

Ética, estética y  
erotismo en formas del  
deseo y lo religioso.  
Notas epistemológicas  
materialistas para  
una “sociología de  
interioridades”\*

/ Ethics, aesthetics and  
eroticism of desire and  
religion. Materialistic  
epistemological  
notes “sociology of  
interiorities”

\* Artículo de reflexión. Recibido: 20 de febrero de 2017. Aceptado: 21 de junio de 2017.  
TLA-MELAU, revista de Ciencias Sociales. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México / issn: 1870-6916 / Nueva Época,  
año 11, núm. 43, octubre 2017-marzo 2018, pp. 104-131.

## Fernando Matamoros Ponce\*

*La producción práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico [...] El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza.*

KARL MARX (Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844)

### RESUMEN

Este texto reflexiona sobre significaciones en las imágenes del “pensador” o intelectual en la privacidad, pero como sujeto mediado por condiciones sociales. Desde una “sociología de las interioridades” nos preguntamos sobre las significaciones culturales que producen temporalidades y espacialidades del pensamiento, ideas o motivaciones que configuran acciones de la estética y el arte del conocimiento para transformar la violencia del exterior. Así, afirmamos que dinámicas socioculturales no son nociones ontológicas en la obra de arte y la religiosidad, como esencias en el mundo, o *Ser* filosófico absoluto, sin materialidades concretas. Por el contrario, los contenidos de verdad de las interioridades son materialidades de la lucha de clases contra la violencia social, política y estructural de pobreza, miseria, hambre, muerte; contradictoriamente, ligadas al deseo y lo religioso del “suspiro de creatura oprimida” contra la fetichización y alienación del mercado (“opio del pueblo”). Por esta racionalidad de la esperanza en la desesperanza, el pensamiento crítico y estético de lo nuevo en las “artes estratégicas de la política” devienen posibilidades del concepto contra conceptualizaciones mitológicas de la violencia del derecho, normas y reglas administrativas-estatales para la dominación del Capital. Como Walter Benjamin, para redimir del lenguaje los destellos eróticos, para la realización de las palabras de justicia, democracia y libertad, proponemos mirar las imágenes dialécticas de la cultura como continuidad del hombre completo-genérico, diría Carlos Marx, práctico, erótico y religioso con el Otro, la naturaleza en el *Nos-Otros* como pensamiento-deseo y obra-creación-utopía en la comunidad.

### PALABRAS CLAVE

Epistemología, esperanza, religión, erotismo, estética-arte y lenguaje.

### ABSTRACT

This article reflects on the meaning of images that a “thinker” or intellectual may have in privacy, but the social conditions mediated and limit the subject. From a “sociology of interiorities” One has to ask what about the cultural meanings that are produce by temporalities and configurations of thought, ideas or motivations that configure actions of aesthetics and the art of knowledge to transform the exterior violence. Thus, it confirms that sociocultural dynamics are not ontological notions in a work of art or religious beliefs, as essences in the world, or been a philosophical entity without solid materialism. On the contrary, real content of interiorities are materialistic of a class struggle against the social, political and structural violence of poverty, misery, hunger, and death; wrongly, linked to the desire and the religious belief of the “oppressed creature sigh” against the fixation and alienation of the market (“opium of the people”). For this rationality of hope in despair, the critical and the new aesthetic thinking “the strategic art of politics” become a possible concept against mythological conceptualizations of the violence of law, norms and administrative-state rules to dominate the Capital. The same way that Walter Benjamin, once stated in order to redeem erotic flashes of language, for the realization of the words of justice, democracy and freedom, we propose to look at the dialectical images of culture as a continuity of the complete-generic man, Karl Marx would make a relation that, practical, erotic and religious with the Other, nature in *Us-Others* as a thought-desire and work-creation-utopia in the community.

### KEYWORDS

Epistemology, hope, religion, eroticism, aesthetics-art and language.

\*\* Profesor investigador en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. (fermatafr@yahoo.fr)

1. Puertas de acceso epistemológico a regiones críticas del deseo / 2. Erotismo en la producción de temporalidades y espacialidades del deseo / 3. Guerra mesiánica y antagonica en complejidades cosificadas del “Anticristo” / 4. Referencias

## 1. PUERTAS DE ACCESO EPISTEMOLÓGICO A REGIONES CRÍTICAS DEL DESEO

*Las palabras y las cosas*<sup>1</sup> no describen en su forma empírica lo que son. Son, más bien, “jeroglíficos” que, como *arqueólogos del saber*,<sup>2</sup> hay que descubrir para poner a la vista símbolos y alegorías del sentido de palabras e imaginarios en las religiosidades de la *historia de las últimas cosas, antes de las últimas*.<sup>3</sup> También, como la dialéctica de Marx lo propone en los *Manuscritos filosóficos de 1844*,<sup>4</sup> para exponer la doble estructura en las cosas no basta describir positivamente lo empírico del significante producido por la sociedad dominante: familia, religión, Estado, derecho, moral, ciencia, valor de uso-necesidad, valor de cambio-objeto-cosa. Para redimir al sujeto contenido en el objeto, hay que exponer o potenciar el sentido completo en la existencia humana. Es decir, hay que destacar lo natural genérico como un ser social antagonico con interioridades eróticas y estéticas, susceptibles de cambiar ética y religiosamente el mundo de la violencia en las cosas, subsumidas por la alienación y el fetichismo, como propone Theodor Adorno en *Dialéctica negativa*.<sup>5</sup> Para restablecer los contenidos de verdad antagonicos en la *vida dañada*,<sup>6</sup> hay que mirar en las profundidades de las representaciones mitológicas del mundo del mercado para destacar cómo constelaciones utópicas reaparecen en el pensamiento como ideas-futuro-posibilidades-potencia. En ese instante del abismo de melancolía-tristeza se reconfiguran mediante “grietas y desgarros”, sutilidades metafísicas y arduidades de la esperanza. Ciertamente es que estas iluminaciones mesiánicas de la esperanza viven en medio de la arbitrariedad y la violencia, por eso sus imágenes diversas en sectas y grupúsculos diversos aparecen como síntomas irracionales, cuando en realidad sus orígenes racionales participan de la irracionalidad del mundo dominante. Por ello, para que adquiera validez la inversión de

<sup>1</sup> Foucault, Michel, *Les mots et les choses y les mots et les choses*, París, Francia, Gallimard, 1966.

<sup>2</sup> Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, París, Francia, Gallimard, 1969.

<sup>3</sup> Kracauer, Siegfried, *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010.

<sup>4</sup> Marx/Engels, *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 3, 1932.

<sup>5</sup> Adorno, Theodor, *Negative dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966.

<sup>6</sup> Adorno, Theodor, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Alemania, 1951.

estas imágenes dialécticas, sería necesario transformar la precariedad de estas posibilidades, es decir, pensar sus propias imposibilidades marcadas por las normatividades y reglas morales sería responsabilizarse de las contradicciones de nuestros deseos, para ir más allá de limitaciones impuestas al inconsciente (erótico del arte y la estética), que no deja de moverse en las mismas precariedades de la sociedad del mercado:

El cometido de la dialéctica es preservar las opiniones sanas, guardianes tardíos de la incomodidad del curso del mundo, buscarles las vueltas y descifrar sus ‘proportions’ como el reflejo fiel y reducido de unas desproporciones desmedidamente aumentadas. La razón dialéctica aparece frente a la razón dominante como lo irracional; sólo cuando la sobrepasa y supera se convierte en racional [...] La dialéctica no puede detenerse ante los conceptos de lo sano y lo enfermo, como tampoco ante los de lo racional y lo irracional hermanados con lo primero. Una vez ha reconocido como enfermas la generalidad dominante y sus proporciones —y las ha identificado, en sentido literal, con la paranoia, con la ‘proyección patica’— aquello mismo que conforme a las medidas del orden aparece como enfermo, desviado, paranoide y hasta ‘dis-locado’ (*‘ver-rücket’*) se convierte en el único germen de auténtica curación, y tan cierto es hoy como en la Edad Media que sólo los locos dicen la verdad a la cara del poder.<sup>7</sup>

Así, como Marx lo refiere en la *introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*,<sup>8</sup> una vez desenmascarada la forma consagrada de representaciones del valor (ley, derecho, justicia...), las figuras enajenadas de lo profano permiten mirar cómo, paradójicamente, la crítica de lo sagrado deviene una crítica a las de-formaciones del sí mismo, el loco concreto que grita contra la violencia: crítica al derecho y su violencia, crítica a las normas y su moral mítica-teológica del mundo. Pero también, como lo sugiere Castoriadis,<sup>9</sup> lo importante de perderse en los condicionamientos políticos de lo más íntimo del interior de las cosas permite extraer piezas para construir un *andamio* para liberarnos de procedimientos ideológicos de la disimulación y mirar los orígenes políticos de instituciones imaginarias de la belleza y la utopía en comunidad. De este modo, destacar en los hechos históricos empíricos las constelaciones de orígenes permite limpiar los bordes del pensamiento para que, aquí y ahora, el conocimiento de deseos y placeres destaque lo esencial en la doble estructura de la religión. Como sugiere Marx, en las emergencias

<sup>7</sup> Adorno, Theodor, *Minima Moralia, Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 2004, p. 78.

<sup>8</sup> Marx, Karl, *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, 1843.

