

La oscuridad de/en nuestro tiempo

(The darkness of/in our time)

Beatriz Bruce*

Resumen

El escrito pretende compartir, desde una forma ensayística, un conjunto de reflexiones filosóficas emanadas desde el compromiso de traer a escena ese aire trágico que respiramos, impregnado por infinidad de partículas de sufrimientos e injusticias, que parecen multiplicarse con el transcurso de los días. Junto a ello se percibe, también, un velo espeso de indiferencia e insensibilidad que las recubre. Pero, aún es posible encontrar subjetividades inquietas y movimientos colectivos de resistencias que trabajan por cambiar el lado malo de lo existente. Desde allí se impone un movimiento de búsqueda que nos lleve a esa aventura de problematizar y problematizarnos por el curso del mundo en el que estamos inmersos y sentirnos interrogados por él. Blanchot (2008) señala que la pregunta por nuestro tiempo siempre es apremiante; nos envuelve, viene de nosotros, apunta a nosotros y ella misma forma parte del tiempo. Al quedar atrapada en el transcurrir temporal, permanece siempre abierta a nuevos problemas y nos obliga a un permanente recomienzo del preguntar. Es una interrogación que prosigue incesantemente, porque la criticidad que pone en acto impide el cierre de cualquier pensamiento sobre sí mismo, pero, a la vez, urge arriesgar una comprensión sobre nuestra materialidad histórica.

Palabras Clave: nuestro tiempo, oscuridad, pasado, porvenir

Recibido el 09/03/23
Aceptado el 22/05/23

* Facultad de Humanidades y
Ciencias Sociales - Universidad
Nacional de Jujuy (FHyCS-UNJu)
Otero 262 - San Salvador de Jujuy
CP 4600 - Jujuy - Argentina.
Correo Electrónico:
beatrizbruce@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-1286-0328>

Abstract

The writing intends to share, in essay form, a set of philosophical reflections emanating from the commitment to bring to the scene that tragic air that we breathe, impregnated by countless particles of suffering and injustice, which seem to multiply with the passing of the days. Along with this, a thick veil of indifference and insensitivity that covers them is also increasingly perceived. But it is still possible to find restless subjectivities and collective resistance movements that work to change the bad side of what exists. From there, a search movement is imposed that leads us to this adventure of problematizing and problematizing ourselves by the course of the world in which we are immersed and feeling questioned by it. Blanchot (2008) points out that the question of our time is always pressing; it surrounds us, it comes from us, it points to us, and it itself forms part of time. By being trapped in the passage of time, it always remains open to new problems and forces us to start asking questions anew. It is an interrogation that continues incessantly because the criticality that it puts into action prevents the closure of any thought about itself, but, at the same time, it is urgent to risk an understanding of our historical materiality.

Keywords: our time, darkness, past, future.

Baluceo Inicial

Ese juego insensato de escribir.

Stéphane Mallarmé

Nada de lo expuesto está acabado,
pero no atreverme a exponer hubiera sido una cobardía.

Alberto Giacometti.

No pretendan encontrar en lo escrito una enumeración de datos diagnósticos de época porque sería suficiente hojear los diarios para anoticiarnos que el mundo suda crimen¹, como poéticamente nos sugiere Baudelaire (2015); o también navegar por las llamadas “redes sociales” para que el odio nos golpee sin disimulo. Menos aún requieran explicación o esclarecimientos acabados sobre lo que vivimos, sentimos, experimentamos como clima de época. Podemos señalar como excusa aquella enmarañada complejidad que presenta tomar como objeto filosófico nuestro propio mundo de la vida que, describiéndolo a través de las tonalidades de Aldous Huxley (1964: 15), involucra:

El mundo en que los hombres son engendrados, en el que viven y en el que, al fin, mueren; el mundo en el que aman y odian, en el que triunfan o se les humilla, en el que se desesperan o dan vuelo a sus esperanzas; el mundo de las penas y de las alegrías, de la locura y del sentido común, de la estupidez, la hipocresía y la sabiduría; el mundo de toda suerte de presión social y de pulsión individual, de la discordia entre la pasión y la razón, del instinto y de las convenciones, del lenguaje común y de los sentimientos y sensaciones para los que no tenemos palabras.

“Nuestro tiempo” no puede ser, por ello, aprehendido como una totalidad de cosas hechas y acabadas sino como un plexo de procesos: lo aparentemente estable, no menos que sus representaciones y conceptualizaciones, experimentan una continua mutación. Ante tamaña densidad apenas se hace posible desenvolver algunos pensamientos errantes, sesgados, inconclusos y contradictorios como en una conversación, siempre plena de pausas y vacíos. Y desde esos huecos, abrir la posibilidad de ser desgarrados por aquellos que acogen las palabras a la vez de posibilitar el enriquecimiento por la alternancia con esas otras voces. En fin, es apenas un hacer que esboza algunas sendas enmarañadas pero que, a la vez, intenta expulsar toda forma de autoritarismo epistémico para abrirse a la posibilidad de la

polifonía. Como indica Theodor Adorno (2004: 75) “El propio querer tener razón es [...] una expresión de aquel espíritu de autoconservación, cuya disolución constituye precisamente el designio de la filosofía.”

