

Estética, felicidad y utopía. Epistemologías históricas del espíritu y teología política en el materialismo histórico*

* TLA-MELAU, Revista de Ciencias Sociales. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México / E-ISSN: 2594-0716 / Nueva Época, año 13, núm. 47, octubre 2019-marzo 2020, pp. 436-468.

No os encarnicéis con el pecado, pues en su propio hielo morirá. Pensad en las tinieblas y el invierno de este valle de desolación [...] los sentimientos se arriesgan sólo en un terreno absolutamente seguro, no admiten posibles desilusiones-, se aplica un “va sans dire” en línea recta. [...]. Allí dentro vive algo del materialismo baconiano: el individuo mismo es de carne y hueso, y se resiste al esquema.

Bertolt Brecht, *La ópera de dos centavos*

1. INTERROGANTES SOBRE LA FELICIDAD Y UTOPIÁS EN LA HISTORIA Y POLÍTICA COMO CONCRETIZACIÓN DE SUEÑOS

Como afirma Daniel Bensaïd (2012: 13), recuperar los contenidos políticos del arte y la estética de los vencidos no es cosa fácil, pues son herramientas y obstáculos que heredamos; armas y taras que tenemos que transformar “mediante la inagotable dialéctica de la tradición y la esperanza”. Por esto, pensamos que Benjamin, en la *tesis VII del concepto filosófico de historia*, rememora versos de *la Ópera de dos centavos* para pensar la noche y el frío de la tumba histórica del universo de los condenados. Con este epígrafe del pecado, referido también a Santo Tomás de Aquino con la *Summa teológica*, Benjamin propone su método de empatía (*Acedia*) entre la pereza del corazón y la tristeza o melancolía que desespera por realizar la imagen histórica de la felicidad en su surgimiento fugitivo. Si sus propuestas epistemológicas incursionan políticamente en la cultura, en sus estados de enajenación y culpa, establecidos por las lógicas estructurales del capitalismo, es para no quedarse inmovilizados en las tinieblas del pecado instauradas por leyes conceptuales de la dominación, guerra y fascismo del *así es, así fue y así será* del historicismo (*Tesis XVI*, Benjamin, 2007).

Benjamin sugería, primera y urgentemente, olvidar el peso impuesto en la memoria de catástrofes de la historia de los vencidos para concretar aquellas citas secretas (Estado de excepción) del pasado en el presente de felicidad y utopías concretas como reglas que vivimos (*Tesis VIII*, Benjamin, 2007) en

* Profesor investigador en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. (fermatafr@yahoo.fr) orcid.org/0000-0002-1416-3279

la lucha de clases. Por estas razones, su método del materialismo histórico consistía en alejarse lo más que posible de las transmisiones de la barbarie, el *mal*, para incursionar y peinar (*brosser*) la historia a contrapelo (*Tesis VII*, Benjamin, 2007). En “afinidades electivas” con Ernst Bloch (1976), esto sería mirar el *principio esperanza del todavía no aun* en procesos históricos de la humanidad, aquella sonrisa del fantasma del comunismo que se reconfigura utópicamente en los procesos del presente.

Así, nuestra propuesta epistemológica sobre los bordes en el materialismo histórico no apunta a escaparnos del mundo real y empírico, sino a destacar aquellos hilos materiales de motivaciones interiores de felicidad con el Otro para redimir o “resucitar”, con el pensamiento en el presente, aquella “verdadera imagen histórica en su surgimiento fugitivo”. Desde luego, es una teología política dispersa, subsumida, escondida en los bordes, pero concentrada en preguntas frente al mundo del sufrimiento. Como afirma la mirada extraterritorial de Siegfried Kracauer (2010), deberíamos subrayar, en *la historia de las últimas cosas, las historias de las últimas* de la resistencia de la esperanza visible en contradicciones de la historia materialista “vulgar” y empírica del realismo político de la necesidad en la producción y el consumo.

Como veremos más adelante, frente al materialismo histórico dominante en las coyunturas de luchas sociopolíticas de Marx mismo, con esta mirada epistemológica original, pero extraterritorial y extemporánea en las escuelas dominantes materialistas, queremos destacar en la actualidad cómo se reconfigura el “sentido único” de la *felicidad* y el *mesianismo* (Benjamin, 2011a) en las huellas del *principio esperanza* y la *utopía* (Bloch, 1977b y 1998): disidencias dramáticas de proyectos políticos en los bordes de lo autorizado.

Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo de la partida [...] Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como ‘materialismo histórico’. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie [Tesis I *sobre el concepto de historia*]. Esta reflexión apunta hacia el hecho de que la imagen de felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al que el curso de nuestra propia existencia nos ha confinado. Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con

otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar. Con otras palabras, en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la idea del pasado, de la que la historia hace asunto suyo. El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? [...] Si es así, un secreto compromiso de encuentro [*Verabredung*] está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. [...] También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho a dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialista histórico [*Tesis II*]” (Benjamin, 2005b: 17-19).

Por eso pensamos que Benjamin, en su deambular en el “valle de desolación”, rescataba metodológicamente, en su exilio del mundo, esos momentos de tristeza barroca, melancolías inscritas en los bienes culturales de la historia, sueños despiertos en y contra el mundo para potencializar ese “estado de excepción” de la *tradición* (*Tesis VIII*, Benjamin, 2007) de resistencia y rebeldía de los parias en la tierra. Desde un discurso extemporáneo, muchas veces incomprendido, aparentemente inactual en su temporalidad intelectual, incluyendo a sus *amigos*, exponía con el materialismo histórico esa regla histórica de los intelectuales, de los monjes enclaustrados (*Tesis X*, Benjamin, 2007) que se alejan para meditar el odio al mundo y sus pompas, pero desde la felicidad y la utopía concreta y política de la lucha de clases, de “la clase combatiente, la clase oprimida misma”. Este aspecto reforzaba políticamente la amistad con Bertolt Brecht y, por cierto, nunca lo compartió Theodor Adorno. Este último siempre criticaba las influencias perniciosas del comunismo de Brecht sobre el pensamiento de Benjamin.

En el concepto marxista de proletariado él [Adorno] no veía más que un *deus ex machina* abstracto y desconcertante, que afloraba con demasiada frecuencia en el ensayo de Benjamin sobre *Paris, capital du XIXème siècle* y del que había que desembarazarse lo más pronto posible —‘*es aquí, precisamente aquí, el momento de decir stop*’, le escribía el 20 de mayo de 1935—, con riesgo de renunciar a toda posibilidad de colaboración con el instituto. En el fondo, Adorno rechazaba *a priori* toda hipótesis de compromiso político, mientras que Benjamin denunciaba como estéril e impotente una crítica del capitalismo limitada a la esfera estética. En la conclusión de su ensayo más brechtiano

—‘El autor como productor’, texto que no osó enviar a Adorno, [tal vez por las amenazas y censuras]— él escribía que la lucha final no opondría al capitalismo con el espíritu, como un combate entre esencias metafísicas, sino al capitalismo con el proletariado en tanto fuerzas sociales (Traverso, 2004: 174).

Como lo propone Enzo Traverso, las correspondencias de Adorno y Benjamin en “la medianoche en el siglo” permiten entender las motivaciones críticas espirituales de Benjamin en los espacios dominantes de la escuela de Frankfurt. No solamente como reflexiones de un *flâneur* refinado sobre la estética en el mundo de horror del exilio, sino para poner en práctica política aquellas articulaciones “entre comunismo y teología, entre revolución y mesianismo”, posibilidades en el periodo turbio de los compromisos catastróficos en la *real politik* de la socialdemocracia y el comunismo estalinista. Luchaba por escapar de los callejones sin salida impuestos por el marxismo de su época: “el estalinismo, el evolucionismo socialdemócrata y el reduccionismo estético”.¹ Así, las *tesis sobre el concepto de historia* desarrollan ideas y preguntas reflexivas que Benjamin había acumulado durante sus batallas teóricas y políticas contra el materialismo vulgar de la inmediatez y la *necesidad*, discursos entablados-congelados en las *cárceles de hielo* histórico consumista y totalitario del capitalismo, pero también contra una teoría de estética y negatividad hegeliana y abstracta, sin compromiso político.

En efecto, en las batallas teóricas de su tiempo, como afirma Bolívar Echeverría (Benjamin, 2005b: 15), el discurso político del mesianismo político está en la realidad de su siglo, pero cuestionando y trascendiendo la dimensión política establecida. Mediante la disimultaneidad o extemporaneidad propone que el pensamiento se nutra de una teología política comprometida con la historia de la lucha de clases. Así, las palabras de Walter Benjamin son inservibles en los escenarios de la *real politik* de los partidos e individuos mediados por las lógicas dominantes del hacer de la política, pero también de la intelectualidad que censura pasos prácticos que se desvían de los modelos dominantes de la totalidad absorbente.

Mediante motivaciones artísticas y estéticas de la experiencia de la historia comprometida con su tiempo (véase, por ejemplo, “El surrealismo, la última instancia de la inteligencia europea”, 1929, y *Las flores del mal* de Charles Baudelaire), Benjamin propone movilizar en el ornamento cultural

¹ Para Enzo Traverso, la base fundamental de los desacuerdos entre Adorno y Benjamin son en el fondo los mismos que se manifestaron con Herbert Marcuse en el movimiento estudiantil alemán de los años sesenta. Para Traverso, Adorno se escudaba en su teoría estética pura, incapaz de dar una traducción política a su teoría crítica, aspectos que fueron duramente criticados, por ejemplo, por Marcuse. “A quien [Marcuse] debemos una lectura de otro modo más radical de las tesis de Benjamin *sobre el concepto de historia*, no dudará en reprochar a Adorno su actitud conformista y conservadora” (Traverso, 2004: 175).

aquellas frágiles fuerzas que se manifiestan en poesías de genios en bohemias decadentes. Esta mirada nostálgica de Benjamin permite iluminar las flores que surgen del mal e irradian motivaciones moleculares revolucionarias de los *no-lugares* (Certeau, 1982); *micropolíticas del deseo*, rizomas de utopías y felicidad en la vida cotidiana (Guattari, 1972 y Deleuze y Guattari, 1985); manifestaciones concretas en los *bordes de lo político*; y el *malestar de la estética* que testimonia el arte que se niega a mirar la complejidad de actitudes en su forma completa, pero que cuestionan la complejidad del mundo (Rancière, 1998 y 2004) en su forma decaída de la mercancía. En fin, como el espíritu de Marx que *genuit*, Paul Valery considera en la *Sociedad de los Espíritus* que la espiritualidad sería la *potencia de transformación* (Derrida, 1993: 30). Este *espíritu del espíritu* que trabaja se plasmaría en un fantasma a contrapelo de la catástrofe de la historia.

En esta historia, que se muestra dominada por el mal [o el *pecado*, helado de la realidad, diría Bertolt Brecht], vislumbra [Benjamin], sin embargo, la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar el mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano (Echeverría, en Benjamin, 2005b: 14).

