

Reflexión e interrogación epistemológica sobre esperanza, religión, metafísica y erotismo

Genealogías sobre lo que “somos” y lo que “vemos”

Fernando Matamoros Ponce. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH-BUAP)

No, el paraíso no se perdió,
espera, sigue, allí,
aquí y ahora,
aguardando, siempre,
búsqueda y encuentro
del Tiempo perdido
FMP

1. Reflexión e interrogación científica de interioridades en la autonomía del pensamiento

El si-mismo reflexionado por la filosofía no es un ente abstracto sin objeto social. Aunque el *yo* es apariencia en la soledad, la espiritualidad significativa de la interioridad de ese cuerpo, en el espejo que refleja lo social, es parte de determinaciones diferenciales de la sociedad “demoniaca” y la muerte en el individuo. Por esto, la moral, mediante intuiciones y meditaciones de deseos y aspiraciones sociales, se constituye, terriblemente, en la autonomía del pensamiento. Allí, en la desesperanza con el exterior se producen imaginaciones y ensueños dirigidos al *prójimo*. Quien, a su vez, vive también en la desesperación frente al mundo. Sin embargo, el espíritu exasperado se mueve reflexivamente con el exterior, pre-siente la dinámica histórica del dolor mitificado por la estructura social en las imágenes. Así, aunque la autonomía producida con las dudas del interior escapa por momentos a la cosificación del mundo, su lucha a contra corriente depende de la historia de sus contradicciones. Ya que “como esfera privada pertenece ella misma, bien que polémicamente, a la estructura social” (Adorno, 2006: 63), en efecto, “sería necesaria una sociología del interior, cuya idea es paradójica sólo en apariencia”, pues la interioridad de la reflexión e interrogación reflexiva se configura éticamente,

estéticamente y religiosamente con el exterior. Así, para explicar las dinámicas objetivas en las subjetividades, e ir más allá de las determinaciones cosificadas, habría que reflexionar sobre las significaciones en las imágenes del *pensador privado*, negatividades cuestionando el exterior y construyendo lo estético que se representa, contradictoriamente, en el horizonte de lo religioso.

De esto sabe Kierkegaard más como ‘psicólogo’ que como temático de la existencia: ‘cada hombre tiene una cierta facultad de conocer; y cada hombre, tanto el más instruido como el más limitado, va con su conocimiento muy por delante de lo que en su vida o de lo que su vida expresa’. Con esta ventaja del saber sobre la existencia, el sujeto conocedor participa de la verdad en la apariencia, una participación que la existencia sin apariencia en su vacía profundidad nunca consiguió. Pues la huella de la verdad se da al deseo que persiste ante al mero ente; si el ente fuese negado como contingente, la existencia no ofrecería a la interioridad esa huella, porque la interioridad no conoce otra verdad que su existencia misma (Adorno, 2006: 162).

Maurice Merleau-Ponty (1993: 17-30), en su libro *lo visible y lo invisible*, reflexiona sobre estos momentos fenomenológicos del silencio, insertos en problemáticas conceptuales de la historia. Su pensamiento, sobre lugares de origen de *interrogaciones* y opiniones de *fe perceptiva* en el pensamiento, inscritos en objetos materiales y espirituales, interpela preguntas sobre problemáticas sociales en las subjetividades. ¿Qué querrá decir esta filosofía fenomenológica de la *percepción* de Merleau-Ponty (2002)? ¿Qué quieren aprender las palabras, que no se dejan aprehender totalmente durante la traducción? ¿Se tratará de definiciones abstractas de diferentes esencias que no se dejan atrapar totalmente por el ojo humano? ¿Cuáles son los contenidos concretos de verdad de resonancias de poesías (dioses y vírgenes), que contienen sensibilidades y motivaciones de origen en la práctica cotidiana? En primer lugar, hay que señalar que la *percepción* de Merleau-Ponty (2002) cuestiona mitos o modas artísticas instaladas en representaciones de identidades históricas. No porque no existan de manera empírica, sino porque la historia de prácticas artísticas de la escritura y otras representaciones debe ser conocida en sus orígenes, su creación en la época de los actores productores y en el proceso de sobrevivencia eternal para las generaciones siguientes (Benjamin, 2000: I; 247). Para Merleau-Ponty, los signos que transmiten los paisajes no son a-históricos, surgen de la insistente presencia de intuiciones, motivaciones, sensaciones y recuerdos en la memoria; y que, contradictoriamente, se movilizan socialmente en la producción corporal de espacios

y temporalidades concretas. Como Siegfried Kracauer (2008), a nuestro parecer no rechaza la presencia de racionalidades espirituales en complejos míticos y sociales, ni tira a la basura nada. Por el contrario, le interesa comprender por qué, para qué y cómo se confeccionan históricamente las influencias mitológicas en representaciones del mundo frente a nosotros.

Para Merleau-Ponty, antes que llegaran a ser conciencia en la vida cotidiana, las geografías confeccionadas se configuraron por pensamientos sociales que las produjeron, hasta perderse en las apariencias de la lengua. Así, reflexiona sobre diferentes caminos recorridos por el sentido, procesos que llegaron a la concreción de escrituras. Por ejemplo, disertaciones, interrogaciones y dudas de Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud, Benjamin, Adorno, Marcuse, Kracauer, Bloch partieron de líneas de compartición, entre ruidos del lenguaje en las subjetividades y cuestiones sagradas de luchas, para aprehender cómo llegó a ser el mundo tal cual en el estado real de la historia. No solamente definieron, clasificaron y homogeneizaron el objeto científico al que se referían, sino que movilizaron su pensamiento mirando profundidades del pasado en el presente para ir más allá de la descripción autorizada. Rastrearón múltiples elementos de la vida cotidiana para explicar subjetividades, tanto comportamientos como relaciones sociales en normas y leyes interiorizadas y exteriorizadas en diversas formas empíricas de individuos en la sociedad. Por eso decimos que *somos* genealogías cuando vemos y nos preguntamos sobre condicionamientos del dolor, la esperanza y la metafísica en la vida. Historia, percepción, expresión, lenguaje y representación cultural no pueden ser fragmentadas, pues se perderían, en el olvido, aspectos que completan los entramados del sujeto en el objeto que participa en la producción de sociedad (Lefort, en Merleau-Ponty, 2010: 16).

En segundo lugar, ya que no existe nada *in abstracto*, sino dentro del mundo, tiempo y pensamiento están entrelazados con el Otro. Entonces, en tercer lugar, las situaciones, construidas por los deseos en el pensamiento, deben ser situadas en la facticidad de la humanidad que vive con iluminaciones en las dudas que se transforman en preguntas para resolver cuestiones de la vida cotidiana: ¿por qué, para qué, cómo hacer para vivir las motivaciones en el mundo? ¿Será la felicidad buscada a través de los siglos de la historia? Parafraseando a Ernst Bloch (1980: 478), todo lo acumulado en privacidades avasalladas y humilladas salen en búsqueda de

alternativas, se exteriorizan para explorar y reconocer posibilidades de deseos en el querer cotidiano. Estos deseos y querer radical, ideales en perspectiva, se empantan, secan o congelan cuando no se concretizan en proyecciones calurosas con otras miradas amplias que, con atención, procuran, a través del hacer singular y particularidad de hombres disciplinados, relaciones con los sentimientos que se estremecen ante la miseria de tantos miembros de una comunidad.

Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo, del que ésta es expresión segunda [...] Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento, del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera (Merleau-Ponty, 2002: 10 y 11).

