

HACIA UN NUEVO CONCEPTO DE REVOLUCION.

*Todavía no estamos en el mundo,
todavía no hay mundo.
Las cosas todavía no se han hecho.
La razón de ser no se ha encontrado.*
Antonin Artaud.

¿Acaso todo ha terminado?

¿Acaso la derrota es total, absoluta, definitiva?

¿Acaso estamos asistiendo a la *muerte del Hombre*? ¿Acaso "la Revolución se vendrá abajo"? ¿O sólo se trata de que esta época de vacío es como el tremendo silencio previo a un gran acontecimiento, como la retirada misteriosa de la marea en los instantes previos a un gigantesco y arrasador *Tsunam*?

¿Hemos arribado realmente al fin de la historia, a la multipolaridad, a la liquidación misma de la pregunta por el destino del hombre en general?

¿O quizás está tomando forma, en los pliegues secretos del Imperio de la banalidad la formación redentora del hombre nuevo?

Y si es así ¿cómo será ese nuevo hombre? ¿qué mundo será constituido por la nueva Revolución que se avecina?

¿Qué haremos nosotros, hijos de Adán, con la metáfora bíblica? ¿Qué haremos con la expulsión del paraíso? ¿Que haremos ahora que nos encontramos desnudos, que comimos del árbol, que hemos perdido el camino de regreso?

Los caminos revolucionarios.

¿Qué es, qué fue la Revolución, sino un gigantesco movimiento por el cual la humanidad se vio lanzada a la tarea de hacerse de nuevo a sí misma? Ahora bien, si esa tarea implica nada menos que el salto hacia un nuevo ser ¿cómo no comprender el reflujo posterior, a la luz -si se quiere- de la advertencia de Lenin: *un paso adelante, dos atrás*?

En esta hora en la que el vacío con que finaliza el siglo XX nos coloca en una situación crítica, bien podríamos pensar que el triunfo del hombre no es estrictamente necesario. Que también es posible la derrota, el retroceso, la vuelta al "paraíso".^a

¿Es que acaso el hombre está dispuesto a transitar el camino? ¿Está dispuesto a soportar la

^a Entiéndase aquí la connotación compleja de la idea de paraíso: el hombre *es* después de la caída bíblica, después de la *expulsión* del paraíso; es decir que el hombre, en la medida en que es esencialmente producto de esa expulsión se encuentra irremediablemente *lanzado* a lo no-paradisiaco, y no puede -ni debe- volver atrás, salvo al precio de dejar de *ser-humano*.

angustia, a atravesar el estado de arrojo, a enfrentarse con la nada que lo habita?

Esta cuestión, el drama esencial de la época, ya fue anticipada por Hamlet hace más de trescientos años, en aquel memorable: *To be or not to be*.

Si la Revolución fue entonces el gran paso político en la ascensión de la humanidad hacia un nuevo estadio, hacia una nueva forma de habitar el mundo, hacia un *ser* frente al *no ser*, ¿qué decir después de la caída del muro de Berlín, después de la reacción, después de que la China de Mao proclama -como su máxima aspiración- la de ser reconocida como economía de mercado, que la Unión Soviética volvió a ser Rusia. Después de este aparente retorno a un estado de cosas que -a pesar de todo- no se puede terminar de definir como la anulación lisa y llana del movimiento emprendido?

¿Qué pasó con la Revolución? ¿En qué quedó semejante gesta? ¿Podemos olvidarla, podemos simplemente hacer desaparecer la voz de la historia, podemos meramente olvidar? ¿O más bien deberíamos evaluar, avanzar hacia un balance crítico, hacer jugar el pasado en el presente?

Las revoluciones, debemos reconocerlo, han dado lugar a procesos de cristalización, de petrificación, de anquilosamiento de lo nuevo que había surgido mediante el acontecimiento espontáneo de las masas sublevándose contra el orden establecido.

Muchos son los ejemplos que podemos dar, que exceden incluso al proceso mismo de la Revolución política. Allí están, remontándonos a través de las centurias y los milenios, la romanización de Grecia, la institucionalización del cristianismo y más acá la decadencia de la filosofía o la burocratización del psicoanálisis.

No podemos dejar de ver este proceso de cristalización, de burocratización, en las postrimerías de las grandes revoluciones del siglo XX.

El *Partido*, cualquiera sea el nombre específico que haya adoptado en las diferentes circunstancias históricas, ha solido pasar a ocupar un lugar de contención. Se ha dejado, casi sin querer, dominar por la inercia, por el miedo al cambio. Ha sido penetrado por la necesidad de seguridad, de reproducción de lo dado. En esos casos, la Revolución ha dejado de ser el puente hacia la creación, para convertirse en el nuevo *es así* de las cosas. Y aquí nos enfrentamos a una verdad radical, implacable: no hay posibilidad de Revolución cierta, tranquila, obvia, no perturbadora. *La Revolución pide más Revolución, no pide nuevas Iglesias*.

¿Debemos arrepentirnos entonces? ¿Debemos abjurar de la Revolución? ¡Nada más absurdo!

"Debes amar el tiempo de los intentos" recuerda Silvio Rodríguez. Y recalca Walter Benjamin que las generaciones pasadas, las revoluciones no realizadas, nos aguardan en la tarea de llevar a cabo lo inacabado. Si los vencidos han dejado inconclusa la tarea, entonces la memoria es

necesariamente revolucionaria.

La muerte de Dios anunciada por Nietzsche en el siglo XIX ya estaba trazada en el nacimiento de la filosofía en Grecia, en la duda de Descartes, y en la toma de la Bastilla. Y está presente también en los escritos de Marx y de Lenin.

La Revolución fue, quizás, el primer intento a gran escala de sustituir a Dios. Sólo el primer intento. Y aquí estamos. Desguarnecidos frente a un destino que parece demasiado grande, demasiado prometeico. Y nada nos garantiza que la encrucijada tenga una resolución favorable.



El hombre como negación de la naturaleza (la Revolución como segunda negación).

El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es.
Albert Camus. *El hombre rebelde.*

El pensamiento de Karl Marx es un punto de referencia obligado para el que se embarca en la comprensión de lo revolucionario.

Allí cerca, pocas décadas antes de que Marx comenzara a gravitar en el escenario europeo, reinaba en la filosofía alemana su maestro, Georg W. F. Hegel.

Hegel piensa dialécticamente. La historia humana es un devenir que avanza mediante sucesivas negaciones. Así como en el mundo vegetal el tallo *niega* a la semilla (es decir, la existencia del tallo implica la ya-no-existencia de la semilla) y así como luego las nuevas semillas niegan al tallo, así también lo nuevo en la historia adviene al mundo mediante la negación de lo viejo, de lo caduco.

¿Cuál es la más radical de las negaciones? Aquella mediante la cual *el hombre mismo no es más que negación de la naturaleza*. El hombre es una *enfermedad* del mundo dado, del mundo natural. Esa enfermedad es la conciencia, y la conciencia es negación de lo dado, y es por eso mismo condición necesaria para la libertad.

Merced a esta enfermedad es que aparece en el mundo la *conciencia de la muerte*, es decir, aparece la muerte, ya que la muerte no tiene verdadera existencia hasta tanto no se constituye en objeto de una conciencia.

Si en el reino animal toda vida es idéntica a sí misma, en el reino del hombre la vida salta hacia la historia. *Hay historia porque hay conciencia*, y si hay conciencia hay muerte.

La esencia del hombre es acción, y la acción humana es creación, dado que todo acto es transformación de la naturaleza para dar lugar a una génesis. El acto humano -al ser creación- implica esencialmente la negación de la naturaleza, y esa negación de lo natural es el origen de la libertad.

Ahora bien, si el hombre visto dialécticamente y desde una perspectiva hegeliana es negación de la naturaleza, ¿qué es entonces la Revolución? *La Revolución es negación de lo naturalizado por la sociedad humana.*

Cuando la sociedad se naturaliza, cuando deja de ser creadora, cuando deja por lo tanto de ser realmente humana, le toca a la Revolución la tarea de volver a producir la negación que parirá una nueva humanidad en el devenir histórico.

Pero este acontecimiento no se da sin un proceso difícil, traumático -y muchas veces violento- que parece repetir a lo largo de las centurias, el conflicto entre la libertad del hombre y naturaleza que

lo habita: es necesario que un quiebre de sentido aparezca, que se introduzca una molestia en la normalidad de lo cotidiano; es necesario que algo del orden de la *locura* se presente como discordia, como palabra disonante, como recuerdo de lo perdido que debe volver a presentarse.

