

---

# Imposible pero real

## Memoria e historia

### (de Mayo del 68 al 11-S)\*

Mario Perniola

El punto de partida de mi intervención es una frase de Georges Bataille contenida en el ensayo *Les larmes et les rois* (1956). En francés la frase es como sigue: «*Impossible et pourtant là*». Es una frase que define la experiencia de la *soberanía* que se manifiesta cuando conseguimos sustraernos al mundo de la utilidad y acceder a una experiencia plena del presente. Esto ocurre, según Bataille, en una serie de acontecimientos que abarcan el arte y lo sagrado, la risa y el llanto, la sexualidad y la muerte. El encuentro con estos acontecimientos genera una especie de ebriedad, una sensación milagrosa, el ingreso en un estado de excepción que se emancipa de las cadenas de lo cotidiano. Aunque él se sirve de la palabra «milagro» para designar ese modo de ser, no debemos entender el término en relación a ningún tipo de trascendencia: se mantiene en

---

\* Conferencia pronunciada el 13 de noviembre de 2007 en el Máster de Periodismo de la Facultad de Ciencias de la Información.

el terreno de la immanencia. No hay ningún más allá, ninguna intervención sobrenatural ni divina, ningún prodigio que manifieste la acción de un ente supraterráneo. Las palabras *miracle* y *miraculeux* son entendidas en un sentido literal: derivan del latín *mirus*, que quiere decir *admirable*, *maravilloso*, *sorprendente*. El contexto al que remite el milagro está conectado para Bataille con la etimología de *mirus*, que presenta una afinidad con la raíz indoeuropea de la que proviene el griego *μειδιάω*, que quiere decir *sonreír*, de donde el inglés *smile*. Por otra parte sólo el ser humano sonríe: si en otros libros Bataille fue el fundador de una antropología erótica, que veía justamente en el erotismo la característica distintiva del ser humano, aquí parece orientarse hacia una antropología sonriente. En efecto, el instante milagroso es aquel en que la espera se resuelve en nada. Bataille parece repetir la famosa definición de Kant según la cual la risa es un afecto que deriva de una expectación tensa, que de golpe se resuelve en nada (*Crítica del juicio*, § 54).

Volviendo a la obra de Bataille treinta años después de la publicación de mi libro sobre él (Perniola, 1977), si ésta es la frase que se quedó grabada en la memoria y se impone hoy a mi atención no es tanto, o sólo, porque constituya el motivo recurrente en torno a la cual gira mi interpretación de este escritor, sino porque describe de un modo extremadamente conciso la experiencia que ha guiado, si no toda mi investigación teórica, sí desde luego mi reflexión sobre la existencia.

Como se sabe, para Bataille los momentos soberanos por excelencia, en los que se manifiesta algo imprevisto, inesperado y tenido hasta entonces por imposible, son aquellos en que muerte y sexualidad se aproximan hasta confundirse. Muchos de mis libros, pero especialmente *El sex-appeal de lo inorgánico*, pueden ser leídos como desarrollos de este tema. Sin embargo los rasgos característicos de la cultura nacional a la que pertenezco, la italiana, y además el diferente período histórico en que he vivido, me han

hecho entender esta frase en un sentido que desborda el contexto de las experiencias privadas y remite a la experiencia colectiva, es decir a la historia. Ciertamente también para Bataille la historia fue objeto de una reflexión constante y tenaz: sin embargo, él pensó casi siempre la soberanía en relación con épocas lejanas en el espacio y en el tiempo. Son la antropología y la antigüedad, y no el mundo contemporáneo suyo, las que le proporcionan las referencias y los ejemplos de soberanía pública: el *potlatch*, las pirámides, los sacrificios, las grandes artes del pasado. Capitalismo y comunismo, los dos modelos de sociedad que se contraponían en su época, estaban para él igualmente sometidos a la lógica servil del trabajo y la utilidad y eran por ello inaccesibles a la irrupción de lo *impossible et pourtant*.