Como lo muestran sus notas en los *Pasajes* (Benjamin, 2005a), a lo largo de sus incursiones en el arte poético de calles y bulevares parisinos, Benjamin rastreaba epistemológicamente en las representaciones ornamentales de la cultura *astillas* del tiempo mesiánico. Buscaba imágenes dialécticas de los *pasajes*, aquellas relaciones del valor de uso con la utopía, diría Bolívar Echeverría (1998: 66). Como en Charles Baudelaire, en *las flores del mal* de la modernidad capitalista, se mueven entre el encantamiento y desencantamiento del *flâneur*. Los *pasajes* cuestionan constantemente esas peculiaridades históricas y culturales del espíritu humano, en medio de tanto egoísmo, ignorancia e incapacidad para *traducir el sentido único* de la historia de resistencias y rebeldías en lo concreto del deseo impaciente y discreto en la historia. En otras palabras, como Nietzsche (en Münster, 1996: 45), en la *utilidad e inconvenientes y utilidades de la historia*, Benjamin escudriñaba, no para quedarse como el *flâneur* refinado del jardín del saber de nuestras miserias prosaicas y sin gracia, sino para vivir y actuar la vida, más allá de las cobardías embellecedoras de la vida egoísta. Por eso, para él, el materialismo histórico debe renunciar a la reificación épica de una historia homogénea y vacía. De los abusos de precios de la historia, que nos atrae y atrapa en la alienación del fetiche, se deben arrancar o redimir aquellos instantes remarcables del *complot* del poeta y la *conjura* de los filósofos de una época para organizar la *conspiración* (Bensaïd, 2012: 33) que,

de ocultamiento en ocultamiento, regresa como posibilidades existenciales de afirmación en las metamorfosis de frágiles resistencias.

El interrumpir el curso del mundo era la más profunda voluntad en Baudelaire. La voluntad propia de Josué. No tanto la profética: él no pensaba en una reversión. De ella surgirían su violencia, su impaciencia y su ira; de ella también surgieron los intentos, renovados una y otra vez, de golpear al mundo en el corazón; o de dormirlo con el canto [...] [Pero] no son la melodía que él tiene en su mente. Eso lo son más bien el satanismo, el *spleen* y el erotismo desviado. Los verdaderos objetos de *Les fleurs du mal* cabe encontrarlos en lugares discretos. Son, para no salirse de la imagen, las cuerdas no tocadas todavía del instrumento inaudito sobre el que el poeta fantasea (Benjamin, 2011b: 220-221).

Si los miserables años de la historia que conocemos del homo-sapiens, neandertal y cromañón son como algunos segundos de la vida orgánica de la tierra, la vida civilizada sería una quinta parte del último segundo de la última hora (*Tesis XVIII*, Benjamin, 2007). Entonces, el modelo de la felicidad en el tiempo mesiánico se concentraría en las constantes preguntas proféticas de la felicidad, la cual se metamorfosea en la obra de arte. Se trata del tiempo de la paciente-impaciencia dominado por el tiempo satánico, que sin parar se rebela mediante las preguntas políticas de la naturaleza mesiánica de la felicidad en su eterna y total fugacidad. Por esto estamos convencidos que las dos páginas del *fragmento político teológico* de Benjamin (2002: 71-72) permite acceder a las articulaciones del suceder histórico, “incluso en esos grados del hombre que son naturaleza” para crear, redimir y consumir el método de la *dynamis* histórica de una política mundial que “debería llamarse nihilismo”.

¿La búsqueda de felicidad, sustancia del *drama barroco* de la historia, fue y es objetivo primigenio de la humanidad, incluyendo el metabolismo en las relaciones de la naturaleza y el hombre con la productividad? ¿Lo todavía-no-existente, la felicidad buscada en los procesos de resistencia, estará terminado en la corta historia de un poco más de 2000 años de cristianismo o en los pocos siglos de dominación capitalista o en las reconfiguraciones neoliberales del capital? ¿En medio de tanta pobreza, hambre y miseria estaremos viviendo el fin de la historia, así como las utopías aclamadas por las diversas formas utópicas neoliberales de la democracia al servicio de la reproducción de plusvalía? ¿Cuál será el método para comprender significaciones milenarias de la idea de humanidad y naturaleza en la mercancía, incluido el *metabolismo* en diversas representaciones míticas de movimientos étnicos o indígenas, catalogados como bárbaros o salvajes por los discursos

dominantes de la civilización? ¿Bastará establecer una mirada epistemológica sobre los elementos causales empíricos para explicar la historia de acontecimientos establecidos en las formas alienadas del trabajo y fetichizadas bajo la dominación mercantil neoliberal? ¿Será posible un conocimiento de disidencias minúsculas anticapitalistas si miramos, en imágenes inmediatas de las sombras o perspectivas alienadas de la necesidad, los brillos del valor de uso en el valor de cambio? ¿Cómo mirar temporalidades contradictorias de atracción y repulsión del Estado fuerte liberal e intervencionista o neoliberal para reaprehender, desde la cultura, un lenguaje humano original? ¿Cuáles serían aquellos aspectos que ayuden a habitar las sustancias estético-poéticas y religiosas comunitarias, también revolucionarias de interioridades del pensamiento, reflejadas en imágenes dialécticas de cuerpos fragmentados o descodificados del sentido de la naturaleza en la vida cotidiana?

Estas interrogantes que recorren millones de años parecen muchas y dispersas, pero son como aquel manojito de flores, juntadas en paseos pensativos, destinado al intercambio de ideas íntimas que, seguramente, crean malentendidos. Sus contenidos espirituales están fuera del mundo instrumental y autorizado de bancos en la acumulación de capital. Parafraseando a Bolívar Echeverría (2013b: 31), justamente, la fascinación que ejercen las obras de arte barrocas o la atracción que provocan las obras de culto mesoamericano son la objetividad plena, “festiva y ceremonial, de la repetición imaginaria” del espíritu actualizado de la comunidad y su singularidad en códigos: carnavales, fiestas de muertos e imágenes de santos patronos del sacrificio por la felicidad y la naturaleza. Sin duda, lo profano se manifiesta en esas manifestaciones de una *primera técnica*² de la comunidad, llenas de preguntas de la teología política y estética del espíritu para renacer en constelaciones variadas de *espectros* libertarios en relación con la naturaleza que, a pesar de todo, *siguen sonriendo en los descontentos* que recorren las crisis en el mundo (Bensaïd, 2012).

Una encuesta histórica de la historia de la necesidad en la desolación del mundo de la guerra permitiría comprender las diferentes brechas abiertas para la realización de felicidad buscada durante millones de años de historia salvaje, bárbara, civilizada. Retomando el cuestionamiento de los sentimientos inspiradores del pensamiento crítico de religiones profanas y seculares, podríamos decir que su existencia categorial no pertenece al reino establecido, pero sí es una categoría que permite visualizar, desde su interioridad, lo cercano del eco de su silencio ensordecedor que aspira a la decadencia de lo terreno, mediante la fantasía y la poesía de figuras históricas, mediadas por la calumnia en las existencias ardientes. Si comprendemos que los contenidos de

² Miguel Abensour (2009: 96 y 97) subraya este interés permanente de Benjamin en la utopía como inneración en la experiencia comunitaria e individual de la *primera* y *segunda técnica*.

porvenir en el *aquí y ahora* son *huellas* culturales (Bloch, 1998) de infancia de la humanidad violentada, podremos destacar que, más allá de las derrotas e incertitudes en la catástrofe de la historia empírica, las huellas del *espíritu de utopía*, desde el pasado hasta el presente, se imprimen en los paisajes del *Todavía-no-aún* (Bloch, 1977a y 1977b) del materialismo histórico concreto de *sentimientos* que pueden traducirse y narrarse en objetivos de aspiraciones y relaciones con la naturaleza en la *Historia: las últimas cosas antes de las últimas?* (Kracauer, 2010).

Así, el universal deseo de ser alguien reconocido se funde en o con la amistad y el coraje en la atrocidad cómica del espectáculo alienado por el teatro individualista, narcisista y patológico de la política capitalista. Odios personales, envidias, rivalidades y ambiciones no solamente están en nuestros enemigos, sino en todas las subjetividades dominadas por el mercado.

Entonces, aunque el dominio de la oscuridad se hace espeso en la situación de las masas empobrecidas por las derrotas revolucionarias, los procesos históricos de ruptura objetiva, creación y novedad en el mundo se convierten en posibilidades para la realización de la felicidad adolorida. A pesar de las tinieblas que invaden o cubren nuestro mundo de destrucción y el *ornamento de la masa* (Kracauer, 2008), espíritus fuertes navegan a contracorriente en tormentas dolorosas permitiendo revelar, en *paisajes* escapatorios la floración de imágenes del pensamiento (Benjamin, 1998) —en-movimiento— que, como un armazón teórico sobre las constelaciones de los orígenes de danzas y rituales, contra los discursos dominantes, recuerdan y actualizan los orígenes estéticos de imaginación fértil del *rizoma* político (Deleuze y Guattari, 1980), raíces estéticas de la *bella interioridad orgánica, significativa y subjetiva* de moléculas revolucionarias en la reproducción espiritual del mundo.

Asimismo, retomando a Walter Benjamin en la *tesis VII* de la historia, ya que en la cultura se expresan los testimonios de la barbarie violenta capitalista, es necesario que el historiador materialista se aparte, lo más que pueda, de los cortejos que se han llamado *bienes culturales*. Es decir, organizará su espíritu en el sentido expresado a la vez por Bloch y Benjamin, como un narrador que explica la *historia a contrapelo* para establecer otra forma de relación con lo que es diferente: resistir con el ejercicio de la *paciencia heroica* del *entusiasmo* a los embrujamientos del mito amenazador de la historia homogénea y vacía, sin el sujeto armonizador del deseo con el otro en la historia (Abensour, 2009: 18). En otras palabras, el materialismo histórico en su forma completa supone mirar y traducir la articulación de fragmentos del habla (ideas, motivaciones espirituales) en la cosa misma para entretejer, con el desempeño creativo de la selección del valor de uso, en las combinaciones metabólicas representativas de la cultura como movimiento de la felicidad, la naturaleza y el sujeto crítico en el movimiento de la lucha de clases.

Es aquí que empujan los frutos salvajes de un espíritu (*Witz* en el viejo sentido de la palabra) que, enseguida, cortados, contados en la forma de ‘palabras del espíritu’ (*Witz* en el sentido moderno), tienen un efecto liberador (Bloch, 1977a: 166).³

En este sentido, las reflexiones sobre los pensamientos extemporáneos y extraterritoriales pertenecen al género negado por las grandes escuelas científicas y empíricas de historias, sociologías y antropologías autorizadas. Por eso, pensamos con Bolívar Echeverría (en Benjamin, 2005b: 6) que “las reflexiones de Benjamin pertenecen a ese género escaso de los escritos de náufragos” que escriben sus notas en la soledad del *nihilismo* (Benjamin, 2002: 72), como enamorado por ellas. Ahí está, en efecto, el drama y la tragedia del naufragio de Benjamin (fuera de la academia), incompreensión (de sus amigos “mecenas” en la escuela de Fráncfort) y el exilio que lo llevó, finalmente, al suicidio. En efecto, los contenidos de felicidad y entusiasmo por cambiar el mundo en la tinta que se imprimió en pequeños papeles nunca cedieron a las euforias de los grandes discursos. Por el contrario, con una paciente impaciencia, la escritura de Benjamin nos reconcilia con las luchas a contrapelo del pasado. Lejos de querer arreglar las urgencias y necesidades del consumo, su pensamiento teórico y revolucionario se sitúa como proyecto político en las posibilidades de la acción de la estética que desaparecía, desgraciadamente, en las tristezas del arte mercantilizado.