Sin embargo, a pesar del balbuceo, condescendiente con el desconocimiento acerca de lo por venir, debemos asumir como compromiso filosófico el traer a escena ese aire trágico que respiramos, impregnado por infinidad de partículas de sufrimientos e injusticias que parecen multiplicarse con el transcurso de los días pero que acarrea junto a ello, también de manera creciente, la presencia de un velo espeso de indiferencia que los disimula. Como dice Berardi (2020: 11): “Estamos perdiendo la capacidad para detectar lo indetectable, para leer los signos invisibles y para sentir los signos de sufrimiento o de placer del otro.” Ante ello, se impone un movimiento de búsqueda que nos lleve a esa aventura de problematizar y problematizarnos por el curso del mundo en el que estamos inmersos y sentirnos interrogados por él. Blanchot (2008: 11 y ss.) señala que la pregunta por nuestro tiempo es apremiante, nos atrapa, nos envuelve; viene de nosotros, apunta a nosotros y ella misma forma parte del tiempo. Al quedar encastrada en el transcurrir temporal, permanece siempre abierta a nuevos problemas y nos obliga a un permanente recomienzo del preguntar. Es una interrogación que prosigue incesantemente, justamente porque la criticidad se caracteriza por impedir el cierre de cualquier pensamiento sobre sí mismo.

Tiempo

A veces estamos dispuestos a creer
que el presente es el único estado posible de las cosas
Marcel Proust

Si todo tiempo es un presente eterno
todo tiempo es irredimible.
Th. S. Elliot

Tantas veces han sido citadas las frases de Agustín de Hipona (San Agustín, 1986: 296) sin que por ello se encuentre desgastada su certera y sintética mostración de la problemática definitoria que acarrea el término “tiempo”:

En definitiva, ¿qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si quisiera explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo único que digo con seguridad es que sé qué si nada pasara, no habría tiempo pasado, y si nada viniera, no habría tiempo futuro, y si nada existiera, no habría tiempo presente.

Con astucia, escabullimos toda intención de adentrarnos en tamaña incógnita ontológica, tan circunscripta, pensada, dilucidada y escrita -desde ya, con distintas orientaciones- por filósofos como Bergson, Husserl o Heidegger -sólo para nombrar exponentes célebres del siglo XX-. Pero no podemos ni queremos dejar de lado el tiempo histórico -eludido en esas especulaciones- que es el que se anuda con la apremiante interrogación por el suceder de/en nuestro mundo. Con esto no sorteamos la complejidad ya que “tiempo” e “historia” no son evidentes por el hecho de ser nombrados, sino que ambos son caminos sinuosos e inestables. Además, arrastran las mutaciones de su propia temporalidad la cual, como señala Grüner (2021: 150) enhebra complejos problemas debido a las variaciones tanto en las fluctuantes experiencias de los existentes históricos como en las heterogéneas narrativas que operan en la construcción de hegemonía.

Esa complicada disposición desplaza la pregunta por nuestro tiempo al territorio de la filosofía de la historia, disciplina degradada y negada sin ninguna ingenuidad desde la *aggiornada* proclamación del “fin de la historia”², fórmula justificadora de la mundialización del capital que ha sido aceptada, por unos, explícitamente y, por otros, desde una inconsciente colonización. Como muestra de los desvergonzados, seleccionamos las palabras de Furet (1996: 571):

La idea de otra sociedad se ha vuelto algo imposible de pensar y, por lo demás, nadie ofrece sobre este tema en el mundo de hoy, ni siquiera el esbozo de un concepto nuevo. De modo que, henos aquí, condenados a vivir en el mundo que vivimos.

Podemos desnudar en lo escrito por el historiador la maniobra ideológica de bloquear la intromisión de cualquier alteridad que fracture lo existente, y, lo que es más grave aún, de obturar a través de ella toda praxis alteradora. Ya en 1936 Mannheim (1987: 35), en un clásico de la sociología del conocimiento, alertaba sobre la comodidad de los grupos dominantes con su presente y cómo su inconsciente

colectivo estabiliza y disemina esa situación como inexorable para el conjunto de los individuos; es decir, congela lo dado como positividad real exterminando la posibilidad de cualquier horizonte disruptivo. “La desaparición de la utopía produce una inmovilidad en que el mismo hombre se convierte en una cosa.” (Mannheim, 1987: 229). También por aquellos años europeos oscuros Benjamin (2008: 311) advertía “de lo costoso que a nuestro pensamiento habitual llega a ser una idea de la historia que eluda toda clase de complicidad con aquella a la cual los políticos aún siguen aferrándose.”