### *Tres acontecimientos imposibles pero reales*

A mí me ha tocado vivir una época totalmente distinta, que ha conocido al menos tres acontecimientos históricos en los que las características que Bataille atribuye al milagro se han manifestado ante la mirada del mundo entero de forma asombrosa y brutal: el mayo francés del 68; la caída del Muro de Berlín en noviembre de 1989 y la consiguiente disolución de la Unión Soviética, y el ataque a las Torres Gemelas del 11 de septiembre de 2001. Son tres acontecimientos que nunca habría imaginado contemplar en el transcurso de mi vida: la mayor huelga salvaje de la historia, la descomposición del más poderoso sistema burocrático de la historia y el éxito de un ataque militar simultáneo llevado a cabo por diecinueve *kamikazes*. Tres sucesos cuyo significado profundo sigue escapándonos, que parecen representar una fractura histórica de enorme trascendencia, y que al mismo tiempo parecen haber sido inútiles, en el sentido de que su significación imaginaria

es inmensamente mayor que sus consecuencias reales. Tal vez sería mejor decir que *la verità effettiva de la cosa* (recuperando la expresión de Maquiavelo<sup>1</sup>, de tanto arraigo en el modo de pensar italiano, impregnado de realismo político) es evidente: está aquí, *ici*; pero al mismo tiempo está allá, *là* (en el sentido italiano del adverbio), por encontrarse conectado a una inversión afectiva, imaginaria, emocional inconmensurablemente desproporcionada respecto a la efectiva verdad de la cosa. Hasta tal punto es esto cierto que en 1968, tras la huelga salvaje, todos volvieron al trabajo; que los regímenes comunistas que, como el chino, no se dejaron atemorizar por la sacudida de los regímenes comunistas europeos, continuaron existiendo; y que, en fin, los daños ocasionados por el ataque a las Torres Gemelas fueron insignificantes desde el punto de vista militar. ¿Y sin embargo, quién podría negar el impacto imaginativo y afectivo provocado por esos tres acontecimientos? *Impossibile et pourtant là*; no *ici*, aquí, sino *là*, allá, lo que implica cierto distanciamiento, un *décalage*, un *shift* respecto a su verdad efectiva. Tres «milagros» inexplicables desde la pura lógica utilitaria, y que incluso han sido extremadamente perjudiciales desde el punto de vista de lo que Bataille denominaba economía restringida; porque el Mayo francés contribuyó de manera decisiva a debilitar la capacidad negociadora de los trabajadores, porque las condiciones socioeconómicas de la mayoría de los rusos son hoy peores que hace veinte años, y porque el modelo del atentado suicida es lo más opuesto que quepa imaginar al principio de realidad.

En la frase de Bataille están pues en juego al menos tres conceptos filosóficos de una gran importancia: el de realidad histórica, el de *praxis* y el de presente.

---

<sup>1</sup> «*Mi e parso più conveniente andare dritto alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione de essa*» («He creído más conveniente buscar directamente la verdad efectiva de la cosa que lo que podemos imaginar de ella»).

*La realidad histórica*

Sobre la primera cuestión es la filosofía italiana la que ha reflexionado con más sutileza y criterio. La *verdad efectiva de la cosa* no es algo inmutable, opaco e impenetrable porque suceda de modo imprevisto, inesperado e impensado: es el resultado de un movimiento incesante. Como dice Guicciardini, «las cosas del mundo no son estables», aunque ese movimiento sea mucho más lento que el de nuestra vida, cuya brevedad hace que muy a menudo ni siquiera nos apercibamos de él. Esta consideración encuentra una imagen muy cara a Bataille, la del «viejo topo» que excava en las profundidades insalubres de la tierra para salir fuera cuando y donde uno menos se lo espera. La metáfora, extraída de Marx, que comparaba justamente la lucha de clases con la actividad de este animal al que no le gusta mostrarse, es recuperada en los años treinta del siglo XX por el joven Bataille en su polémica con André Breton, que tendría una visión «icariana» y ascensional del arte y de la cultura. Para Bataille, el sentido global de las experiencias soberanas no se muestra nunca en el mundo del primado de los valores útiles. En la tradición de la cultura italiana en cambio es precisamente la historia el lugar donde se dan las mayores sorpresas: «las cosas futuras son tan falaces y están sometidas a tantos accidentes, que la mayoría de las veces incluso los más sabios se engañan con ellas» (*Recuerdos*, 23).