Todos los días, cuando buscamos contenidos concretos de la historia en los objetos, aparecen, durante la percepción, características *cuasi* naturales que dominan empíricamente la mirada. ¿Así estaban, así son y las vivo? Sí, pero, con muchas dudas e interrogaciones que cuestionan esa normalidad aparente de la vida: dolor, sufrimiento, muerte. En efecto, desde la situación social y concreta en el mundo, vemos las cosas como algo común, como el metabolismo natural de la humanidad convulsionada por los orígenes de la angustia; sobre lo que nos espera como muerte y cadáver. Inclusive, cuando se trata de lo visible, aun cuando hay divergencias o puntos de vista debatidos, hechos empíricos vienen a corroborar unidad y analogías, concordancias observadas y articuladas en mitos y modas construidas en lo abstracto de los sueños, puestos en acción para lo bello. Así, el mundo es lo que vemos desde el momento que nacimos y abrimos los ojos, crecimos y nos reproducimos, hasta llegar a la muerte que, cuando llega, siempre seguimos cuestionando, aunque jamás sepamos sobre ella. Sin embargo, cuando articulamos lo enunciado con los pensamientos socio-culturales, económicos y políticos que los constituyen, comienzan preguntas sobre ¿qué vemos? y ¿qué es la cosa en el mundo? La muerte, conceptualizada por el mercado de las geografías elaboradas por la sociedad, deviene mercancía y costos para sacrificar a rituales en el uso de funerarias, cementerios y cumplir un duelo por medio de tantos múltiples objetos del mercado. En el umbral de un laberinto de dificultades y contradicciones cuestionamos, desde

la percepción en tiempo concreto, nociones y definiciones autorizadas por el entendimiento de lo evidente en el mundo. Así, como paradojas de ciencias diversas, comienzan incidentes del pensamiento cuando queremos conocer el mundo desde los deseos y utopías. Como los enfermos en los hospitales, las perspectivas espirituales de sentimientos, sueños y deseos contra el dolor de una muerte instrumentalizada (condicionamientos sociales) son cambiar de espacio, salir de la cama, caminar en el mundo con los seres queridos.

Así, Adorno comentando a Kierkegaard diría que la respiración, inspirar y expirar aseguran al enfermo de muerte su fugacidad como cesuras del curso del tiempo en las subjetividades de la negatividad que rechaza la muerte. En este sentido, aun cuando la enfermedad no es mortal, aquel que sufre un estado desesperado, ligeramente se incorpora y respira profundamente, “y, alzando la cabeza de la almohada, pregunta: ¿qué hora es? [...] ¡Que llegue pronto! Incluso lo más terrible es menos terrible: ¡que llegue pronto!” (Kierkegaard, en Adorno, 2006: 129). Este suspiro, que viene del interior, como en Cristo sufriente, toma aliento en la vida cotidiana, marca la reconciliación crítica del gesto con el cuerpo y el espíritu.

En todas las escalas de la espiritualidad aparecen *signos* (Merleau-Ponty, 2008) de problemáticas condicionantes de la vida en sociedad; y que no son dificultades de una técnica en abstracto, sino formas administrativas políticas de una razón social movilizadas mediante una violencia instrumentalizada en las guerras coloniales con una humanidad, esclavizada y abandonada en humillaciones cotidianas de lenguaje domesticado por la sociedad. Entonces, cuando nos introducimos mediante la reflexión en la apariencia de las cosas, seguimos, con la percepción de la juventud y los años, las líneas que se demarcan con iluminaciones sagradas de la historia. Constatamos, en lo concreto, divisiones y fragmentaciones de las ciencias y miradas políticas que, por objetivos metodológicos, han dejado, en el realismo, dinámicas de búsqueda de *terminales* donde concretizar objetivos. ¿La vida deviene algo natural, sin sociedad y sin la felicidad buscada? ¿Qué es el capitalismo que subsume y destruye cosas y palabras de lo humano mediante discursos de verdades humanistas? ¿Qué contienen las formas Estado, derecho, ley, norma que administran deseos de la miseria de la creatura misma, devenida mercancía para cubrir necesidades diarias? Sin embargo, si se parte de lo que vemos, comienza, también, un proceso de aprendizaje de lo que nos habla en el objeto-cosa-cuerpo. Distinguimos.

Lo que parecía certidumbre en el mundo, comienza a ser cuestionada individualmente con la búsqueda de nuevas palabras para enunciarlo. Aún en los objetos que son naturales en el hombre, traducir metodológicamente la evanescencia de la felicidad en la vida cotidiana, lo que se pierde en las olas de los realismos de las ciencias y la política, sería una de las tareas fundamentales de la política mundial (Benjamin, 2000: I; 265).

2. Divorcio de la filosofía y la metafísica en el nombre

Rememorar el *nombre*, para nombrar y crear cuestiones sobre el drama y la tragedia de la humanidad, permite poner en primer lugar la crítica al conocimiento. Esta actitud permite valorar posibilidades del sentido para una reconciliación del dolor y *olvido* con el principio de la *memoria* de otro mundo futuro. Desde la inconsciencia que toma conciencia, las preguntas: ¿por qué existimos en el mundo? ¿para qué trabajamos? ¿qué unifica la crítica en la miseria del mundo? devienen el origen de una conciencia y conocimiento que mueven cuerpos en el mundo. Sensaciones, intuiciones y metafísicas asocian proyecciones de recuerdos que atraviesan la memoria de los muertos en la ignominia, y, que se corporizan en problemáticas de experiencias del pensamiento objetivo para producir espacialidades y movimientos del conocimiento crítico del mundo. De las reflexiones sobre las interrogaciones de lo que vemos, germinan invisibilidades del sentido y conocimiento de los sueños que movilizaron y movilizan el sentido de imaginarios de la historia. La Biblia, el Corán, el Popol-Vu, cientos de mitos representados en Codex prehispánicos, leyendas y cuentos, visibles en lo inmediato, devinieron palabras, escritura y representaciones articuladas con materialidades del *Non* práctico en imágenes de sueños y utopías que reproducían el sentido del *Todavía-no aún* de la humanidad en la naturaleza.

Tampoco el deseo mediado cede ni renuncia; no se pierde de vista, por muy difícil y caro que se haga. El deseo no se adhiere a lo dado, sino que, mirando lo existente visible, le parece lo mejor no creer en ello [...] Como tal, es decir, como mediada en la tendencia histórica, la autentica esperanza no se encuentra, de ninguna manera, en el espacio vacío, del que nada le saldría al encuentro y en el que, por eso, sería posible cualquier aventura; pero precisamente porque la autentica esperanza en el mundo discurre vía mundo y trabaja mediada con su proceso objetivo, la esperanza autentica se encuentra junto con este proceso en un riesgo, en el *riesgo de la frontera* [...] El optimismo, por eso, solo está justificado como optimismo militante,

no como optimismo concluso; más aún, en esta última forma el optimismo es, frente a la miseria del mundo, no solo abominable, sino imbécil (Bloch, 1980: 496-497)

Actualmente, los procesos de temporalidades científicas y políticas se han visto fragmentados por estrategias y tácticas embarcadas en el realismo de las ciencias clásicas y tradicionales, enfrascadas en enojos por los divorcios de la libertad y metafísica en el mundo. Como afirma Merleau Ponty (2008): los esfuerzos de los diversos matrimonios del sentido de la filosofía y la política fueron violentados mediante divorcios con malas rupturas; dejándolos en la miseria hegeliana de la soledad y melancolía del materialismo histórico sin espiritualidad. Por un lado, las preguntas hegelianas devinieron calamidad *santa* del espíritu del Ser afirmativo en el realismo conservador que ofrece oraciones cotidianas en las cuentas del dolor de las mañanas: gracias por seguir vivo, existir; ojalá, se realicé el amor santo de la amada perdida; gratitudes por los alimentos que llegaron a la mesa... y otras tristezas de la violencia exterior. Por otro lado, marxistas realistas de la objetividad científica del desarrollo y progreso mítico se convirtieron en la lucha de clases de simples tácticas discontinuas de acciones y episodios, sin mañanas relucientes del espíritu y vida: vota, vota, no dejes de votar para la administración de la crisis, cada temporada institucional, sin mañana de felicidad.

113

Agosto
2017

El marxismo encontraba en la historia todos los dramas abstractos del Ser y de la Nada, había depositado una inmensa carga metafísica, –con razón porque pensaba en el conjunto de membranas, a la arquitectura de la historia, a la inserción de la materia y el espíritu, el hombre y la naturaleza, la existencia y la conciencia, de la cual la filosofía nos da el algebra y el esquema. Toma total de los orígenes humanos para un nuevo devenir, la política revolucionaria pasaba por ese centro metafísico. Pero, en los periodos recientes, es la política de pura táctica, serie discontinua de acciones y episodios sin mañana, la que liga todas las formas del espíritu y la vida (Merleau-Ponty, 2008: 14).