•••••

De locuras y cavernas

*Hay locuras para la esperanza,
 hay locuras también del dolor,
 y hay locuras de allá donde el cuerdo no alcanza: locuras de otro color.
 Hay locuras que son poesía
 hay locuras de un raro lugar
 hay locuras sin nombre, sin fecha, sin cura,
 que no vale la pena curar.
 Silvio Rodríguez.*

La locura ha sido un crimen y una bendición. Ha sido condenada con la cárcel y la muerte, y alabada en la voz de la pitonisa. Cantada y padecida por los poetas. Utilizada como medio de discriminación, desvalorización y sojuzgamiento del *otro*.

"El loco -afirma Diana Sperling- al igual que todos, está hecho de retazos, pero en él las costuras quedan a la vista." (Sperling 2003)

Efectivamente, algo de ese algo que no tiene cabida en el discurso, en la repetición incesante de las costumbres, en el fluir permanente del significado establecido, parece irrumpir cuando nos vemos obligados a recurrir al término locura. Pero ese algo es universal, es constitutivo de la complejidad humana.

Pareciera que su aparición en lo cotidiano sólo es tolerable cuando se expresa mediatizado por la obra de arte. En el caso de Hamlet, podemos preguntarnos -también con Diana Sperling- si no es aquél al que se le atribuye haber perdido el juicio, precisamente quien está llamado a reestablecerlo. El *loco* entonces se presenta como uno que tiene por tarea restablecer el juicio, es decir la justicia. Y la Revolución -entendida como movimiento social de rebelión contra la injusticia, y por qué no contra el olvido injusto- una obra que debe ser llevada a cabo necesariamente por *locos*.

La Revolución es -debe ser- un quiebre de sentido. Debe establecer una ruptura en los significados, debe producir una negación de lo naturalizado, de lo establecido. Y no hay quiebre de sentido, no hay salto hacia lo nuevo por nacer sin algo de locura radical.

Ya en el *Fedro*, Platón afirma a través de Sócrates, que "los mayores bienes se nos originan por la locura".

En el libro VII de *La República* -hace unos 2400 años- el filósofo griego nos habla de un personaje que no puede sino ser definido como un tipo especial de loco, a través de una conocida alegoría. El relato se desarrolla en una mítica caverna, en la que habitan hombres que han sido encadenados desde el mismo momento de su nacimiento. Encadenados de tal manera que no pueden mover sus cabezas y sólo les es dado observar los supuestos objetos que tienen enfrente,

que no son sino sombras proyectadas en una pared a la que tienen por toda la extensión del mundo.

Como todo lo que un hombre mama desde su infancia, el *estado de encadenado* les parece tan obvio que ni siquiera se aperciben de él. Este es el estado natural en el que la vida se les aparece. Lo que en realidad ocurre -siempre según el relato platónico- es que detrás de ese pueblo encadenado, a cierta altura, hay un gran fuego cuyo resplandor todo lo ilumina, sin que los cautivos puedan percibirlo.

Entre el gran fuego y los encadenados, en las alturas de la caverna, hay un camino por el que transitan permanentemente hombres, animales y objetos por ellos transportados. El mundo que los cautivos están condenados a observar (y que toman por única y absoluta realidad) está compuesto por las sombras de aquellos transeúntes que el gran fuego proyecta en el fondo de la caverna.

Si se forzara -dice Platón- a uno de los cautivos (luego de cortarle las cadenas que lo amarran) a darse vuelta y conocer el fuego, y junto a él la verdadera naturaleza de los objetos que proyectan las sombras en el fondo de la caverna, este personaje se sentiría fuertemente desorientado, aterrizado, y sólo tras un largo proceso podría llegar a ser capaz de aprehender el nuevo orden de conocimiento.

Pero si una vez recorrido ese arduo camino de conocimiento quisiese volver a la caverna y comentar los saberes adquiridos, podría provocar la risa de sus antiguos compañeros, o peor aún, correría el riesgo de ser atacado, condenado, y aún asesinado.

Hasta aquí, a grandes rasgos, el relato platónico. Aquél que nos propone imaginarnos a nosotros mismos como seres engañados por apariencias que no son más que pálidas sombras del mundo real, y que presenta al filósofo como el que es capaz de liberarse de las cadenas de la ignorancia. Más allá de las numerosas críticas que ha recibido este relato fundacional de la filosofía occidental, el aporte de Platón es importantísimo. Nos llama a cultivar un escepticismo, una distancia prudente frente al supuesto saber que nos otorgan los meros sentidos. Nos permite pararnos frente al mundo como una instancia siempre abierta; pensar que el mundo es siempre algo más, que lo real no puede ser alcanzado por el supuesto conocimiento, que no hay concepción posible de lo dado que agote su multiplicidad inefable.

Ahora bien, ¿quién sino un loco puede ser el protagonista de semejante hallazgo en un pueblo de cautivos encadenados? ¿Quién sino un loco puede transitar los bordes de sentido de la sociedad de esos cavernícolas y atreverse a tomar nota de que allí atrás hay otra cosa que sombras, que allí atrás hay el fuego?

La sociedad humana parece haber emergido en la tierra aferrada a una fuerte necesidad de

certezas. ¿Cómo sobrevivir sin ellas? ¿Cómo hacer que no se convierta en imposible la gigantesca tarea, el esfuerzo cotidiano de ganarle la partida a las fuerzas naturales? Y sin embargo también el hombre ha generado la locura, ha generado la duda: necesita de Sócrates aunque lo haya condenado a beber la copa de cicuta. Necesita del loco que percibe que el mundo conocido no es más que un mundo de sombras proyectadas en una pared.

Si para Freud la represión de los instintos es aquello a lo que se debe "lo más valioso de la civilización humana"^b podríamos pensar también que el destino humano se propone algo más que esa necesaria represión. Que el hombre sabe que está *condenado* a transitar la cornisa entre represión y liberación, y que el tránsito, la frontera que conduce de la primera a la segunda, recibe, recibió y recibirá, una y otra vez, el nombre de locura o de Revolución.

Y sabe también -y nadie lo dijo con la precisión de Jean Paul Sartre- que no hay posibilidad de salir de la caverna sin pasar por el territorio de la *angustia*.



^b Cf/ Sigmund Freud. *Más allá del principio de placer*.

La angustia: transición necesaria

*El que tenga una canción tendrá tormenta,
el que tenga compañía, soledad,
el que siga buen camino tendrá sillas
peligrosas que lo inviten a parar.
Pero vale la canción buena tormenta
y la compañía vale soledad,
siempre vale la agonía de la prisa
aunque se llene de sillas la verdad.*
Silvio Rodríguez.

Sartre fue un filósofo francés del siglo XX. Un hombre apasionante desde todo punto de vista. En su persona se conjugó lo esencial de la filosofía y de la política de su época: fue heredero del pensamiento de Heidegger y de la aspiración marxista de transformación social.

Estuvo de cuerpo presente en el momento en que los estudiantes parisinos asaltaron el cielo con las manos en nombre de aquel *sea realista, pida lo imposible*, se comprometió con el movimiento de liberación de Argelia contra la potencia colonial de la que era ciudadano, y estuvo también en el palco cubano donde se registró la fotografía más famosa de Ernesto "Che" Guevara.

Para Sartre *el hombre es angustia*. ¿Qué significa esto? Que no tiene posibilidad de escaparse de sí mismo. Que *está condenado a ser libre*, y ser libre quiere decir -en términos sartreanos- que está condenado a elegir, a elegirse a sí mismo, permanentemente, entre un sinnúmero de posibilidades. La libertad aparece en el instante en que el único ser consciente que habita sobre la tierra se hace cargo de lo que implica el sostener esa conciencia.

Que el hombre está condenado a ser libre significa que es *responsable*. No hay excusas, no hay justificaciones. Somos conscientes de nuestros actos. Y esto no quiere decir que no estemos determinados. Estamos -sí- determinados. Tenemos una historia, un cuerpo percedero, un contexto social en el que nos movemos. Pero -y este es el aserto fundamental de Sartre- *un hombre es lo que hace con lo que hicieron de él*. He aquí la cuestión: somos -en tanto mero ser arrojado al mundo-, una existencia involuntaria, no elegida, somos lo que hicieron de nosotros. Pero además tenemos conciencia de ser esa existencia primaria. Y la conciencia dota de una nueva entidad a aquella existencia previa, meramente arrojada, involuntaria. La conciencia condena al hombre a ser libre y, por lo tanto, lo condena a la angustia. Ya no puede pasearse irresponsablemente por la tierra. Ya no puede no-enterarse de que es temporal, de que es mortal.

El pollo.

Había una vez un póster que se vendía en una casa de pósters (en una época en que había casas de pósters).

El póster mostraba la enorme foto de un pollito saliendo del cascarón. La foto ocupaba casi todo el afiche y sólo había una leyenda:

"¿Y ahora qué hago?"

El pollo se preguntaba algo imposible, y en esa imposibilidad residía lo divertido del mensaje.

El pollo se preguntaba algo que sólo un hombre puede preguntarse.