La orientación historicista de la cultura italiana siempre ha estado muy atenta al aspecto diacrónico de la realidad, a los movimientos a través de los cuales muchas extraordinarias mutaciones son sólo aparentes (50) y, viceversa, «pequeños y apenas visibles principios son con frecuencia causa de grandes ruinas o de felicidad; por este motivo es de grandísima prudencia considerar y sopesar bien cualquier cosa por mínima que sea» (82).

*La praxis*

¿Cuáles fueron los pequeños signos premonitorios de estos tres acontecimientos que ni siquiera los «sabios» supieron prever? Retomando la noción marxista de *praxis* (entendiendo con este término la unión dialéctica de acción humana y teoría cognitiva), ¿dónde y cuándo se pueden encontrar elementos conceptuales que anticipasen estos tres acontecimientos? Si nos quedamos en la superficie, resulta fácil dar una respuesta. El Mayo francés se vio acompañado por el retorno de todas las teorías revolucionarias del movimiento obrero y socialista de los siglos XIX y XX; la descomposición de los regímenes comunistas europeos estuvo relacionada con el renacimiento de los nacionalismos; por último, el atentado de las Torres Gemelas se vincula estrechamente con el radicalismo islámico. Sin embargo, ¿cómo no darse cuenta de que tales explicaciones son genéricas y banales? Hay algo que no encaja en esas vinculaciones. La relación entre toma de conciencia y acción adopta modalidades formales esencialmente distintas de las que adoptaron los grandes acontecimientos de la modernidad. Mayo del 68 no fue una revolución y seguramente sus portavoces no eran revolucionarios comparables a los jacobinos o a los bolcheviques. El nacionalismo alemán tampoco fue lo que derribó el muro de Berlín, y la explosión nacionalista de los estados que componían la Unión Soviética tiene poco que ver con el patriotismo del siglo XIX (aunque sólo sea por el hecho de que en ella adquiere un papel decisivo la atracción ejercida por las sociedades de consumo occidentales). En cuanto al 11 de Septiembre, se ha visto cuán poco acorde con la tradición del islam fue la acción de los diecinueve autores de los atentados suicidas.

De los tres acontecimientos *imposibles pero reales* que son objeto de estas reflexiones se han dado explicaciones mucho más sofisticadas. En lo que se refiere al Mayo francés, se ha defendido que

fue el resultado de la convergencia entre la *critique sociale* a la sociedad burguesa llevada a cabo por el movimiento obrero y socialista, haciendo palanca sobre las necesidades de seguridad y de justicia, y la denominada *critique artiste*, avanzada por los poetas y los artistas a partir de finales del Setecientos y que se hizo portavoz de los deseos de autonomía, creatividad, autenticidad y liberación (Boltanski-Chiapello, 1999). Bataille se inscribe sin duda en el segundo tipo de crítica, cuyo heredero puede ser considerado Jean Baudrillard. Sin embargo, el 68 espera todavía al escritor, al historiador o al artista que sepa contarlos o representarlos, casi como si su naturaleza milagrosa fuese inseparable de su futilidad. Casi como si sus actores fuesen similares a aquellos *diletantes del milagro* descritos por Carl Einstein en su famosa novela de 1912: «si existe una riqueza futura, saldrá de la nada, de lo irreal –dice el protagonista Bebuquin–. Es la única garantía para el futuro» (Einstein, 1972). El último texto de Baudrillard, escrito dos meses antes de su muerte, se titula *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu?* Aquí el milagro no es la aparición de algo imprevisto; la forma interrogativa da fe de la permanencia de lo que ya hace tiempo que debería haber desaparecido. «*Ce monde n'a plus besoin de nous ni de notre représentation –d'ailleurs il n'y en a plus de représentation possible*» (Baudrillard, 2007, 24).