Esta intención impregnada de conservadurismo, de un tiempo y una historia en suspenso, vislumbrada ya en la medianoche del siglo XX, se agudiza con la universalización de la ley de valor del capital, desde los años 80 de esa centuria, sólo por poner una fecha a aquello que fue un proceso. Este nuevo pliegue neoliberal, según Jorge Alemán (2016: 64), “es la primera formación histórica que intenta tocar ese núcleo ontológico, que intenta verdaderamente apuntar a lo que es la producción misma de la subjetividad.” Si bien es cierto que desde sus inicios el capitalismo trabajó para que las subjetividades (individuales y colectivas) se conformaran amoldadas a ese modo de producción, las condiciones tecnológicas en esta nueva etapa histórica han permitido una extensión sin límites en el escenario de actuación de la dominación.

Queda así al desnudo que este pensamiento hegemónico no se reduce a ser sólo una teoría económica, sino que se sostiene en una escondida filosofía, que conforma su entramado con filosofía de la historia, filosofía política, metafísica, epistemología y ética. Es un pensamiento complejo puesto al servicio de colonizar nuestra subjetividad -anestesiando la sensibilidad y transformar patrones cognitivos, comportamientos sociales y expectativas psicológicas- para controlar y clausurar todas las vías antagónicas a su posición. Pensamiento único, dirección única, tiempo homogéneo, han sido distintas fórmulas críticas para nombrar esa inercia que produce la clausura de la reflexión sobre el movimiento histórico y vital.

Lamentablemente, muchos críticos de la economía neoliberal se plegaron al movimiento denigratorio de la reflexión filosófica sobre la temporalidad histórica, el acontecer social y los cursos posibles de abrir a través de la praxis. En muchos casos esgrimiendo argumentos interesantes en contra del teleologismo, la simultaneidad eurocentrada, el progresismo lineal o la utopía fantasiosa. Pero, la crítica a ciertos defectos ínsitos en ciertas concepciones modernas, no implica que haya que tirar al

niño junto al agua sucia. Existen una pluralidad de variadas y contradictorias filosofías de la historia que, en muchos casos, eluden una, algunas o todas las problemáticas citadas. Y, como señala el salvadoreño Ignacio Ellacuría (1991) proscribir el ejercicio reflexivo y crítico del proceso histórico, bien podría ser una actitud inadecuada e incomprensible en estos tiempos que presentan una intersección paradójica entre progreso científico-técnico y catástrofe social y natural en el seno mismo de la civilización del capital. Esta tragedia se manifiesta en el aumento de la desigualdad, la pobreza y la exclusión de grandes segmentos de la población mundial, y en la progresiva destrucción del medio ambiente.

La degradación de la práctica política ejercida en nuestro tiempo tiene su nutriente en ese divorcio traumático que intencionalmente se ha producido con la reflexión filosófica sobre la temporalidad histórica con todas sus complejidades. Con esa argucia consiguen fijar reductivamente lo “real” como “lo que está”, encubriendo que siempre es en movimiento. Vale aquí recordar lo que Marx (1981) recomendaba en sus *Tesis sobre Feuerbach*, de captar “objeto” o “realidad” como históricos, como “actividad humana concreta”. Entonces, a contracorriente de ese neoliberalismo reinante -consciente e inconscientemente- tenemos que recuperar la perspectiva histórico-temporal que lleva, en ese mismo rescate, enredada la posibilidad de una praxis impolítica³ creadora. Cepillando a contrapelo, como recomendaba Benjamin (2008), estaremos en condiciones de recobrar los pasados escondidos o distorsionados por las voces triunfadoras e indagar las potencias excéntricas al metabolismo del capital que se vislumbran en el presente. Ambas son prácticas indispensables para poder esbozar desde allí posibles sentidos disruptivos a lo por venir.

Nietzsche usó la adjetivación “intempestiva”, para señalar la ruptura con lo que en su tiempo se ensalzaba. En el prefacio de su “Segunda Intempestiva”, expresa la necesidad de afilar la crítica contra ciertos conocimientos y prácticas que se aplauden, pero dañan la vida. Sugiere (2004:34): “[...] actuar de una manera intempestiva, es decir, contra el tiempo y, por tanto, sobre el tiempo y, yo así lo espero, a favor de un tiempo venidero”. Si nos hacemos eco de esa plegaria de “inactualidad”, debemos poner nuevamente al tiempo en movimiento auscultando las fisuras y quiebres de los mecanismos de dominación paralizantes para dinamitar desde allí a este presente de desigualdades múltiples eternizado.