<sup>9</sup> Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975, pp. 5-6.

de *suspiros de la criatura oprimida en el opio del pueblo* se encuentran posibilidades de la felicidad y penas humanas que se armonizan, dialécticamente, para una sinfonía rítmica de la fiesta dialéctica del lenguaje filosófico crítico en la historia del mundo:

La tarea de la historia, por lo tanto, es establecer la verdad del acá, después que haya sido disipada la verdad del allá. Ante todo, el deber de la filosofía, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su aspecto profano, luego de haber sido desenmascarada la forma sagrada de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política.<sup>10</sup>

Entonces, si es una constatación que los individuos se encuentran determinados violentamente en y por las luchas de producción y reproducción del lenguaje científico y epistemológico institucionalizado, también dentro del lenguaje y sus representaciones existen sensibilidades estéticas de la naturaleza y talentos instalados en los productos sociales. Por esto, la lengua que nombra esos objetos, como ciencia o presciencia conceptual, se encuentra dentro de “encasillamientos” de categorías sociales,<sup>11</sup> pero también es allí mismo donde la crítica deviene el lugar de aspiraciones de justicia y libertad de la humanidad. No hay dudas, los *lugares de memoria* son esos espacios territoriales de tensiones y conflictos de la apropiación o propiedad privada pero también son *no-lugares*<sup>12</sup> de los imaginarios en la producción utópica espacial de resistencias y rebeldías. Michel Foucault afirma que *la voluntad de saber*,<sup>13</sup> *el uso de los placeres como preocupación del sí-mismo en la historia de la sexualidad y la locura* son algunos ejemplos de procesos contradictorios en la subjetividad conceptualizada de los individuos. Como las preguntas se constituyen en los espejos del miedo, vidas dañadas en el horror de la miseria, hambre y guerra, afirmamos que también son lugares de conflicto y alternativas a las verdades establecidas. Surgen en nuestro interior las necesidades de escapar, pero también la urgencia de *saber* las *genealogías arqueológicas* con los *otros*,<sup>14</sup> para *hacer* con quienes producimos posibilidades de nuestra naturaleza genérica, pues no somos *entes* aislados ni libres ni autónomos, sin contradicciones en nuestros deseos y esperanzas de la naturaleza alienada por la propiedad privada y la *necesidad* mitológica del valor de uso y el valor de cambio. En otras palabras,

<sup>10</sup> Marx, Carl, *op. cit.*

<sup>11</sup> Foucault, Michel, *op. cit.*, 1966.

<sup>12</sup> Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, España, Gedisa, 2004.

<sup>13</sup> Foucault, Michel, *La voluntad de saber*, Francia, Gallimard, 1976.

<sup>14</sup> Foucault, Michel, *op. cit.*, 1969.

las imágenes de religiosidad política que producimos en nuestra existencia cotidiana son imaginarios que escapan a las representaciones establecidas. Si los pensamientos e ideas son imágenes reflejadas en la fragmentación dolorosa del espejo del *otro*, son también imágenes incesantes e indeterminadas de posibilidades especulativas de creación de lo nuevo en las relaciones teológicas y divinas de lo político en el mundo.

Entonces, somos esencialmente seres contradictorios buscando posibilidades de comprender y aprehender con conceptos cómo caminar en el mundo con el *otro* y la otra. En efecto, cuando nos quedamos atrapados por el concepto, no miramos todavía la esencia que lo compone genéricamente como naturaleza. Aunque parezca una perogrullada, desde la infancia preguntamos y aprendemos hechos empíricos en la familia y la escuela. Encerrados con barreras exteriores que dominan nuestra percepción, las palabras alienan pero, al mismo tiempo, sensaciones y motivaciones curiosas e imaginarias del interior buscan el sentido de las palabras en los mitos y con los otros. ¿Por qué, para qué y cómo devienen reflexiones contradictorias de ruptura, enmarcadas por los cuadros limitantes de las subjetividades sociales del hogar y la escuela que nos enseñan el sentido de *lugares de memoria*? Con una mirada epistemológica de la *percepción*,<sup>15</sup> centrada en lo empírico de representaciones que dominan el mundo, retenemos en la memoria hechos, fechas y personajes que realizaron esas tareas, pero desconocemos campos del conocimiento racional de imaginarios que motivaron las racionalidades de esas odiseas, leyendas y mitos, incluyendo las “heroicidades familiares” de muertos y muertas, presos y desaparecidos cercanos al cariño y amor cotidiano. Incluso las cosas pequeñas de la vida nos parecen importantes: ¿Por qué y para qué sirven una mesa y una silla? ¿Para sentarnos y comer los alimentos cada día o para el placer de compartir la naturaleza de la vida con el *otro*? Es así como asumimos la memoria de la “cultura en general”, sin percatarnos de ideas de ruptura que cuestionaban el círculo vicioso de la repetición de marcos geográficos de la verdad impuesta y alienada por el poder de imágenes comunicativas sin diálogo con el *otro*. Obedecemos, nos comportamos con la moral, la ley y las reglas nos obligan y nos culpabilizan cuando nos desviamos o nos dislocamos: Debí haber hecho esto, debí haber previsto, nunca hubiera hecho lo que hice, me equivoqué por no ser más realista, debí ser menos soñador y menos jugador, debí aceptar las reglas de la recreación establecidas en la verdad establecida.

¿Cuántos errores, cuántas culpabilidades, enmarcadas en la repetición de la violencia institucionalizada, nos impiden dormir o siguen impulsándonos a pensar y cuestionar los orígenes de nuestras palabras? Con las dudas de contradicciones en el trabajo y la familia, nos preguntamos: ¿Cuáles fueron

<sup>15</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

las estructuras racionales que inspiraron e iluminan el *hablar* y el *hacer* en un diálogo invisible de deseos e imaginarios con el *otro*? ¿Son participantes para las creaciones de un pensamiento crítico, que imagina geografías y territorios de un mundo-nuevo sin dolor y sufrimiento? ¿Las evidencias empíricas o inspiraciones y motivaciones interiores de las preguntas permiten volver a pensar las palabras que pensaron en *verbo* en los orígenes del mundo? Sin entrar en una definición mitológica de inspiraciones espirituales sin lo *óntico* en el *ente*, podemos verificar que los “motores” de la historia fueron ideas construidas a partir de lo concreto social; pero el “aceite” y los “carburantes” fueron la *percepción* que impulsa la *perfección*; que inspira la *expresión* estética y artística de las preguntas sobre nuestra naturaleza. Como insistiremos en este trabajo, aunque estas últimas, invisibilizadas por la fuerza de racionalidades organizadas mediante el miedo y la represión, finalmente lo más visible es la segunda posición en las subjetividades: sueños e imaginarios eróticos que han implicado la búsqueda de belleza constante en lo empírico de la naturaleza dañada por la explotación y la miseria. ¿Por qué? Porque aun con el miedo a *transgredir* lo establecido, aparece lo invisible de las dudas y preguntas que movilizan el espíritu científico de la crítica a los hechos inmóviles y alienados. Incluso, la física y la astronomía son pruebas de alcances de la segunda posición. La “física contemporánea nos aporta mensajes de un mundo desconocido”.<sup>16</sup> De alguna manera, *mensajes de lo desconocido* contra el *totem* y el *tabou* se manifestaron con las afirmaciones de Galileo, cuando en su época cuestionaba el mundo; para no ser quemado en la hoguera, consintió verdades dominantes de lo empírico del conocimiento de la cosa-mundo, pero la Tierra siguió girando.

Por lo tanto, aunque no veamos las células y los átomos que componen cuerpos y astros, materialidades invisibles, *mundos desconocidos* o, más bien, *constelaciones inconscientes*, mueven cuerpos y almas en el universo. No es la fe en la cosa empírica lo que instruye el conocimiento, sino aquellos aspectos microscópicos que hacen la sustancia que, aunque pequeñas e invisibles, hacen experiencias irracionales que devienen racionalidad contra la razón dominante. Entonces, en esos momentos de encierro y miedo aparece el conocimiento de la conciencia *valorativa* de contenidos de verdad que acompañan acciones destructivas de muros y montañas que limitan el desciframiento hieroglífico de la *perfección* en la historia de la humanidad.<sup>17</sup> *Este refinamiento* de gritos en la naturaleza de las cosas es por lo que buscamos una salida. Miramos una ventana para pensar horizontes en el desgarramiento: saltamos muros, abrimos brechas con imaginarios que producen iluminaciones de sueños y utopías para caminar en la oscuridad de la guerra y muerte. Como afirma

<sup>16</sup> Bachelard, Gaston, *Épistémologie (textes choisis)*, Paris, PUF, 1980, pp. 10-13.

<sup>17</sup> Bachelard, Gaston, *op. cit.*, 1980, pp. 25-26.

Henri Lefebvre,<sup>18</sup> aunque las ciencias empíricas y totalitarias de las verdades establecidas nos acusan de poéticos, líricos, melancólicos o románticos, quién podría aceptar las relaciones entre el conocimiento y la práctica poética de la palabra y la escritura desde tiempos remotos: las relaciones contradictorias de las acciones de la crítica cotidiana en el pensamiento, entre lo abstracto y lo concreto, entre lo inmediato y sus mediaciones positivas y negativas, entre las afirmaciones de las ciencias y la crítica de los hechos de violencia en la historia del sujeto en el objeto. Nadie, pues la separación de la crítica no es posible en los fundamentos del malestar. En la misma sociedad se encuentran fisuras y abismos cada vez más profundos de violencia y catástrofe (pobreza, miseria, hambre, muerte...), pero también posibilidades para aprender a volar-se del mundo con las ilusiones ligadas a los mitos y retóricas en uso. Inversiones afectivas que entrelazan lo imaginario para encarnar apropiaciones festivas en la naturaleza del espacio y el tiempo del deseo comunitario, mediante rituales biológicos: nacimientos, matrimonios; geográficos: naturaleza, paisajes; económicos: valor de uso, valor de cambio, etc.