Porque los pollos nacen para realizar determinadas funciones que hacen a su supervivencia y reproducción, no para hacerse preguntas. Los pollos nacen para vivir y morir sin enterarse. Los pollos nacen para ser "felices" (aún en el caso de que les toque terminar entreverados en un plato con papas fritas).

¿Qué es lo que diferencia al hombre del pollo? Precisamente su condición de ser conciente-libre-responsable-angustiado.

La "mala fe".

Pero si el hombre *es* angustia, se pregunta Sartre, ¿cómo es posible que la mayoría de las personas *parezcan* no estar angustiadas?

"Ciertamente hay muchos que no están angustiados; pero nosotros afirmamos que se enmascaran su propia angustia, que huyen de ella;..."^c

La angustia en tanto libertad no significa que no debemos actuar, sino que debemos hacernos cargo del hecho incontrastable de que toda acción implica una elección libre, y que somos absolutamente responsables de haber efectuado esa elección.

Sartre es consecuente con la ética kantiana del imperativo categórico: "actúa de tal modo que puedas elevar tu máxima a ley universal." Según esta regla moral en cada elección, en cada acto propio, estoy siendo legislador de la ética universal. Si pretendo esconderme de esta responsabilidad estoy huyendo de mí mismo, estoy -según Sartre- actuando de *mala fe*. La mala fe sartreana es precisamente el reverso de la angustia (y de la *existencia auténtica*): es la coartada para volver a ser pollo, para meternos nuevamente en el cascarón, para eludir nuestra condición de humanos.

Pero no hay posibilidad real de escapar de la angustia: aún cuando se intente enmascararla, volverá a aparecer. Ya somos hombres (o mujeres, aquí persiste en el lenguaje una machismo ancestral políticamente incorrecto que determina a quien esto escribe), ya no somos pollos. Y la forma de dar curso a esta angustia, a este ser irremediabilmente humano en que consistimos, resulta fundamental para pensar un nuevo concepto de Revolución.

La misma conciencia que nos lanza a la aventura de ser-humanos nos trae permanentemente la

^c Jean-Paul Sartre. *El existencialismo es un humanismo*.

noticia de nuestra mortalidad, y en esta noticia reside otra dimensión de lo angustiante. Si queremos prescindir de esta noticia, deberemos prescindir también de nuestra humanidad y hundirnos en la mala fe.

El solitario de Copenhague.

No fueron Sartre ni su maestro Martin Heidegger los primeros en poner de relieve el problema de la angustia como tránsito a una existencia auténticamente humana.

Ya *Soren Kierkegaard*, pensador danés de la primera mitad del siglo XIX, rescataba el concepto de angustia como el lugar en que el hombre se encontraba con su destino irremediable: el abismo que en su interior separa lo finito de lo infinito. Kierkegaard proclamaba que no podía haber existencia auténtica sin un *hacerse cargo* de esa angustia.

Explorar -aunque sea brevemente- la angustia kierkegaardiana, resulta necesario para lograr una indagación más precisa acerca del camino que estamos atravesando.

Elección, salto de fe, pecado y libertad.

Kierkegaard pensaba que la vida era esencialmente un riesgo, pero que la mayoría de las personas intentaban evitar ese riesgo aferrándose a una rutina compuesta por estaciones como el matrimonio, los hijos, la profesión u oficio y el ganar un lugar respetable en la sociedad.

El individuo ético kierkegaardiano debe adquirir una visión más global, un sentido más profundo de la vida, así como una nueva concepción del tiempo. El camino para acercarse a la actitud ética está atravesado de sucesivas elecciones.

La *elección* que concibe el pensador danés no es nunca, en última instancia, racional, sino que se produce mediante un salto, un salto al vacío que -siguiendo en este punto la tradición cristiana- no puede ser sino *un salto de fe*.

No hay existencia para Kierkegaard sin este salto de fe, sin atravesar el vacío y la desesperación que implica hacerse carne de la libertad. Sin un *segundo nacimiento* a partir de la vida biológica del individuo.

Volviendo al texto bíblico, Kierkegaard observa que la angustia de Adán aparece cuando se da cuenta de que *podría* desobedecer a Dios. El solo descubrimiento de que es posible elegir, es decir el enfrentamiento descarnado con la libertad, se remonta al mismo momento del advenimiento de lo humano.

¿Qué soy yo mismo?

Para Kierkegaard el concepto de angustia se vincula tanto con el de pecado como con el de libertad (relación que se comprende si observamos que el *pecado original* es el momento en que el hombre alcanza su libertad, precisamente porque es el momento en que deja de ser naturaleza). La libertad de Kierkegaard -al igual que la sartreana- es angustiosa, porque tiene que ver con la conciencia de la nada, del abismo, de la finitud.

Cuando Kierkegaard aborda el problema de la libertad lo hace principalmente para ubicar en el centro de la filosofía la cuestión del *uno mismo*, en torno a la cual gira la categoría de *existencia*, es decir, el punto de partida de la doctrina *existencialista*.

"¿Qué soy yo mismo? -se pregunta el danés- ...soy aquello que es a la par lo más abstracto y lo más concreto, es decir, la libertad." En el concepto de libertad kierkegaardiano se unen lo más inmediato, concreto y acuciante del estar en el mundo con la reflexión teórica de la significación ética de la existencia.

Cien años antes de Sartre, Kierkegaard ya propone que el hombre no es tal solamente por el mero hecho de haber nacido, sino que sólo llega a serlo cuando se elige a sí mismo. Este momento de elección no atañe sólo al camino de la vida presente, sino que provoca un encuentro colosal del hombre consigo mismo y con el mundo, que ennoblece a la personalidad *para toda la eternidad*. El *verdadero nacimiento* del individuo se produce entonces mediante este acto de elección de sí mismo. A ese verdadero nacimiento se referirá Sartre, como ya vimos, cuando adopte como parámetro ético a aquello que el hombre sea capaz de hacer con lo que hicieron de él.

Angustia y libertad. El camino de tres etapas.

Al definir la angustia en sí, Kierkegaard dice que es "la misma realidad de la libertad en cuanto posibilidad".

La libertad, al hacerse real, comienza cerniéndose sobre la nada. "¿Qué es lo que hay? Precisamente eso: ¡nada! ¿Y qué efectos tiene la nada? La nada genera angustia".

El hombre conciente, el hombre expulsado del paraíso, lo primero que encuentra es la nada. No hay posibilidad de existencia auténtica del hombre sin esa nada, sin esa angustia.

Kierkegaard plantea la idea de un camino de tres etapas: en el principio existe un ser que ha nacido biológicamente pero todavía no ha llegado a existir auténticamente; luego, aparece el tránsito por la angustia, el despertar del sueño, el tremendo momento de la elección, y finalmente, una nueva realidad, una *existencia*, en la que el espíritu alcanza su plenitud mediante la libertad. La angustia kierkegaardiana adviene al espíritu que aún se encuentra soñando, sin haber constituido todavía una verdadera síntesis entre alma y cuerpo, entre finitud e infinitud, entre tiempo y eternidad.

El regreso turbulento.

Hace un tiempo me encontré con un amigo a la salida del teatro y me presentó a un colega suyo, un conocido dramaturgo, llamémosle "P". Cuando P salió de la breve escena de presentación mi amigo me dijo: "este hombre estuvo muerto". Primero me causó gracia la frase, pero luego mi amigo pasó a explicarme la cruda realidad de esa historia. P se había ahogado de una forma muy extraña en una pileta^d, y quedó tendido en el fondo. Su respiración cesó por no se sabe exactamente cuanto tiempo. Finalmente fue rescatado y vuelto a la vida. El proceso de recuperación definitivo fue lento y trabajoso.

Lo interesante de la anécdota es que en su narración retrospectiva el "ex-muerto" reveló lo que recordaba haber sentido: que durante su "muerte" la sensación fue de una paz extraordinaria.

Pero luego vino *lo peor*: la vuelta a la vida. El despertar fue, según recuerda, terriblemente doloroso. Finalmente, luego de varias semanas, P recuperó para sí una vida normal.

La vida es todo lo que tenemos. No hay otra cosa. Para volver a la vida P tuvo que atravesar las convulsiones de un despertar. Para alcanzar la vida auténtica que nos proponen los existencialistas también se impone un despertar: la angustia que invade al espíritu que puja por re-nacer no es más que un dolor equivalente al que P experimentó cuando volvió de la muerte.



^d En la Argentina el vocablo "pileta" tiene el sentido que designa "piscina" en otros países de habla hispana. Valga dejarlo aclarado sosteniendo así la fidelidad de quien esto escribe a la propia enunciación y al mismo tiempo la inteligibilidad para los "compatriotas" de todo el mundo hispanoparlante.

La habladuría

*No, no puedes ser feliz,
con tanta gente hablando, hablando, hablando a tu alrededor...*
Charly García.