La tristeza domina la melancolía que, a pesar del peso, sigue haciendo brechas al pensamiento dominante. Al retomar orígenes humanos del devenir de las representaciones de la comunidad, arte, religión y política, constatamos que el pensamiento político de la historia se situaba en el centro de la utopía y metafísica como esperanza de futuro; no como devenir supersticioso de una esencia sin materia, sino como práctica dialéctica del espíritu critico para la liberación cotidiana. En la actualidad, en lugar de reunir, otra vez, virtudes del pensamiento filosófico como

acción antropológica de la política, los vicios de las ciencias fragmentadas se transformaron, por un lado, en acusaciones del Otro de pensamientos teológicos supersticiosos y, por otro lado, en objetivaciones prácticas de verdades concretas sin futuro alternativo. Los caminos, que se entrecruzaban para hacer brechas a través de las montañas, se volvieron muros infranqueables por la debilidad de cuerpos sin el suspiro de la criatura oprimida.

Sin embargo, la riqueza de estudios del arte y la técnica, la economía y conceptos filosóficos, religiosidades totémicas, rituales, fiestas, dones en la comunidad, como formas completas, perdieron la eficiencia política que caracterizó múltiples matrimonios políticos en la historia. Por la pereza frente a la inmediatez empírica vaciada de sus contenidos de la historia, rigurosidades de las ciencias políticas, antropologías y estudios de la metafísica cayeron presas en miserias de lo conocido del tiempo *homogéneo y vacío* (Benjamin, 2000: III; 442-443); relaciones causales de diversos momentos de la historia, sin contenidos concretos de verdad; aquellas *iluminaciones del tiempo mesiánico* que participaban en conmemoraciones y rememoraciones inmediatas de *fragmentos político-teológicos*. Por este drama y tragedia de la humanidad, volver a aprender-a-aprehender esos momentos de inspiración, en la constelación histórica de las cosas, *mónadas* saturadas de tensiones que se cristalizan en el *choc* del encuentro del pensamiento y la realidad, permite mirar posibilidades de *signos mesiánicos* de la historia universal, la revolución y dialéctica entrelazados en los mitos y la realidad; una armonía entre el sueño y el cuerpo.

En la crisis de sentido que vivimos actualmente, detener el tiempo reproductivo vulgar de *necesidades* del valor de uso, inmersas en la *necesidad* del valor de cambio *consumista*, deviene una urgencia cotidiana para crear, redimir, consumir relaciones con el tiempo mesiánico *que no es meta, sino final* del dolor y sufrimiento en la dislocación del sentido del lenguaje. Las diferencias son claras: no se trata de destruir el las preguntas constantes del pensamiento filosófico sin realizarlo en sus posibilidades de encuentros de la negación como creación. Si queremos ir más lejos de lo falso o verdadero, que encierra las decisiones activistas en piezas de museos, deberíamos acoplar el pensamiento con la palabra para acciones del sentido de las relaciones amorosas con el Otro.

Por eso el orden de lo profano no debe edificarse sobre la idea del reino divino; por eso la teocracia no tiene ningún sentido político, sino que lo tiene únicamente religioso. El orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de felicidad. Su relación para con lo mesiánico es una de las enseñanzas esenciales de la filosofía de la historia [...] Lo profano no es desde luego una categoría del Reino, pero sí que es una categoría, y además atinadísima, de su quedo [silencioso] acercamiento. En la felicidad aspira a su decadencia todo lo terreno, y sólo en la felicidad le está destinado encontrarla (Benjamin, 2002b: 71).

Precisamente, es porque no estamos volando sobre el mundo, con el pensamiento de una esencia sin metas, sin relaciones sociales de la felicidad como lucha, que el sentido de ser y estar para concretizar el bienestar buscado, esperado con la esperanza, que se motivan la intuición y motivación de pensar-nos ser-cosa; y felicidad del corazón de cada hombre que pasa por el nihilismo en la desgracia, en el sentido del sufrimiento. Pero, no es una idea *naïf* del ser-en si mismo y para-si mismo, sino nociones que hacen repensar nuestra existencia y el ser mesiánico fugaz en los sentimientos durante la experiencia construida en sociedad. No se trata de nociones ontológicas y filosóficas de la obra de arte y la religiosidad como esencias en el mundo, ser absoluto en la conciencia, sino cómo esas materialidades del pensamiento negativo, frente al mundo, configuran posibilidades contra la conceptualización cerrada de esos mismos mitos. Tampoco es una separación consumada del tiempo de la filosofía del ser, sin materia y sociología de hechos concretos. Incumben, en el pensamiento, verdades concretas invisibles de imaginarios que constituyen la estética del pensamiento en un objeto histórico que, sociológicamente, movió y mueve el mundo, inclusive en las instituciones como lucha y perspectiva en la realidad concreta.

Todo pareciera como si el poder del conocimiento y entrada al mundo se conjuntaran con el poder de fantasmas e imaginarios en el aislamiento de mónadas singulares y particulares. Es a partir de la mirada sobre las iglesias y creyentes miserables de la tierra que sentimos emociones e ilusiones del Otro. Mediante la política y metafísica concreta accedemos a la sociedad donde vivimos; la crítica a la cosa misma nos da caminos para comunicar con el mundo privado de los Otros. Nuestro cuerpo, que concreta la percepción, produce una coincidencia de ilusiones de unos y otros en las cosas mismas; no como principio vacío, sino como final de las raíces de la humanidad que busca la felicidad en la producción como creación que modifica y supera condiciones dadas. Pareciera que hay un poder invencible de

poderes escindidos en sus singularidades, fragilidades posibles en el acto mismo de mirar pensando la particularidad y temporalidad. Una mirada y una sonrisa son modulaciones que se vinculan con las interioridades de uno mismo. Antes de ser expresiones, éstas son pensadas y actuadas para devenir cuerpo con el otro cuerpo que piensa y actúa en el tiempo de producción de temporalidades espaciales de la vida.

Por eso, en el momento de acciones de las esperanzas en los espacios utópicos, las clases hacen explotar el *continuum* de la historia. Poniendo en tensión el tiempo de la dominación como naturaleza dada, con el tiempo lleno milenario de la humanidad en la historia, se detiene el calendario de la conmemoración de los vencidos. Con esta actitud abierta se emplaza, en el orden del día, una rememoración de recuerdos de la historia de la lucha de clases de los vencidos para una renovación del tiempo saturado de temporalidades sagradas de esperanza. Mediante re-uniones, fiestas y rituales rememorativos de condiciones transformadoras, se actualizan, representativamente, millones de constelaciones de la historia. Ya no miramos las pirámides, ni las calles llenas de gente, ni entramos a museos con obras sin sonidos, sin una conciencia saturada de tiempos, sino que nos situamos con el tiempo lleno de la historia.

Entonces, el origen de los matrimonios científicos está en la interrogación de la percepción sobre apariencias del mundo. La preocupación, por explicar los contenidos concretos de verdad, nos lleva a cuestionar mitos y fetiches de la historia conceptualizados por intereses de clase en la historia. No rastreamos enigmas extraterritoriales, ni esencias del *Ser* que cuestiona el mundo sin el mundo que lo ocasiona. No, la pregunta que viene del interior, y que piensa la verdad, es el principio de la experiencia llena, pero también orígenes del mundo concreto natural e histórico de la vida. Invisibles, pero figurados en miles de millones de detalles, singulares y particulares de mónadas, tomamos conciencia que esas percepciones, materiales y concretas, habitan la visión y expresión de sueños e ilusiones, delirios y locuras representados en configuraciones estéticas y políticas comunitarias en las artes plásticas representativas de las esperanzas. Estas afirmaciones no son conclusiones afirmativas de la negatividad aislada en los individuos. Es solamente el inicio sobre lo que pareciera ser axiomático en el objeto mismo que miramos en sus condiciones singulares y partes particulares. En efecto, los problemas del

conocimiento y la ciencia comienzan cuando pensamos historias trágicas del conocimiento humano, que se rebela a las verdades empíricas del dolor fetichizado por instituciones acondicionadas en la normalidad conceptualizada de relaciones de la dominación, alienación y fetichismo del Capital.