El carácter destructivo tiene la conciencia del hombre histórico cuyo sentimiento fundamental es una desconfianza invencible respecto del curso de las cosas (y la prontitud con que siempre toma nota de que todo puede venirse a pique). De ahí que el carácter destructivo sea la confianza misma [...] no ve nada duradero. Pero por eso mismo ve caminos por todas partes. Donde otros tropiezan con muros y montañas, él ve también un camino [...] Y no siempre con áspera violencia, a veces con violencia refinada. Como por todas partes ve caminos, está siempre en la encrucijada [...] Hace escombros de lo existente, y no por los escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos. El carácter destructivo no vive del sentimiento de que la vida es valiosa, sino del sentimiento de que el suicidio no merece la pena.<sup>19</sup>

Reflexionando filosóficamente si el sí-mismo no es un ente abstracto sin objeto social, la autonomía producida escapa por momentos a la cosificación del mundo, pero su lucha contra corriente depende de la historia espiritual de sus contradicciones. Entonces, ya que “como esfera privada pertenece ella misma, bien que polémicamente, a la estructura social”,<sup>20</sup> en efecto, “sería necesaria una *sociología del interior*, cuya idea es paradójica sólo en apariencia”, pues la interioridad de la reflexión e interrogación reflexiva se configura ética, estética y religiosamente como una crítica espiritual al exterior. Para explicar

<sup>18</sup> Lefebvre, Henri, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 97-98.

<sup>19</sup> Benjamin, Walter, *Ensayos* (Tomo IV), Madrid, Editora Nacional, 2002b, pp. 74-75.

<sup>20</sup> Adorno, Theodor, *Kierkegaard. Construcción de lo estético* (obra completa II), Madrid, Akal, 2006, p. 63.



dinámicas objetivas en las subjetividades e ir más allá de las determinaciones cosificadas habría que reflexionar sobre las significaciones en las imágenes como negatividades y cuestionar el exterior y construir lo estético que se representa desde el interior,<sup>21</sup> contradictoriamente, en el horizonte de lo religioso.

De esto sabe Kierkegaard más como ‘psicólogo’ que como temático de la existencia: ‘cada hombre tiene una cierta facultad de conocer; y cada hombre, tanto el más instruido como el más limitado, va con su conocimiento muy por delante de lo que en su vida o de lo que su vida expresa’. Con esta ventaja del saber sobre la existencia, el sujeto conocedor participa de la verdad en la apariencia, una participación que la existencia sin apariencia en su vacía profundidad nunca consiguió. Pues la huella de la verdad se da al deseo que persiste ante al mero ente; si el ente fuese negado como contingente, la existencia no ofrecería a la interioridad esa huella, porque la interioridad no conoce otra verdad que su existencia misma”.<sup>22</sup>

En este sentido, no podemos hablar de historia de la cultura y la libertad conceptual sin el exterior, pero tampoco sin la confianza interior en las cosas mismas, tanto lógicas como socio-económicas y políticas implícitas en discursos y decisiones simbólicas, inmersas en representaciones significativas de la *filosofía de los conceptos historia*,<sup>23</sup> que contienen constelaciones del pasado en el presente, de la historia del sujeto contradictorio y antagónico con motivaciones metafísicas, utópicas y revolucionarias contra el mundo establecido. El delirio mismo no puede ser comprendido sin el velo de la totalidad social que lo motiva; por eso, como lo sugiere Adorno,<sup>24</sup> grandes pensadores de la libertad y del *eros* (Rousseau o Marcuse) no pueden pensar el mundo de los deseos sin las materialidades mismas de la *civilización*; los psicólogos (Freud) no pueden imaginar el mundo sin el *complejo de Edipo*; los filósofos (Nietzsche o Kierkegaard) no pueden imaginar el *ser* sin las situación de los *débiles*. En otras palabras, las piezas artísticas memoriales de la historia, “los torsos en la galería de un coleccionista”,<sup>25</sup> por ejemplo, no solamente son pruebas materiales de la existencia de artistas que los diseñaron en sus contradicciones sociales, tampoco son únicamente materiales toscos de piedras y metales, por ejemplo. Aunque mitificadas en la memoria, esas piezas desmembradas por la historia, sin brazos o piernas, como la *Venus* en el museo del Louvre o una serpiente emplumada como Quetzalcóatl, también son huellas materiales fehacientes

<sup>21</sup> Kierkegaard, Sören, *Miettes philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*. Paris, Gallimard, 1990.

<sup>22</sup> Adorno, Theodor, *op. cit.*, p. 62.

<sup>23</sup> Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Buenos Aires, Era Naciente, 2005.

<sup>24</sup> Adorno, Theodor, *Minima moralia*, Madrid, Akal, 2004, p. 269.

<sup>25</sup> Benjamin, Walter, *op. cit.*, 2002b, p. 175.

de sueños de armonía con la naturaleza de la humanidad. Entonces, tener cuidado con las excavaciones científicas sobre “situaciones”, hechos materiales concretos, procesos de nuestra comprensión tardía, permite que las obras sean entendidas por lo que valió la pena en la producción de símbolos y alegorías poéticas del hombre en la historia; lo vivido por sueños que, a través de los pasajes múltiples en la historia de la urbanización comunitaria, siguen siendo atracciones maravillosas de caminantes, poetas y locos indígenas en las comunidades agrarias y grandes ciudades de la historia.

Así, para comprender epistemológicamente contextos del conocimiento y aprendizaje del deseo de lo nuevo en los diferentes movimientos y discursos sociales concretos, debemos profundizar en las constelaciones de significaciones espaciales y temporales de significados, así como en los significantes de fantasmas en la historia. Sus mensajes ocultos contienen un reino de valores de *reflexión-reflexiva* del mundo. Los lugares de memoria (derechos a la educación, políticas de privatización y tecnología en los proyectos educativos, cambios climáticos en las geografías ecológicas del mundo...) donde se establecen verdades científicas de la *Modernidad* son también, dialécticamente, *no-verdades, socialidades-no-conceptuales*,<sup>26</sup> *no-lugares*<sup>27</sup> en la verdad de *Eros contra la civilización*<sup>28</sup> en la *vida cotidiana*.<sup>29</sup> ¿Este sería otro esfuerzo más para salvarnos del determinismo controlado del mercado y de las consecuencias limitantes del pensamiento? En esto consiste modestamente la producción de espacialidades religiosas en el mundo: la idea que huye para transformar-se, potencialmente, en la huida del pensamiento que produce racionalmente una teoría sin entregar-se dolorosamente al delirio y a la paranoia del inconsciente. No ser consciente de estos esfuerzos del pensamiento crítico, que se mueve en las pesadillas de profetas milenarios gritando al cielo, se transforma en la fatal alternativa del *reportaje cotidiano de lo evidente* o en la insoportable evidencia del derrotismo en la historia. Si vaciadas de contenidos los datos, *así es, así fue y así será*, son las huellas que asustan cuando miramos al pasado, también es allí donde la experiencia de los excesos del pensamiento erótico y religioso de la sociedad se tocaron críticamente para producir la ruptura.

## 2. EROTISMO EN LA PRODUCCIÓN DE TEMPORALIDADES Y ESPACIALIDADES DEL DESEO

¿Por qué merece la pena recordar aquellos momentos de separación del objeto y el sujeto en la historia? ¿Por qué se esconden en los sótanos del inconsciente

<sup>26</sup> Adorno, Theodor, *Dialectique Négative*, París, Payot, 2003b.

<sup>27</sup> Augé, Marc, *op. cit.*, 2004; De Certeau, Michel, *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*, París, Seuil-Gallimard, 2005.

<sup>28</sup> Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

<sup>29</sup> Lefebvre, Henri, *op. cit.*, 1972.

las valoraciones eróticas de deseos y aspiraciones anormales en el mundo? Aunque nos llenan de terror las páginas de la violencia de la historia, como el Ángel de la historia de Walter Benjamin,<sup>30</sup> miramos el pasado, porque allí se encuentran también contenidos de verdad, esperanzas y deseos en el sujeto aplastado por la catástrofe de la violencia. También, podríamos decir, con las palabras de la canción de José Alfredo Jiménez, que, aunque “la vida no vale nada”, las lágrimas que derramamos desde el interior vierten recuerdos culturales de encuentros y pasiones que se plasman en el lenguaje y traen al presente notas musicales de posibilidades inscritas en las rupturas. Así, dialéctica y ambiciosamente, nuestra mirada teórica sobre los deseos quiere desplegar los contenidos contingentes de horizonte en la subjetividad: el tiempo de la esperanza y el cambio en las transiciones utópicas, conflictos dialécticos, irreductibles en los dramas y tragedias representativas de la teatralización de la humanidad. Queremos renombrar nombres ocultos en aquellas huellas del sujeto-deseo-erotismo; que persisten en la apariencia del objeto, sin existencia misma, pues se han transformado en dualidades separadas por las ciencias fragmentadas. Dicho de otro modo, la mirada que adoptamos, aun con las dificultades de fragmentaciones epistemológicas de las ciencias socio-antropológicas y sociológicas de la historia, no acepta ni la separación ni el relativismo que pone en cuestión lo *ausente*, pues consideramos que la verdad de las constelaciones está en diálogo con los deseos utópicos del *otro*, que se manifiestan universalmente también contra las materialidades violentas de la alienación. Irreductibles en los conflictos, esas temporalidades del sujeto del cambio reaparecen, paradójicamente, en discursos de los triunfadores que cantan un *fin de la historia de las utopías* a los vencidos.