Hemos mencionado la necesidad de la angustia. Más aún, hemos mencionado a la angustia como elemento constituyente de lo humano.

Y hemos visto también su contrapartida: la tendencia a escapar de ella.

Martin Heidegger fue un pensador contradictorio. En realidad no fue contradictorio como pensador, fue más bien *un hombre contradictorio*. Muchos han expresado esta contradicción con la siguiente fórmula: "Hay una manera de definir al siglo XX: su filósofo más grande fue un nazi."^e

Hombre contradictorio Heidegger. Centuria contradictoria la del 1900.

El núcleo de la filosofía heideggeriana ve la luz en las décadas de 1920-1930, entre las dos guerras más devastadoras de la historia humana. Alemania es el centro de la época, y Heidegger es *el* filósofo de Alemania. Lo humano está en crisis como nunca lo había estado antes. La catástrofe de los campos de concentración, es decir el momento en que el paradigma de lo humano amenaza con disolverse definitivamente, se avecina en el horizonte.

No es de extrañar que en ese momento y en ese lugar, un pensador contradictorio y brillante llegue a indagar con honda precisión en las cuestiones que nos ocupan.

Heidegger le pone un nombre a la necesidad del hombre de huir de la angustia que lo constituye, la designa con una palabra precisa: la llama *habladuría*. Si el *Ser* es el fundamento, y si para acercarse al fundamento el hombre debe atravesar la angustia, entonces la habladuría es la estrategia por la que se produce *el olvido del Ser*.

"La habladuría -dice Heidegger- es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse de la cosa."^f

Es decir, al habla que constituye el fluir de lo cotidiano no le interesa el fundamento, sino la certeza de creer que todo lo sabe sin preocuparse por comprender.

"El discurso, que forma parte esencial de la estructura de ser del Dasein ("Dasein": ser-ahí) tiene posibilidad de convertirse en habladuría ... y de encubrir así el ente intramundano ...

Al no volver al fundamento de las cosas de las que se habla, la habladuría es siempre y de suyo una obstrucción.

^e Por ejemplo los pensadores argentinos Kovadloff y Feinmann. El tema del "nazismo de Heidegger" ha sido objeto de acalorados debates en la intelectualidad occidental de fines del siglo XX, básicamente en torno a tres posiciones: la de defender a Heidegger considerando su acercamiento al nazismo como un desliz involuntario o ingenuo; la de defenestrarlo absolutamente invalidando toda la obra debido al nazismo del autor, y la de asumir que no es posible ocultar su simpatía por el nazismo, que esta postura política es un atributo inseparable del pensador, pero que aún así es necesario reconocer el invalorable aporte de Heidegger a la historia del pensamiento universal. Considero a ésta última posición la más ecuánime y apropiada.

^f Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*, capítulo 35 (al igual que las restantes citas de este apartado)

La obstrucción se agrava aún más por el hecho de que la habladuría, en la que se presume haber alcanzado la comprensión de aquello de que se habla, cohíbe, en virtud de esta presunción misma, toda nueva interrogación..." (subrayado MW)

La habladuría obstruye, ¿qué obstruye?: el acceso a toda nueva interrogación sobre el estar en el mundo, porque cree comprenderlo todo por el solo hecho de afirmar que *es así*, ya que "La cosa es así porque se la dice. La habladuría se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total falta de fundamento."

Sin embargo Heidegger se cuida de aclarar que la habladuría no es *algo malo*: de lo que se trata no es de juzgar, sino de comprender cómo funciona el discurso en tanto lugar en el que el ser habita. Por eso aclara que "La expresión 'habladuría' no debe entenderse aquí en sentido peyorativo."

Heidegger simplemente nos señala que *estamos* en la habladuría, que la habitamos y que ella nos habita, y nos invita a pensar qué hacemos con esto que nos constituye. Y nos advierte que toda aspiración a ser algo más que habladuría no puede prescindir de aquello que nos constituye.

La indagación heideggeriana parece remitirnos directamente al conflicto de la caverna platónica, y a reflexionar nuevamente acerca de la tensión entre el habitar el mundo dado y la necesidad de trascenderlo. *Somos hablados* por lo dado, estamos inscriptos en la habladuría. Pero somos también en tanto humanos seres lanzados a la búsqueda del fundamento.

Si el hombre es negación de la naturaleza, la habladuría parecería representar la voz de la naturaleza en el hombre: el reclamo del reino animal que nos pide volver a su seno, la llamada del paraíso para desandar el camino iniciado por Adán.

La habladuría, la convención, el *es así* como naturalización de la cultura: sustento de lo humano en tanto animal, en tanto cuerpo, y al mismo tiempo obstáculo para lo humano en tanto ser auténtico, trascendente, *revolucionario*.



Así hablaba la montaña

*I live not in myself, but I become
Portion of that around me; and to me
High mountains are a feeling.⁹*
Lord Byron, *Childe Harold*

La montaña es una inmensa estepa verde se titula el libro del comandante Omar Cabezas, escritor y líder de la Revolución nicaragüense, que narra las peripecias de los años de combate guerrillero que los sandinistas libraron contra la dictadura de Anastasio Somoza.

La montaña: símbolo por excelencia de la actitud de retiro del mundo, y muchas veces del enfrentamiento con él. Hábitat de monjes budistas en el Himalaya, de Moisés para recibir de Dios las tablas de la ley y de Cristo al tomar contacto con la "luz divina"; de Zaratustra cuando concibe al superhombre, de los grupos rebeldes de Fidel Castro y del Che durante la gesta de Cuba y del sub-comandante Marcos que conduce una novedosa sublevación en nuestros días en la selva mexicana de Chiapas (a partir de la década del '90 del siglo pasado ya casi no quedan comandantes, ahora hay sub-comandantes, todo un signo de los tiempos).

La montaña parece ser el lugar indicado para una actitud contemplativa, para observar el mundo con cierta distancia aunque sin romper lazos con él, sin desentenderse de los acontecimientos. Parece ser el paraje al que los hombres acuden no para disolver todo vínculo con la vida, sino para establecer, desde la reflexión crítica, un nuevo tipo de relación con ella.

¿Podemos pensar a la angustia como un pasaje a la montaña?

Zaratustra.

Friedrich Nietzsche nos presenta a un hombre que decide romper con los *fantasmas transmundanos*, con la creencia en un Dios. Para ello debe abandonar lo social, debe aislarse en las cumbres montañosas, a contemplar el mundo desde fuera de él (doscientos años antes *René Descartes* se había retirado a una perdida pensión de los nevados bosques alemanes, con la sola compañía de una estufa, para permitirse dudar de todo y parir sus *Meditaciones Metafísicas*. La escena del retiro solitario, montañoso o no, parece ser un ritual siempre presente en los momentos cumbre de la auténtica creación.)

El personaje de Nietzsche que se retira a la montaña lleva el nombre de Zaratustra, idéntico al del profeta persa que por primera vez habló de la división entre el bien y mal, 2500 años antes. Luego de 10 años de soledad en la montaña, Zaratustra siente la imperiosa necesidad de descender, de volver hacia los hombres a compartir la miel de la sabiduría que acumuló durante el

⁹ No vivo en mi propio yo, sino que me vuelvo / una porción de lo que me rodea, y para mí / las altas montañas son un sentimiento.

largo retiro, porque "¿de qué le sirve al sol brillar sin aquéllos para los que brilla?".^h

El relato nietzscheano nos sumerge en un tema complejo y apasionante: el de la relación entre el pensador y sus interlocutores, entre la montaña y el mundo; porque si para reflexionar acerca de la vida es necesario retirarse de ella, ¿cómo sería posible la transmisión de los saberes adquiridos mediante la reflexión a aquel mundo que demandó un absoluto distanciamiento para poder ser contemplado? No siempre las vanguardias, al bajar de la montaña, han tenido el mismo éxito que los rebeldes cubanos de los '50.

La bisagra entre el *árbol de la vida* y el *árbol del conocimiento*, entre la elaboración de un pensamiento crítico y la posibilidad de difundirlo, convierte en fascinantes las aventuras de Zaratustra.

Zaratustra decide entonces dejar el refugio de la montaña y ponerse en juego.

Va en busca del *superhombre*ⁱ. ¿Qué nos interesa aquí del superhombre nietzscheano?

Precisamente esa decisión de buscar el cielo en la tierra. Ese momento en que Zaratustra abandona la paz de la montaña para involucrarse en la llanura. El superhombre insinuado por Zaratustra será aquél en el que finalmente se reconciliarán lo trascendente y lo inmanente. En coincidencia con lo que ocurrirá en el comunismo postulado por Marx (como veremos más adelante) cuando advenga el superhombre (para el que el hombre sólo significará un lejano pasado de exclusivo interés arqueológico) no será necesario separar la montaña del mundo, ni retirarse de la vida para elevarse sobre ella.