La historia está llena de locos y locas, brujos y brujas quemados en la hoguera, encerrados en prisiones de la soledad y angustia por cuestionar el mundo cerrado y verdadero. Por ejemplo, J.M.G. Le Clézio (1988) afirma que la tragedia de la modernidad fue el *pensamiento interrumpido* por los procesos colonizadores de la acumulación primitiva del Capital en el siglo XVI: unidad entre lo mítico, religioso y real de la “tierra madre” y los hombres que habitaban tierras americanas. En efecto, las actividades se hacían en relación al equilibrio metabólico de la naturaleza, agricultura, caza o la misma guerra que estaban simbolizados por el pensamiento de los dioses que les daban felicidad. Así, Le Clézio (1988: 269) subrayó que para los mesoamericanos cortar un árbol era un *acto grave* que implicaba la intervención de especialistas que oraban a Quetzalcóatl para pedirle permiso de trozar una parte de su cuerpo. No se trataba de un dios fuera del mundo, sino de la parte sagrada en lo profano de las relaciones con la naturaleza.

¿Entonces, cómo explicar continuidades en fabulas, cuentos, ficciones, sueños, ilusiones y utopías representativas del arte de la palabra, que surgieron y surgen del interior individual de reyes-poetas, artistas-artesanos que tejen hilos con la historia representativa de dioses e imaginarios en el mundo? ¿Cuáles son las resonancias de modulaciones de voces históricas con nosotros? Si partimos de la historia podríamos constatar que la génesis de contenidos del sentido de la palabra es tan vieja como la historia. Es el “cuerpo del espíritu” del que hablaba Paul Valéry (en Merleau-Ponty, 2008: 28). El comienzo del caminar en la noche que atraviesa imaginarios del pensamiento nos habita cuando despertamos a la historia. Entonces, las historias de las estructuras son variables en sus contextos. Han cambiado en materialidades objetuales de la palabra, pero el sentido profundo del tiempo y pensamiento es visible en el *Verbo*, con sus diversas interpretaciones y representaciones corporales de la memoria esclava, manipulada e impuesta por los especialistas de la dominación y el poder.

En este sentido, Paul Valéry (1974: 78 y 82) afirma en “historias rotas” que lo perfecto, interno en el lenguaje, es ruptura constante en la búsqueda de realización

poética de palabras que no logran concreción por la *esclavitud* de lo real. Para él, la memoria es dolor y falsedad, como los epígrafes para los niños cuando escuchan historias fantásticas de leyendas de héroes y dioses, príncipes y bellas durmientes esperando los encantamientos de un beso que despierte sus sueños del amor al amor. Como reptiles encantados por flautas mágicas reciben influencias frías de razonamientos estructurados por la realidad adolorida. Pero, con el calor de iluminaciones de sonidos tiemblan y se exaltan, pues resienten, sin defensas, influencias potenciales del lenguaje. Por eso, para los niños que aprenden de los adultos, las palabras son *seres ideales* y las frases acontecimientos en el proceso de advenimientos.

Así, Paul Valéry canta los cantos de sentidos de la verdad en la pureza cristalina real de sentido de palabras esclavas del tiempo de la humanidad, pues lo que es real no tiene otra significación que lo que se manifiesta instantáneamente con la profundidad espiritual de las interioridades. Por lo tanto, en una lucha sin cuartel, para él, ni recuerdos, ni interpretación ni razonamiento, pues los sentidos y sensaciones inscritas en ecos de palabras, aun cuando han sido manipuladas por las lógicas del sistema de líneas impuestas, son presentes en cosas inmediatas, antes de convertirse en modelos. He aquí lo que es profundo. Para el sentido contenido en las palabras, no hay ilusiones, dicen lo que dicen. Aun cuando el ojo contradice la mano, cada uno es sincero en sus operaciones y ejecuciones, por eso caricias y ecos espirituales exaltan nuestros sentimientos. En este sentido, en el ornamento de las masas, danzas y rituales del erotismo calendárico, que intriga las milenarias preguntas de filósofos, se encuentran las cosas que el ojo ha librado como un don para si mismo; para estar bien, para recibir lo que nos da y desear lo que él posee en la incierta presencia del espíritu que se desvanece. Así, mudamente, a través de las *mil y una noches* de flautas encantadas, como Mozart en la riqueza de inexpresables fantasías, huyen de todo parecido con el dolor y la muerte. Por esto, libres de encadenamientos, las líneas de palabras de la vida erótica son fragmentos musicales que se delinean en una fuga constante del lugar de memoria real y deseada, pero impuesta y obligada, para no ser enmarcados en la vulgaridad consumista de valores del mercado. Entonces con Ernst Bloch diríamos que el sentido de la vida, como posibilidades de la poesía de la esperanza en la *dicha de los ciegos*, se encuentra intensamente en sonidos musicales que se manifiestan con nosotros y en nosotros a

través de gritos del interior. Por eso, al escuchar una música de una flauta de Pan surgen lagrimas y sensaciones que disipan la oscuridad del exterior del mundo; y expresan con el palpitar del corazón rasgos humanos invisibles y mudos de profundidades posibles del amor y la libertad avasalladas en las cosas existentes.

Si yo pudiera desearme algo, no me desearía ni riquezas ni poder, sino la pasión de la posibilidad; me desearía sólo un ojo eternamente joven, ardiendo eternamente con la exigencia de ver la posibilidad (Kierkegaard, en Bloch, 1980: 152).

3. Continuidad erótica y discontinuidad con el Otro

La mirada dialéctica puesta en el horizonte de visibilidad destaca ecos invisibles que vienen del interior de palabras y objetos. Estos no son juegos ventrílocuos sin relaciones sociales y políticas miméticas de respeto y ética que merece la historia de nuestra naturaleza: el Otro. Algo nos lleva a mirar, oler o sentir, algo nos incita a comprender, encontrar y medir lo que quisiéramos para nosotros mismos. Un paisaje, un texto, una comida, una obra de arte contienen mensajes entregados anónimamente en el objeto mismo. Aunque existimos en una re-creación local de soledad individual, con el pensamiento que interpela el conocimiento, nunca vemos, ni hablamos ni escribimos para nosotros mismos. No, como diría Georges Bataille (2008a: 249), no pensamos ni reflexionamos en la “desnudez de una amada en la cama...” como una necesidad vulgar y decadente del consumo, sino en la *conjuración sagrada* del lenguaje cultural de fantasías en *la producción del lugar*, inscrito en urgencias manifestadas por la experiencia espiritual contextualizada. En otras palabras, Adorno rememora esta situación con Kierkegaard: la moral y la ética solo cuentan para el prójimo. Por medio de la dignidad de ella soy hombre, soy padre, soy defensor del territorio y la cultura. En efecto, desde la revolución neolítica que produjo el lenguaje y el territorio la metafísica fue el centro de la conciencia racional con el Otro.

Con tantas dignidades no se es escritor para adquirir una nueva. Tampoco me interesa lo que no puedo pretender ser. “Si yo escribo, lo hago sólo con el propósito de que aquel que es feliz como yo, leyendo esto se acuerde de su felicidad; y de que aquel otro que duda, leyendo esto sea ganado para esta felicidad. Si pudiera ganar a uno solo para ella, eso ya me regocijaría” (Adorno, 2006: 66-67).

Como Michel de Certeau (1987: 31-32), por experiencia contextualizada no entendemos una instalación decorativa por seres humanos sin relaciones históricas de clase y sin creencias espirituales de amor y convivencia. Tampoco en la ciencia que niega la presencia real de delirios en las obras de arte; que conjugan y juegan con una estética interior sofocante con los muros exteriores de la alcoba. Entonces, las referencias al lenguaje espiritual son contextualmente históricas, pues hemos sido despojados de nuestra esencia humana con la naturaleza. Responden a interrogaciones del tiempo que constela relaciones de conciencia en una sociedad determinada históricamente por las locuras contextualizadas de miedos, enfermedades, crisis económicas, ecológicas y políticas (Foucault, 1972). Por lo tanto, el hecho de sensibilizarnos a la búsqueda de fusiones de esfuerzos de sensibilidad y voluntad para la realización de sentimientos acumulados y asimilados en el proceso del conocimiento contextual nos permite comprender que los lenguajes culturales de resistencias y rebeldías, locuras y deseos son indisociables de las crisis. Se trata de una interacción de ondas invisibles a distancia y por contacto, átomos, neutrones en la naturaleza con la que convivimos. Estos modifican criterios intelectuales del *Orden*, pero, también de la *Razón* que visualiza a través de la práctica dificultades de la experiencia vividas por la espiritualidad.