Su incapacidad de montar una carrera intelectual que pudiera sustentarle ‘con decencia’ y ahorrarle la necesidad de someterse a las incompreensiones teóricas de sus amigos mecenas [...] Pero el verdadero naufragio que está también ahí, del cual el suyo propio no es más que una alegoría, es para Benjamin un fracaso colectivo: el de un mundo completo, dentro de él, de una época y, dentro de ésta, de un proyecto” (Echeverría, en Benjamin, 2005: 6-7).

2. CONSTELACIONES DEL FANTASMA DE MARX COMO PROYECTO COMPLETO DE LA HUMANIDAD

Sabemos qué interrogantes del pensamiento crítico marxista podrían ser caracterizadas por los funcionalismos, estructuralismos y posmodernismos establecidos en las ciencias sociales, filosóficas, sociológicas y antropológicas, fragmentadas de la modernidad, como especulaciones sin territorio, sin espacialidad ni temporalidad. También podrían ser catalogadas por los posmodernismos como elucubraciones proféticas o conservadoras y reaccionarias

³ La traducción es mía.

rebasadas en los escombros de los socialismos del estalinismo. En su lugar se han impuesto en nuestra época las contrarreformas neoliberales del “fin de la historia” de Francis Fukuyama y las restauraciones liberales que daban por terminadas las causas del comunismo. Sin embargo, podemos constatar que las astillas del pasado del marxismo y del fantasma del mismo Marx resurgen de las cenizas de los muertos y desaparecidos con una intensidad mesiánica de deseos rizomáticos que, con el corazón de cada hombre y mujer, miran la desgracia mundana del sufrimiento en la vida cotidiana.

Así, destacamos que estas dimensiones del orden espiritual de la felicidad pasan por el orden mundano de manera fugaz, pero como iluminaciones de la felicidad y justicia que no existen en este mundo de miseria, sino como espectro, fuera del tiempo de sus puertas. Como diría Daniel Bensaid (2012: 10), los ahora de aquí y ahora de esos finales anunciados con preponderancia, que no terminan de acabar, muestran que “la historia es terca, el cadáver revive. Los fantasmas se desprecizan. Los espectros se obstinan en romper la quietud del orden habitual”. Al igual que con Jacques Derrida (1993: 16-17), esta obstinación de las insistentes preguntas que enfrentan la violencia del mundo cuestiona al sujeto que está en devenir. No puede ser de otra manera, pues provienen conjuntadas con los posibles para instalar las posibilidades de aquellos orígenes del devenir en el presente.

La experiencia del pasado como posibilidades de lo que llamamos Marx y los múltiples marxismos en las luchas de la justicia por devenir serían esa *no-contemporaneidad* del pasado en el presente; aquello que desajusta secretamente el presente con la pregunta ¿dónde o por qué mañana podría ser mejor que el ahora de una justicia inexistente? Frente a estas cuestiones sobre la espiritualidad del fantasma y sus espectros, que regresan constantemente a los escenarios de resistencia por la vida, las objeciones son mayoritarias en los silencios de las comunicaciones. Pero lo irrefutable supondría que su justicia lleva consigo la vida más allá de la vida presente o de su ser aquí efectivo de sufrimiento sin justicia; huellas que sobreviven o que cuentan siempre en las posibilidades discordantes o desajustantes de las identidades que continúan a pensar en otro mundo, más allá de la violencia de este mundo.

Hace ya más de veinte años, el semanario *Newsweek* anunciaba en portada la muerte de Marx: pregonada desaparición que pareció indicar, más bien, que el muerto aún se movía. Ya en 1993, el duelo había terminado. ‘No habrá porvenir sin Marx’, escribió entonces Jacques Derrida en su *Espectros de Marx* [1993]: ‘no habrá futuro sin la memoria y sin la herencia de Marx, al menos de un determinado Marx, de su genio y de alguno de sus espíritus, pues hay más de uno, debe haber más de uno’. Dos años después Gilles Deleuze dirá: ‘No entiendo lo que la gente pretende decir cuando sostiene que Marx

se equivocó. Y menos aún cuando se dice que Marx está muerto. Nuestra época impone unas tareas urgentes: tenemos que entender el alcance del mercado mundial, y las transformaciones que trae consigo. Y para ello, Marx resulta ineludible. Mi próximo libro —y será el último— se titulará *Grandeza de Marx* (Bensaïd, 2012: 10-11).

Por eso, en cuanto a las intenciones significativas e históricas de suspiros-preguntas de las “criaturas oprimidas” en el materialismo de Marx, la apuesta de Bolívar Echeverría (2013a) se refiere a la presencia de luchas fantasmales de la justicia, donde no existe justicia, y menos derecho ni ley que pueda consolidar una ética que sigue caminando en discordancia con el mundo.

Echeverría plantea que el discurso crítico de Marx, incluyendo el *Manifiesto Comunista*, es el resultado de múltiples aseveraciones y discursos políticos, contruidos con base en diversas reflexiones nihilistas del pensamiento histórico objetivo y revolucionario, y en relación con diversos problemas críticos de la revolución social. Este momento de reflexión sobre las intenciones del pensamiento lo podríamos llamar el instante épico de lo teórico y utópico de espíritus en el pensamiento revolucionario, tanto de los muertos y muertas, como los que aún no han llegado al mundo, pero que siguen rondando con las preguntas esenciales de deseos implícitos en las luchas eróticas de la vida contra la muerte (pulsiones del placer-vida-*Eros*), más allá del *principio de realidad*-dominación contra *Thanatos*-impulsos agresivos y destructivos (Marcuse, 2002).

Por lo tanto, para Bolívar Echeverría, por ejemplo, los once enunciados aforísticos de las “Tesis sobre Feuerbach” (1845-1846), así como las metáforas y alegorías sobre los símbolos en las *Tesis sobre la Historia* de Walter Benjamin, no son enunciados que surgen de la nada tanática del capitalismo y su violencia, sin sentido social y político concreto. Son un regreso al pasado de la reflexión sobre los objetos concretos, un punto de partida del pensamiento crítico y extemporaneo, contrapuesto, pero también complementario en la realidad concreta del presente, para una elaboración conceptual de las doctrinas socialistas de su tiempo que, según él, Marx en este caso, era necesario revolucionar con los impulsos de la vida para establecer, mediante la praxis, la justicia en este mundo de dolor e indiferencia.

En este sentido, las *Tesis sobre Feuerbach*, que se discuten con la amistad de Feuerbach, son reflexiones e ideas que se conectan con los límites y posibilidades concretas del pensamiento crítico, ligado a condicionamientos sociales del pensamiento positivista de su época. Por lo tanto, si ligamos las anotaciones aforísticas de las *Tesis sobre Feuerbach* a los textos de *La Santa Familia* y *La Ideología alemana*, escritos en esos mismos años, podríamos reconocer en las propuestas de Marx una afirmación y una confirmación de ideas, sueños e imaginarios que se corresponden con lo teológico-político de las críticas a

las ideologías dominantes con una “filosofía afirmativa” mundana, concreta y empírica de aprender.

Pero, ¿qué aprender en este mundo de dolor y sufrimiento, si no esa heterodidáctica de la dialéctica en los bordes de lo externo e interno? Las *Tesis sobre Feuerbach* son notas que, aparentemente dispersas en la acumulación de preguntas del pensamiento crítico, se conjuntan armoniosamente entre sí. Producen, primeramente, una reflexión filosófica sobre el conocimiento de la intuición en tanto que actividad humana, incluso genérica, actividad objetiva para transformar el mundo real y concreto cartesiano dominante. En segundo lugar, la crítica de Marx al mundo histórico de la economía política y antropológico de *auto-enajenación* de la cultura permite resaltar, desde el materialismo y sus intuiciones, las causas reales e ideológicas de las imaginaciones del corazón como suspiros e impulsos de la criatura oprimida. En otras palabras, desde un punto de vista material y universal de las aspiraciones de felicidad, Marx destacará que es en la misma práctica que el hombre prueba la verdad de sus teorías, tanto de realidad como de potencia imaginaria del *aquí y ahora* del deseo y la aspiración en la producción de pensamiento crítico a las formas reales de sufrimiento.

Los dos apartados de reflexión enunciados en el párrafo anterior son complementos sintetizadores de la reflexión teórica que se integraría a una práctica referida a las pruebas y demostraciones de las causas reales que producen el pensamiento metafísico y revolucionario de un más allá en la vida real. En este sentido, los “misterios” que, aparentemente, se mueven en las negatividades del mundo, o las ideologías sin sentido social, encuentran soluciones racionales afirmativas de lucha en una unidad de práctica humana por la felicidad: pensamiento, actitud, utopía y esperanza en la teoría del hacer crítico contra los mitos que dominan el pensamiento y la praxis de una forma alienada. Así, por ejemplo, la palabra *comunismo* no es una doctrina religiosa de fe sin materialidad concreta, sino parte de la acumulación de experiencias, muchas veces fallidas, pero siempre retomadas como algo importante de la esperanza en las urgencias del orden existente fetichizado por el capital. Entonces, la cuestión crucial en las herencias de Marx es la crítica siempre renovada de las formas que toma la bestia apocalíptica del capitalismo destructora de la naturaleza. Es decir, el capital no se manifiesta de la misma forma en los últimos cinco siglos de su existencia, pero sigue operando mediante fantasmagorías deificadas del fetiche del dinero que unifica en el valor las *cualidades naturales humanas del valor de uso*, mediante los enigmas de la mercancía fetichizada.

El dinero es la verdadera *moneda fraccionaria*, al igual que es el verdadero medio de unión, la fuerza galvano-*química* de la sociedad. Shakespeare destaca en el dinero, principalmente, dos cualidades:

1) es la deidad visible, que se encarga de trocar todas las cualidades naturales y humanas en lo contrario de lo que son, la confusión e inversión general de las cosas; por medio del dinero se unen los polos contrarios;

2) es la ramera universal, la alcahueta universal de hombres y de pueblos.

[Es] la inversión y la confusión de todas las cualidades naturales humanas [...].