Por lo que respecta a la disolución de los regímenes comunistas europeos, la crítica al «capitalismo de Estado» ha sido conducida por muchos «comunistas heréticos y marxistas heterodoxos» desde la época de la Revolución rusa. La revista *Socialisme ou Barbarie* publicó a lo largo de sus dieciocho años de existencia (1948-1966) una serie de estudios que ponían de manifiesto la pervivencia de la lucha de clases en los países comunistas, así como las incoherencias de sus economías. En el curso de los años sesenta algunos historiadores franceses habían estudiado la descomposición del sistema soviético y anunciado su caída (Emmanuel Todd, 1976:

Hélène Carrère d'Encausse, 1978). En el plano de las realidades efectivas, las insurrecciones de Budapest (1956) y de Praga (1968) constituyeron momentos cruciales de la historia del comunismo. Sin embargo podían ser episodios aislados. Además la Unión Soviética no cayó como consecuencia de una guerra civil, sino de un colapso interno cuya responsabilidad no puede ser atribuida simplemente a la incompetencia o a la corrupción de la clase dirigente, o incluso simplemente al conflicto entre Gorbachov y Yeltsin.

Finalmente parece imposible que una sociedad como la islámica, donde las relaciones comunitarias tradicionales tienen tanta importancia, haya producido individuos totalmente emancipados e independientes de sus familias de origen, dispuestos a morir en nombre de algo abstracto e impersonal. Tampoco en este caso faltan las explicaciones sofisticadas que atribuyen ese *engagement* extremo a la influencia ejercida por el existencialismo en la teología islámica del siglo XX. Un papel determinante habría correspondido especialmente al teólogo iraní Ali Sharinati, seguidor de Sartre y muerto en Londres en 1977 en circunstancias que siguen siendo misteriosas, quien supo transformar el culto al sufrimiento quietista y ritual del chiísmo en un activismo existencial, que apela a todos y cada uno de los musulmanes, ofreciéndoles no una victoria contra la arrogancia y el superpoder de Occidente imposible en el actual estado de cosas, sino un modo de afirmarse que trasciende los conceptos tradicionales y realistas de éxito y de fracaso (Khosrokhavar, 2002). Sin embargo está por ver cuántos estudiosos de la teología islámica o del existencialismo había entre los diecinueve terroristas del 11 de septiembre, y cuántos entre los centenares de autores de atentados suicidas que se hacen saltar por los aires cada día.



*El presentismo*

Es bien sabido que los contemporáneos no son quienes mejor conocen su presente. Como escribe el historiador Marc Ferro, la mayoría de la gente no vive en la actualidad, en la historia, e incluso los mejor informados se equivocan. Se ha hecho proverbial el ejemplo de Lenin, que pocas semanas después del primer estallido de la Revolución rusa decía a los obreros suizos que él habría muerto antes de que ésta tuviese lugar. Siempre ha sido difícil predecir el porvenir, pero los acontecimientos ocurridos a partir de los años sesenta del siglo XX ofrecen un aspecto más opaco y refractario a las interpretaciones que se valen de las categorías históricas e ideológicas modernas. A cuarenta años de distancia del 68, a casi veinte años del 89, a siete años de distancia del 2001, comprobamos que carecemos de instrumentos conceptuales que nos ayuden a entender unos acontecimientos para los que resultan inadecuadas las categorías históricas elaboradas en el pasado. Por supuesto siempre nos podemos refugiar en el *no-saber* de Bataille o en la *patafísica* de Baudrillard, pero me inclino a creer que estas respuestas son manifestación de la crisis de un concepto de la modernidad basado en la idea del progreso y en sus implicaciones: por ejemplo, la estrecha relación entre saber y poder, entre pensamiento y acción y la distinción entre táctica y estrategia. Cuando adoptamos estas categorías, se nos aparecen opacos e incomprensibles no sólo los acontecimientos públicos de los últimos cuarenta años, sino también los comportamientos, los actos y todo el horizonte cognitivo y afectivo de nuestros contemporáneos.