120

Agosto
2017

Axel Gasquet (1996) destaca metáforas espirituales del pensamiento de Georges Bataille. Producen *perplejidad*, y hasta *irrisiones* o *burlas*, pues no entienden significaciones inherentes al pensamiento en frases proverbiales de poesía y carnalidad en la ciencia y la historia cultural de la gente en la vida cotidiana. Por ejemplo, Gasquet subraya que “yo pienso como una muchacha se desviste...” permite introducirse en el arte de la comunicación y realización de sensibilidades subyacentes de deseos y aspiraciones del conocimiento. No en el sentido de una hermenéutica o de teorías comunicacionales modernas que afirman que, para realizarse, los sonidos producidos por palabras deben de llegar a buen término consumista del que escucha. Desde luego, como Michel Foucault y Noam Chomsky (2002), somos conscientes de las discusiones sobre las condiciones del lenguaje en la naturaleza y biología humana, así como de los diferentes acercamientos epistemológicos. Sin embargo, consideramos, como Foucault, que las condiciones del lenguaje remiten a condicionantes del sujeto con posibilidades del conocimiento y

experiencia ligada a la razón y el orden. No la *razón instrumentalizada* por la angustia, sino la denuncia por la razón de este entendimiento manipulado y fetichizado por lógicas del orden y progreso establecido por el mercado (Horkheimer, 2002: 153). En este sentido, Gasquet subraya que la reflexión de Bataille es una experiencia continua de la razón del ser que busca, desde la discontinuidad del ser espiritual, conectar sensaciones de una *continuidad desgarrada*. Entonces, en el origen organizativo del pensamiento y las palabras, encontramos una continuidad del ser práctico erótico; constantes sensaciones que buscan realizarse con el Otro. No es un mensaje cerrado, sin pensamiento ni contenido espiritual, sino energías que viven espiritualmente *discontinuas*, con los pies en la tierra, como los átomos y neutrones en el choque constante de una experiencia del desgarramiento erótico con el Otro. Así, la experiencia no es propia a un lenguaje sin cuerpos sociales. Solamente es un *índice* significativo de significaciones. Orientadas en el movimiento de actores concretos juegan apuestas de necesidades espirituales y corporales en el contexto histórico para producir, desde la vida de las células y neutrones, genes y proteínas, redes relacionales con el territorio y la cultura. Por lo tanto, no es un juego de diversión, sino el riesgo en las fronteras limítrofes con una recreación histórica de reencuentro de solidaridades de palabras con espiritualidades del Otro en los mitos de la historia.

Carnales y abstractas, las palabras construyen una experiencia de motivaciones-acciones contra lo imposible a partir de lo aparentemente imposible. Como Eros, visible en las carnes húmedas de la realidad, las figuras espirituales, que se desdoblán en las palabras, demuestran una idea de algo. Son una fuerza inconcebible que se mueve junto al deseo y sus mismas leyes negadas por la sociedad y sus normas domesticadas. Así, el pensamiento crítico que, lentamente, se desnuda hacia el exterior, colmado de esfuerzos acumulados en la crisis de la experiencia, acepta y juega con los peligros de la apuesta. No para perder, sino para ganar en el encuentro de las apuestas impulsadas por el deseo. Por esto, es importante señalar que la *discontinuidad* del deseo, en la *continuidad* avasalladora de la maquinaria del poder, no pone todo en riesgos. Nos cuidamos, nos protegemos, nos aliamos, nos solidarizamos con el Otro. Desde las sombras, el intelecto, comprende, racionalmente, que está en la transgresión; en oscuridades del pecado activo en la angustia de la crítica: peligros en los límites impuestos, parámetros e impases en lo admitido por el poder establecido.

La 'intelectualización' es un trabajo realizado después del desencadenamiento del complejo mecanismo de las sensaciones [...] Discontinuidad y soledad nos empujan hacia el deseo de comunicar [...] Con otras palabras: los hombres no se parecen sino en su falta de semejanza. Lo que los une y amalgama son las diferencias y las respectivas discontinuidades, lo que explica la enorme cantidad de energía puesta por cada individuo en la atracción y la búsqueda de los otros (Gasquet, 1996: 26-27).

Conscientes de reglas lingüísticas y epistemológicas, podríamos decir que el deseo esparce ideas en el semillero para comunicar con el otro la mirada de lo que somos. Por los bordes, en los límites de la desesperanza por lo imposible, y con la esperanza de lo imposible, reaparecen discontinuidades de deseos y aspiraciones en una continuidad divergente contra el mundo que impide la realización de la felicidad en la historia.

El progreso hacia la utopía se ve hoy frenado, en primer lugar por la enorme desproporción entre el peso de la avasalladora maquinaria del poder social y las masas atomizadas [...] Si por ilustración y progreso espiritual comprendemos la liberación del hombre de creencias supersticiosas en poderes malignos, en demonios y hadas, en la fatalidad ciega —en pocas palabras, la emancipación de la angustia— entonces la denuncia de aquello que actualmente se llama razón constituye el servicio máximo que pueda prestar la razón (Horkheimer 2002: 153).

122

Agosto
2017

Se trata de energías colmadas por el erotismo, por cierto, en las justas fronteras sensibles de *potencia* de la *real politique* que produce, a contrapelo de la historia, situaciones espaciales y temporales de experiencia astronómica y celestial de deseos. Desde nuestro punto de vista, aunque pareciera contradictorio con Horkheimer, el sentido de energías y pulsiones de la voluntad del *alma* y la *metafísica* en la ciencia política sería signo del sujeto mismo, concededor de los límites y potencialidades del deseo en las continuidades del exilio. Como Aristóteles (1985: 196), nos situamos en el escenario teatral para pensar la fusión de pasiones del erotismo de lo sagrado entre-cuerpos que cuestionan la angustia que produce el exterior; pues los hombres y mujeres, en efecto, son sensibles e inteligibles, y el conocimiento y la ciencia son, en un sentido, incesantemente eróticos. Nos diferenciamos del animal en bruto, pues la conciencia que existe en el deseo de ese objeto como tal corresponde a interioridades del pensamiento como pretensiones, *no simplemente animales* (Bataille, 2008b: 339). Idéntica la conciencia al objeto del deseo de relaciones con el Otro, la sensación

erótica de la humanidad lo es también a lo sensible del deseo con el exterior. Pensamos, queremos, actuamos en los entramados intelectuales para la producción de la cultura. Entonces, con la herencia crítica de Platón, Aristóteles, Marx, Freud, y tantas otras experiencias, conjugadas con los riesgos del presente, hay que volver a pagar el precio de una participación escolar en la producción de una experiencia colectiva; pues *querer* (de Certeau, 1987: 74) sería retomar herencias del compromiso de la tradición y disciplina con recuerdos de imaginarios como medios para la construcción y comprensión de posibilidades con el Otro, la técnica y la humanidad.

Todos los hombres, por naturaleza, desean conocer. Prueba de ello es la estima de que gozan las sensaciones que, al margen de su utilidad, nos proporcionan conocimientos (sobre todo la sensación visual). Ahora bien, la sensación (*aísthesis*) es común a hombres y animales. Pero si bien los animales inferiores sólo están dotados de ella, los superiores cuentan además con la imagen (*fántasma*) y el recuerdo (*mneme*). En el hombre, además de la sensación, imagen y recuerdo, aparece la experiencia (*empeiría*) y la técnica (*téchne*) (Aristóteles, 1986: 75).