El dinero, como poder de inversión, actúa, pues, en contra del individuo y de los vínculos sociales, etc., que afirman ser esenciales. Convierte la lealtad en felonía, el amor en odio y el odio en amor; la virtud en vicio y el vicio en virtud [...] trueca toda cualidad contra cualquier cualidad o cualquier objeto, incluso contradictorio con aquella; hermana los polos más contrarios y obliga al abrazo de lo contradictorio. Si tomamos al *hombre* como *hombre* y su actitud ante el mundo como una actitud humana, vemos que sólo podemos cambiar amor por amor, confianza por confianza, etcétera [...] Cada una de las actitudes del hombre ante el hombre y ante la naturaleza tiene que ser una *determinada manifestación* de su vida *individual real*, una manifestación que corresponde al objeto de su voluntad. Quien experimenta amor sin ser correspondido, es decir, sin que su amor provoque amor del ser amado, quien por medio de su *manifestación de vida* como amante no sea, al mismo tiempo, un *ser amado*, sentirá que su amor es impotente, una fuente de desdicha (Marx, 1968: 158, 159 y 160).

Si situamos esta cita en el *aquí y ahora* de Marx, fuera de su coyuntura, podría parecer algo desajustado o dislocado, pero el imperio del dinero sigue dominando las subjetividades de la cotidianidad. Aunque dispersos, los orígenes espirituales de los fantasmas de los muertos que recorren el mundo, los espectros de Marx, en sus diferentes pluralidades, deben significar algo en estos tiempos donde las masas hambrientas de justicia y libertad siguen enfrentando las estabilizaciones hegemónicas de lo nuevo en el nuevo orden mundial. Como lo hemos mencionado, se trata de una guerra inédita, intermitente y discontinua del autómatas llamado capital.

Las múltiples figuras del valor mercantil reaparecen en las tantas formas de capitalización acumulativa del capital. Muy moderna y antigua a la vez, esta guerra del capital contra el trabajo es a la vez frágil y potente porque el marxismo o los marxismos se metamorfosean, también, en los procesos de reorganización de ideas para enfrentar a expertos domesticados, que los expulsan cotidianamente de los espacios públicos. Con esto, podríamos confirmar que el espectro del comunismo que recorre el mundo en la actualidad se ha metamorfoseado en los bordes de lo autorizado, pues resurgen de las

catacumbas de la larga noche del capitalismo significaciones actualizadas. Se trata de criptomarxismo que toma en cuenta las cuestiones esenciales, irreductibles de la teología positiva o negativa que se esconde o ha sido negada como fea (*Tesis I*, Benjamin, 2007).

Por esto, la dimensión de interpretación para pensar el cambio social de la situación de violencia del orden mundial juega un papel central en la actitud de performance de la *tesis XI* sobre Feuerbach. Los filósofos han interpretado el mundo de diferentes maneras, lo importante y urgente es transformarlo. Esta herencia del espíritu de Marx, conjuntado en la praxis, será lo esencial en la comprensión del lenguaje como una de las herramientas esenciales del materialismo histórico para pensar y actuar en el mundo. Una frágil fuerza mesiánica en las contradicciones del materialismo histórico que puede ganar el partido si sabe utilizar el *index* secreto del pasado, la teología a su servicio. Entonces, la conjunción de las propuestas arqueológicas de Walter Benjamin (2002: 175) y las de Ernst Bloch (1977b: 243-283) con las herencias de Marx, permite comprender cómo las intuiciones de espíritus religiosos y políticos son, ellas mismas, productos sociales que se mueven desde los orígenes del pensamiento crítico de Marx en las contradicciones del valor de uso, el placer y la necesidad. Así, la propuesta de Benjamin de “desenterrar y recordar” contenidos de esperanza en intuiciones y prácticas disidentes de voluntades, en representaciones singulares de mitos mercantiles e historias culturales de la humanidad, no será para presentar dogmáticamente planteamientos antropológicos y debates con escuelas de pensamientos críticos establecidos en los siglos pasados. Su propuesta es rastrear o conjurar por qué el capital devenía en su caminar un acto de guerra y destrucción del Otro: ese mito tenebroso en las subjetividades del consumo y el placer de las mercancías, al mismo tiempo que ese “extraño objeto del deseo” de abundancia y libertad con justicia.

Los gritos del pasado en el presente de los cuerpos atormentados son esas ardientes astillas enigmáticas de iluminaciones de la felicidad y la libertad. Irradian el umbral de la puerta entreabierta por donde puede llegar el Mesías; a saber, cada segundo del tiempo lleno contra ese tiempo homogéneo y vacío que no ha dejado de atormentar con la dominación.

¿Por qué los críticos del Estado liberal intervencionista, en sus diferentes variantes socialdemócratas, comunistas, anarquistas y otras, devinieron, a pesar de la “buena fe” de sus argumentos “desarrollistas” del consumo, partícipes de las contradicciones mundanas con los deseos mesiánicos de felicidad? ¿Por qué múltiples actores de la sociedad decretaron y prescriben la muerte o el acto fúnebre del deceso como algo performativo o reformativo de la sociedad: urgencias expuestas mediante el acto de guerra del *fin de la historia* y el *choque de las civilizaciones*, como gesticulación impotente del sueño agitado en los discursos del fallecimiento?

Consideramos que nuestras propuestas epistemológicas con-memoran que las situaciones de la historia son capas sobrepuestas que la mirada dialéctica del materialismo histórico debería minuciosamente revelar o traducir para descubrir y narrar *lo que vale la pena* en las ruinas del miedo establecido por las formas enajenantes de acumulación de capital: los medios de comunicación, la tecno-televisión-discursividad que aseguran la *res pública* y espectacularidad de lo político. Así, para que el sentido de la historia, producción y reproducción de objetos cotidianos no siga cayendo de precipicio en precipicio en el olvido de lenguas manipuladas por interpretaciones exteriores de la dominación desarrollista, es necesaria una *tarea de traductor* (Benjamin, 2000: 244-262). Se necesita una implicación intelectual que sea exigente con las interlineas interiores que dieron origen a representaciones de la felicidad, sin tensiones con las intenciones matrices, originales de la lengua y la revelación representativa de deseos y aspiraciones de la humanidad.

A la *restitutio in integrum* de orden espiritual, que introduce a la inmortalidad, corresponde otra de orden mundano que lleva a la eternidad de una decadencia, y el ritmo de esa mundanidad que es eternamente fugaz, que es fugaz en su totalidad, que lo es en su totalidad tanto espacial como temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad [...] Aspirar a ésta, incluso en esos grados del hombre que son naturaleza, es el cometido de la política mundial cuyo método debe llamarse nihilismo (Benjamin, 2002: 72).⁴

Ernst Bloch (1977b: 243-244 y 1977a) se acerca a estas motivaciones del pensamiento-espíritu-utopía que se mueven sin ser escuchadas por los ruidos mágicos y enajenantes de la mercancía-alienación-fetichismo del *hacer* en la vida cotidiana. Bloch afirmará que Marx no se conformaba con describir las

⁴ Theodor Adorno dató de 1937 estas páginas de *Fragmento teológico-político* de Benjamin. Sin embargo, el traductor del alemán al francés, Maurice de Gandillac, basándose en una carta de Gershom Scholem de 1970, resaltó que este texto fue escrito en relación “Por una crítica de la violencia”, entre 1920 y 1921. Scholem subrayó que las intenciones del pensamiento anarquista y metafísico de Benjamin todavía en 1940 se disimulaban como el *enano jorobado* que toma a su servicio a la *teología*; “la misma que hoy, “como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie” (Benjamin, Tesis I). Pareciera una broma de 1937 dedicada a la ortodoxia marxista, quienes lo situaron en varias ocasiones como un místico-anarquista y metafísico (incluyendo a Ernst Bloch y al mismo Siegfried Kracauer). Sin embargo, Benjamin, que había leído este fragmento teológico de juventud como una actualización crítica a dinámicas ortodoxas del marxismo (incluyendo a Adorno, según Scholem), consideró esta ironía temporal de madurez como la presencia de motivaciones de la historia, ese tiempo lleno que “corre entre los dedos del historiador como un rosario [...] ese tiempo del ahora en el que están incrustadas astillas del tiempo mesiánico” (Apéndice A, *Tesis sobre el concepto de la historia*). Segundos de “a-presentes” que podrían refundar el materialismo histórico con un concepto nuevo del presente que pudiera politizar la estética defendida por los intelectuales; “discretas expresiones superficiales” (Kracauer, 2008) del espíritu, capaces de vencer el fascismo que utilizaba y utiliza las astucias manipuladoras de una política de la estética. “También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos” (Benjamin, 2007: Tesis II).

formas del capital, sino que buscaba, desde un principio y con gran agudeza, llegar al núcleo de la cosa; “no se entretiene nunca con lo inútil” del objeto valor de cambio o valor de uso sin relaciones sociales espirituales que le dieron origen, sino que se arroja hacia él cuando lo ha reconocido o identificado como movimiento de lo posible de la transformación. Con él y en él, Marx agudiza ese movimiento hacia delante del *Genio del Futuro* de Herder: esperanza que mueve el mundo, “voz encantada que me cantas”, “fisonomía profética y del presentimiento” mesiánico de la felicidad (Bloch, 1977b: 282). Pero esta dinámica histórica no es meta, sino final, por eso no se detiene ante la teocracia de lo religioso o instituciones políticas establecidas por los discursos dominantes, sino que se mueve en los comportamientos de sujetos que usan y hablan para transformar, tanto la realidad como a ellos mismos.

3. EL CARÁCTER DESTRUCTIVO EN EL TRABAJO UTÓPICO DEL CONOCIMIENTO

Rescatar del interior de la memoria adolorida aquellos recuerdos de sueños e imaginarios del trabajo y la utopía, valor de uso y comunidad, que constituyeron imágenes de la historia milenaria de preguntas, significa moverse con la *consciencia del hombre histórico*, cuya base fundamental es una desconfianza absoluta sobre el curso de las cosas: la continuidad catastrófica histórica de guerras, pobrezas y miserias repetitivas. Estas actitudes del conocimiento de contenidos en el acontecimiento histórico de los objetos, aparentemente pesimistas, demuestran, justamente, la paradoja del investigador y del político que iluminan esperanzas en las temporalidades históricas del *aquí y ahora*. Miran y escuchan, en medio de la catástrofe, las *Alarmas de Incendios*, que Benjamin (2011a: 56) rememora en la representación del *Anticristo que no ha dejado de vencer* (Benjamin, 2007; tesis VI; 25-26).

Como lo ha remarcado Bolívar Echeverría (1998: 60), descifrar los secretos de la belleza de la felicidad y la abundancia en la civilización, ocultos en el fetiche de la mercancía, nos permite observar en las formas barrocas que las perversiones del consumo “abre[n] y prohíbe[n] al mismo tiempo, en un sólo gesto, el acceso del ser humano”: la historia de riquezas utópicas de la humanidad y la naturaleza. Benjamin re-marca en las contradicciones del *flâneur*, que deambula en los pasajes parisinos, aquellas insistencias que hablan del encanto de los restos en la obra de arte. El *flâneur*, encantado por la abundancia de valores de uso que se ofrecen en los aparadores, será, también, contradictoriamente, el desencantado cuando mira el poder del precio que subsume los procesos de la voluntad utópica del valor de uso. En este sentido, la mirada entristecida del fenómeno histórico permite enfatizar aquellas huellas culturales que no suelen destacarse porque se ocultan por las ideologías dominantes.