De este modo, aunque los imaginarios y sueños utópicos del tiempo del cambio se mueven invisibles en la apariencia de la realidad instituida en la esencia de totalidad de las cosas, sin contenido, brotan constantemente e irremediabilmente, muchas veces trágicamente, en esa misma representación social. Se organizan mediante palabras, poesías y lirismos devenidos experiencias del arte y de la estética de la resistencia en la contradicción. Sin embargo, como estas manifestaciones de lo *bello* no son *acciones puras*, sin sociedad, sin luchas constantes para no ser atrapadas por el fetichismo y la alienación del consumo-necesidad, podemos decir que estas dualidades se exteriorizan, dialécticamente, como algo oculto, pero que se moviliza en las conciencias. Lo humano, aunado a lo divino y sagrado, reaparece, paradójicamente, como prohibición en las luchas de la enajenación, pero al mismo tiempo como lo bello del deseo negado: “El pensamiento espera a que un buen día el recuerdo de lo que fallo lo despierte y lo transforme en lección filosófica”.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Benjamin, Walter, *Œuvres*, vol. III, París, Gallimard, 2000, p. 434.

<sup>31</sup> Adorno, Theodor, *Minima moralia*, París, Payot, 2003c, p. 111.

Por lo tanto, la consciencia de la dialéctica es poner en profusión la verdad del loco que sueña otro mundo, como enfermo mental-social, y exponerla a la consciencia de su propia razón filosófica como aprendizaje. La razón se hundiría en las profundidades abismales de la dominación y el dolor si no logra destruir los dictados de la moral, con la disposición consciente de que en el contexto dado la transparencia es el antagonismo que se esconde para no ser visto en los reflectores. Con esta actitud, exponer el conocimiento en sus dimensiones universales iluminaría los prejuicios y miedos como inervaciones sociales, como anticipaciones eróticas, exageraciones de experiencia utópica intensa contra la fragmentación e individualismo:

[Así, por ejemplo] el erotismo pretende aportar el amor en un mundo cotidiano sin amor [...] La proliferación de escritos [imágenes pornográficas abundan en publicidades y redes sociales] cuyo tema es el sexo, la sexualidad, el placer sexual y sus excitaciones normales o anormales, confirma la hipótesis [...] Erigida en esencia, la sexualidad confisca los signos del deseo. Sin embargo, esta tentativa no puede llegar a su fin. Encuentra en seguida la irreductibilidad del deseo, que muere [desaparece] cuando se le quieren asignar condiciones. El carácter anómico (es decir *social extrasocial*) del deseo resiste a una sistematización social y mental que lo reduce a una necesidad clasificada, aislada, satisfecha como tal. La cotidianidad ahoga el deseo, pero un contexto especializado lo mata. La organización del deseo quiere apoderarse de los significantes para significarlo: para estimularlo a partir de los signos, la vista, o más bien la acción ritualizada del desvestir, los tormentos con los que la vista evocaría los tormentos del placer.<sup>32</sup>

En otras palabras, el sentido del deseo es un diálogo interno constante con lo ausente, pero también es la presencia erótica con el *otro*, contingente y diario. Si no, ¿cómo comprender los éxitos de “pornografías” diversas en redes sociales del mercado? ¿Cómo explicar las exaltaciones en las subjetividades de la sobreproducción de fotografías de cuerpos relucientes mostrando senos, piernas y sonrisas construidas que marcan el *tic tac* del corazón con los pasos apresurados de deseos con el *otro*? ¿Es una casualidad la enajenación de cuerpos y subjetividades para modelar expresiones figuradas en las imágenes de las modas? Como sugiere Georges Bataille,<sup>33</sup> no es una casualidad la atracción por lo prohibido, pero en el fondo no pensamos ni reflexionamos eróticamente en la “desnudez de una amada en la cama”, como una necesidad vulgar y decadente del consumo, sino siempre, y a pesar de todo, con una idea de

<sup>32</sup> Lefebvre, Henri, *op. cit.*, 1972, p. 208.

<sup>33</sup> Bataille, Georges, *La conjuración sagrada*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo. 2008a, p. 249.

urgencia de lo sagrado: fusión de esfuerzos de sensibilidad y voluntad para la realización de sentimientos acumulados y asimilados durante el proceso voluptuoso del pensamiento. En este sentido, el mismo Georges Bataille rememora el pensamiento de Baudelaire, que, por cierto, sigue siendo escándalo poético del pensamiento y la crítica al mundo prostituido: “Yo digo: la voluptuosidad única y suprema del amor radica en la certeza de hacer el mal”.<sup>34</sup> Desde la infancia, el hombre y la mujer saben que toda “voluptuosidad se halla en el mal” contra la moral instaurada, pues viven en la sacralidad de lo viviente. Perciben que los reflejos de la bondad son falsedad en la frialdad desentendida con el *otro* fragmentado, divisan utópicamente que la justicia sólo existe porque vive la injusticia, que lo bello existe dialécticamente en la consciencia de lo feo y lo falseado, que su abstracción del inconsciente (Super-Yo, Yo y Ello) se manifiestan constantemente en la consciencia de la vida, y que no podemos separar las preguntas críticas sobre lo opresivo y despiadado de las categorías acumuladas en las autoafirmaciones conceptuales del Súper-Yo-Poder en el mundo.

Entonces, el erotismo que acompaña la vida como *conjuración sagrada*, “propia del hombre”, pero ignorada muchas veces, reaparece en las religiones y prohibiciones que se encuentran en las experiencias relacionales del deseo con el *otro*, ya que “el mismo dominio de lo prohibido fue un dominio sagrado: es sabido que antiguamente la prostitución era una institución sagrada. Los templos de la India multiplicaron con profusión las imágenes más tumultuosas y más incongruentes del amor”.<sup>35</sup> ¿Por qué y para qué la necesidad de pensar críticamente la prostitución como el lugar donde se encuentra, también, la necesidad del amor sacralizado? Pensamos que lo prostituido es también un signo particular de ruptura con las normas establecidas, pues *simboliza igualmente la insatisfacción, la insolencia y el rechazo de la castidad*<sup>36</sup> establecida por la violencia cotidiana al deseo deseado y el placer confirmado en la falsedad del mundo consumado. Entonces, podríamos decir que no existe en la vida orgánica una naturalización social de lo feo como una enfermedad en nuestro planeta, pues lo *feote* está en relación con lo bello. Sin embargo, como rechazo siguen existiendo, en las manifestaciones de la psicología, neurosis y esquizofrenias, condiciones materiales utópicas, pues no podemos creer que un ente superior, fuera del mundo, determina la clasificación social racista por los colores de hombres y mujeres en nuestro planeta. Entonces, oponerse a toda cosificación de lo blanco, lo negro o lo moreno es un deber de la dialéctica; tiene el sentido de la negación del individuo aislado y separado en la definición consagrada por la desacralización del *otro*.

<sup>34</sup> Bataille, Georges, *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008b, p. 377.

<sup>35</sup> *Ibid*, p. 380.

<sup>36</sup> Ver interpretaciones de los sueños de lo prostituido en: <http://interpretation-reve.fr/dictionnaire-reve-P/prostituee.htm>.

Siguiendo estas conceptualizaciones de Bataille sobre los espacios sagrados en el mundo de lo profano, estas disertaciones sobre las imágenes de *Eros*, que enfrenta las reglas de civilización prostituida, aunque produce el “bochorno” cotidiano, es el “sostén de la moral” en la vida cotidiana: deseamos a la amada que nos sonrío con los sueños de la noche en mañanas iluminadas. Aunque es la vergüenza que se manifiesta como el *mal* voluptuoso todos los días, es la transgresión y angustia por el pecado en la confesión de nuestros deseos. Por eso, aunque queramos escapar por las disposiciones limitantes de la educación y el castigo, “es la ratonera donde el más prudente se deja atrapar”, pues éste no está en el exterior, se encuentra en el interior, hasta que llega la muerte, animando el *centro sagrado* de nuestras vidas. Entonces, contra las reglas establecidas, los imaginarios que animan la voluptuosidad se esconden para no ser el *adorno* vulgarizado por las sonrisas de imágenes representativas y comunicativas de lo mundano del consumo y la prostitución. “Cuando es digno de su nombre, siempre tiene una mirada cargada” de comunión erótica que, con la transgresión y la angustia, quiere ir más allá de lo prohibido, aquí y ahora, abajo en la tierra: el pecado es el origen del mundo con el *otro*.

¿Cómo extender la razón erótica que se moviliza en lo sagrado de hombres y mujeres, en sus sexualidades diversas (incluyendo las homosexualidades) de la vida cotidiana? Para pensar las contradicciones donde se especifican perspectivas utópicas del erotismo en movimientos de conciencia, inscritas en luchas, conflictos y alternativas de pensamientos sociopolíticos en la sociedad, debemos interrogar las profundidades históricas de las subjetividades plagadas de deseos del bienestar con el *otro*. Si las verdades de la historia de la prohibición, “violencia y sangre”, pero también esperanzas de alternativas contra lo prohibido son irrefutables en los archivos históricos, ¿cuáles serían los objetivos del conocimiento de subjetividades eróticas, tanto de individuos como de las realidades socioculturales, donde los actores realizan actividades cotidianas de deseos? ¿La ciencia solamente deberá constatar los datos históricos de la violencia mítica de lo empírico o deberá pensar constelaciones del sentido de *fe histórica* de los sujetos implícitos en los movimientos sociales de la historia? Estudiar diversos entramados de dimensiones culturales de profecías nos permite constatar huellas de violencia, pero también —y sobre todo— formas espirituales y negativas establecidas, paradójicamente, en el sentido divino de profecías como universalidades mediadas por la prostitución de subjetividades en el mundo:

Yahvé me dirigió la palabra: ‘Si un hombre despide a su esposa y ella, alejándose de él, pasa a ser esposa de otro, ¿podrá volver a él de nuevo? No sería un escándalo para todo el país? Pues bien, tu has andado con muchos amantes ¿y pretendes volver a mi? Alza los ojos

hacia los cerros y mira: no hay lugar en que no te hayas prostituido [...] y manchaste tu país con tus prostituciones [Jeremías, 3: 1 y 2 en *La Biblia*]. Yo mismo levantaré tus vestidos, hasta tu cara, para que se vea tu vergüenza. Ah tus adulterios y tus gritos de placer, tu descarada prostitución, en los cerros y en los campos, todas tus monstruosidades yo las he visto. Desgraciada Jerusalem, ¿hasta cuándo, todavía, estarás impura [Jeremías, 13: 26 y 27, en *La Biblia*].