Cuando el pensamiento sensible de la técnica se une a una práctica erótica de los recuerdos, donde se corren riesgos por atravesar pasajes de la experiencia del pensamiento cerrado de lo local, a pesar de todas las reacciones represivas, aparecen iluminaciones de imágenes dialécticas que alumbran caminos universales hacia el Otro. Conocer y comprender realidades concretas del dolor en la composición de palabras de felicidad, en medio de la violencia y muerte, determinadas socialmente en los discursos alienados, situadas en la coyuntura del contexto, permite comprender, en la desnudez del *Alfa* erótico metafísico, las necesidades de fusión de con-ciencias y urgencias conceptuales de lo conceptualizado por las genealogías históricas de la violencia¹. Son muchas preguntas en los largos caminos de las noches de espantos y angustias que, a pesar de todo, transitan hacia las plenitudes de la soberanía de la historia del pensamiento y la rebeldía. Por ejemplo, los zapatistas en México recuperan sensibilidades de la naturaleza, nosotros y nosotras, frente a la historia del colonialismo y el Capital, para pensar posibilidades inherentes a la humanidad violentada.

¹ Por estas razones, las interrogaciones son *comienzo* y *objetivo* de mis propósitos reflexivos, que se distancian de la categoría *Ciencia, cerrada y estática*. Para pensar el proceso de conocimiento con el concepto de *Con-Ciencia* nos situamos con materialidades en las sensaciones desnudas hacia el Otro, nosotros y nosotras, compuestas en el año de 2016 por los zapatistas y el Congreso Nacional Indígena (CNI). Entonces, no es un azar de sensaciones sin contenidos sensibles, estas reflexiones se sitúan con el Otro, en la continuidad de negatividades en espacios institucionales de la dominación globalizada por el mercado y sus crisis.

Y entonces vimos que es importante la historia, es decir, cómo era antes; qué es lo que sigue igual; que es lo que cambia. O sea la genealogía. Y para explicar la genealogía, tanto de lo que somos como de lo que vemos, necesitamos conceptos, teorías, ciencias (SupGaleano, 2015: 12).

4. Historia y lucha de clases de recuerdos rebeldes activos en el presente

Conociendo la seriedad de los realismos empíricos, no estamos hablando del erotismo vulgar de cuerpos y palabras vaciadas de sus contenidos concretos. Se trata de una batalla por los imaginarios inscritos en la historia, individuo y relaciones de producción, lucha de clases y revolución. Corresponden a sensibilidades y sensaciones de la necesidad del conocimiento de *Eros contra la Civilización* (Marcuse, 2002). Mirar lo que somos en los entre-actos del pasado en el presente, como mecanismos complejos de lo *efectivo* y *afectivo*, pasiones, sueños y aspiraciones sagradas e históricas, rituales sensibles con el universo, rescata de los objetos representativos materialidades heredadas por millares de partículas reflexivas, motivaciones subterráneas de espiritualidades concretas del conocimiento. Así, en estos esfuerzos del pensamiento desgarrado, resaltar en la obra social zonas abandonadas por el conocimiento, permite visualizar, desde la experiencia de la crítica en la catástrofe, orígenes sociales de la palabra y el fuego de rebeliones: *la guerra de la humanidad contra la hidra que no ha dejado de vencer*².

124

Agosto
2017

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'tal como verdaderamente fue'. Significa apoderarse de un recuerdo tal como este relumbra en un instante de peligro [...] El peligro amenaza tanto la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer (Benjamin, 2007: 26).

² Por ejemplo, palabras de los zapatistas en Chiapas, México y el mundo se han reconfigurado constantemente en los espacios públicos del *aquí* y *ahora* como una urgencia de un *Pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*, (2015), 3 vols., México, EZLN y Comisión Sexta.

Entonces, no solamente es una ética de la naturaleza humana sin relaciones sociales, sino la necesidad de pensar los recuerdos como sensaciones en la reproducción material del sentido sagrado de signos y gestos en la producción de relaciones sociales. Así, con estas precauciones epistemológicas para producir conocimiento, podríamos decir que, con los obstáculos de interrelaciones de conceptos y teorías tradicionales, las experiencias de la crítica caminan con el poder mágico y subversivo de la imagen, una fuerza transgresiva que se une al misterio de los enigmas en las sombras que atraviesan el espejo del desgarramiento de discontinuidad y continuidad de las utopías. Para no ser devorados por los ídolos del mercado, el dinero, como diría Michael Löwy (2000: 19), al igual que surrealistas del pasado, las bellezas del pensamiento rebelde pagano se fusionan y sortean en la desnudez de las esperanzas, utopías, dialécticas de acción y sueños, mirando desde las oscuridades de la noche la *Estrella de la mañana*.

Por esto, subrayamos que, en los orígenes de sinfonías de lenguajes representativos de re-uniones de deseos produciendo espacialidades y temporalidades de resistencia, reaparecen imaginarios del pasado que, aunque invisibilizados por los mecanismos de los medios de comunicación, permanecen en los muros de la historia, representados tanto en textos sagrados como en piedras de palacios, iglesias y catedrales de la comunidad. ¿Serán aquellas alusiones a sensibilidades espirituales de creación comunitaria *ex nihilo*, que Castoriadis (1975: 5-10) mencionaba en la *Institución imaginaria de la sociedad*? Aunque es difícil ir más allá de los espejos de imágenes domadas, entre-dormidas en los objetos, cuerpos e ideologías, no es imposible vislumbrar, en las creaciones humanas, iluminaciones creativas de proyectos políticos disidentes y utópicos de ese extraño objeto del deseo que, aunque irredento en múltiples lugares del imaginario, sigue actuando políticamente en la *tormenta*. Representadas en mitos y leyendas, himnos, banderas, fiestas, dones, las imágenes que se despliegan son signos que se siguen moviendo más allá de las manipulaciones.

Entonces, ya que no existe ningún punto de vista exterior a la historia de las sociedades, toda persona refleja, desde la totalidad histórica de la lucha de clases, que el pensamiento es obra en las contradicciones de las tendencias de lo político. Esto nos lleva a tomar conciencia que no existe en las ciencias y la teoría ninguna forma pura, tanto filosófica y política como sociológica o antropológica naturalista y

biológicamente establecida. Múltiples reflexiones conceptuales reflejan un *lugar de memoria*, pero también los *no-lugares* (Augé 2004) de la existencia antropológica que *sitúan* teóricamente la *creación situacional* y espiritual para la creación espacial del reconocimiento político en la *Cité* de la historia.

En otras palabras, los actos productivos de advenimientos son largos procesos de reflexión y sensaciones que, en el mismo momento de enunciarse desnudas, producen afinidades electivas con el Otro. Finalmente, las reflexiones y el sentido del imaginario de viajes de resistencias y rebeldías creativas de la escritura corresponderán a la situación con la puntuación de las precauciones; comas y puntos que permiten valorar sensibilidades del sujeto activo en la racionalidad de apuestas en el juego de palabras y la urgencia práctica del pensamiento crítico en espacios de la guerra de imaginarios sociales e instituciones. En este sentido, a pesar de la violencia desatada en la crisis económica, los *excedentes utópicos* del *principio esperanza*, mencionados por Ernst Bloch, son *exuberancias* en las sombras; iluminaciones que escapan a los límites impuestos en las conceptualizaciones de los movimientos sociales y políticos. Así, podríamos decir que la herencia del pensamiento crítico es inacabada e irrecuperable en su anarquía, gracias a la fusión alquímica de defensas del amor por lo maravilloso de sueños que escapan a los mitos tormentosos de la realidad social.

