, Alberto, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México, El Colegio de México, 1999.
Melville, Herman, *Bartleby el escribiente*. México, Editorial Novaro, 1968.
Mergier , Anne Marie, "La 'zona' le cambió la vida", *Proceso*, núm. 2060, 24 de abril de 2016.
Merleau Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
Michel, Louise, *La comuna. Historia y recuerdos*. México, Siglo XXI Editores, 1975.
Miroshevsky, V., "El 'populismo' en el Perú", *Dialéctica*, núm. 1, La Habana, 1942.
Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México, Siglo XXI Editores, 1966.
Morgan, Lewis H., *La sociedad primitiva*. Madrid, Ayuso, 1971.
Morris, William, *Como vivimos y cómo podríamos vivir. Trabajo útil o esfuerzo inútil. El arte bajo la plutocracia*. Logroño, Pepitas de Calabaza Editores, 2013.
Muñoz Ramírez, Gloria, "Desinformémonos", *#YoSoy132. Voces del movimiento*. México, Ediciones Bola de Cristal, 2011.
Naranjo, Rogelio, *Me vale madre*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1973.
Nietzsche, Federico, *La voluntad de dominio. Ensayo de una trasmutación de todos los valores*. Buenos Aires, Aguilar, 1951.
——, *Nietzsche. Obras inmortales*. Madrid, EDAR, 1968.
——, *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Córdova, Alción Editora, 1998.
Núñez Cabeza de Vaca, Alvar, *Naufragios y Comentarios con dos cartas*. Madrid, Espasa-Calpe, 1944.

Ollivier, Albert, *La Comuna*. Madrid, Alianza Editorial, 1971.
Olson, Mancur, *La lógica de la acción colectiva*. México, Limusa, 1999.
Pál Pelbart, Peter, "El caos como germen: forma y fuerza en el arte", *La Jornada Semanal*, México, 14 de mayo de 2017.
Palmade, Guy, *La época de la burguesía. Historia universal siglo XXI*. México, Siglo XXI Editores, 1983.
Paredes, Diego, "Hannah Arendt y el acontecimiento. El comienzo absoluto y su pasado", en Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (eds.), *Política y acontecimiento*. Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2011,
Parsons, Talcott, *La estructura de la acción social*. Guadarrama, 2006.
——, *The Social System*. Nueva York, Free Pres, 1951.
Paz Paredes, Lorena, *Tierra y libertad. Populismo y marxismo en las revueltas campesinas rusas de los siglos XIX y XX*. México, UAM-Xochimilco, 2013.
Pérez de Ribas, Andrés, "Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes de las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe", en *Páginas para la historia de Sinaloa y Sonora*, vol. II. México, Layac, 1944.
Pérez Gay, José María, en *La profecía de la memoria. Ensayos alemanes*. México, Cal y Arena, 2011.
Piglia, Ricardo, "Entrevista con Ricardo Piglia", *La Jornada*, México, 21 de enero de 2017.
——, *El último lector*. Barcelona, Anagrama, 2015.
——, *La forma inicial. Conversaciones en Princeton*, México, Sexto Piso, 2015.
Platón, *La República o el Estado*. México, Espasa-Calpe, 1958.
Poniatowska, Elena, "Efrén Hernández el gran cuentista mexicano", *La Jornada*, México, 26 de junio de 2016.
——, *La noche de Tlatelolco*. México, Editorial ERA, 1971.
Popper, Karl R., *La miseria del historicismo*. Madrid, Alianza editorial, 2014.
Rabelais, François, *Gargantúa y Pantagruel*. México, Porrúa, 1999.
Radosh Corkidi, Silvia, "Desde las memorias y lo olvidos", *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 46, diciembre. México, UAM-Xochimilco, 2016.
Revilla Guzmán, Carmen, "Bajo el peso de la espera", en Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Madrid, Trotta, 2015.
Ricardo, David, *Principios de economía política*. Madrid, Sarpe, 1985.
Ricœur, Paul, *Tiempo y narración I, II, III*. México, Siglo XXI Editores, 2013.

Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno y otros poemas*. México, Grupo editorial Tomo, 2003.
Ritzer, George, *Teoría sociológica clásica*. México, McGraw-Hill, 2012.
Romano, Ruggiero, *Braudel y nosotros. Reflexiones sobre la cultura histórica de nuestro tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
Sabines, Jaime, "Algo sobre la muerte del Mayor Sabines", en *Ómnibus de poesía mexicana*. México, Siglo XXI Editores, 1972.
Sade, *Escritos políticos y filosóficos*. México, Grijalbo, 1969.
Sánchez Vázquez, Adolfo, *Teoría de la praxis*. México, Siglo XXI Editores, 2006.
Sartre, Jean-Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid, Alianza Editorial, 1971.
——, *Crítica de la razón dialéctica*, tomos I y II. Buenos Aires, Losada, 1963.
——, *El ser y la nada*. Buenos Aires, Losada, 1972.
Schelling, F.W.J., *Lecciones muniquenses para la historia de la filosofía moderna*. Málaga, Edinford, 1993.
——, "Werke, Stutgart y Ausburg, Erstes Abteil" (primera sección), vol. III.
Schmitt, Carl, *Carl Schmitt. Teólogo de la política*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2006.
Sciascia, Leonardo, *Tierra de infieles*. Barcelona, Bruguera, 1999.
Scott, Ridley (dir.), Hampton Fancher y David Web Peoples, guionistas, *Blade Runner*. Estados Unidos, 1982.
Ségur, Conde de, "El incendio de Moscú", en *Reportaje de la historia*, tomo 2. Barcelona, Planeta, 1973.
Sontag, Susan, *Sobre la fotografía*. Barcelona, Edhasa, 1996.
Sorel, Georges, *La descomposición del marxismo*. Buenos Aires, Ediciones Godot, 2014.
——, *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid, Alianza, 1976.
Spinoza Baruch, *Ética demostrada al modo geométrico*. Madrid, Tecnos, 2007.
——, *Tratado teológico político*. Madrid, Alianza, 1986.
Thompson, E.P., *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra 1780-1832*. Barcelona, Editorial LAIA, 1977.
——, *Opción cero*. Barcelona, Crítica, 1983.
——, *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona, Crítica, 1979.

Torres, Sebastián, "Contingencia conflicto y temporalidad en Machiavelli", en Miguel Vatter, Miguel Ruiz Stull (eds.), *Política y acontecimiento*. Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Tournier, Michel, *Viernes o los limbos del Pacífico*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Turner, Victor, *Antropología del ritual*. México, INAH, 2008.

——, *La selva de los símbolos*. México, Siglo XXI Editores, 2007.

Vadillo Abarca, Guillermo César, "La experiencia traumática y su transformación en memoria narrativa", *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 46, diciembre, México, UAM-Xochimilco, 2016.

Valdez Cárdenas, Javier, "Quedarme callado sería ser cómplice", *Proceso*, núm. 2116, México, 21 de mayo de 2017.

Varlin, E., *Práctica militante y escritos de un obrero comunero*. Madrid, Zero, 1977.

Wallerstein, Immanuel, *Impensar las ciencias sociales*. México, Siglo XXI Editores, 1998.

Walsh, Rodolfo, *Operación masacre*. México, Brigada para Leer en Libertad, 2015.

Walter, Gerard, *Lenin*. Barcelona, Grijalbo, 1967.

Weber, Max, *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona, Martínez Roca, 1972.

——, *Historia económica general*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

——, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Colofón, 2012.

Weil, Simone, *La condición obrera*. Madrid, Trotta, 2014.

——, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Madrid, Trotta, 2015.

Yébenes Escardó, Zenia, "Contar historias: experiencia subjetiva y psicosis. Reflexiones a propósito de una investigación antropológica", *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 46, México, UAM-Xochimilco, 2016.

Zambrano, María, *El hombre y lo divino*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

——, *El sueño creador y la "acción trascendente"*. Jalapa, Universidad Veracruzana, 2010.

Žižek, Slavoj, *Acontecimiento*. Madrid, Sexto Piso, 2014.

——, *El frágil absoluto*. Valencia, Pre-textos, 2009.

*Experiencias desnudas. El lugar del acontecimiento en la historia*, de Armando Bartra, se terminó de imprimir el 30 de octubre de 2018. Edición e impresión: mc editores, Selva 53-204, Insurgentes Cuicuilco, 04530 Ciudad de México, tel. (55) 5665 7163 [mceditores@hotmail.com]. Tiraje: 1000 ejem pla res.