Oscuridad

Considerad la oscuridad y el gran frío
en este valle que resuena a lágrimas
Bertolt Brecht

El horror es oscuridad, falta absoluta de referencias,
Soledad, opresión incesante, lento aniquilamiento.
Robert Antelme

¿Cómo vivir sin lo desconocido ante sí?
René Char

Es probable que no haya sido Bertolt Brecht (1997)⁴ el primero en usar la metáfora de “tiempos oscuros” pero muchos ligamos a su nombre esa manera de decir. Condensaba el dramaturgo en ello las calamidades de un mundo en guerra, de matanzas étnicas masivas, de bombardeos indiscriminados, de invasiones y anexiones territoriales, de cuerpos exiliados de sus hogares, de traiciones, deslealtades y tratados para repartos de trofeos. En fin, tiempos de barbarie en un occidente que se había erigido como punto cúlmine de la “civilización”; tiempos teñidos de la lucha del capital por el capital que se esparcía por los pueblos.

Todavía hoy la humanidad padece guerras, bombardeos y matanzas; cada vez se alzan más muros, persiste la discriminación, la xenofobia y aún existen pueblos sojuzgando a otros pueblos. Y si bien aún los poetas cantan lastimeramente sobre estos tiempos tenebrosos, padecemos otra oscuridad densa, asfixiante que desborda y sobrepasa a las calamidades que aun hoy siguen sacudiendo al mundo entero. El ángel benjamineano persiste con su rostro horrorizado mirando los sucesos que van acaeciendo, pero se muestra desesperanzado, sin percibir grieta alguna por la que pueda emerger la salvación. Como señala Maurice Blanchot (2008:55): “El tiempo está como al acecho, confundido con su intervalo. El presente no tiene fin, separado de cualquier otro presente por un infinito inagotable y vacío, el infinito mismo del sufrimiento.”

Es esta la particular oscuridad en la que nos encontramos: no nos permitimos ver o imaginar una fisura abierta que alumbre una esperanza de futuro disruptivo, un tiempo otro “fuera de quicio” que haga estallar esa linealidad parsimoniosa que dirige el acaecer a más de lo mismo.

Eduardo Grüner (2021: 139/140) nos invita a enfrentarnos con una profunda interrogación:

[...] el modo de presencia de lo humano en la tierra ¿sigue hoy siendo histórico? La pregunta podría parecer (falsamente) ingenua. O decididamente absurda. O, en todo caso, anacrónicamente “hegeliana”. El problema es que una cierta ¿cómo llamarla? *disposición cultural* la ha vuelto de nuevo, no digamos estrictamente vigente, pero al menos no necesariamente banal.

Lo distintivo de este mundo que habitamos -que es un suceder sin límite preciso de arranque- se encuentra en el reinado indiscutido del presente. En una canción Charly García entona: “paralizando la tierra el día que apagaron la luz”⁵, síntesis metafórica de esta eternidad -de la que habla el poeta Jules Laforgue- que detiene el tiempo histórico fagocitando el pasado y el futuro. Es un tiempo homogéneo, que Levinas (1993:125) lo describe cabalmente: “el pasado no es más que presente retenido y el futuro un presente por venir.” Casi caricaturescamente, lo precedente se reduce a un funcional desdoblamiento desde el ahora y la espera perfila sólo repeticiones de un hoy.

Lo por venir, en caso de ser enunciado, queda, como en esas concepciones del tiempo tan criticadas pero practicadas, prisionero de la tan discutida idea de progreso. Decía Benjamin (2008: 314) en su treceava tesis sobre la historia: “La idea de un progreso del género humano a lo largo del curso de la historia no puede separarse de la idea de su prosecución todo a lo largo de un tiempo vacío y homogéneo”. Y como señala Habermas (1993:24): “Cuando el progreso se coagula en norma histórica, queda eliminada de la referencia al futuro, propia de la actualidad, la cualidad de lo nuevo, el énfasis en la impredecibilidad de todo comienzo.” Es sólo ansiedad de una espera por nuevos artefactos que mejoren la función de los actuales, por modificar situaciones sociales en la inmediatez de la coyuntura dada, por acceder a lugares que en la actualidad están ocupados por otros; en fin, sólo refacciones en lo ya dado. Es la rutinización de un deseo colonizado que aspira a un movimiento prolongado desde lo que está. La brasilera Rolnik (2019: 109) escribe en referencia a esta reductiva aspiración: “[...] no solo revela que [...] tienden a tomar la cartografía dominante como referencia, sino también, o más que eso, que la consideran ‘la’ referencia absoluta y universal.”

Pero también la rememoración padece de la inercia de una repetición constante y extenuante desprovista de criticidad creadora. Es tan nocivo como la anulación

de la historia previa, el recuperarla sólo como un pasado cerrado en sí, haciendo de él un trofeo para ser venerado. Quienes convierten la historia en monumento, como decía Nietzsche (2004: 55), bloquean la potencia creadora que podemos encontrar en ella, detienen la provocación de lo nuevo. Así, el pasado no es recobrado para asumir una tarea reparadora con lo no sido sino como algo clausurado que tiene poder instituyente con lo actual. Quedamos de ese modo prendidos a la historia de los vencedores, que son quienes montan el memorial para permanecer en el podio. Los marcos sociales de la memoria se coagulan al servicio de una historia de triunfadores utilizando de manera conveniente concepciones y lecturas de acontecimientos para el sostenimiento de las relaciones de dominio existentes.