El sentido de la tierra sin Dios y el rechazo del rebaño.

El hombre -exclama Nietzsche- no se ha dado cuenta de que Dios ha muerto. Pero no es posible esconderse de la angustia implicada en este hecho crucial.

El hombre dependía de Dios. Si Dios ha muerto la angustia ha llegado. Dada esta circunstancia el superhombre es la meta del ascenso espiritual que debe emprender el hombre desguarnecido de Dios para hallar el *nuevo sentido de la tierra*.

Sin embargo la multitud se ríe de Zaratustra:

"¡Danos Zaratustra al último hombre, y quédate tú con el superhombre!"

Ese *último hombre* es para Nietzsche el eslabón llamado a disolverse para dar lugar al superhombre. Pero las multitudes no quieren hacerse cargo. Lo que quieren es permanecer en la

^h Cf/ Nietzsche Friedrich, *Así hablaba Zaratustra* (al igual que el resto de las citas de este apartado salvo aclaración)

ⁱ La interpretación del superhombre nietzscheano que seguimos en este artículo nada tiene que ver con el Superman hollywoodense ni con el proyecto racista nazi: no se trata de un salvaje con superpoderes ni de la aspiración a una raza superior, sino del destino del hombre de superarse a sí mismo, de dejar definitivamente atrás lo híbrido del hombre (ese *animal enfermo*). *Súper-Hombre*, es decir, aquello que va más allá del hombre, la negación de la negación (si el hombre es negación de la naturaleza, el superhombre es negación del hombre). No hay aquí intención de reivindicar a Nietzsche ni de atacarlo, sino sólo de tomar las ideas que sirvan al derrotero del presente trabajo de un pensador tan brillante como contradictorio.

habladuría, seguir siendo el último hombre. Que no les vengan a decir que las sombras que se proyectan en la pared de la caverna son sombras. ¿Quién desea la tempestad? ¿A quién le importa ese superhombre definido como "el rayo que se descarga del negro nubarrón llamado 'hombre' "? ¿Por qué habría que atravesar la angustia, soportar la autodeterminación, hacerse cargo del límite, correr riesgos?

Muerto Dios, "pavorosa y carente de sentido es la existencia humana" advierte Zaratustra, si no nos lanzamos a la conquista del superhombre.

Entonces el profeta recibe a su vez una advertencia:

"Sal de esta ciudad Zaratustra, que son muchos los que te odian...te consideran un peligro para la gente."

Zaratustra entra en crisis con su actitud de pastor y concluye que no debe dirigirse a "la gente" sino a los "compañeros".

"¡No ha de ser Zaratustra pastor de rebaño!" exclama.

"Quiero apartar a muchos del rebaño" reflexiona, dirigiéndose a una concepción aristocrática: lo revolucionario no consistiría ya en lograr la *concientización de las masas en general*, sino más bien en constituir un grupo que se salva y salva la herencia de la humanidad mientras el resto se hunde en el fango del *último hombre*. No es esta -evidentemente- la solución que propondrá Marx, su compatriota y casi contemporáneo.

La soledad del hombre creador.

El camino del *hombre creador* (es decir, del hombre de la montaña) es un camino de soledad.

El *rebaño* reacciona ante el solitario: lo amenaza con la culpa y la perdición.

El eco culposo de la conciencia colectiva repercute en la conciencia del creador, convirtiendo su camino en un camino atormentado y doloroso.

"Pero es transitando esas aflicciones que te encontrarás a ti mismo" señala Zaratustra.

La relación entre el solitario y la multitud es penosa: "¡Sentimientos hay empeñados en matar al hombre solitario!". Pero el peor enemigo se halla dentro de sí mismo: "...tú mismo te acechas en cuevas y bosques." "¡Solitario recorres el camino que ha de conducirte a ti mismo!".

Escribe el Che Guevara en su diario en el Congo: "...nunca como hoy había sentido hasta qué punto, qué solitario era mi camino." Y en su diario de viaje de 1952, siendo un joven mochilero que aún no era el Che: "...ha madurado en mí algo que hace tiempo crecía dentro del bullicio ciudadano: el odio a la civilización, a la burda imagen de gente moviéndose como locos al compás de ese ruido tremendo".^j

El Che, hombre solidario por excelencia, deja entrever sin embargo una faceta profundamente solitaria sin la cual jamás hubiese llegado a ocupar el lugar que ocupó en la historia.

^j Cf/ Ricardo Piglia en sus *Conferencias sobre el Che*, setiembre de 2004

La novela *El barón rampante* de 1957, de Italo Calvino trata de un personaje que decide pasar la vida entre las copas de los árboles. Según el propio Calvino "... el barón es un personaje que participa de la vida de todo el mundo pero guarda una distancia, porque ocurre que los poetas pueden ser también revolucionarios; es una distancia necesaria que permite ver mejor las cosas, estar fuera y dentro de ellas al mismo tiempo", y luego agrega que *El barón rampante* es una afirmación de optimismo histórico porque sólo se trata "de encontrar la relación justa entre la conciencia individual y el curso de la historia."^k Hay una dinámica que vuelve a presentarse una y otra vez a lo largo de la historia: hombres - poetas, filósofos, artistas, guerrilleros- de cierta forma solitarios, toman conciencia de las sombras de la caverna y se convierten en los grandes creadores-críticos de la civilización.

Conciencia, mala conciencia y súper conciencia.

En otros textos de Nietzsche^l encontramos importantes referencias al problema de la conciencia que permiten avanzar en una interpretación aún más rica de la idea de superhombre.

Como Hegel, Nietzsche establece una relación entre conciencia y enfermedad. La conciencia ha servido al hombre para imponerse sobre sus congéneres del reino animal, pero lo ha dejado maltrecho. Los instintos que fueron inhibidos reclaman el lugar que les corresponde, y la conciencia no les puede hacer ese lugar. La inhibición de esos instintos produce en el hombre una pérdida de vitalidad que no puede ser sino señalada como enfermedad. La conciencia, que en su camino de represión de los instintos vitales deviene *mala conciencia*, se transforma en un ente culposo. "En el animal devenido humano quedaron de pronto todos los instintos degradados e inutilizados - dice Nietzsche y agrega- estos desdichados -los hombres- se vieron reducidos a pensar, razonar, calcular...".

La mala conciencia -y esto se puede encontrar retomado y desarrollado por Freud en *El malestar en la cultura* de 1929- es la agresividad de lo hombres contra sí mismos producto de la interiorización de la agresividad de los instintos.

Ahora bien ¿Qué debe hacer el hombre una vez enterado de este panorama, por cierto no del todo alentador? Lo primero y fundamental: anoticiarse del estado de cosas, asumir su condición. Este anoticiamiento genera un nuevo tipo de conciencia, una conciencia de conciencia, que podríamos denominar *súper-conciencia*. Ya no sólo el hombre es conciencia, ahora también es un saber sobre esa conciencia.

Pero ¿qué hacer con esa superconciencia?: pues no otra cosa que ser consecuente con ella, y para ello es necesario superar la culpa de *ya-no-ser-animal*.

Para el hombre superado (es decir para el *superhombre*) la conciencia no será ya una transición, una tensión entre el hombre y el animal, entre el paraíso y el Adán expulsado, sino un nuevo ser

^k De *Diálogo*, N°210, 13/5/77, pg.78, tomado por Esther Benítez en el prólogo de la edición Bruguera-1980

^l La gaya ciencia #354 - La genealogía de la moral II #16

plenamente humano, plenamente no-natural.

Esa parece ser la invitación *revolucionaria* de Nietzsche cuando dice que "había surgido en la tierra algo tan profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y lleno de futuro que la tierra cambió radicalmente... Desde entonces el hombre suscita un interés, una tensión, una esperanza y casi una certeza, como si con él se anunciara o se preparara algo, como si el hombre no fuera una meta sino sólo un camino, un incidente, un puente, una gran promesa..."

El 3 de junio de 1804 el maestro de Nietzsche, Arthur Schopenhauer, tiene su experiencia con la montaña. Luego de escalar el monte Pilatos escribe en su diario: "Sentí vértigo al dirigir la primera mirada hacia ese espacio de plenitud que tenía ante mí... Todo quedaba integrado: lo que se veía no era una multitud de pequeños objetos separados, sino un gran cuadro brillante y luminoso..." El mundo de lo múltiple se transforma en otra cosa, adquiere un sentido nuevo, trascendente. Allá abajo la oscuridad y la confusión, aquí arriba un cuadro brillante y luminoso.

En el refugio de la montaña hay un libro en el que los caminantes pueden dejar su recuerdo.

Schopenhauer escribe:

"¿Quién puede ascender y luego callar?"^m



^m Citado de los diarios de juventud del filósofo alemán por Rüdiger Safranski, en *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*.