Marcuse actualiza, según nosotros, estas dinámicas de las contradicciones en el mundo de la utopía. Subraya que la apariencia del *final de la utopía*, consumada con la necesidad idolátrica de la mercancía (prostituida por el valor de cambio), devendría la crítica de una naturalización que, a su vez, sería la negatividad de la necesidad biológica y técnica de paz y armonía estética y erótica de la libertad en el mundo:

al buscar una etiqueta cualquiera que describa la totalidad de las nuevas cualidades de la sociedad socialista [...] me viene a la memoria el concepto de cualidades estético-eróticas. Y el que tal vez en ese apareamiento de conceptos [...] lo estético tiene que entenderse en sentido originario, o sea, como desarrollo de la sensibilidad [y] como modo de existencia humana; el que tal vez [allí] se encuentre la diferencia cualitativa propia de la sociedad libre sugiere, a su vez, una convergencia de técnica y arte y una convergencia de trabajo y juego. Una sociedad en la cual el trabajo, incluso el trabajo socialmente necesario, pudiera organizarse en armonía con las necesidades y las inclinaciones instintivas del hombre [...] Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico-social determinada de lo existente, la toma de consciencia de esas posibilidades y la toma de consciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática, Una oposición libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo [...] la necesidad de libertad en cuanto necesidad vital en sentido biológico no necesita transposición material alguna, porque ya en ese sentido es necesidad material, *la necesidad de paz*".<sup>37</sup>

Esta mirada sobre contenidos de verdad en los mismos objetos de la necesidad permite mirar el mundo dialécticamente, tanto en su *complejidad* como

<sup>37</sup> Véase cómo los eventos mundiales del 68, México, Francia, Checoslovaquia, EEUU, con consignas de *paz, amor y libertad* o *hagamos el amor no la guerra*, movilizaron sensibilidades estéticas-eróticas, que fueron más allá de la razón inmutable del sentido biológico de sexualidad y libertad como necesidades vitales. Esta dinámica "se expresaría, por ejemplo, en el hecho de que no se pudiera ya movilizar hombres para el servicio militar. Esto no sería ya una transposición material, sino que sería la misma necesidad de paz en cuanto necesidad material" (Marcuse, Herbert, *El final de la utopía*, México, Planeta D'Agostini, 1986, pp. 16-18 y 47.)

en su *intensidad* crítica. Aun con las presiones institucionales del empirismo que niega sueños y religiones, acusando estas materialidades de especulaciones de espíritus torcidos por la locura utópica, constatamos que no estamos totalmente prisioneros del ordenamiento cerrado de lo empírico, en una cárcel de hierro hermética y obligatoria. Tampoco estamos dominados por una razón inmutable de un *ser* sin contenido, sino, como en la *infancia*, seguimos buscando con la dialéctica del *tiempo la duración* de las *posibilidades del derecho de seguir soñando* la alteridad como necesidad vital de la negatividad contra el mundo.<sup>38</sup> La disposición erótica del conocimiento de los deseos, con el reposo que implica la reflexión-reflexiva sobre el dolor del mundo, permite mirar que los condicionantes empíricos no son partes de un cuerpo sin espíritu, con una vista limitada en objetos cuadrados de una geometría racionalizada y establecida políticamente, sino concentración de imágenes acumuladas durante el sueño y ensueño de lo bello. Estos irradian poesías y objetivos metafísicos de gritos y miradas utópicas de movimientos críticos del mundo. En este sentido, para caracterizar la razón en su doble poder del *decir-aplicación* y *hacer-extensión* en lo que recorreremos, es indispensable examinar aquellos momentos particulares de las cosas como crítica y autocrítica para romper los muros de la existencia represiva.

Es decir, nos preguntamos cuáles serían los condicionantes que forman los sectores particulares en la autonomía contradictoria del conflicto, como valores de la crítica de experiencias del pasado, y cómo se manifiestan en experiencias catárticas de saneamiento en el umbral del presente. Como Bachelard,<sup>39</sup> en un mismo movimiento nos distanciamos del *racionalismo empírico* del resumen metodológico de cosas visibles y del *platonismo* que declarará que las *ideas* vaciadas de las materialidades se aplican a las cosas que deambulan como fantasmas. Las representaciones de las ideas no son resúmenes en la memoria, sino programas racionalizados del porvenir del *orden de las razones* que se manifiestan antes que el *orden de los hechos*. Así, cuando preguntábamos durante la infancia sobre los objetos, buscábamos los contenidos de verdad que produce la cultura simbólica de las matemáticas de los hechos y no el empirismo reducido a una memoria de los hechos concretos sin contenidos. En otras palabras, queríamos y queremos romper la asfixia que producen los condicionantes aberrantes del realismo empírico para poner la poesía rítmica de una dialéctica temporal del instante metafísico con horizontes de grandes descubrimientos de la felicidad. En este sentido, al igual que Galileo se enfrentó a las determinaciones místicas del mundo, Cristóbal Colón, contra las disposiciones institucionales de la ciencia, descubrió y abrió posibilidades para dar la vuelta al mundo:

<sup>38</sup> Bachelard, Gaston, *La dialectique de la durée*, París, PUF, 2001; *Le droit de rêver*, París, PUF, 2002.

<sup>39</sup> Bachelard, Gaston, *op. cit.*, 1980, p. 22.



La edad de oro de las ideas no está detrás del hombre, sino adelante”; [son parte de la *reflexión* de los fenómenos sociales]; Un poeta [Luc Decaunes] lo vio bien en la audacia de sus imágenes: es cuando Cristóbal Colón descubrió que la tierra era redonda que finalmente se puso a dar vueltas [...] Todo esto porque un barco se fue al revés del país de las especies [...] Que la tierra da vueltas es, por lo tanto, una *idea* antes de ser un hecho [...] Este hecho no tiene primitivamente ningún rasgo empírico. Hay que ponerlo en el *dominio racional de las ideas* para atreverse a afirmarlo. Hay que comprender para aprehender [...] Es con esto que el racionalismo aplicado debe ponerse en los rangos de una filosofía comprometida, si profundamente comprometida [con valores reflexivos] que ya no es esclava de los intereses del primer compromiso”.<sup>40</sup>

Justamente, si nuestra mirada subraya aquellos detalles singulares de la vida en la comunidad, es para destacar cómo estos instantes situacionales de resistencia y rebeldía, tiempo, lugar y personas son parte de la sociedad globalizada, ya que las imágenes de violencia mitificada nos impiden ver<sup>41</sup> los diferentes procesos en la cosa, nos interesa mirar en la producción de espacialidades políticas posibilidades en la *eternidad de los astros*;<sup>42</sup> intuiciones milenarias de *Eros en la civilización y la tecnología*.<sup>43</sup> En el sentido multi e interdisciplinario, incluyendo la filosofía y antropología en los conocimientos de la sociología, así como necesidades de las matemáticas y la tecnología, en consumos de contextos procesuales,<sup>44</sup> mundiales y locales, contenidos en las subjetividades, hay que centrar las miradas en las profundidades de deseos manifestados en la abstracción poética de la sociedad como algo concreto. Primeramente, en los hechos como contenidos de verdad, tanto en las formaciones de la política y la cultura como en la comprensión de los procesos humanos donde se ordenan contradicciones de *habitus*,<sup>45</sup> mecanismos estructurados y estructurantes de reproducción social. Pero también, en segundo lugar, en los orígenes de raíces culturales podemos observar posibilidades de la vida contra las racionalizaciones instrumentalizadas del mercado: sexismos variados en la mercantilización de los cuerpos, multiculturalismos vaciados de contenidos en las *modas*, patrimonialismos valorados por el mercado de instituciones educativas y culturales. Así, la articulación de

<sup>40</sup> Bachelard, Gaston, *op. cit.*, 1980, pp. 23-26.

<sup>41</sup> Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, vol. I, Madrid, Aguilar, 1977; *El principio esperanza*, vol. III, Madrid, Aguilar, 1980; Benjamin, Walter, *op. cit.*, 2005; Lefebvre, Henri, *op. cit.*, 1972; Nietzsche, Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, París, Union Générale d'Éditions, 1985.

<sup>42</sup> Blanqui, Auguste, *La eternidad por los astros*, Argentina, Colihue, 2002.

<sup>43</sup> Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

<sup>44</sup> Ramonet, Ignacio, *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, España, Debate, 1999.

<sup>45</sup> Bourdieu, Pierre, *La distinción. Crítica social del juicio*, París, Plon, 1979.

peculiaridades interdisciplinarias del conocimiento epistemológico permite aprehender conceptos y categorías con los cuales desarrollamos el conocimiento de la cultura de los vencidos de la historia,<sup>46</sup> que tienen también en su interior procesos trágicos de conceptualización social del lenguaje como producción de experiencias éticas, estéticas y religiosas, donde se destacan tanto aspectos particulares como universales de la comunidad nacional e internacional de clases.