Permanecen olvidadas las tesis de Walter Benjamin (2008) que, en otros tiempos oscuros, todavía podía anunciar una esperanza activadora. Esta promesa indeterminada acerca de un por venir alterado emanaba desde una mirada penetrante que desenterraba un pasado escondido (conformado por esos espasmódicos e intermitentes episodios dados en la tradición⁶ de los vencidos) y sobre una agudeza para detectar las fracturas que, en el presente, hicieran posible el advenimiento de lo imposible desconocido. La fuerza liberadora del recuerdo no se refiere, como desde Hegel hasta Freud, a la disolución del poder del pasado sobre el presente sino al pago de una deuda que la actualidad tiene contraída con lo que no pudo ser. Como nos participa también Bloch (2017: 134), "Existe [...] una gran cantidad de futuro en el pasado" y, retomando a Schiller parafrasea: lo que nunca en ninguna parte tuvo lugar, tan sólo eso todavía no envejece.

El llamado es a recuperar, sentir y experimentar el eco de la protesta de los derrotados y no sólo el discurso heroico de las fuerzas dominantes de la sociedad direccionado a forcluir un potencial semántico contestatario. La demanda ético-política implícita en esta visión nos ayuda a combatir el "érase una vez", que relega el pasado a una distancia prudente y segura para abrirlo y dejarlo entrar en nuestro presente de manera productiva, aunque no continua. Articular históricamente el pasado, dice Benjamín (2008: 307/308) en la sexta tesis sobre la historia:

[...] significa apoderarse de un recuerdo tal y como relampaguea en el instante de un peligro. [...] El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. Así, en cada época es preciso intentar arrancar de nuevo la tradición al conformismo que siempre se halla a punto de avasallarla.

Pero en estos tiempos parece que no nos hacemos eco de esa plegaria. Permanecemos sumergidos en penumbras; estamos condicionados a lo que dicen, repiten, reiteran hasta el cansancio los triunfadores del pasado, dominadores del presente y diseñadores de vías rectas y asfaltadas hacia el futuro, ayudados por sus lacayos, tecnológicos comunicadores. Las subjetividades inmersas en el malestar, en gran medida, o se culpabilizan a sí mismas disociándose de su historicidad viviente, o sólo desatan odio y resentimiento contra una focalizada maldad (pueblo, clase social, tipo de sexualidad, partido político, etc.) que se instaura como culpable (Rolnik, 2019: 63 y ss.). Esa es la oscuridad que dificulta la visión y paraliza la acción creadora. Quedamos atrapados en un tiempo modelizado, padeciendo la confiscación de una temporalidad abierta en múltiples bifurcaciones hacia atrás y hacia adelante. Se impide que los futuros pasados sean algo vivo en el ahora, secuestrando así la perspectiva temporal heteróclita de las experiencias profundas y de las expectativas desarticuladoras.

Parece por demás difícil rasgar esas tinieblas para vislumbrar más allá de un presente inexorable. Así lo escribe López Petit (2015: 47):

Lo inexorable nos congela en lo que somos, nos ata al ser que somos. Porque lo inexorable tiene siempre como efecto encerrar en un bloque de espacio-tiempo en el que normalidad y vida cotidiana se traban entre sí. Un bloque de cemento, aparentemente sin grietas, donde, convenientemente protegidos de una intemperie convulsa, agotamos nuestras vidas. Bocas enterradas en el cemento, cemento en nuestros cerebros.

Pero, si bien la oscuridad es pesada, invasiva, no logra una clausura total. “Nunca la noche es completamente oscura. Existen las sombras. ¿Por qué hay sombras que aúllan asomadas al vacío si la luz ya no llega hasta allí?”, pregunta López Petit (2015: 60/61). Todavía se dejan oír intermitentemente los quejidos de los pueblos maltratados, de las mujeres humilladas y asesinadas, de las vidas despreciadas por sus diversidades, de los niños privados de niñez, de los animales perseguidos, exterminados y desplazados, de la vegetación erradicada y de la tierra apropiada, explotada, torturada y mutilada que también manifiesta su dolor. Todos estos desgarradores sonidos exponen las patologías estructurales de las sociedades y los Estados que son imprescindibles de modificar. A veces con susurros, a veces aullando de dolor, humanos y no-humanos nos recuerdan que a este presente hay que reintegrarle la plenitud temporal: la heterogeneidad de una herencia que dejó deudas en lo sido. Pero también, auscultando las fisuras que lo habilitan, un futuro desenchajado. Dice Arendt al respecto (1990: 11):

Que aun en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, y que dicha iluminación puede provenir menos de las teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que algunos hombres y mujeres reflejarán en sus trabajos y sus vidas bajo casi cualquier circunstancia y sobre la época que les tocó vivir en la tierra.