Así, en el concepto de *Mesías*, como salvación y redención del dolor en el mundo, se encuentra la conceptualización teológica contra el mal establecido en la sociedad de las mercancías. Con cantos proféticos de presentimientos por la vida, abre caminos políticos de esperanza en una codificación subterránea que nos habla y nos encanta en la vida cotidiana. Constantemente, nos recuerda que “en cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla” (*Tesis VI*, Benjamin, 2007) mediante una política de la estética representada en múltiples experiencias de la vida artística de la producción. Por eso, el historiador comprometido hace acontecimientos de la felicidad implícita en la interpretación para transformar el mundo. Enciende la chispa de la esperanza en los procesos moleculares revolucionarios, compenetrados de la comprensión espiritual de la desesperanza; saben que “tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si este vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer” (*Tesis VI*, Benjamin, 2007) en las manifestaciones configuradas de las subjetividades domadas por las lógicas coloniales de la *necesidad* y el *desarrollo* en la política mundana.

El verdadero político calcula a plazos. Y si la supresión de la burguesía no queda consumada en un instante ya casi calculable del desarrollo económico y técnico [...] todo estará perdido. Hay que cortar la mecha antes de que la chispa llegue a encender la dinamita. La intervención, el peligro y el ritmo propio del político son técnicos, no caballerescos (Benjamin, 2011a: 56).

Como veremos más adelante, para Benjamin lo invencible del carácter crítico y destructivo es, básicamente, la desconfianza que produce el rumbo del mundo. Por eso, inevitablemente, la confianza y las esperanzas del espíritu en el espíritu transformador, para detener la caída total de la humanidad, reaparecen como posibilidad “caballeresca” del recuerdo que *relumbra en los instantes de peligro* las posibilidades del *todavía no aún*. Por eso, Benjamin propone tener cuidado con los métodos utilizados en las investigaciones, pues podemos dañar los objetos de valor: *flujos deseantes* del amor, felicidad, hermandad, amistad, esperanza, solidaridad reposando en las oscuridades visibles de la áspera violencia representativa del mercado libre de técnicas, normas y reglas que controlan la explotación. En otras palabras, Benjamin nos previene de los inventarios objetuales que identifican y describen el arte sin señalar lo mejor de la estética en movimiento: la racionalidad de símbolos inscritos en las simbiosis esperanzadores de la humanidad.

Esta racionalidad sobre la felicidad en la *segunda técnica* es provocadora desde las materializaciones de la historia, pues cuestiona, desde el nihilismo del individuo, que es pensamiento y reflexión cotidiana del sufrimiento en

la colectividad, las metodologías que niegan las interioridades de los objetos materialistas y objetivos de adhesiones-afinidades del deseo y placer de objetos sociales artísticos. Acusada de épica y rapsódica, la propuesta del pensamiento benjaminiano es la crítica contra las formas tradicionales de los políticos que piensan técnicamente y a plazos. Su formulación de los *auténticos recuerdos*, que reaparecen constantemente en las constelaciones esperanzadoras de la historia, incluyendo al neoliberalismo, no deberá ser expuesta en una historia descriptiva, sin sabor ni olor de motivaciones materiales y concretas de la esperanza, ni en una sociología empírica, separada de comunidades que transmiten, a través de imágenes, sus profundos conocimientos, sino señalando los lugares en que el investigador hace suyas esas intuiciones y actividades para potencializar, desde lo *cultural*, las imágenes de lo *Nuevo* en el presente de la historia. Como lo sugiere Michel de Certeau (1990: xxxv), el objetivo sería, entonces, mirar las prácticas o formas del hacer cotidiano como transfiguraciones en las tinieblas nocturnas.

Mediante un *braconnage*, habría que articular cuestiones teóricas, métodos y miradas dialécticas que atraviesan inventivamente esta noche interminable para destacar el conjunto de los hechos sociales de la cultura. Entonces, frente a la vulgaridad de la repetición de la política como mercado, desarrollo y progreso capitalista, Marx diría que la actitud individual real deberá ser consciente de las contradicciones del inconsciente contradictorio para exponer lo conocido y desconocido en manifestaciones de la vida cultural por lo *Nuevo*.

Quien quiera gozar del arte necesita ser un hombre artísticamente culto; quien desee influir sobre otros hombres tiene que ser un hombre que ejerza sobre ellos una influencia realmente estimulante y propulsora (Marx, 1968: 160).

En este sentido, somos conscientes de que lo que estudiamos transforma nuestra forma de pensar; nos ayuda a comprender que las situaciones de una época se corresponden singularmente con algo esencial y universal del conocimiento de la lucha de clases. Por lo tanto, no se trata de saber si ganamos o perdemos la contienda en el ring del mercado capitalista, pues las lógicas de cálculos normativos y técnicas de la economía de inflación y armas químicas están contaminando el desarrollo cultural de vida genérica humana. Por eso, la propuesta epistemológica e histórica del marxismo de Benjamin (2002: 73-75) no está separada del carácter destructivo de una praxis milenaria del conocimiento de palabras y alegorías en la literatura, incluyendo *La Utopía* de Thomas More, que mira más allá de las verdades establecidas por el odio, la mezquindad y la fragmentación social cortesana de aristocracias sistémicas del poder.

Si su consigna es alejarse de los espacios establecidos, salir para moverse en los bordes para respirar aire fresco, sin contaminación, no es para huir, sino para enfrentar la situación con lo que vale la pena del concepto cultural de la política, el gobierno e instituciones imaginarias de la felicidad representada en las obras de arte (Castoriadis, 1975): una *conjuración sagrada* con el Otro (Bataille, 2008); el sacrificio fundante de la comunidad. Como nos lo recuerda Miguel Abensour, el esfuerzo utópico, la amistad y el amor de *La Utopía* de Thomas More y sus personajes, así como las propuestas de Benjamin sobre la *inervación creadora* de la utopía moderna de Fourier con la tecnología, se sitúan fuera del mundo, en el espacio del *jardín de delicias* del pensamiento y la palabra del hombre con y por el hombre.

Más, el jardín dibuja este espacio protegido donde podría brotar el lazo originario del hombre al hombre, en el intercambio de miradas, ‘con el fin que cada uno pueda mirarse y casi reconocerse el uno con el otro’, la circulación de palabras gracias a ‘ese gran presente de la voz y la palabra para juntarnos y fraternizar más y hacer por la comuna y mutual declaración de nuestros pensamientos una comunión de nuestras voluntades’” (Abensour, 2009: 42).⁵

Por lo tanto, la fuerza de la actividad del pensamiento deberá despejar caminos para crear situaciones alternativas al desgarramiento del hombre y el espíritu. Frente a las subjetividades alienadas, viejas y repetitivas en la ornamentación de la objetividad científica de las verdades empíricas, la propuesta de Benjamin es ser *joven y alegre*, como los recuerdos de la infancia, destructiva de lo rancio de la racionalidad envejecida de roles políticos del sistema establecido. Para él, destruir rejuvenece la felicidad, pues deja de lado los ornamentos del placer envejecido en los divanes de decoración falseada; y, también, *alegra*, pues deja de lado la situación de dominación en las edades adultas; angustia que deviene ansiedad y miedo repetitivo.

Desde las catacumbas laberínticas de las sombras del mundo, su confianza y actividad imaginaria en el mundo enlaza con todo lo que existe en la naturaleza y el hombre para imaginar cómo crear panoramas en el espectáculo de los tesoros universales de deseos y aspiraciones revolucionarias del pasado, inscritos en las capas más profundas de galerías subterráneas. Benjamin advierte en *Los Pasajes* cómo estas afinidades infernales con el *Hades* mítico, “discretos lugares donde desembocan los sueños” (en Vedda, 2011: 47), y materialidades de la búsqueda del tiempo perdido, pueden transformarse en posibilidades contra la racionalidad del consumo de la mercancía.

⁵ La traducción es nuestra.

Sabemos que Hegel y Marx habían contrapuesto la ‘calma’ de la esencia con la variedad y el movimiento perpetuos de los fenómenos aparentes; de un modo similar se propone Benjamin descender hasta las ramificaciones capilares más hondas, para encontrar allí los fundamentos de lo utópico. Tras la abstracción de la *ratio* burguesa cree encontrar Benjamin, en ese *Unterwelt*, las raíces de lo material y concreto (Vedda, 2011: 49).

Estas propuestas del carácter destructivo del *espíritu utopía*, para rescatar la dimensión crítica desde la esperanza del mundo, enfrentan al “hombre estuche”; aquel que busca la comodidad con la envoltura de falsedad cotidiana de esos grandes discursos de la ciencia y la política que se acomodan a la *felonía* del mundo. Pero esto no es algo nuevo. En estas contradicciones del progreso frustrado en las lógicas del capital, la conciencia no puede exigir más, pues las subjetividades neofascistas “existen en carne y hueso, ya sea en pantalón y traje, ya sea en miriñaque y moño. No son en lo más mínimo fantasmas, sino actualidad eternizada” (Blanqui, 2002: 96) del desprecio y la esperanza en las bifurcaciones de la historia a contrapelo del mítico olvido, propiciado por la enajenación de la vida cotidiana.

Por eso, la tarea del historiador materialista, junto con la politización de los intelectuales, no deberá limitarse en describir la historia “tal como fue realmente”, sino dar un “salto del tigre” al pasado para, “bajo un cielo libre de la historia”, mirar dialécticamente la eternidad del orden espiritual del materialismo histórico, tal como Marx concebía la revolución para la realización de la humanidad (*Tesis XIV*, Benjamin, 2007), que lleva a la mundanidad de una decadencia concreta, pero en la temporalidad y espacialidad del ritmo de la naturaleza mesiánica de la felicidad (Benjamin, 2002: 72).

Desde luego, este punto de partida del conocimiento completo del materialismo histórico como experiencia espiritual es muchas veces incomprensible por las verdades superficiales de las ciencias duras e instituciones del Estado. Estas continúan amenazando a las comunidades vivientes, así como a las tierras por nacer mediante sueños contra el mundo del dolor y el sufrimiento, donde desaparecemos continuamente sin ser escuchados. No comprenden las profundidades de motivaciones extraterritoriales o extemporáneas de intelectuales en el exilio de este mundo, pues los intereses revolucionarios radicales no están en *su* mundo reformador de odios y terrores escalofrantes de la enajenación y el fetichismo de las mercancías. Sin embargo, con Henri Lefebvre queremos enfrentar las “calumnias” del sistema dominante del conocimiento afirmando que algo renace de las chispas de la historia subsumida por las instituciones del conocimiento positivista:

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? (Lefebvre, 1972: 95).