Cuando el horror de la guerra de clases restablece lo inconsciente en las conciencias, las enfermedades sociales esquizofrénicas vienen a perturbar el curso de la sociedad cerrada de *su* desarrollo. La asfixia cotidiana de la violencia, en los límites relumbrantes de la falsedad de la *sociedad del espectáculo*,<sup>47</sup> permite valorar lómenes de la perturbación esquizofrénica de la negatividad. En ese momento, en las pesadillas de conflictos, y contrastes con el *otro*, aparecen en el horizonte de la apariencia del *mundo feliz* movimientos barrocos trágicos de la ética y la estética de artes diversas, pero, al mismo tiempo, materiales que cuestan al arte en el mercado de las galerías imaginar para crear algo nuevo: “... la tolerancia estética, que valora directamente las obras artísticas en su limitación sin romperla, lleva a éstas al falso ocaso, el de figurar unas al lado de otras, en el que a cada una le es negado su particular pretensión de verdad [devienen unidad indivisible para el simple y llano adorno]”.<sup>48</sup>

Cuando condenamos en bloque las ordenaciones mediocres de la apariencia, que se perpetúan con el temor y el temblor de las imágenes religiosas, que se fundan en la suspensión de la ética establecida, vemos afilar colmillos históricos de *la bestia y la bella* bailando en la tragedia de la no-verdad de las contradicciones del antagonismo de la humanidad avasallada. La consecuencia del comportamiento de la interioridad estética es, en un ser social abstracto, una conexión funcional con los intereses antagónicos de individuos que actúan sin conciencia clara al servicio de la cosa como algo extraño y contradictorio. “Por eso el individuo absoluto procura no trastornar esa mala totalidad contra la que protesta”. La interioridad del sufrimiento de la belleza en las cosas, sin sujeto, “beneficia a la exterioridad que reduce a los individuos a átomos impotentes”.<sup>49</sup> Por esto, en el refugio de la más alta dignidad cosificada, como la tragedia del arte que aspira al estado absoluto de todas las obras de arte, encerrada en museos clasificados o ídolos en las iglesias, deviene, materialmente, la síntesis mercantil de todas las demás que han sido prostituidas.

<sup>46</sup> Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, París, La Découverte, 2002.

<sup>47</sup> Debord, Guy, *La société du spectacle*, París, Gallimard, 1992.

<sup>48</sup> Adorno, Theodor, *op. cit.*, 2004, p. 81; *Minima moralia*, París, Payot, 2003c, p. 103.

<sup>49</sup> Adorno, Theodor, *Kierkegaard. Construcción de lo estético* (obra completa II), Madrid, Akal, 2006, p. 220.

### 3. GUERRA MESIÁNICA Y ANTAGÓNICA EN COMPLEJIDADES COSIFICADAS DEL “ANTICRISTO”

¿Cómo destacar las posibilidades del sujeto material mesiánico en determinaciones cosificadas del mundo? Uno de los objetivos de técnicas y metodologías de la teoría crítica, insistencias de las interioridades de la belleza del pensamiento crítico, como verdad indivisible del antagonismo, no consiste en contemplar el mundo desde la abstracción producida por el conocimiento de datos empíricos, sino mirar en la riqueza de las sociedades los procesos de producción, distribución y consumo<sup>50</sup> como una totalidad contradictoria. Entonces, no se trata solamente de condenar las limitaciones de la censura del exterior por una esencia interior abstracta de un sujeto puro, sin pensar cómo cambiar las ilusiones del mundo finito que nos limita, pues sería la condena sin posibilidades de transformación de la apariencia de la necesidad y el consumo del valor de uso cosificado. En otras palabras, mirar el sujeto en la forma y contradicciones particulares del imaginario social en el objeto-mercancía, incluyendo los desarrollos tecnológicos,<sup>51</sup> permite destacar cómo las palabras y expresiones sociales metafísicas forman parte de procesos contextuales de transnacionalización y globalización, pero también de deseos en lo no-idéntico. Las luchas en la totalidad de lo humano son una *complejidad* socio-económica-cultural de experiencia con una *intensidad* espiritual-deseo-erotismo con el *otro*, que rompe la epistemología cerrada de lo empírico, esa exterioridad que nos impide llegar hasta el fondo de ella misma. Donde, por cierto, lo *religioso* en su escala de significaciones simbólicas y significativas históricas<sup>52</sup> es parte importante de representaciones artísticas y estéticas en la teatralización de políticas contemporáneas situacionales.

Esta mirada epistemológica crítica del método empírico ayuda a comprender cómo procesos de conocimiento están constituidos esencialmente por complicidades de la duplicidad en la *dialéctica de la duración*,<sup>53</sup> pues un día contiene dialécticamente en su interior toda la historia del mundo y la de la sociedad entera. “Si lo que dura más es lo que recomienza mejor”, debemos escuchar los ecos de armonías dialécticas que vienen de lejos. Sin ritmo ni armonía de las producciones dialécticas del pensamiento y la palabra en la historia, “una vida y un pensamiento no pueden ser estables ni seguros”. Para seguir creyendo que es posible otra figura del espacio y la temporalidad de la poética de las palabras, debemos escuchar que éstas no son un accidente sin sentido, un detalle sin singularidad ni tampoco una

<sup>50</sup> Marx, Karl, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, (primera parte), España, Grijalbo, 1977.

<sup>51</sup> Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

<sup>52</sup> Houtart, François, *Sociología de la religión*, México, Plaza y Valdés, 2001.

<sup>53</sup> Bachelard, Gaston, *La dialectique de la durée*, París, PUF, 2001, pp. IX y XI.

particularidad en fuga del sujeto, y menos una diversión del *ser* sin sujeto. Por el contrario, amalgamar los condicionantes espirituales en el objeto podría ser el principio mismo de la creatividad humana sobre la tierra, pues modularía una armonía de la dialéctica de la felicidad y las penas. El ritmo de la dialéctica temporal devendría así el modelo de la vida y el pensamiento que, como el ascetismo de Epicuro, vibrarían en la dialéctica de la duración de las ideas contra la vulgaridad materialista del poder y el consumo. Si los deseos básicos de la vida biológica y las artes de la vida se armonizaran con la naturaleza de los placeres, los deseos liberados de lo habitual devendrían posibilidades de la conjunción de ideas de las cosas “raras”, pero cotidianas en la vida, para la interpretación y reencantamiento poético de lo *nuevo* en el mundo. Como diría Henri Lefebvre, si logramos conjuntar estas dimensiones, actualizaríamos las posibilidades fragmentadas de la historia de la felicidad en el exilio de este mundo: “... lo humano y lo divino, lo cotidiano y lo cósmico, lo aquí y lo en otra parte; pero también sus triplicidades: el hombre, la mujer y el otro; la vigilia, el sueño y el ensueño; lo trivial, lo heroico, lo divino; lo cotidiano, lo histórico, lo cósmico”.<sup>54</sup>

Al comprender que los conjuntos poblacionales contienen fuertes dosis de endogeneidad y exogeneidad histórica de las ideas del pasado en el presente, *aquí y ahora*,<sup>55</sup> que se producen y reproducen románticamente en la contemporaneidad, podemos aprehender cómo las materialidades de la melancolía de particularidades y singularidades significativas de problemáticas sociales del sujeto negativo están en las problemáticas sociales del concepto *sociedad*.<sup>56</sup> En otras palabras, para pensar los condicionamientos ideológicos y conceptuales en las subjetividades y cuerpos es necesario retomar problemáticas conceptuales para resaltar cómo los contenidos de verdad del sujeto (sueños, metafísicas y utopías) se encuentran también en el centro del objeto *sociedad*, cosificado por la necesidad y el consumo fetichizado. Así, para destacar posibilidades de transformación del mundo, ya que no existe punto de vista fuera del mercado, los dispositivos críticos de conocimiento nos permiten centrar hechos sociales como *constelaciones contradictorias en la historia*. Esta disposición del conocimiento muestra que la herencia histórica de la teoría sobre el pensamiento permite rescatar el valor subjetivo de voces acalladas, mudas, como una crítica a los ideólogos que quisieron enterrarla con pedazos empíricos de epistemologías fragmentadas de la historia: filosofía, historia, etnología, antropología, sociología. Así, la mirada dialéctica permite observar cómo se han constituido los procesos en el contexto de globalización y mundialización *neoliberal*.<sup>57</sup> en su totalidad. Los pedazos del espejo roto de la tristeza se conjuntarían para

<sup>54</sup> Lefebvre, Henri, *op. cit.*, 1972, pp. 10-11.

<sup>55</sup> Löwy, Michael, *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2003.

<sup>56</sup> Adorno, Theodor, *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2003a.

<sup>57</sup> Ramonet, Ignacio, *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, España, Debate, 1999.

mirarse en la complementariedad de los sonidos de la historia negada. Al mismo tiempo, pensamos y actuamos en el juego estratégico de la melancolía<sup>58</sup> con las piezas contradictorias del conocimiento, pero sin la separación del sujeto-espiritualidad-deseo y objeto-trabajo-concreto-y-abstracto, lo inmediato-y-mediato, el sueño de la autonomía en las acciones positivas y negativas. Así, en la producción del *espacio del deseo*<sup>59</sup> aparece el sentido del lenguaje como algo ausente en el malestar de la barbarie y muerte cosificadas en los mitos del progreso capitalista. Pero también ese lenguaje es murmuración en las imágenes que se suceden en otras imágenes del pensamiento propiamente espiritual que se niega a encerrarse en condicionales empíricos sociales del mercado en el mundo:

Si el sistema no llega a cerrarse, no es por falta de voluntad ni de inteligencia estratégica, es porque ‘algo’ irreductible se opone a ello. ¿Será en esta realidad (y bajo la misma realidad) el deseo? ¿Será, más allá y bajo esta realidad, la Razón (dialéctica), o la Ciudad, lo urbano? Para romper el círculo vicioso e infernal, para impedir el cierre, es necesario nada menos que la conquista de la cotidianidad por una serie de acciones —embestidas, asaltos, transformaciones— a realizar también según una estrategia. Sólo el resultado dirá si nosotros (los que quieran) encontraremos así la unidad entre el lenguaje y la vida real, entre la acción que cambia la vida y el conocimiento<sup>60</sup>.