A pesar de lo umbrío de estos tiempos, aún encontramos variadas subjetividades inquietas, movimientos colectivos de resistencias y de reexistencias que no resignan su deseo y trabajan en múltiples orientaciones -a veces silenciosamente, a veces profiriendo alaridos- por cambiar el lado malo de lo existente.

Sombras y luces

[...] un gran realismo, que agrave en vez de resolver,
que designe lo oscuro, que considere las claridades
como nubes siempre desgarrables.
Que anhele una alta e impracticable claridad.
Yves Bonnefoy

La esperanza tiene un corazón generoso,
es una respuesta en la oscuridad
y puede nacer justo cuando todo parece perdido
John Berger

Algunas estrellas aún fulguran en esta noche oscura, irradiando, desde un revés de trama con algunos hilos descosidos, esperanzas para extraer poesía del futuro. No es un optimismo calculador de logros determinados sino una búsqueda de cesura en esa continuidad insoportable, búsqueda que encuentra su fuerza en el dolor por la injusticia. Se recupera así el deseo que pone a esas tenues luminarias en movimiento, las constela, las subleva. Como describe Didi-Huberman (2017: 33):

Sublevarse es arrojar lejos el fardo que pesaba sobre nuestros hombros y nos impedía movernos. Es romper un determinado presente –aunque fuera a martillazos, como habrán querido hacerlo Friedrich Nietzsche o Antonin Artaud- y levantar los brazos hacia el futuro que se abre. Es un signo de esperanza y de resistencia.

El topo, metáfora de la resistencia tomada por Marx de Shakespeare, todavía cava; “una obstinada labor de zapa de resistencias irreconciliables, de vagabundeos orientados, de largas galerías que parecen no llevar a ninguna parte y que no obstante desembocan en pleno día [...]” escribe Bensaïd (2006: 16) en su “ensayo de topología general”. Las prácticas de resistencia son un rechazo categórico al presente que se impone y junto a ello proponen un reexistir que escapa a lo inexorable de la repetición constante a través de esa búsqueda política de lo abierto, libre, incierto. En el decir de Guattari, se sostienen en una nueva organización del deseo que permite sobrepasar la indignación y la ira para poner a los sujetos comunitariamente en movimiento:

Una nueva sociedad se busca, se la construye. Un nuevo orden a nivel doméstico, una nueva relación con el cuerpo, una nueva relación con la sensibilidad, con la percepción, con la organización social, un nuevo tipo de producción, de relación con el ambiente, se buscan; una nueva relación de los deseos se organiza. (2021: 96)

En la obra filosófica, la resistencia basal parte de tener presente que el mundo no es, está siendo; y podemos incidir en él, sin certeza alguna, desde las bifurcaciones que abrimos. En un repaso de palabras de Bloch, predicador del “aún-no”, leemos:

El mundo es un experimento en sí mismo, y también lo es, a menor escala, nuestra historia. Nada está concluido, no hay un camino fijo, no hay confianza alguna ni garantía de que, si continuamos un poco más, vayamos a encontrar, a la derecha, un mesón donde nos proporcionen hospedaje. Por el contrario, todo está lleno de peligros, todo está repleto de posibilidades que podrían ser clausuradas y posibilidades insospechadas que podrían ser inauguradas y promovidas por nosotros. (2017: 141/142).

Corriéndonos al campo de la praxis histórico-social, lugar donde se abre la posibilidad concreta de materializar los cambios, y aceptando que el escape, “lo impolítico”, se condensa en los sentidos que abrimos, debemos ser cautos porque no toda acción de demanda o queja o revuelta –no toda acción política- se acomoda a “los ríos al norte del futuro”. Esta es una expresión de un verso de Celan (2002: 208) para denostar aquel “futuro” que se vislumbra en línea de continuidad desde lo que está y potenciar una fuga disruptiva a un “más allá”. La lucha contra la injusticia obliga a una cesura en el tiempo para que no siga su marcha triunfante la dominación; obliga a un futuro otro que rompa con el prefigurado. Una misma idea de hiato y torsión está condensada en la noción de *Pachakuti*, de vuelco, de trastocamiento de

aquello admitido como dirección única, que ponen en juego los pueblos quechua-aymara.