En efecto, a pesar de los malentendidos o chismes malolientes, las perspectivas del conocimiento de *flujos del deseo* producen desde los imaginarios esos no-lugares que actualizan la utopía y la revolución. Sin embargo, si los deseos no se perturban frente a tantos intentos de cierre, pues siguen volando con los sueños de otra realidad, resulta imprescindible pensar una estrategia del conocimiento que impida el cierre del infernal círculo vicioso de la historia. Los ensayos de acorralar al deseo, mediante representaciones funcionales del individuo libre, pero sin libertad en la ciudad o lo urbano y sin comunidad erótica o con un erotismo desviado, lo provocan para seguir rastreando en las profundidades de capas históricas fuerzas mesiánicas transformadoras y liberadoras de la felicidad en el mundo de la naturaleza y los mitos. Por esto, es necesario pensar las acciones prácticas de la desviación esquizofrénica, saltos en la historia y transformaciones del presente, según una estrategia del deseo, tanto de unidad del lenguaje y la vida real como de *quehaceres* de la praxis que cambian la vida y el pensamiento crítico.

El carácter destructivo no ve nada duradero. Pero por eso mismo ve caminos por todas partes. Donde otros tropiezan con muros o con montañas, él ve también un camino. Y como lo ve por todas partes [el sentido de los pasajes en las calles y artes plásticas], por eso tiene siempre algo que dejar en la cuneta. Y no siempre con áspera violencia, a veces con violencia refinada. Como por todas partes ve caminos, está siempre en la encrucijada. En ningún instante es capaz de saber lo que traerá consigo el próximo. 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 (Benjamin, 2002: 74-75).

En un intercambio de pensamientos, los sentimientos que se mueven en las interioridades son formulados por Ernst Bloch (1977b). Inicia su texto *Principio Esperanza* preguntándose, como Paul Gauguin, en su obra *Testamento*, ¿Quiénes somos, de dónde venimos o a dónde vamos? ¿Qué esperamos nosotros o qué nos espera en el futuro? Como el *carácter destructor* de Benjamin, frente a las montañas y en la búsqueda de caminos, Bloch (1977b: XI) afirma que muchos quedan inmovilizados, perplejos, sin perspectivas frente a las evidencias del poder y la dominación. Sin embargo, aunque desesperado por

el miedo, y sin saber por qué, hace no muchos años, el hombre caminaba en las revoluciones con las artes del movimiento de la esperanza. Entonces, estas cuestiones centrales del pasado no son inocentes, se *aco-modan* en los procesos de preguntas que se disputan en la modernidad. Se sitúan en el tiempo individual y global que comprende lo social, lo histórico y lo cósmico en particularidades de lo universal como un fin de la lucha de clases de la humanidad.

He aquí sin embargo un gran defecto: no hay progreso. ¡Por Dios! No, son reediciones vulgares, repeticiones inútiles. Tales son los ejemplares de los mundos pasados, tales los de los mundos futuros. Sólo el capítulo de las bifurcaciones permanece abierto a la esperanza. No olvidemos que *todo lo que uno hubiera podido ser aquí abajo, lo es en alguna parte en otro lado* [...] Ellos y nosotros, y todos los habitantes de nuestro planeta, renacemos prisioneros del momento y del lugar que los destinos nos asignan en la serie de sus avatares. Nuestra perennidad es un apéndice de sus avatares. Nuestra perennidad es un apéndice de la suya. No somos más que fenómenos parciales de sus resurrecciones. Hombres del siglo XIX, la hora de nuestras apariciones está fijada para siempre, y nos vuelve a traer, siempre los mismos, a lo sumo con la perspectiva de variantes felices. Nada mejor aquí para halagar en mucho la sed de mejor. ¿Qué hacer? No busco mi placer, sino que busco la verdad. No hay aquí revelación ni profeta, sino una simple deducción del análisis espectral y de la cosmogonía de Laplace. Esos dos descubrimientos nos hacen eternos. ¿Es esto una suerte? Saquemos ventaja de ello. ¿Es una mistificación? Resignémonos (Blanqui, 2002: 96-97).

Estas ideas, casi idénticas a un poema de Hölderlin, se encuentra en el epígrafe del *Ornamento de la masa* de Siegfried Kracauer (2008: 51): “las líneas de la vida son distintas, son como caminos y como los límites de las montañas, lo que somos aquí podrá completarlo un Dios allá con armonía y eterna recompensa y paz”. También Jacques Derrida (1993: 94) nos recuerda que Hölderlin sugiere que *somos*, en cuanto podemos heredar. He aquí la posibilidad del círculo de la finitud: hemos heredado de lo mismo, aquello que nos permite testimoniar: el *lenguaje*, el bien más peligroso de los bienes, dado al hombre para que testimonie haber heredado lo que *Él* es. Esa frágil fuerza mesiánica del antagonismo sociopolítico que destruye lo viejo para construir lo *nuevo*. Herencia crítica, pero determinada, en particular, por las fuerzas que se disputan la hegemonía. Incluso, aunque parezca simplemente un otro absurdo, el Estado como superestructura de ideas, ideales o ideologías de la génesis espectral de la representación, buscamos la sustancia en los resultados, en general, y por consecuencia en las obras realizadas por la humanidad lo

que se *espera*; lo que prueba, diría Valéry (1946: 8 y 10), que “la teología se encuentra un poco por todos lados”.

Desde luego que estos problemas están en germen, viven; pero existen los que no podrán desarrollarse. Sin embargo, su propiedad remarcable de anormal tiene poco porvenir frente a lo normal. Son parecidos a ciertos pensamientos que tienen contradicciones escondidas que producen el espíritu. “Parecen justas y fecundas, pero sus consecuencias los arruinan; y su presencia muchas veces es funesta. ¿Cuántos pensamientos justos y prodigiosos de la historia, infinidad de pequeñas resistencias y rebeliones del espíritu de hombres y mujeres (por ejemplo, Cuauhtémoc, Emiliano Zapata y Francisco Villa durante la Revolución mexicana) devienen pálidas a través de los siglos de la memoria? Meditar sobre su destino nos obliga a mirar más allá de la carne que muere para destacar las tensiones entre lo posible y lo imposible. Estas categorías no solamente son esenciales para comprender la preocupación del “demonio mismo de la posibilidad”, sino que nos ayudan a vigilar y organizar el conjunto de lo conocido (monstruos e ideas psicológicas) y lo desconocido (pulsiones representadas en el lenguaje y representaciones mitológicas, bárbaras y salvajes) que habitan en nosotros mismos.

4. CONCEPTO Y CONCEPTUALIZACIÓN MATERIALISTA DE FLUJOS DESEO: POSIBILIDADES DE LO UNIVERSAL

Frente a las crisis repetidas por las lógicas de acumulación de capital y antes que el terror de la totalidad quebrada nos desaparezca, ¿habrá llegado el tiempo de un pensamiento ínfimo, de salvación a través del detalle? Como dirían Gilles Deleuze y Félix Guattari (1985) en sus análisis de *Esquizofrenia y capitalismo*, *El Anti-Edipo*: la producción deseante ya está en el principio de los *orígenes* del movimiento “salvaje, bárbaro, civilizado” de comunidades, pero mediado por las rupturas y los límites; y no la continuidad del desarrollo y el progreso. Por lo tanto, desde el momento en que hay producción y reproducción sociales, distribución y consumo, debemos de-mostrar, como Marx, el origen de este deseo-sujeto en las diversas materialidades del objeto representado en múltiples formas de palabras y representaciones objetales.

Aprehender en los grandes momentos de la historia cuáles son las energías de los ideales de la producción deseante nos permite comprender que el proceso difícil de emergencia se manifiesta en la idea y la práctica de la esperanza. Aquí se encuentra el nudo de las contradicciones de los movimientos deseantes en la historia de cuerpos sin órganos o desmembrados por códigos del dinero-consumo del capitalismo, aparentemente vencedor en la historia universal de la humanidad. Sin embargo, ya que el espacio problemático de lo *Nuevo* se extiende en diversos campos del saber y del hacer debemos sospechar, incluso de la misma literatura y la poesía como

actos mediados por el mercado. Podríamos constatar que el sacrificio del intelecto en la escritura y lectura se ve limitado en su potencia espiritual por la autoafirmación y autodegradación de cuerpos quebrados por las identidades impuestas.

El capitalismo es la única máquina social, como veremos, que se ha construido como tal sobre flujos descodificados, sustituyendo los códigos intrínsecos [culturales] por una axiomática de las cantidades abstractas en forma de moneda. Por tanto, el capitalismo libera los flujos de deseo, pero en condiciones sociales que definen su límite y la posibilidad de su propia disolución, de tal modo que no cesa de oponerse con todas sus fuerzas exasperadas al movimiento que le empuja hacia ese límite (Deleuze y Guattari, 1985: 145).

Estas interrogantes críticas de cuerpos amaestrados en el *ornamento de la masa* implican una mirada retrospectiva a la historia mítica y revolucionaria de vidas dañadas por el consumo. Como lo mencionamos con las *tesis sobre Feuerbach*, la actitud del conocimiento es un proceso lento y profundo de ruptura entre lo cotidiano y lo no-cotidiano, lo posible y lo imposible en las disidencias y escisiones entre lo privado-individual y lo público-social de la comunidad. A contracorriente de escuelas clásicas del cientificismo, incluyendo aquellos marxismos vulgares y economicistas de la necesidad y el hambre, nosotros miramos en las imágenes aquellas constelaciones, astillas o iluminaciones del pensamiento que una época forma con épocas anteriores (por ejemplo, lo mesoamericano en el mestizaje, en las monstruosidades del nacionalismo) para rescatar aquellos nutrientes esenciales de subjetividad-objetividad de representaciones temporales histórico-cósmicas y sociales-individuales con la naturaleza. Para introducirnos en estas interrogantes de la historia de lucha de clases y utopías en procesos de resistencias e imaginarios de la modernidad, nos reapropiamos de categorías del tiempo dialéctico de ruptura para explicitar cómo distintas temporalidades primordiales de deseos y aspiraciones utópicas y revolucionarias se encuentran en el “corazón” de las relaciones en la vida cotidiana.

Si el historicismo científico de datos y fechas son representaciones históricas de la reproducción del dolor y el sufrimiento de la cultura, es necesario mirar en sus significantes las significaciones de esos flujos desterritorializados que las constituyeron en cuerpos significados. Aunque descodificados y sin órganos los conceptos (educación, libertad, justicia) en la dominación, podemos observar cómo allí mismo existen flujos que escapan a sus códigos. ¿Qué serían las manifestaciones conceptuales de la *Vida Mutilada* y el lenguaje sin las conceptualizaciones de la ética en *Minima Moralia* (Adorno, 2004), que se mira para actuar en las urgencias mediante una escapatoria constante

de la estética a las determinaciones del arte en el mausoleo del mercado? Llamados míticos por la antropología, los tiempos de la felicidad perdida, pero también restaurada en mitos religiosos y filosóficos de teologías de liberación, no están dissociados del tiempo presente de la vida cotidiana, aunque sí los han desdeñado arbitrariamente las fragmentaciones de las ciencias parcelarias de las ciencias sociales en sus diversas especializaciones; una sociología, una antropología y una etnografía en sus descripciones de hábitos y comportamientos. Cierto es que necesitamos comer y vestirnos, habitar y producir objetos que la lógica del consumismo devora todos los días. Sin embargo, siempre hay un antes y un después, una ruptura histórico-natural que se efectúa entre el mito consumista y la humanidad. Símbolos de la vida, representados en ruinas del pasado, monumentos y fiestas conmemorativas, reaparecen en esa paradoja del tiempo que acompaña las formas de *decir* y *hacer* del lenguaje metafórico y barroco del arte cultural, interpenetrado de sustancias históricas ya constituidas: *ser* y *parecer*, *aparecer* y *desaparecer*, *crear* y *recrear* una cultura dissociada de la descomposición del fetiche de la mercancía.