La necesidad de la pregunta metafísica

*La razón humana tiene el destino singular...
de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar
por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón,
pero a las que tampoco puede responder
por sobrepasar todas sus facultades.
Kant. Prólogo a la primera edición de la Crítica de la razón pura.*

Promediando el segundo volumen de su obra *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer (1788-1860) recuerda que el hombre es el único ejemplar del reino animal que se *asombra* de su propia existencia.

Este filósofo discípulo de Kant, políticamente conservador y profundamente antihegeliano, que sólo aspiraba a una budista *negación de la voluntad* como salida a los conflictos del mundo, hace sin embargo aportes interesantísimos a la historia de las ideas.

Nos interesa tomar aquí, siguiendo el hilo de las determinaciones revolucionarias que venimos desarrollando, sus reflexiones sobre la necesidad metafísica del hombre.ⁿ

El *ser* (es decir *el hecho de ser*) es inconciente -razona Schopenhauer- tanto en el reino mineral, como en el vegetal y en el animal no-humano. En el hombre -y por el hombre- la *conciencia del ser se da en el mundo*.

Se produce entonces en esta aparición de la conciencia -a través de la cual el ser se entera de que es- *un desgarramiento*, que no es otra cosa que la ya mencionada separación entre el árbol de la vida y el árbol del conocimiento, entre la conciencia y la vida.

Producida la separación, instalado el desgarramiento primordial, el hombre se encuentra frente a la necesidad ineludible de hacer algo con eso. Y en ese hacer o dejar de hacer residirá no sólo su ética personal (nadie puede escapar -recordemos- a su destino humano) sino también el tipo de sociedad que será capaz de construir, la profundidad, la riqueza espiritual y la justicia que esa sociedad pueda albergar. Y un salto ético hacia una sociedad mejor es siempre una Revolución. Dice Schopenhauer: "Cuanto más inferior es el hombre en un sentido intelectual, tanto menos enigmática le parece la existencia misma."

Schopenhauer, políticamente conservador, habla de inferioridad intelectual y nos recuerda a su discípulo Nietzsche cuando mencionaba la imposibilidad de redimir al rebaño.

Aún sin compartir la concepción aristocrática allí expresada, resulta sin embargo interesante pensar los diferentes niveles de conciencia que se dan respecto de la condición enigmática del mundo en que vivimos.

Desde una perspectiva de cambios revolucionarios, no podemos olvidar que el marxismo desde sus

ⁿ *El mundo como voluntad y representación, Vol.II Capítulo 17* (al igual que el resto de las citas de Schopenhauer de este apartado)

inicios se autoimpone la tarea de una elevación de la conciencia de las masas. Si nos planteáramos la posibilidad de que la elevación de la conciencia exceda al problema de la *conciencia de clase* y se proyecte hacia una *conciencia existencial sin clase*, estaríamos acercándonos a un nuevo concepto de Revolución.

Como por lo ya señalado no es posible volver atrás, no es posible regresar al pollismo, la salida debe ser hacia adelante, hacia una conciencia más profunda del hombre sobre sí mismo, sobre su tarea y sobre su destino.

Schopenhauer insiste, como ya lo hemos visto en otros pensadores, en señalar los aspectos que llevan al hombre a la dimensión trascendental: *el conocimiento de la muerte y la consideración del sufrimiento y de las penurias de la vida*.

"Si nuestra vida fuera infinita y carente de dolor -reflexiona- a nadie se le ocurriría preguntarse por qué existe el mundo..."

Es decir que la reflexión filosófica es también una herramienta para darle lugar en el discurso al dolor, a la falta, a lo irremediable del límite y de la finitud de todo lo humano.

Dice Schopenhauer: "Cualquiera sea la antorcha que encendamos y el espacio que pueda alumbrar, nuestro horizonte siempre quedará delimitado por la oscura noche." (sin concebir la noche, sin comprensión de la infinita oscuridad que nos rodea, no hay posibilidad de existencia auténtica) y "...el necesario punto de partida de todo filosofar genuino -agreguemos, de toda existencia genuina- es la emoción del socrático 'Sólo sé que no sé nada'..."

La pregunta que queda abierta aquí ha sido objeto de diversos puntos de vista en la historia del pensamiento. Platón afirma que las religiones (es decir, los relatos que *intentan cerrar* la interrogación por el ser) son necesarias porque es imposible que el "vulgo" se vuelva filósofo^o. ¿Es esto así? ¿No apunta toda concepción revolucionaria a que efectivamente el vulgo se vuelva filósofo, o para ser más precisos, a que deje de haber distinción entre vulgo y no-vulgo?

•••••

^o *La República o El Estado, VI, #8*

¡Arriba los pobres del mundo!

Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo.
Marx. *Manifiesto Comunista*, 1848.

En 1848 Karl Marx escribe el *Manifiesto Comunista*, un breve texto dirigido a las organizaciones de trabajadores europeos que luchaban por un nuevo orden social.

Según las tesis planteadas allí, la historia es historia de lucha entre clases. Los diferentes sistemas sociales se conforman, a lo largo de los siglos, como consecuencia de distintas formas de propiedad. La Revolución Francesa de 1789, es decir el triunfo de la burguesía como nueva clase social hegemónica, provoca la abolición de la propiedad feudal y su reemplazo por la propiedad burguesa de los medios de producción.

En su avance implacable, la burguesía impone la dominación del capital a un número cada vez mayor de países y continentes, destruyendo a su paso toda resistencia cultural, política, tradicional o religiosa, por antigua que ésta sea. "La burguesía arrastra a la civilización a todas las naciones - afirma el *Manifiesto*- incluidas las más bárbaras. El abaratamiento de las mercancías constituye la artillería pesada con la que arrasa todas las murallas chinas..."

La burguesía está cambiando el mapa del mundo. Ahora se trata -dice Marx- de ir un paso más allá. Si la burguesía transformó la propiedad feudal en propiedad burguesa, la misión del proletariado es transformar la propiedad burguesa en propiedad social, colectiva. Si la burguesía -propietaria de los medios de producción- se enriquece incesantemente mediante la explotación de la clase obrera llevando al mundo a una distribución de la riqueza más y más injusta, el proletariado debe realizar la tarea histórica de provocar una nueva transformación y proceder a la socialización de los medios de producción. Se trata del llamado a una nueva Revolución, a una Revolución socialista que abrirá el camino hacia el comunismo. En el comunismo desaparecerá toda explotación del hombre por el hombre, toda alienación y toda injusticia. Si la propiedad *privada* es para Marx enajenación humana de sí mismo, el comunismo, al liquidar la propiedad privada, tiene entonces la misión de producir el reencuentro del hombre, en tanto hombre social, con la afirmación de sí mismo, y de esta manera superar la contradicción que lo enfrenta a la naturaleza (recordemos la concordancia que tiene este proyecto con el del superhombre nietzscheano, siendo que en ambos casos se postula la negación -del hombre actual o del sistema de producción actual- en aras de un futuro en el que las contradicciones serán superadas).

El retorno del comunismo primitivo.

Marx y Engels postulan hacia el futuro algo que *ya ocurrió* en el pasado: el comunismo que nos

aguarda es un retorno del comunismo primitivo. El comunismo primitivo habría existido en la tierra hasta que los excedentes económicos de la producción social comenzaron a ser apropiados por algunos de los miembros de aquellas sociedades remotas. Esos miembros acomodados pasaron a formar poco a poco nuevas clases sociales que detentaron el poder frente al resto, dando origen a las sociedades de dominadores y dominados. El proletariado surgido a partir de la Revolución burguesa está llamado entonces a cerrar el ciclo iniciado en esos tiempos lejanos y a establecer la abolición definitiva de las clases sociales. ¿Cuál fue el motivo -más allá del mero progreso económico- por el cual aquella humanidad remota fue expulsada del primer comunismo? ¿Por qué se produjo la primigenia división en clases? ¿Acaso no nos estamos remontando a la mismísima expulsión del paraíso narrada en el *Génesis* bíblico? La expulsión del paraíso es el comienzo del hombre como tal, la expulsión del comunismo es el comienzo de la historia. ¿De qué manera están entonces llamadas a converger estas dos líneas del derrotero humano, esta marca común de los orígenes? ¿No habrá que pensar desde este lugar las dificultades por las que atravesó el proceso revolucionario iniciado por el *Manifiesto Comunista*? Si no es posible volver al paraíso originario del que fuimos expulsados, ¿qué tipo de Revolución sí es posible realizar?

El salto en la conciencia.