Es decir, la potencia para generar un por venir de cambio no se compadece con el afán de ocupar los sitios establecidos: obliga a la creación de un lugar donde la palabra y la acción que rechaza sea posible. Es desear la irrupción de ese acontecimiento de ruptura, que—como escribe la brasilera Suely Rolnik (2019: 132)- “es el antídoto para la patología del régimen colonial-capitalístico⁷, que nos hace desear el goce del poder”. La brasilera (2019: 109) alerta que limitarse a promover la ‘inclusión’ como meta principal —cuando no única- revela que se sigue apostando a mantener las relaciones de dominio, opresión y explotación coaguladas lo cual muestra, de manera palmaria, la confiscación del deseo. Podemos sumar a esto lo que numerosos trabajos han dejado al desnudo: cómo ante un mundo que establece abismos cada vez más profundos y extensos entre múltiples desigualdades, los Estados regulan las luchas de un modo inclusivo para gestionar los ciclos del capital (Cfr. Sztulwark, 2019: 14); se obligan a mantener la paz social otorgando concesiones —hasta un nivel no perturbador- sin ninguna intención de atenuar la contradicción de fondo que, en muchos casos los propios Estados —los de color o del sur como categoría geopolítica- también padecen.

Lo decisivo para liberarnos de este eterno e injusto presente no es la búsqueda de un “mesón” que nos apacigüe -en el decir de Bloch- o “de un cuartito en la casa de ellos”, como un poblador de Cochabamba sostenía en el fragor de los levantamientos de su pueblo. Transcritas sus palabras, de manera completa, decía: “nosotros no queremos construirnos un cuartito en la casa de ellos sino construirnos otra casa.”⁸ La bonita metáfora de ese luchador distingue, de manera contundente, las acciones colectivas que trastocan, que vuelcan, de las que simplemente demandan satisfacción de cualquier urgente necesidad. Dejan en claro que el alcance político de una lucha consiste en la fuerza material que despliega para desconfigurar el orden instituido desde distintos niveles y cadencias. Es la posibilidad de esbozar -de manera horizontal, colectiva y autónoma- dispositivos discursivos y prácticos que articulen un “nosotros” concreto, disidente y operante para desplegar estrategias variadas de autonomía y autogobierno trastocando de cuajo las relaciones de poder instituidas.

Si aprendemos a mirar y a recorrer oblicuamente el revés de esa trama con que se nos representa al mundo, podremos apreciar y aprender de un variado despliegue de capacidades de insubordinación asomándose en discursos y prácticas de colectivos

de indígenas, de trabajadores, de sectores populares, de mujeres, de diversidades sexuales, de artistas, de ambientalistas, de madres del dolor, etc. que rasgan el presentismo e intentan quebrar la linealidad direccionada de una traza histórica que avasalla. Existe una multiplicidad inclasificable de acciones colectivas que se enmarcan no sólo en posibilidades latentes de resistencia sino también de transformación creativas de sus realidades.

Como aprendizaje enriquecedor es importante cartografiar estas revulsivas formas de vida común, esas prácticas impolíticas de re-existencias, que reverberan en nuestro lugar, en todo el continente y en el planeta entero. Pero como práctica política es imprescindible, desde adentro de los propios movimientos colectivos, intentar conectar, conformar redes, trabajando, en primer término, para que todas y cada una de esas revoluciones micro-políticas -o moleculares, en términos de Guattari- se desencajen de una homogeneidad identitaria esencializada y, desde allí, puedan desplegar praxis insurrectas de ruptura que permitan mantener en unión esa polimorfa disparidad. No una unión indiferenciada sino una conexión desde los espectros de mundo que habitan sus cuerpos y que, sin borrar las heterogeneidades, sientan la urgencia de materializar esos mundos gestando un "nosotros" comunitario que transite (contra)-tiempos que quiebren la parsimonia histórica. Esta espera actuante o (contra)-tiempos, Bensaïd (2006: 18) los describe preñados:

De paciencia impaciente, que es exacta y justamente lo contrario de la fatiga y la costumbre: el esfuerzo por preservar y continuar sin habituarse ni acomodarse; deshabituándose y asombrándose, a la caza de ese ´desconocido deseable´ que siempre se oculta.

Y aunque nada resulte como esperábamos, eso no nos distrae de nuestras esperanzas y del imperativo ético-político de trabajar por un horizonte de justicia que se nos impone. Se trata, como señala Derrida (2003:48), "de ligar una *afirmación* (sobre todo política), *si la hay*, a la experiencia de lo imposible, que no puede ser sino una experiencia radical del *puede ser*, del `tal vez´." ⁹ Así es la cadencia de la marcha de la liberación: permanente y discontinua. Lo que va marcando diferencias son los estertores de otra cosa; los momentos en los que algo de lo acumulado por los movimientos sea capaz de abrir claros en lo oscuro y acuñarse como experiencia. No permitamos que nos confisquen las herencias, pero menos aún las llamadas, esa promesa de ruptura, esa luz que desarticula la oscuridad del tiempo, que lo pone "fuera de quicio".