La historia, que se encuentra tanto en la biblia como en el Corán, es sencilla. Noé recibe un aviso divino. El dios está bravo porque la humanidad no cumple, así que decide castigarla. El mundo entero se va inundar y sólo sobrevivirán quienes puedan navegar. Noé entonces se dedica a construir un barco gigantesco, el arca. En ella mete a su gente y a un par de cada especie animal, así como plantas. El escepticismo de sus contemporáneos no lo detiene. Viene el diluvio, el mundo se anega y perece todo lo que se encuentra sobre la superficie. Sólo se salvan quienes están dentro del arca. Después de un tiempo, un ave lleva al arca una ramita, señal de que hay un lugar seco. Ahí se refunda la humanidad. Mmh... el arca de Noé [...] La zapatista, el zapatista, escucha pero su posición no satisface a ninguno. Sólo piensa, vuelve a pensar, concluye: lo que dice es que si ves señales de que algo malo va a pasar, entonces conviene que te prepares. Así que nada de si religión, ciencia o filosofía: sentido común [...] Así que ni modos, a ascender por entre las ramas de la ceiba hasta la parte más alta, donde hojas y nubes rivalizan en sus juegos con el viento [...] 'Es su tiempo', dijeron, 'que el corazón que somos abra la palabra, que hable y escuche. Y de entre las palabras, escojamos la mejor semilla' [...] Por lo demás, viene la tormenta. Hay que prepararse [...] Y, como de por sí en nuestro modo zapatista, al final está el principio: hay que hacer más y mejores semilleros; darle su lugar a la práctica, pero también a la reflexión propia sobre esa práctica; entender la necesidad de la teoría y la urgencia del pensamiento crítico (SupGaleano, 2015: 10, 11 12, 16 y 17).

5. La urgencia del sentido de la palabra en la contradicción del objeto liberación

¿Por qué los científicos reflexionan sobre las cosas de la historia? ¿Qué es lo que les interesa? ¿Describir evidencias materiales del poder en la construcción de las formas, Estados-instituciones, cuerpos-dominados, verdades-empíricas, etcétera? ¿Porqué esos cuerpos míticos, visibles, amables, violentos, empíricos, cuerpo, tierra, agua, viento, fuego, construcciones, pirámides, palacios, iglesias, pagodas, instituciones, banderas, estatuas... devienen sentidos renovadores del pasado en el presente? ¿Quién es el sujeto en esas condiciones situacionales de la conciencia representativa de una masa de individuos? ¿Por qué, aun con el espacio y el tiempo condicionado por las relaciones sociales del poder, siguen produciéndose en la vida cotidiana preguntas ligadas a tradiciones, usos y costumbres políticas y religiosas?

Ante estas cuestiones infinitas del movimiento de con-ciencias de la historia, el punto de partida sería discutir que las producciones de imaginarios no son fantasmas fuera del mundo ni especulaciones de espíritus torcidos por la perversión de la manipulación de conciencias; como quisieran algunos religiosos, con dios en el cielo y sin la tierra; los científicos que aseguran las dimensiones utópicas de manipulaciones de locos y extravagantes filósofos de la *fragilidad del Ser*. Tampoco son alucinaciones ni fabulas inventadas por excéntricos que manipulan miedos de la humanidad frente a la muerte. Para nosotros, tomar conciencia de la racionalización del tiempo de los imaginarios permite comprender que en el *Principio está el Verbo como creatividad cultural*, como producción de sociabilidad y reproducción continua; desde luego, para alejar a la muerte tan cercana o para prevenir catástrofes anunciadas por los gritos de tantos profetas legendarios en el mundo.

Podemos afirmar que, en su origen, las civilizaciones están inmersas en las producciones sociales del *miedo*. Éste se estructurará con los imaginarios en el principio del *Nombre* y las instituciones. Por esto, creemos que, aun con los riesgos de entrar en terrenos minados por la *real politique* de las instituciones, no podemos abandonar la historia de imaginarios plasmados en montañas, selvas y de-ciertos de signos representativos de la historia. Así, J.M.G. Le Clézio (1967: 105 y 125), atento a la potencia de la muerte para reproducir la vida, se interroga sobre el origen de significaciones en los significantes que produjeron el tiempo y espacio en la temporalidad real del sentido social. Significados en las cosas que deseamos, tocamos

y amamos a través de palabras y acciones, meditadas por la conciencia, no hay que olvidar que en las bifurcaciones de átomos dispersos de la muerte permanecen entrecruzados el erotismo y esperanzas del cuerpo y el corazón de lo sagrado: la vida.

Mirándonos en el espejo del horror de la fragmentación de conciencias en el desorden miserable del *derecho* conceptualizado como condena, seguimos preguntándonos: ¿existen posibilidades de encuentros poéticos del sentido en la comunicación con el Otro? Sería largo recorrer el sentido de las palabras que se ha perdido en lógicas empíricas de acumulación de riquezas y consumo desmedido. Pero, en el instante que pensamos, sensaciones de origen se acercan mediante recuerdos que atraviesan la memoria, que son también lejanos, pero que se fusionan con las semillas que sembramos con los sueños. Por esto, en el intervalo del pensamiento en la escritura, no es nuestra intención juzgar las múltiples manipulaciones de fenómenos parciales en las resurrecciones de luchas por el sentido de leyes y normas inscritas en las palabras e instituciones. El objetivo sobre los imaginarios en la producción de imágenes, onduladas por constelaciones que iluminan los desperdicios del consumo, destaca manantiales donde se encuentran, justamente y contradictoriamente, dificultades para saciar *esta sed por lo mejor*.

Por ejemplo, la sacralización de la creación de la semana de siete días creada por Dios en la *Génesis*, con el domingo dedicado al descanso y la felicidad, pero que se ha perdido en la actualidad del universo fragmentado por la necesidad y el hambre; el árbol de navidad adornado con estrellas de la esperanza, mito pagano actualizado en la transformación del nacimiento de Jesús; ese 24 de diciembre, gentil de antaño, permite todavía iluminar arboles en la privacidad de esperanzas sembradas para una bella primavera del próximo año; la educación que ha transformado el sentido de los orígenes en una mercancía más del mundo capitalista. Así, podríamos mencionar otros cientos de miles de ceremonias, por ejemplo de *iniciación* que, en la multiplicidad de encuentro de mundos lejanos, se actualizan en los imaginarios de mitos y divinidades de comunidad: nacimiento-crecimiento, bautismo-nombre, comunión-fe, matrimonio-amor, muerte-duelo... Pero, no son solamente interrelaciones de familias y comunidades en la paz y el amor de las identidades, sino también procesos sociales de prohibición, como la interdicción del incesto, que Edipo violó, y que se perdieron en la corrupción y manipulación del

sentido de la política; leyes para los antiguos legisladores afín de mantener la comunidad.

Ante esta situación milenaria de preguntas, aún con el tiempo catastrófico de amenazas y muerte en los basureros de las mentiras, Le Clezio (1967) insiste que, a pesar de todo, la vida es maravillosa por los mensajes microscópicos de imaginarios que se reflejan en el tiempo de representaciones de la misma muerte. Mediante ecos del alma, el cuerpo transmite mensajes milimétricos, sencillos y frágiles, pensados en la desesperación del hambre y la miseria. Cuando se buscan relaciones eróticas de placer, amistad, amor, felicidad, solidaridad, comunidad se convierten en fuerzas de los recuerdos de luchas milenarias de las imágenes. Retomando a Hegel, Cornelius Castoriadis afirma que, en la obscuridad de la noche de interioridades del individuo y la comunidad, algo se manifiesta en múltiples representaciones fantásticas de imágenes de fantasmas que aparecen y reaparecen con la misma brusquedad de la noche que las niega. Desde luego, como Auguste Blanqui (2002: 98), si no es un consuelo saberse en encuentros históricos con miles de lugares y personas amadas, que solamente son hoy recuerdos; tampoco es una consolación saber que uno probó y probará eternamente la felicidad con la estupidez cotidiana.

Quizás, con la esperanza en la desilusión, lo importante sería reconocer la fragilidad de la pequeñez de imágenes representativas producidas en los lugares situacionales comunes de la historia. Al descubrir que imágenes nos impiden respirar con los suspiros, comprendemos que el corazón palpita con la fuerza maravillosa de la melancolía quemante de la historia. Entonces, comprendemos que no se trata de quedarnos inmóviles en las felicidades por sustitución, en nuestros espacios placenteros, sino para producir, otra vez, el vuelo de un viaje utópico de nos-otros con palabras poéticas. Como Sören Kierkegaard (2015), cuando miramos las interioridades de desvalidos, entrando hincados a las iglesias de vírgenes y cristos de esperanza u orando a contenidos concretos de verdad, inscritos en las imágenes santas, comprendemos que los tormentos que guardan en el corazón disponen también de labios que suspiran y gritan. Producen acentos musicales estéticos; como el poeta que reconoce en las referencias espirituales patrimonios históricos de utopías de la humanidad. Por estas razones, Cornelieus Castoriadis (1975b: 165-166) subraya con Hegel que las significaciones sociales de las individualidades, socialmente

constituidas en la noche del sufrimiento, producen poderes imaginarios esperanzadores en representaciones creyentes disidentes.