Pero al igual que las pendientes del Vesubio se convirtieron en huertas paradisiacas gracias a las capas de lava que las cubrían, así florecen sobre la lava de las revoluciones, como en ningún otro lugar, el arte, la vida festiva y la moda (Benjamin, en Vedda, 2011: 47).

¿Esto justificaría y legitimaría una formulación del tiempo eterno de la esperanza en dioses, diosas, fantasmas de héroes, muertos y muertas que soñaban paraísos perdidos en la eternidad de mitos de la humanidad? Consideramos que recrear aquellos diminutos estilos en la brevedad del instante nos permitiría recuperar el sentido de *Dirección Única* (Benjamin, 2011a) de ese amado *buen dios* que habita en el detalle espiritual y estético del aura de la obra de arte. Estos momentos se reaniman en la metamorfosis de aquellos fragmentos dispersos en lo extra-ordinario de la fiesta revolucionaria. Constitución y formación conceptual de una sociedad en la cotidianidad de la lucha por la vida, entre muerte y eternidad, serían aquellos instantes que nos arrastran en ese río tranquilo y paciente de la historia.

Un análisis de estas temporalidades fragmentadas y petrificadas de la cultura permite iluminar la consciencia de la fiesta y vitalidad amable y familiar de rituales conmemorativos funerarios de las grandes revoluciones; a condición de pensar los flujos del deseo, miedo y angustia como luchas de lo universal contra la particularidad del capitalismo. Esta disposición permite profundizar en reglas formuladas originalmente por la filosofía y no las matemáticas. Primero, no olvidar que vivimos en las luchas por lo universal como contingencias de contradicciones del deseo; y no necesidades vulgares matematizadas del trabajo concreto y valor de uso. Segundo, es necesario

comprender los procesos de luchas del trabajo y la vida como rupturas y límites, pero nunca como una continuidad abstracta del tiempo del deseo. En otras palabras, encuentros y desencuentros no solamente han sido casualidades extra-ordinarias del destino de lo singular y particular de resistencias y géneros en las comunidades situadas en diversas partes del mundo, sino también flujos deseantes que escapan a las codificaciones abstractas del dinero.

Es más, cuando vemos luchas del deseo manifestarse como rechazo constante a la pesadilla del terror reinante en el ornamento de masa (por ejemplo, en el movimiento de 1968 o los zapatistas actualmente en México), se observa una intensificación de mecanismos represivos de desterritorialización, fragmentación y violencia cotidiana; pero al mismo tiempo una actualización de la resistencia espiritual en la resistencia de las autonomías; *flujos del deseo* que se reactualizan en procesos de retroalimentación de *revoluciones moleculares* con la naturaleza.

Como lo sugiere Ernst Bloch (1977b: XIV), entonces, pensar significa traspasar aquellos límites impuestos a los deseos, implícitos en la humanidad, pues todavía la cualidad “honrosa” del *desiderieum* está inexplorada como concepto, aun y cuando este movimiento de todo ser en la humanidad, *lo todavía-no-consciente, lo todavía-no-llegado-a-ser*, es el ámbito floreciente de las interrogantes de la felicidad adolorida en el mundo. Por lo tanto, reflexionar sobre los sueños que han motivado el movimiento de la humanidad desde su infancia es una urgencia del materialismo histórico. Pensar el concepto adecuado con las materialidades del deseo permitiría analizar la espera y lo esperado desde las profundidades del aquí y ahora del sujeto aquí, y el objeto allí como acontecer utópico cotidiano.

Como lo vimos al inicio de este trabajo de reflexión, este método de afinidad y empatía del concepto con la *Acedia* de Santo Tomás de Aquino, propuesto por Walter Benjamin (*Tesis VI*, Benjamin, 2007). Esta nace del corazón que, desesperado, intenta atrapar, desde la tristeza, la imagen dialéctica fugitiva en el momento de su surgimiento. En este sentido, mirar críticamente pequeñas astillas de tristeza del tiempo, que incluye las categorías de lo mítico-cósmico-naturaleza, relacionadas con lo individual-social-histórico, permite profundizar en los tiempos, fragmentados y alejados de la vida contra la muerte, en la vida deteriorada por los estilos en decadencia.

Ahora bien, el proceso constitutivo-reproductivo de lo verdadero, de lo real, no puede quebrarse en ningún punto, como si estuviera ya decidido el proceso que se halla en curso en el mundo. Solo con el abandono del concepto concluso-estático del ser aparece en el horizonte la verdadera dimensión de la esperanza. El mundo está, al contrario, de una disposición hacia algo, de una tendencia hacia algo, de una latencia de algo, y este algo que se persigue se llama la plenitud del

que lo persigue: un mundo que nos sea más adecuado, sin sufrimientos indignos, sin temor, sin alienación de sí, sin la nada. Esta tendencia se halla en curso de fluencia, como lo que tiene precisamente el *novum* ante sí. El hacia donde lo real solo en el *novum* muestra su determinación objetiva más fundamental, y esta determinación dirige su llamada al hombre, en el que el *novum* tiene sus brazos. El saber marxista significa: los duros procesos del alumbramiento aparecen en el concepto y en la praxis. En el campo de problemas del *novum* se encuentra todavía una multitud de tierras incógnitas del saber; la sabiduría del mundo se hará en ellos, de nuevo, joven y originaria. Si el ser se entiende desde su “de donde”, así también solo como un algo igualmente tendiente, como algo hacia un “a donde” todavía inconcluso. El ser que condiciona la conciencia, como la conciencia que elabora el ser, se entienden, en último término, solo en aquello desde lo que proceden y hacia lo que tienden. La esencia no es la preteridad; por el contrario, la esencia del mundo está en el frente (Bloch, 1977b: XVII-XVIII).

Por estas razones, racionalizadas metodológicamente desde una epistemología crítica con lo establecido, pensamos que no basta describir las manifestaciones de individuos en los movimientos sociales sin interrogarse sobre lo que está contenido trágicamente en su seno interior: la temporalidad de la nostalgia en aumento, añoranza de la naturaleza perdida en el pasado. Por esto, es necesario mirar en las conmemoraciones históricas aquellas minúsculas fuerzas que, aunque se expresan contradictoriamente en las formas alienadas de la dominación, permiten dar un salto fuera de la esfera de estrategias plenamente elaboradas por la institución del poder y la dominación.

Con este salto dialéctico a los contenidos del pasado podríamos mirar en los objetos cósmicos de estrellas, luna y sol iluminaciones históricas eternas de la tierra y sus hombres-mujeres-astros, expresadas en la religión, el arte y la filosofía. Entonces, veremos que el sujeto del conocimiento de la historia *eterna por los astros* (Blanqui, 2002) se desplaza en jardines refinados del saber para “devolver a la naturaleza su virginidad apenas desflorada” (Ferrer, en Blanqui, 2002: 170). Esos lugares de memoria, establecidos mediante signos sin significaciones o significados por el mercado, la necesidad y el consumo, esas señales que invitan a consumir el mejor modelo de la publicidad en las pasarelas de las modas, serían esos raros seres que contrapesan las desdichas del mundo con las mismas posibilidades del obrar político en *el eterno retorno*, diría Nietzsche.

El polvillo de la escritura del pensamiento espiritual en la celda circular de los prisioneros que repiten el dolor y el sufrimiento podría hacer explotar, con el levantamiento de las energías pulsionales, el continuum de la historia política desastrosa de la humanidad. En este sentido, por ejemplo,

la acumulación de citas de autores del pasado es un arte de la inteligencia. Extraerlos de los basureros permite hacer justicia a los deshechos duraderos del *eterno retorno* de las catástrofes de la historia. Entonces, como lo mencionamos con Hölderlin, ya que todo lo que el espíritu desea hubiera podido sembrarse aquí abajo, los hombres y mujeres de la eternidad de la historia lo son en las des-territorialidades milenarias de la historia. En sus miles de millones de versiones del aburrimiento, como eterno retorno, el universo sigue repitiéndose, sin fin, y se planta nuevamente en las miradas a los otros astros que acompañan los caprichosos imaginarios de la eternidad atormentada.

Todo astro, cualquiera que sea, existe entonces en número infinito en el tiempo y en el espacio, no solamente bajo uno de sus aspectos, sino tal como se encuentran en cada uno de los segundos de su duración, desde el nacimiento hasta la muerte [...] La tierra es uno de esos astros. Todo ser humano es entonces eterno en cada uno de los segundos de su existencia [...] Y así para cada uno de nosotros. Todas estas tierras se abisman, una después de otra [como las grandes ciudades donde pululaban millones de gentes], en las llamas renovadoras, para renacer y volver a caer una vez más [...] Es lo nuevo siempre viejo, y lo viejo siempre nuevo [...] ¡Por dios! No, son reediciones vulgares, repeticiones inútiles [...] Sólo el capítulo de las bifurcaciones permanece abierto a la esperanza (Benjamin, citando en los *Pasajes* a Blanqui, 2002: 171).

Esta situación de separación del trabajo, el deseo y el placer por las ideologías comunicativas abstractas de lo profano permite comprender aquellas inquietudes crecientes por lo insignificante de signos y significados manipulados por el mito del dinero en domingos festivos del consumo. Sin embargo, aquellos espacios de lo sagrado, malditos y demoniacos, también, siguen siendo materiales que tejen hilos temporales de calendarios de ruptura en el éxtasis de la libertad, liberada del yugo de la consciencia amaestrada en la servidumbre. Si el capitalismo determina las condiciones materiales de vida, con máquinas y trabajo humano codificado como posibilidad de una historia universal, solamente es cierto en cuanto que expone, esencialmente, sus propios límites singulares como universal y como posibilidades de su destrucción.

Así, la crítica materialista de Marx a la economía política es, justamente, la posibilidad de criticarse uno mismo como contingencias extra-ordinarias de lo singular, pero también como posibilidades de lo universal. En otras palabras, cuando miramos las múltiples singularidades que construyen un concepto de lo universal en los continentes del planeta, constatamos que el mito del capitalismo universal como única regla no existe, sino como resultado de la contingencia universal de singularidades humanas, controladas o enajenadas

por la maquinaria del trabajo y el cuerpo deseante. Por lo tanto, como lo sugiere Maurice Godelier:

La verdadera universalidad de la línea de desarrollo occidental está, por tanto, en su singularidad y no fuera de ella, en la diferencia y no en su semejanza con las otras líneas de evolución (en Deleuze y Guattari, 1985: note 1; 164).