Notas

- 1| El término “crimen” no está referido al asesinato delictivo, sino al crimen social materializado en la miseria, la pobreza, la discriminación, la explotación, la violencia, en fin, en las patologías estructurales de la sociedad del capital. La frase de Baudelaire la encontramos en el escrito LXXXI de “Mi corazón al desnudo”.
- 2| Nos referimos al breve ensayo de Fukuyama, Francis: “¿El fin de la historia?” que logró amplia difusión a través de diversas publicaciones. Mencionamos entre ellas, circunscribiéndonos a Argentina: *Babel, revista de libros*, enero de 1990, *Doxa, cuadernos de ciencias sociales*, N°1, otoño de 1990, *Página 12*, 1° de Julio de 1990.
- 3| El término impolítico no refiere a “apoliticidad” o ausencia de política; es “lo político” mirado desde su confín externo, desde fuera del poder.
- 4| El poeta y dramaturgo alemán Bertolt Brecht utilizó en varios poemas las expresiones “tiempos oscuros”, “tiempos sombríos” o “tiempos de oscuridad”, para referirse a las calamidades que conmovieron al mundo a partir de 1933, con la asunción del nacional-socialismo al poder.
- 5| Compositor y músico de gran renombre en el rock argentino. Lideró grupos legendarios como Sui Generis y Serú Giran, pero es larga y prolífica su trayectoria como solista. “El día que apagaron la luz” es un tema que se grabó por primera vez en el año 2000 como parte del álbum “Sinfonías para adolescentes”, en ocasión del reencuentro de Sui Generis.
- 6| El término tradición es utilizado en el sentido de enlace articulador de aquellos momentos episódicos alternativos vinculados al accionar de los oprimidos.
- 7| “Capitalístico” es un neologismo propuesto por Félix Guattari para señalar que se incluyen en la economía capitalista también regímenes de subjetivación sobre-codificados.
- 8| El registro de la intervención de un poblador del Barrio 1° de Mayo de Cochabamba en una asamblea, está recogido en Gutiérrez Aguilar (2009: 56).
- 9| Las cursivas corresponden al original y las comillas simples reemplazan un encomillado del texto de Derrida.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (2004) *Minima Moralia*. Madrid, España, Akal.
- Alemán, J. (2016) *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires, Argentina, Grama Ed.
- Arendt, H. (1990) *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, España, Gedisa.
- Baudelaire, Ch. (2015) *Mi corazón al desnudo y otros escritos*. Chile, Univ. Diego Portales.
- Benjamin, W. (2008) *Sobre el concepto de historia*. En *Obras*, (Libro I, vol.2, pp 305-318). Madrid, España, Abada Editores.

- Bensaid, D. (2006) Resistencias. Ensayo de topología general. España, Ed. El Viejo Topo.
- Berardi, F.B. (2020) Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación cognitiva. Buenos Aires, Argentina, Caja Negra.
- Blanchot, M. (2008) La conversación infinita. Madrid, España, Arena Libros.
- Bloch, E. (2017) ¿Despedida de la utopía? España, Machado Libros.
- Brecht, B. (1997) Poemas y canciones. Madrid, España, Alianza Ed.
- Celan, P. (2002) Cambio de aliento. En Obras Completas (pp. 205-257). Madrid, España, Trotta.
- Derrida, J. (2003) Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional. Madrid, España,,Trotta.
- Didi-Huberman, G. (2017) Sublevaciones. Buenos Aires, Argentina, UNTREF.
- Ellacuría, I. (1991) Filosofía de la realidad histórica. Madrid, España, Trotta.
- Furet, F. (1996) El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX, México, FCE.
- Grüner, E. (2021) Lo sólido en el aire. El eterno retorno de la crítica marxista. Bs. Aires, Argentina, CLACSO.
- Guattari, F. (2021) Deseo y revolución (Diálogo con Paolo Bertetto y Franco Bifo Berardi. 1977). Buenos Aires, Argentina, Tinta Limón.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2009) Los ritmos del pachakuti. Levantamientos y movilizaciones en Bolivia (2000-2005). México, Sísifo Ed – Bajo Tierra Ed. e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la BUAP.
- Habermas, J. (1993) Discurso filosófico de la modernidad. Madrid, España. Taurus.
- Huxley, A. (1964) Literatura y ciencia. Barcelona, España, Edhasa.
- Levinas, E. (1993) Entre nosotros. Ensayos para pensar al otro. Valencia, España, Pretextos.
- López Petit, S. (2015) Hijos de la noche. Buenos Aires, Argentina, Tinta Limón.
- Marx, K. (1981) Tesis sobre Feuerbach. En: K. Marx y F. Engels Obras Escogidas (Vol I, pp 7-9). Moscú, Ed. Progreso.
- Mannheim, K. (1987) Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento. México, FCE.
- Nietzsche, F. (2004) Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida. Madrid, España, Edaf.
- Rolnik, S. (2019) Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente. Buenos Aires, Argentina, Tinta Limón.
- San Agustín (1986) Las Confesiones. libro XI. Madrid, España, Akal.
- Sztulwark, D. (2019) La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político. Buenos Aires, Argentina, Caja Negra.