Es decir, los movimientos no son homogéneos y vacíos, como cosas sin contenidos, tampoco son una síntesis de reproducción del sistema maldito que nos configura, sino un sujeto contradictorio en el antagonismo y esquizofrenia de los condicionamientos sociales. El sujeto Capital-Neoliberalismo, potenciado a partir de la Segunda Guerra Mundial y confirmado durante el fin de la Guerra Fría (muro de Berlín-1989), significó modificaciones fundamentales del *sistema-mundo*<sup>61</sup> dominado por el capital. Los cambios se registran, desde entonces, mediante reformas estructurales violentas, tanto en los planos económicos como en las formas de lo político, jurídico y cultural, mediante los discursos del fin de la historia, utopías e ideologías. En este sentido, para comprender la forma y el contenido de los discursos de lo político, y para destacar, así como aportar, desde el conocimiento las posibilidades del pasado en el presente de transformación social de espacialidades y temporalidades comunitarias, debemos insistir, sobre todo, en el carácter de *proceso* múltiple,

<sup>58</sup> Löwy Michael y Robert Sayre, *Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

<sup>59</sup> De Certeau, Michel, *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*. Paris, Seuil-Gallimard, 2005.

<sup>60</sup> Lefebvre, *op. cit.*, 1972, p. 95.

<sup>61</sup> Wallerstein, Immanuel, *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido*, México, Siglo XXI, 2002.

nunca acabado, pero sí mitificado en los paradigmas establecidos por las representaciones ideológicas de reformas estructurales de privatización.

Sin embargo, para no quedarse inmobilizado frente a potencias materiales de la dominación es necesario penetrar en las potencias inconscientes en la complejidad de la historia; regiones elevadas en los tiempos superpuestos en tiempos del pensamiento dialéctico de la duración de deseos inscritos en la poesía del lenguaje indeterminado del amor egoísta, viviendo el *principio de amar a cualquiera, no importa qué*, pero viviendo las efusiones del amor en la *infancia eternal* con el *otro*; un conocimiento de la fiesta antagonica y entusiasta por la vida, creativa y formadora de nuestros deseos rítmicos y juveniles contra la muerte. “He aquí la base de una teoría del placer formal que se opone a la teoría del placer material, inmediatamente objetivo, que, en el complejo de Edipo, amarra desgraciadamente al niño a la primera cara que se inclina sobre su cuna”.<sup>62</sup>

Así, con la epistemología teórica de una metodología dialéctica de los deseos y las contradicciones del placer, enriquecida por la sociología de la memoria histórica y la cultura como creación de estéticas y artes diversos, percibimos la complejidad de contextos socio-económicos y políticos en las subjetividades de actores en el teatro de las posibilidades. Por esto, consideramos que la mirada histórica de Fernand Braudel<sup>63</sup> nos permite destacar cómo los contextos están constituidos por un sujeto social de *tiempos largos y cortos* en una totalidad de luchas contra la mitificación y la fetichización conceptual de la mercancía. En otras palabras, el conocimiento cognitivo del objeto (cosas-mercancías-individuos-cultura-política) es algo concreto y empírico de la historia de la lucha de clases del sujeto completo de la historia: conjuntos comunicacionales del creer y la religiosidad en los pensamientos y estrategias políticas culturales de la historia de la cultura ligada a procesos socioeconómicos esenciales para la vida comunitaria con el *otro*. Nuestro propósito, entonces, no es mirar solamente los modos de construcción individual de las comunicaciones temporales en una contextualización significativa de velos verbales del posmodernismo sin historia, el placer de consumir sin relaciones sociales. El lenguaje, coherente o incoherente, marcado por múltiples crisis del capitalismo, y significado en movimientos sociales contemporáneos, buscando salidas a las crisis de la violencia del sistema, es también negatividad compuesta en la duplicidad de la materialidad y elaboración de la felicidad en el espíritu de la locura extraviada. Su existencia material y subjetiva está compuesta de materialidades positivas y negativas en los modos de hablar y hacer incomprensibles en la normalidad de las lógicas del capital. De esta manera, podemos verificar que, en la

<sup>62</sup> Bachelard, Gaston, *op. cit.*, 2001, p. 149.

<sup>63</sup> Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1979.

construcción del contexto mundial neoliberal, las singularidades nacionales y locales<sup>64</sup> (la razón y el tiempo histórico del sentido común) perduran en las transformaciones del lenguaje: utopías, sueños, imaginaciones de comunidad contra la sociedad fragmentada.

Entonces, preocupados por la formalización de la *razón*, instrumentalizada por racionalidades capitalistas, Max Horkheimer<sup>65</sup> y Herbert Marcuse<sup>66</sup> se preguntan sobre las posibilidades de la palabra y el lenguaje en el proceso irreversible del instrumento de represión en la maquinización de la *industria cultural* del *hombre unidimensional*. Para ellos, a pesar de las definiciones y clasificaciones sociales que dominan las individualidades *unidimensionales*, existen “mudos testimonios” en las lenguas y gestos históricos, sedimentos o estratos históricos sensibles de la experiencia y subjetividad que se niegan a aceptar la racionalización destructora del mundo. Si las definiciones logran su importancia plena en el transcurso del proceso histórico, ahí mismo, en el objeto, en las calles, en las montañas, en las selvas, en los desiertos, se encuentran también significados culturales que marcan herencias críticas y espirituales del sujeto. Si las tendencias del capitalismo conducen a una sociedad cerrada y muda, donde las potencias negativas son vigiladas y controladas mediante el terror abierto sobre cuerpos encarcelados en un sistema de palabras y cosas mediatizadas por la comunicación, manipulada por valores de la humanidad y la represión formalizada en la militarización, existen también en las subjetividades las negatividades que se niegan a entrar en el “molde” hermético de las ideologías naturalizadas por discursos de la seguridad y violencia cotidiana, organizadas por las encuestas de opinión. Así, frente a la destrucción evidente de guerras generalizadas mundialmente, pobreza y miseria creciente, naturaleza y envenenamiento de cuerpos ideologizados por el mercado y consumo, las palabras de libertad del individuo son remodeladas en todo el planeta para la reproducción del capitalismo. Pero también, existen negatividades que escapan por los bordes a la manipulación ordenada de la civilización capitalista:

La filosofía ha de tornarse más sensible frente a los mudos testimonios de la lengua, ha de sumergirse en los estratos de la experiencia. Toda lengua forma una substancia espiritual mediante la cual se expresan las formas de pensamiento y las estructuras de fe que tienen sus raíces en la evolución de un pueblo que habla esa lengua. La lengua es el

<sup>64</sup> En este sentido, por ejemplo, la mirada sobre uno de los paradigmas modernos, el indigenismo mexicano, permite corroborar que la experiencia significativa de la cultura, gritos negativos de desesperación, es también objetivación de la esperanza del pasado de resistencias y alternativas a los dictados de la violencia del mercado culturalista. Matamoros, 2009 y 2014.

<sup>65</sup> Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

<sup>66</sup> Marcuse, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, París, Les Éditions de Minuit, 1968.

receptáculo de las cambiantes perspectivas del príncipe y del pobre, del poeta y del campesino. Sus formas y contenidos se enriquecen o se empobrecen por el uso ingenuo de la lengua que hace cada hombre. Pero sería un error suponer que podríamos descubrir el significado esencial de una palabra preguntando simplemente por él a los hombres que la usan. Una encuesta de opinión pública es de muy poca utilidad en semejante búsqueda”.<sup>67</sup>

Parafraseando a Maurice Merleau-Ponty,<sup>68</sup> podríamos decir que el sentido de los colores y sonidos de las palabras en las cosas, así como iluminaciones de las ondas invisibles de los astros, la luna y estrellas en las danzas y otros rituales totémicos de la historia, se entrelazan con motivaciones espirituales del *hogar* donde fueron representados en su origen para la vida reproductiva en colectividad. Por esto, ya que la conciencia no tiene límites en dudas y preguntas que la humanidad hace frente al mundo de la violencia; al igual que el lenguaje religioso, con sus correspondencias en los signos del lenguaje humano contra el lenguaje en general, mitificado por el poder y la dominación, deben servir para algo los mitos de la historia, por lo menos para expresar pensamientos que avanzan en el espacio de la praxis de la teoría crítica. Es decir, al igual que existen instintos de sobrevivencia, los gestos se transmutan en la historia con el sentido de esperanzas milenarias de actos y rituales de comunalización. Por esto, pensamos que diversos esfuerzos en horizontes utópicos de la historia del lenguaje son iluminaciones que alumbran esperanzas del presente. Si la revolución en el pasado fue, desde la naturaleza y su mitologización, un panorama deseado o esperado en el futuro, el pasado en el presente es lugar de palabras, signos y miradas de un regreso nostálgico en los caminos de luchas ecológicas por la madre-tierra y el aire-viento que trae nubes y agua. En este sentido, las nociones de la historia deben ser contempladas como fragmentos que involucran todo, y donde se encuentran los significados contradictorios del lenguaje en el movimiento de las luchas por recuperar el origen del drama y tragedia de la humanidad, que no comprende cómo tan bellas palabras tienen el efecto contrario: *la infelicidad*:

Así el estudio de la historia puede probar que los atributos de la idea de libertad se han visto siempre sujetos a un proceso de modificación [...] Si es cierto que resulta necesario que sepamos qué es la libertad para determinar cuáles son los partidos que en la historia lucharon por ella, no resulta menos cierto que es necesario que conozcamos el carácter de esos partidos para determinar qué es la libertad. La res-

<sup>67</sup> Horkheimer, *op. cit.*, 2002, p. 137.