En este sentido, pensamos que las unidades primitivas constitutivas de la producción de lo salvaje es el deseo con la tierra, el cual produce con el lenguaje una relación divina con la naturaleza. Por esto, parafraseando a Sören Kierkegaard (en Georges Bataille, 2008: 227), si miramos los contenidos de rituales y representaciones de dioses y héroes de la humanidad, en sus diversas variantes institucionales de luchas políticas contextuales de la historia, descubriremos que las virtudes de lo que tenía un aspecto político, o se creía que era político, son los agradables frutos religiosos de lo singular como alegrías de la universalidad. Somos feroces animales religiosos en el movimiento de sobrevivencia contra la humanidad configurada por la comodidad del consumo.

Es decir, aunque vivimos separados y solitarios por los señalamientos de la sociedad, algún día, los avisos de *pueblo* en movimiento con el *Otro* abren brechas en los caminos políticos y religiosos que superan al hombre y su soledad. Si miramos las revoluciones de la historia guerrera de la humanidad podemos constatar que el éxtasis por lo sagrado fue una lucha contra la vulgaridad instruida de lo profano y el consumo de las luces de la civilización. Quien siga desestimando el éxtasis como sustento de lo sagrado con el Otro seguirá en los caminos de la descripción y el análisis vulgar de los datos. La existencia en la guerra de la lucha de clases no es solamente frialdad agitada de los cuerpos por el consumo. La lucha de clases en la vida cotidiana del deseo y el éxtasis es una invitación a una *fiesta fanática* de imaginarios para danzar en noches de angustia con la inocencia que no ha sido domada, sigue de terca en la dialéctica de la tradición y la esperanza. Por esto, quien se quede en las sombras de la necesidad, como una ley encima del universo y su naturaleza, seguirá condenado a la prisión de la prohibición cotidiana del juego y el pecado contra el mundo. Sueños e imaginarios ignoran la prohibición, como el ardor del interior volcánico preparan su erupción, el corazón palpita, los locos en la Edad Media y los esquizofrénicos en la modernidad bailan en la fiesta de lo absurdo para decir la verdad.

Así, nuestra propuesta para pensar el mundo de la violencia instrumentalizada por la *ratio* capitalista no es para soñar románticamente el pasado de las revoluciones frustradas. Tampoco es para mirar un futuro todavía-no-aún vencido en las bifurcaciones de la historia. El primer objetivo ambicioso de esta incursión del conocimiento que hemos hecho con este trabajo de reflexión sobre el materialismo histórico es fundar un concepto de presente que permita mirar en la vida dañada aquellas iluminaciones instantáneas de

luchas de la felicidad del pasado en el presente, para, en un segundo momento, actualizar contenidos de ese conocimiento de los vencidos al servicio de la *historia de los vencidos*.

¿Estos anhelos de la historia son aquellas constelaciones de los orígenes de la humanidad, *no-lugares* vaciados de contenido, que se actualizan en un aparente anacronismo barroco de imágenes de esperanza? Apoyándose en el pensamiento de Karl Kraus, la afirmación de Walter Benjamin (2000: Tesis XIV) permite pensar cómo el tiempo lleno de imaginarios en la historia de revoluciones, rebeliones y disidencias colectivas del pasado se actualizan, por ejemplo, en el presente de los diversos zapatismos del siglo XXI. En efecto, si en los acontecimientos de la historia de las luchas de independencia mexicana (siglo XIX) o de la Revolución mexicana a principios del siglo XX se reflejan palabras poéticas del tiempo perdido (incluyendo el tiempo mesoamericano y sus representaciones de la humanidad con sus dioses), podemos afirmar que el tiempo de las comunidades zapatistas, y otras variantes del movimiento indígena contemporáneo, no es algo continuo, homogéneo y vacío, sino tiempo lleno de temporalidades de sueños y utopías de los *orígenes como objetivo*, constelaciones que se actualizan constantemente, mediante tradiciones, usos y costumbres en la *revolución permanente* propuesta por Auguste Blanqui y recordada por Karl Marx en la *Lucha de Clases en Francia* durante el siglo XIX.⁶

Por lo tanto, el objeto de construcción histórica del sujeto activo en las artes de resistencias, pensando la revolución de los excluidos por las ortodoxias dominantes de la revolución, está saturado de imaginarios y esperanzas, ideas que hicieron la historia; incluyendo las tendencias multiculturalistas indigenistas del mercado de las modas, que citan imágenes floridas en un vestido que, alguna vez y en algún lugar, alguien inventó para vestir con olores de la naturaleza. Así, la historia de las conmemoraciones vulgarizadas por la administración política del autoritarismo sería esa saturación de utopías e imaginarios estéticos de esperanzas y tristezas contra lo establecido. Son *tiempos del ahora* de la historia que se aglutinan en representaciones artísticas múltiples del habla en la historia de palabras y acciones que participan en el presente de recuerdos arrancados al *continuum* de una historia homogénea y vacía de las conmemoraciones institucionales de la revolución. Lo demás, parafraseando La ópera de dos centavos de Bertolt Brecht (1957: 6): “va

⁶ Miguel Abenour y Valentin Pelosse dedican un “Prefacio” para “liberar al encerrado” de la *Eternidad de los astros*: Auguste Blanqui (2002: 111). Señalan las afinidades electivas de Karl Marx con este revolucionario en la *lucha de clases en Francia* para mostrar las herencias de los contenidos de las palabras del pensamiento revolucionario. “El proletariado se agrupa cada vez más alrededor del socialismo revolucionario, alrededor del comunismo, para el cual la burguesía inventó el nombre de Blanqui; este socialismo es la declaración de la revolución en permanencia [...] a la supresión de todas las relaciones de producción sobre las que ellas reposan [...] al trastocamiento de todas las ideas que derivan de estas relaciones”.

sans dire”, No os encarnicéis con el pecado, pues en su propio hielo morirá. Pensad en las tinieblas y el invierno de este valle de desolación que nutren el espíritu de sacrificio de los ancestros que, a pesar de todo, siguen activos en las constelaciones de la historia.

Entonces, podemos decir que la herencia no es un bien que acumulamos para invertirlo en los trenes y aeropuertos de la violencia en la modernidad. Tampoco es lo que un empresario de trabajos públicos presenta como proyectos del capitalismo; es la presencia espiritual del espíritu que se honra en recoger de las basuras, en las ruinas del pasado, para hacer del espacio un tiempo que pueda durar en esta guerra silenciosa del capitalismo; que también se transforma en dulce ángel-demonio liberador sin historia. La sucesión se encuentra en la experiencia acumulada, decidida y comprometida responsablemente. Aunque los herederos ilegítimos la usan a su conveniencia, como un manual de instrucciones administrativas del Estado, el engaño es solamente aparente, pues, como subraya Daniel Bensaïd (2012: 13 y Cohen 2015), la herencia de los vencidos sigue metamorfoseándose para regresar horizontalmente a las *citas* de la historia.

Puebla, Pue.
14 de septiembre de 2018

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, Miguel (2009), *L'utopie de Thomas More à Walter benjamin*, París, Sens&Tonka.
- Adorno, Theodor (2004), *Minima moralia. Reflexiones desde la vida Dañada*, Madrid, Akal.
- Arendt, Hannah (1983), *Condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy.
- Bataille, Georges (2008), *La conjuración sagrada*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Benjamin, Walter (2000), *Œuvres I*, París, Gallimard.
- Benjamin, Walter (2002), *Ensayos* (Tomo IV), Madrid, Editora Nacional.
- Benjamin, Walter (2005a), *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal.
- Benjamin, Walter (2007), *Sobre el concepto de historia: tesis y otros fragmentos*. Apéndice: “Auguste Blanqui, contra el positivismo”, Buenos Aires, Piedras de papel.
- Benjamin, Walter (2011a), *Calle de dirección única*, Madrid, Abad.
- Benjamin, Walter, (1998), *Images de pensée*, París, Christian Bourgois Éditeur.
- Benjamin, Walter, (2005b), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducción y presentación de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias.
- Benjamin, Walter, (2011b), *Baudelaire*, Madrid, Abad.
- Bensaïd, Daniel (2012), *La sonrisa del fantasma. Cuando el descontento recorre el mundo*, Madrid, Sequitur.
- Blanqui, Auguste (2002), *La eternidad por los astros*, Argentina, Colihue.
- Bloch, Ernest (1976), *Le principe Espérance*, I, París, Gallimard.

- Bloch, Ernst (1977a), *L'esprit de l'utopie*, París, Gallimard.
- Bloch, Ernst (1977b), *El Principio Esperanza*, I, Madrid, Ed. Aguilar.
- Bloch, Ernst (1998), *Traces*, París, Gallimard.
- Bourdieu, Pierre (1993), *La misère du monde*, París, Seuil.
- Brecht, Bertolt (1957), *La ópera de dos centavos*, Buenos Aires, Ediciones Losange (Versión electrónica).
- Castoriadis, Cornelius, (1975), *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets. (Formato electrónico).
- Certeau, Michel de (1982), *Le lieu de l'autre, Histoire religieuse et mystique*, París, Seuil-Gallimard.
- Certeau, Michel de (1990), *L'invention du quotidien. Arts de faire* (vol. I), París, Gallimard.
- Cohen, Esther (2015), *Walter Benjamin. Resistencias Minúsculas*, Buenos Aires, Godot.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1980), *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, París, Les Editions de Minuit.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1985), *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós. (versión electrónica).
- Derrida, Jacques (1993), *Spectres de Marx*, París, Collection la philosophie en éffet, Galilée.
- Echeverría, Bolívar (2013a), *El materialismo de Marx*, México, Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2013b), *La modernidad de lo barroco*, México, Era.
- Echeverría, Bolívar, (1998), *Valor de uso y Utopía*, México, Siglo XXI.
- Guattari, Félix (1972), *La révolution moléculaire*, París, Les Prairies ordinaires.
- Kracauer, Siegfried (2008), *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*, Barcelona, Gedisa.
- Kracauer, Siegfried (2010), *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- Lefebvre, Henri (1972), *La Vida Cotidiana en el Mundo Moderno*, Madrid, Alianza.
- Marcuse, Herbert (2002), *Eros y civilización*, Madrid, Editora Nacional.
- Marx, Karl (1968), *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, México, Grijalbo.
- Münster, Arno (1996), *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire*, París, Kimé.
- Rancière, Jacques (1998), *Aux bords du politique*, París, Folio essais, La fabrique éditions.
- Rancière, Jacques (2004), *Malaise dans l'esthétique*, París, Galilée.
- Traverso, Enzo (2004), *Cosmópolis. Figuras del exilio Judeo-Alemán*, México, UNAM.
- Valéry, Paul (1946), *Monsieur Teste*, París, Gallimard.
- Vedda, Miguel (2011), *La Irrealidad de la Desesperación. Estudios sobre Siegfried Kracauer y Walter Benjamin*, Buenos Aires, Gorla.