Decíamos que el marxismo lanza en el siglo XIX su llamado a una nueva Revolución social, para instaurar el comunismo y la abolición definitiva de la diferenciación de clases. Para ello los marxistas deben desarrollar una acción política, una acción dirigida a concientizar a las masas, a producir *un salto en la conciencia*. ¿De qué se habla cuando se menciona un salto en la conciencia? Se habla de salir de del vivir sumergido en el *se dice*, para pasar al darse cuenta de algo. De dejar de transcurrir la vida como mera duración repetitiva para empezar a pensarla, a problematizarla. Para cumplir con su misión histórica los proletarios a los que Marx se dirige deben devenir en algo más que personas que cumplen con su trabajo y con sus obligaciones cotidianas. Deben adoptar una *nueva significación* para sí mismos. Una vez producida la concientización se convertirán de *torneros-mineros-padres de familia* en proletarios pertenecientes a una clase social revolucionaria. Nuevamente la Revolución aparece estrechamente vinculada a una ruptura con la significación vigente, a un ver de otra manera las sombras de la caverna.

La política revolucionaria originada por las ideas de Marx fue un paso importante e ineludible en la historia del pensamiento y de la acción política.

Aunque la Revolución basada en el llamado de 1848 no tuvo éxito a escala planetaria, aunque en los inicios del siglo XXI sólo se mantiene vigente en la isla de Cuba, las energías que millones de hombres y mujeres comprometieron en la conquista de la nueva sociedad no hace más que

ratificarnos la existencia de una insatisfacción que subyace a la vida cotidiana, a la vida tal como se presenta. Asimismo, el propio ejemplo cubano, con todas sus dificultades, nos señala el inmenso potencial que el ideal revolucionario debe contener para que esa experiencia se haya sostenido en el tiempo a pesar de las inimaginables penurias económicas que debió atravesar desde la toma del poder en 1959.

Opio del pueblo.

En su crítica de la religión, Marx la denomina *opio del pueblo* y convoca a superarla.

Si la religión es el consuelo de la criatura en pena, la crítica de la religión debe ir acompañada de la acción concreta para anular *en la tierra* los motivos que provocan esa pena. Sin pena, la necesidad de la religión se disuelve en una realidad humana plenamente realizada.

El llamado de Marx sigue absolutamente vigente en nuestros días. De lo que se trata es de encontrar una nueva materialidad para hacer efectiva la convocatoria.

Lo que quizás sea inevitable es lo penoso del tránsito por esa materialidad.



La Revolución que habita en el pasado

*Hay un secreto acuerdo
entre las generaciones pasadas y la nuestra.
Hemos sido esperados en la tierra.*
Walter Benjamin.^p

1940: Hitler ya ha conquistado Polonia y sus tropas se pasean por París. El régimen nazi avanza con todo ímpetu sobre Europa y amenaza con dominar el planeta.

La barbarie no se presenta simplemente como un temor, como una posibilidad, sino que se encamina como proyecto político-militar hacia su concreción plena.

¿Qué quedará de la historia si los nazis triunfan? ¿Cómo se rescribirá el pasado? ¿Sobrevivirán las obras de de Beethoven y Leonardo? ¿Se salvarán del olvido los filósofos griegos, la milenaria sabiduría de las metáforas bíblicas, los antiguos vedas?

¿Quién recordará que hubo una Revolución en Francia y que los bolcheviques alguna vez tomaron el Palacio de Invierno?

1940: el hierro y el hormigón comienzan a dar forma a los "ambiciosos" planos de los campos de concentración; la contrarrevolución nazi amenaza con aplastar *una* historia, con liquidar *una* memoria, para construir las suyas sobre las ruinas de aquéllas.

Walter Benjamin está en Francia: en poco tiempo más será *suicidado* por la Gestapo al intentar cruzar la frontera con España.

Es en ese momento, en ese presente inconcebiblemente terrible, que escribe sus *Tesis de filosofía de la historia*. Es en ese momento que nos advierte que sin memoria no hay redención posible y que "hasta la hora actual el enemigo no ha dejado de triunfar".

Benjamin recalca en el materialismo histórico, es decir en la concepción marxista de la historia, pero intenta abordarla desde un punto de vista original. Ve que los dirigentes políticos antinazis están fracasando, que no son capaces de resistir el avance del fascismo. Se da cuenta de que el marxismo ha devenido positivista: que ha tomado como propia una *fe en el futuro* heredada de la tradición burguesa, de la aspiración burguesa a un progreso indefinido. Señala como errónea la concepción vigente entre los sectores socialistas y comunistas hegemónicos de la época, a saber, que el fascismo es un retroceso histórico. No hay ningún retroceso -afirma Benjamin- sino que lo que se está contemplando es consecuencia del mismo avance del proceso histórico que se ensalza. El fenómeno nazi es una etapa superior del capitalismo descarnado, es el progreso salvaje llevado a su máxima expresión. Es el monstruo que se le escapa al doctor Frankenstein del laboratorio de la burguesía en ascenso.

^p Walter Benjamin. *Tesis de filosofía de la historia* (idem el resto de las citas del apartado salvo aclaración)

La maquinaria industrial que se puso en movimiento tres siglos atrás está consumiendo, en calidad de materia prima, toda la tradición espiritual del género humano. Está desoyendo el "Zajor"^q, el imperativo sagrado que los judíos siempre mencionan en sus celebraciones: "Recuerda a tus antepasados que fueron esclavos en Egipto."

El progreso mecánico va dejando sin aire el recuerdo de los que fueron vencidos, de lo que quedó al margen, de lo que aún no pudo ser.

En Benjamin se escucha, entornado por una revalorización de la mística judía, la tradición de los oprimidos que pugna por venir al mundo mediante la Revolución.

La *historia oficial* es la narración de los vencedores. El olvido es el sustento de ese relato que sostiene el *statu-quo*. Las fuerzas oprimidas deben -para recuperar su poderío- reescribir la historia: despojar de las telarañas, de la herrumbre de los tiempos el recuerdo de lo que clama por hacerse oír.

"En cada época es preciso esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla -dice Benjamin en la tesis VI- Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador traspasado por la idea de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence." Benjamin critica a quienes manifiestan estupor por el hecho de que el nazismo *se esté dando en pleno siglo XX*. La historia, "desde el punto de vista de los oprimidos" es "una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina...".

Si reemplazáramos -extendiéndonos en el concepto- "los oprimidos" por *lo oprimido*, veríamos entonces la historia como una catástrofe continua desde el punto de vista de *lo oprimido*, de lo negado.

Si como dice Karl Kraus "El origen es la meta", hay algo de lo originario que está herido y aún no ha sido redimido. Pero la redención no consiste -como ya vimos- en un retorno al paraíso perdido. De lo que se trata es de trascender hacia un nuevo *ser humano* producto de una reelaboración de lo silenciado. Y Benjamin nos advierte que la tarea de escuchar los signos que ese silencio alberga reside más en el reencuentro con el pasado que en la fe en el futuro.

"El pasado trae consigo el índice secreto que lo remite a la redención" agrega Benjamin en la *Tesis II*, y cita al filósofo alemán *Hermann Lotze* que afirma que "...no hay progreso si las almas que han sufrido no tienen derecho a la dicha y a la realización."^s



^q cf/ Yerushalmi Yosef, *Zajor, la historia judía y la memoria judía*.

^r cf/ Löwy Michel, *Aviso de incendio*.

^s Hermann Lotze, 1817-1881, *Mikrokosmos* (citado en *Dass Passagenwerk* por el propio Benjamin según Löwy M.)

El espacio revolucionario del diván.

La experiencia que de sí hace el hombre en el desasosiego del preguntar es, muchas veces y sin que él mismo lo sepa, la que lo impulsa a buscar reparo en el psicoanálisis.

Santiago Kovadloff. *El silencio primordial.*

El sujeto de nuestros días que cruza la puerta del consultorio deja atrás, en el mismo acto, la vivencia natural de sus circunstancias.

Algo le hace ruido. Algún *elemento* le pesa cuando en las infinitas conversaciones protocolares pronuncia la fórmula "estoy bien".

Le costó tomar la decisión. Le costó abandonar esa naturalidad con la que vivió desde niño.

Pero algo de lo irremediable asomó en el horizonte de su sentido, y entonces, se atrevió a franquear la puerta.

Se podrá cuestionar, desde una perspectiva clasista, que el psicoanálisis es un espacio reducido a quienes lo pueden pagar. Que sólo es apto para las clases acomodadas de la sociedad.

Sin embargo debemos recordar al Talmud: "Quien salva a un hombre salva al mundo". Siguiendo esa antigua enseñanza, podemos decir que si un solo hombre logra franquear una barrera hacia lo inexplorado, es la humanidad entera la que está dando ese paso.

Se abre pues, en el consultorio del psicoanalista, cada día, con cada paciente, la interrogación del hombre acerca de sí mismo: su enfrentamiento con ese espacio irreductible en el que escuchará *lo-que-sabía-sin-saberlo*. Se resquebraja la certeza de que el lenguaje es capaz de traducir todo el sentido que nos habita.