<sup>68</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, París, Gallimard. 2008.



puesta reside en las características concretas de las épocas históricas. La definición de la libertad es la teoría de la historia y viceversa”.<sup>69</sup>

El concepto de *existencia* en la misma libertad se moviliza contra aquello real de lo no-idéntico del sujeto puro del espíritu del idealismo. En este sentido, la mediación del exterior de la identidad en el sujeto concreto es, también, dialécticamente el *concepto espiritualizado* en el concepto absoluto de la existencia de la especie humana. El contenido concreto de la verdad se mueve, viscosamente, en el lenguaje demoníaco para tornarse en negatividades contra el dolor que no ha dejado de vencer en la historia. Por lo tanto, como diría Walter Benjamin en la tesis VI de la filosofía de la historia, hacer obra de conocimiento no es describir “tal como verdaderamente fue” realmente la historia, sino volver a-probar, nuevamente, significaciones de recuerdos en las imágenes de la tradición de los vencidos, que surgen como relámpagos en los momentos del peligro constante de desaparecer. “En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la *tradición* de manos del conformismo”, que está siempre a punto subyugarla mediante el miedo amenazador de la violencia cotidiana del derecho positivo cosificado por el lenguaje mitificado de la dominación:

[Entonces, ya que] “el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo [...], “encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.”<sup>70</sup>

Finalmente, si pensamos las esperanzas de los muertos con la tradición de los oprimidos, no solamente comprenderemos que el *Estado de Excepción* en el que vivimos es la verdadera regla, sino que fortaleceremos posiciones en la guerra de trincheras de la estética y el arte contra el fascismo, que es el adversario demoníaco que se opone a él en nombre del progreso y la civilización.<sup>71</sup> No solamente nos asombraremos de que con tales desarrollos tecnológicos sea posible tal violencia de la dominación mediante la guerra, la desaparición, presos y asesinato político de millones de seres humanos, también comprobaremos que el conocimiento no es filosofía pura del *ser* sin contenido social. Entonces, la consternación en tal *estado de excepción* nos llevará al conocimiento que el azar y la sorpresa no existen sin el sujeto que constituye apuestas en el

<sup>69</sup> Horkheimer, *op. cit.*, 2002, p. 139.

<sup>70</sup> Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia: tesis y otros fragmentos*, Buenos Aires, Piedras de Papel, 2007, tesis VI, p. 26.

<sup>71</sup> *Ibid*, tesis VIII, p. 28.

juego de las intervenciones sociales para construir lo nuevo. Si la historia no se sostiene en la apariencia de la verdad mítica de la libertad fragmentada por el progreso, sin el sujeto que la constituye, la tradición de los vencidos en la tormenta capitalista de la crisis del progreso son los mismos ángeles *de la historia* de las rebeldías que dictan la producción de una temporalidad contra los relojes cosificados de la historia de la muerte:

La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia en el instante de su acción. La Gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día con el que comienza un calendario actúa como un acelerador histórico [y no conmemoración de causas perdidas]. Y es en el fondo el mismo día que vuelve siempre en la figura de los días festivos, que son días de rememoración [...] El historicismo levanta la imagen ‘eterna’ del pasado, el materialista histórico una experiencia única del mismo, que se mantiene en su singularidad, Deja que los otros se agoten con la puta del ‘hubo una vez’ en el burdel del historicismo. Él [materialismo histórico] permanece dueño de sus fuerzas: lo suficientemente hombre como para hacer saltar el *continuum* de la historia”.<sup>72</sup>

Redimir pedazos esparcidos de contenidos de verdad de esperanzas de los miserables en el universo de la violencia y desesperanza permite valorar la *débil fuerza mesiánica*<sup>73</sup> en nuestra corta historia de la humanidad. Por eso, quizás, la pintura del *Angelus Novus* de Paul Klee significa para Benjamin<sup>74</sup> el sentido resumido de la tragedia de la humanidad en la historia. Mirándonos directamente a los ojos, la *mirada bifurcada, boca abierta y alas desplegadas en la tormenta*, el ángel quiere detenerse, no quiere ir hacia el futuro de la catástrofe de la historia. Pareciera que desde el “exilio interior”, que está viviendo Benjamin durante la guerra fascista, mira en la obra de arte, paradójicamente, el pasado de destrucción como posibilidades de esperanzas contra la catástrofe única del *progreso*: ruinas acumuladas sobre ruinas con los gritos proféticos que llegan hasta el cielo. Por eso, como los monjes con reglas claustrales de la meditación intelectual, Benjamin, el sabio exiliado del mundo de la academia, reflexiona, desde interioridades espirituales del pensamiento, el rechazo del mundo y sus pompas derrochadoras del progreso capitalista.<sup>75</sup> Reflexiona sobre la situación de deseos de la historia para producir una re-elaboración de los *pasajes* de resistencias, rebeldías y revoluciones de la historia; una constelación de esfuerzos milenarios de la estética y el arte.

<sup>72</sup> Ibid, tesis xv y xvi, pp. 36-37.

<sup>73</sup> Ibid, tesis II, p. 22.

<sup>74</sup> Ibid, tesis IX, p. 29.

<sup>75</sup> Ibid, tesis X, p. 30.

Con esta actitud y percepción de los *a-presentes* milenarios de la humanidad, nos situamos en la constelación de nuestra época para mirar la memoria a través de los recuerdos de la época anterior: interrogaciones del tiempo mesiánico de la salvación que se forma contra el tiempo homogéneo y vacío de la mitología de la dominación. Para no morir de sufrimiento frente a los vientos de violencia instalados en la soledad de las verdades empíricas de muertos y muertas, es necesario mirar, otra vez y paradójicamente, en el olvido. Percibir que el placer embarcado con el dolor de la mentira, la corrupción y el autoritarismo político son en la figura de la memoria tanto la presencia insistente y diabólica del Anticristo que no se ha dejado vencer en la historia<sup>76</sup> como las esperanzas de los reclamos, muchas veces invisibles en las constelaciones mediáticas del presente.

#### 4. REFERENCIAS

- Adorno, Theodor, Kierkegaard. *Construcción de lo estético* (obra completa II), Madrid, Akal, 2006.
- Adorno, Theodor, *Minima Moralia, Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 2004, p. 78.
- \_\_\_\_\_, *Minima moralia*, Madrid, Akal, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2003a.
- \_\_\_\_\_, *Dialectique négative*, París, Payot, 2003b.
- \_\_\_\_\_, *Minima moralia*, París, Payot, 2003c.
- \_\_\_\_\_, *Negative dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Alemania, 1951.
- Augé, Marc, *Los no lugares/Espacios del anonimato*, España, Gedisa, 2004.
- Bachelard, Gaston, *Le droit de rêver*, París, PUF, 2002.
- \_\_\_\_\_, *La dialectique de la durée*, París, PUF, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Épistémologie (Textes Choisis)*, París, PUF, 1980.
- Bataille, Georges, *La conjuración sagrada*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008a.
- \_\_\_\_\_, *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008b.
- Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia: tesis y otros fragmentos*. Apéndice, “Auguste Blanqui, contra el positivismo”, Buenos Aires, Piedras de Papel, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Buenos Aires, Era Naciente, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Ensayos* (Tomo IV), Madrid, Editora Nacional, 2002b.
- \_\_\_\_\_, *Œuvres*, vol. III, París, Gallimard, 2000.
- Blanqui, Auguste, *La eternidad por los astros*, Argentina, Colihue, 2002.
- Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, III, Madrid, Aguilar, 1980.
- \_\_\_\_\_, *El principio esperanza*, I, Madrid, Aguilar, 1977.
- Bourdieu, Pierre, *La distinción, Critique sociale du jugement*, París, Plon, 1979.
- Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1979.
- Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975.

<sup>76</sup> Ibid, tesis IV.

- Debord, Guy, *La société du spectacle*, París, Gallimard, 1992.
- De Certeau, Michel, *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*, París, Seuil-Gallimard, 2005.
- Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, París, La Découverte, 2002.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité*, III vols., París, Gallimard, 1984.
- , *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976.
- , *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972.
- , *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969.
- , *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- Houtart, François, *Sociología de la religión*, México, Plaza y Valdés, 2001.
- Kierkegaard, Sören, *Miettes Philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*. París, Gallimard, 1990.
- La Biblia*, Madrid, Paulinas, 1972.
- Kracauer, Siegfried, *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010.
- Lefebvre, Henri, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza, 1972.
- Löwy, Michael, *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Löwy Michael y Robert Sayre, *Le romantisme à contre-courant de la modernité*, París, Payot, 1992.
- Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- , *El final de la utopía*, México, Planeta D'Agostini, 1986.
- , *L'homme unidimensionnel*, París, Les Éditions de Minuit, 1968.
- Marx/Engels, *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 3, 1932.
- Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, 2010. Disponible en: <https://creandopueblo.files.wordpress.com/2013/10/marx-crc3adtica-de-la-filosofc3ada-del-estado-de-hegel.pdf>. Consultado el 12 de febrero del 2017.
- , *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, 1843.
- , *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)* (primera parte), España, Grijalbo, 1977.
- , *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1968.
- Matamoros, Fernando (2014), "Pensamiento crítico, subjetividad y política en la violencia del presente", *Bajo el Volcán*, año 12, núm. 20, marzo-agosto 2013.
- , *Memoria y utopía en México: Mitos, imaginarios en la génesis del neozapatismo*, Buenos Aires, Herramienta/ICSyH-BUAP, 2009.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, París, Gallimard, 2008.
- , *Fenomenología de la percepción*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, París, Union Générale d'Éditions, 1985.
- Ramonet, Ignacio, *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, España, Debate, 1999.
- Wallerstein, Immanuel, *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido*, México, Siglo XXI, 2002.