Es la noche, la interioridad de la naturaleza que existe aquí: el Yo (el Soy Puro). [Pero] Es esa noche la que se percibe cuando se mira a un hombre a los ojos; una noche que se hace terrible; es la noche del mundo a la que entonces nos enfrentamos. El poder de sacar de esa noche las imágenes o de dejarlas que vuelvan a caer en ella [es eso aquí y ahora] el hecho de ponerse a sí mismo, la consciencia interior, la acción, la escisión (Hegel, *Jenenser Realphilosophiaie* (1805-1806), en Castoriadis, 1975b: 165-166).

Entonces, como un nadador a contra corriente, para sobrevivir, hay que penetrar en escenarios institucionales, configurados en formas establecidas por las contradicciones del poder, con el objetivo de ganar, aunque el precio sea alto por el cansancio creado por la desesperanza establecida en moblajes alienados y fetichizados. En otras palabras, al caminar por los pasajes creados entre muros y fachadas, transmitimos signos al *Otro* quien, desesperado a su vez, comunica algo con la mirada. En sentido contrario de los reacomodos de las palabras instrumentalizadas por la paz y la concordia del sistema, la obligación sería desarrollar actividades tensas con el mundo para activar el alma o el espíritu crítico en las mismas relaciones sociales contradictorias. Al hacerlo, se emprende un largo camino entre montañas y muros de la historia. O, mejor dicho, un “salto del tigre al pasado” (Benjamin, 2007: 35) para tomar fuerza en el “cielo libre de la historia”. Al rescatar lo “refinado y espiritual” de la dialéctica de la historia y la violencia, esta vía conduciría a lo que comprendía Marx por los suspiros de la criatura oprimida en la esfera religiosa; acción crítica basada en gritos y lagrimas de la comunidad de fe contra el sistema creador de miseria. En otras palabras, transitar por los pasajes tenebrosos de calles oscuras, que contienen también signos de sueños despiertos, tendríamos que desafiar lo cercano de la historia con las significaciones de deseos numerosos en las imágenes de fachadas mudas de la historia.

Se trata de transferir el punto central del yo teórico al yo humano entero y salir del mundo irreal atomizado de poderes disformes y de las formas desprovistas de sentido para entrar en el mundo de la realidad y de las esferas abarcadas por él. Como consecuencia de la hipertensión del pensamiento crítico nos hemos alejado de esta realidad que encarna a cosas y hombres y que, por lo tanto, exige ser vista concretamente. Quien intenta establecer lazos y familiarizarse con ella, alcanza naturalmente, no sin dificultades, un sentido constitutivo de esa realidad y una existencia en la fe (Kracauer, 2008: 124).

Actualmente, en el escenario contradictorio y melancólico por los ecos históricos de palabras liberadoras del pasado situadas en el contexto de barreras de la razón en soledades locales, silenciadas por truenos de armas, hay que rescatar espiritualidades de las filosofías rodeadas por la urbanización galopante de fragmentaciones encerradas en prisiones de soledad y ocio posmoderno. Por estas razones, Le Clezio (1967: 127) plantea que existe una herencia milenaria de la razón en las decisiones del sentido interior. En efecto, en los momentos de desesperación aparece una acumulación de *éxtasis materiales*, como signos de esperanza y liberación de las vulgaridades del mercado de los cuerpos y espiritualidades. En ese relámpago situacional de angustia y pecado de la negatividad, mediante la fuerza de la conciencia interior, que transgrede la noche donde nos enfrentamos, finalmente se escinden de la violencia exterior iluminaciones subyacentes en nuestro interior.

Las ideas de la humanidad son vivientes con el mundo concreto, como el espíritu en relación con la materia donde se nutre. Devenido Cristo, hijo de Dios, Jesús-hombre vivía el mundo con los miserables de la tierra. Así, concretamente, no podemos cerrar el mundo a exigencias de un pensamiento encerrado en sus barreras, pues las materialidades de lo vivido determinan expresiones, tácticas y estrategias de la vida. En otras palabras, no es posible vivir sin la contradicción, pues sería la renuncia de la esperanza para buscar la felicidad perdida en la historia. Este drama sólo puede terminar con el fin del mundo o la muerte.

La ignorancia del conocimiento o la duda de la interrogación sólo pueden resolverse mediante la exactitud de la sorpresa en la fraternidad de generosidades o verdades concretas. Como afirmara Max Horkheimer (2002: 153) en la crítica a *la razón instrumental* que domina el mundo: tenemos que ser y estar conscientes que el *progreso de la utopía y su razón de la historia es frenado por el peso avasallador de la maquinaria del poder social sobre masas atomizadas*. Siempre lo mismo, el drama y la tragedia de la muerte dominan el mundo. Por esto, estar abierto y atento permite, desgraciadamente, valorizar deseos por un bien restringido por los límites del sistema, pero también, ayuda a no quedarnos en la quimera de la felicidad falseada del valor de uso y su necesidad en lo local. Desde luego, salir y decir la negatividad que configura las subjetividades nunca ha sido fácil. Pero, y a pesar de todo el peso del caos de la guerra y catástrofe de la miseria y el hambre, la esperanza construye,

en bifurcaciones oscuras de los caminos, la confianza que espera en la acción cotidiana una cita liberadora con el Otro.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W., (2006), *Kierkegaard. Construcción de lo estético* (Obra completa II), Madrid, Akal.
- Aristote, (1985), *De l'âme*, París, Librairie Philosophique J. VRIN.
- Aristóteles, (1986), *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Augé, Marc (2004), *Los no lugares/ Espacios del anonimato*, España, Gedisa.
- Bataille, Georges, (2008a), *La conjuración sagrada*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Bataille, Georges, (2008b), *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Benjamin, Walter, (2000), *Ceuvres*, III vols., París, Gallimard.
- Benjamin, Walter, (2002b), *Ensayos* (Tomo IV), Madrid, Editora Nacional.
- Benjamin, Walter (2007), *Sobre el concepto de historia: tesis y otros fragmentos*. Apéndice, "Auguste Blanqui, contra el positivismo", Buenos Aires, Piedras de papel.
- Blanqui, Auguste (2002), *La eternidad por los astros*, Argentina, Colihue.
- Bloch, Ernst (1977), *El Principio Esperanza*, I, Madrid, Ed. Aguilar.
- Bloch, Ernst, (1980), *El Principio Esperanza*, III, Madrid, Ed. Aguilar.
- Castoriadis, Cornelius, (1975), *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil.
- Certeau, de Michel, (1987), *La faiblesse de croire*, París, Esprit/Seuil.
- Chomsky, Noam y Michel Foucault (2002), *Sur la nature humaine*, París, Gallimard.
- Foucault, Michel, (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard.
- Gasquet, Axel (1996), *Georges Bataille. Una teoría del exceso*, Buenos Aires, Ediciones del Valle.
- Horkheimer, Max (2002), *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Editora Nacional.
- Kierkegaard, Sören (2015), *Diapsalmata*, París Allia.
- Kracauer, Siegfried, (2008), *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*, Barcelona, Gedisa.
- Le Clézio, J.M.G. (1967), *L'extase matérielle*, París, Gallimard.
- Le Clézio, J.M.G. (1988), *Le rêve mexicain*, París, Gallimard.
- Löwy, Michael, (2000), *L'étoile du matin*, París, Syllepse.
- Marcuse, Herbert (2002), *Eros y civilización*, Madrid, Editora Nacional.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993), *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002), *Fenomenología de la percepción*, Madrid, Editora Nacional.
- Merleau-Ponty, Maurice (2008), *Signes*, París, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010), *Ceuvres*, París, Gallimard.
- SupGaleano (2015), en *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*, México, EZLN y Comisión Sexta.
- Valery, Paul (1974), *La Jeune Parque et poèmes en prose*, París, Éditions Gallimard.