¿Quién es exactamente el psicoanalista? En principio es un *profesional de la salud mental*, es decir, un heredero de los remotos médicos a los que las antiguas sociedades les encargaron la tarea de contener -o en el mejor de los casos de curar- a los *enfermos mentales*.

Hoy esos *locos* pueblan por miles o cientos de miles, a lo largo y a lo ancho del planeta los consultorios en los que se trata la *salud mental*. ¿Será que los seres supuestamente normales empezamos a estar dispuestos a aceptar que quizás también somos un poco *locos*, que no hay una línea divisoria tan clara entre cordura y locura? ¿Será que estamos empezando a sentir que aquel ser anómalo de la caverna platónica habita en alguna parte de nosotros?

El mismo Freud, aunque todavía llamaba *enfermos* a sus pacientes, dejó establecida una visión radicalmente novedosa acerca del espíritu humano: sus investigaciones, que en principio no eran más que las de un neurólogo vienés destinadas a curar "graves patologías", pusieron de relieve *de una vez y para siempre*, que existe un universo desconocido de oscuras fuerzas que determinan en última instancia nuestras acciones.

El giro copernicano introducido por Freud fue generando con el transcurso de las décadas y con la cada vez más amplia difusión de la práctica psicoanalítica, un giro también copernicano respecto de la concepción comúnmente aceptada de enfermedad mental. El *loco* que va hoy al psicoanalista parece haber percibido de pronto cierta disonancia entre lo obvio y lo verdadero. Y esa percepción es revolucionaria, porque le da un lugar a lo que no tiene voz, a la historia oculta de cada cual, a los aspectos perdidos y negados del propio yo que -por vaya uno a saber qué laberintos de mandato social- fueron condenados a un ostracismo que hoy, casi como parte de nuestro lenguaje cotidiano, aprendimos a llamar *inconciente*.

¿Qué es el inconciente? Es en principio lo no sabido que habita en nosotros mismos, es aquello que es *sin-nombre*, sin-palabras. Pero siendo aquello que no-es para el lenguaje, tiene la particularidad de insinuar su presencia imprescindible en la determinación de nuestro destino. Vaya entonces si será revolucionario meterse con él, observarlo, escuchar sus signos. Vaya si será revolucionario recordar, volver a enterarnos, que no somos el yo que creemos ser.



Coda: ¿yo soy o yo es?

*Hay tantas maneras de nacer
tanta conciencia sin saber, adormecida.
Merecer la vida no es callar y consentir,
tantas injusticias repetidas.
Es una virtud, es dignidad,
es la actitud de identidad, más definida.
Eso de durar y transcurrir,
no nos da derecho a presumir,
porque no es lo mismo que vivir,
honrar la vida.*
Eladia Blázquez.

Nací en el '66, año en el que las tropas del dictador Onganía entraban con sus bastones largos a extirpar la inteligencia de la Universidad de Buenos Aires.

Nací en una época en que se creyó profundamente que la Revolución era posible, y en una época en que esa misma creencia empezaba a ser aplastada.

Cuba escribía su historia. Argelia combatía al imperio francés. Sartre y los estudiantes marchaban en París. En San Francisco latía la esperanza de una nueva forma de concebir la vida.

Mataron al Che. Murió Perón. Llegó la noche del '76.

Mis primeros 10 años de vida mamaron, casi sin darse cuenta, los estertores de esas grandes batallas.

Luego vino el genocidio, el *revival* de aquél del que había huído mi padre partiendo de Europa en 1938, dejando tras de sí gran parte de una familia a la que no volvería a ver.

¿Qué es "yo"? ¿Es el "yo" como entidad metafísica que nos iguala a todos? ¿O soy "yo" mismo en tanto ser *original y único*?

¿Por qué lo que escribo desde *mi aldea* tiene la mágica posibilidad de pintar el mundo?

¿Hay acaso entre los dos *yoes* un vínculo invisible y fundamental?

¿Es posible que mi necesidad de pensar la Revolución sea una de las formas en que la Revolución se piense a sí misma en este momento tan crítico de la historia?

La historia en que crecí me ha marcado. Escribo porque esas marcas me convocan a escribir. Y porque creo en el poder transformador de la palabra.

Pero si la escritura tiene sentido es porque hay algo de *yo* en *yo*, porque en el fondo de mi individualidad existe un vaso comunicante que une mi historia al destino colectivo. El mismo vaso comunicante por el que las lecturas que invoco en el presente texto produjeron en mí una conmoción que espero retransmitir, aunque sea parcialmente.

Decía Protágoras que *el hombre es deseo de ser*. Y que para ser era necesario hablar, pronunciarse, hacer jugar en el discurso aquello que es *aún-sin-palabras*.

Si *yo* en tanto individuo que escribe logra incidir en *el yo*, es decir, si las verdades aquí expuestas *dan que hablar a lo-no-dicho-colectivo*, el ensayo habrá realizado su aporte revolucionario.

Matías W.

Buenos Aires.

Marzo de 2005.

Hecho el depósito que marca la ley de propiedad intelectual.

BIBLIOGRAFÍA...

- Platón. *Fedro*. Alianza Editorial - Biblioteca temática - Clásicos de Grecia y Roma, Madrid, 2000. Traducción de Luis Gil Fernández.
- Platón. *La República o el Estado*. Espasa-Calpe, Colección Austral, vigésimo segunda edición, Madrid, 1992. Traducción: s/d.
- Kierkegaard Sören (Haufniensis Virgilius). *El concepto de angustia*, Hyspamérica Ediciones, Buenos Aires, 1984. Traducción de Demetrio G. Rivero.
- Kierkegaard Sören. *Temor y temblor*. Editora Nacional, Madrid, 1975. Traducción de Vicente Simón Merchán.
- Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y representación, Vol.II*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2003. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo.
- Nietzsche Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Editores Mexicanos Unidos, México, 1987. Traducción de F. Morán.
- Nietzsche Friedrich. *La genealogía de la moral*. EDIMAT Libros, Madrid, 1998. Traducción: Enrique López Castellón.
- Nietzsche Friedrich. *La gaya ciencia*. Editorial ALBA, Madrid, 1999. Traducción: s/d.
- Marx Karl. *Manifiesto Comunista*. Editorial Andrómeda, Buenos Aires, 2004. Traducción de Carlos Alberto Samonta.
- Marx Karl. *Antología*. Edición de Jacobo Muñoz para la colección Grandes Pensadores de Editorial Península, Barcelona, 1998.
- Freud Sigmund. *Más allá del principio de placer*. Ediciones Nueva Héléde (en CD-ROM – Obras Completas), Buenos Aires, 1995.
- Sartre Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa - Los libros de Sísifo, Barcelona, 1999. Traducción de Victoria Praci de Fernández y Mari Carmen Llerena (prólogo y notas)
- Kojève Alexandre. *La idea de muerte en Hegel*. Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1987. Traducción de Juan José Sebrelli con revisión a cargo de Alfredo Llanos.
- Löwy Michael. *Walter Benjamin, aviso de incendio*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002. Traducción: s/d.
- Safranski Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1998. Versión de José Planells Puchades.
- Urdanibia Javier. "La proximidad de lo lejano" (sobre Kierkegaard) y "Tedio" (sobre Schopenhauer) en *Dos antihegelianos. De estética y ascética* (Urdanibia Javier, coordinador). Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1990.
- Chemama Roland (director). *Diccionario del Psicoanálisis*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2002.
- Porter Roy. *Breve Historia de la locura*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2003.
- Calvino Italo. *El barón rampante*. Club Bruguera, Barcelona, 1979. Traducción de Francesc Miravittles.

- Yerushalmi Yosef Jaim. *Zajor, la historia judía y la memoria judía*. Anthropos, Barcelona 2002. Traducción de Ana Castaño y Patricia Villaseñor
- Kovadloff Santiago. *El silencio primordial*. Emecé, Buenos Aires, 1993.
- Sperling Diana. "Locos y Locus", en *Actas del Simposio "La locura"*, PPS, Buenos Aires, 2004.
- Ricardo Piglia. *Conferencias sobre el Che Guevara*, Buenos Aires, setiembre 2004. Difundidas en las listas virtuales de Jorge Garaventa.

... Y OTRAS FUENTES DE INSPIRACION

- Sperling Diana. *Conversaciones personales*. Buenos Aires, verano 2005.
- Kovadloff Santiago. *Seminario sobre el cuerpo clásico*. Buenos Aires, 2003/2004.
- Feinmann José Pablo. *Seminario "La filosofía y el barro de la historia"*. Buenos Aires, agosto-noviembre 2004.
- Amigos varios. *Charlas de café*. Buenos Aires, últimos 20 años.
- Silvio Rodríguez, Charly García, y otros poetas de la canción iberoamericana.