Entre los historiadores actuales ha sido François Hartog el que con mayor perspicacia ha reflexionado sobre este problema, elaborando el concepto de *régimen de historicidad* (Hartog, 2003). No todas las sociedades piensan la relación entre pasado, presente y futuro del mismo modo. En Occidente, en el transcurso de tres

siglos se han delineado tres regímenes de historicidad distintos según fuera el peso asignado a estas tres diferentes dimensiones temporales. Hasta 1789 el modelo de historicidad hegemónico era de tipo pasadista, en el sentido de que la inteligibilidad del presente y del futuro dependía del conocimiento del pasado. A continuación, y hasta los años sesenta del siglo XX, dominó un régimen futurista, basado en la creencia de que la inteligibilidad del pasado y del presente depende del porvenir, que se presupone mejor que cuanto lo ha precedido. Este futuro puede tener diversos contenidos: puede ser la nación, el pueblo, el proletariado, la paz universal, la tecnología; se da por supuesto que será mejor que lo anterior, porque así lo exige la ley de la evolución histórica. En este contexto el pasado no es ya un modelo a imitar (como en el pasadismo), pero su estudio sigue constituyendo un factor de primera importancia, porque facilita el conocimiento de las dinámicas progresivas que han permitido llegar al presente. A partir de los años setenta –Hartog señala que el año clave fue 1989– se entra en un tercer régimen de historicidad caracterizado por la hegemonía del presente sobre el pasado y el futuro. Hartog introduce el neologismo *presentismo* para caracterizar este tercer régimen en el que inmediatez y simultaneidad entendidas en su dimensión global adquieren un papel predominante, a causa también de la economía mediática. A este propósito escribe otro historiador francés: hoy a los historiadores únicamente se les pide verdades simples e intercambiables que dependan del momento y de la identidad de los actores sociales que las demanden (Petré-Grenouilleau, 2007). Este fenómeno se acompaña de la irrupción de seudointelectuales en el debate público, de la confusión entre creencias y saberes, y de otros muchos fenómenos socioculturales que han disuelto la legitimidad del discurso científico en general y del histórico en particular. Naturalmente estas distinciones entre los tres regímenes de historicidad no deben ser entendidas de un

modo mecánico, pues todos conviven y se entrecruzan unos con otros.

Un desarrollo posible de esta problemática coincide con la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan. De los tres niveles psíquicos que éste distingue (el simbólico, el imaginario y el real), el tercero designa precisamente una dimensión fenoménica absolutamente heterogénea e inaccesible a cualquier racionalización. *L'impossible et pourtant là* tiene un carácter traumático, psicótico, alucinatorio, irreductible a la interioridad, incognoscible. Prosiguiendo por esta vía, la conclusión a la que se llega es que toda la sociedad occidental debería ser sometida a observación psiquiátrica.

Si del psicoanálisis pasamos a la filosofía podríamos abrir un discurso sobre la complejidad de la idea de presente: mi libro *Transiti* (Perniola, 1998), elabora precisamente una teoría filosófica del presente, distinta de la hermenéutica gadameriana entendida como pensamiento de la tradición, y del utopismo de Bloch entendido como pensamiento de innovación. En relación con el pensamiento de Heidegger he puesto de manifiesto tres conceptos distintos de presente: *Vorhandenheit* (la simple-presencia) que designa el modo de ser de los entes en el mundo y se vincula con la posibilidad de utilización; *Anwesenheit* (presencia en sentido propio), entendida como algo que se da pero al mismo tiempo se sustrae, y *Gegenwart* (presencia como algo que se nos opone, de *Gegen*) y por tanto supone no sólo la referencia al tiempo, sino también al espacio. Es evidente que *L'impossible et pourtant là* de Bataille oscila entre los dos últimos sentidos de presente, entre *Anwesenheit* y *Gegenwart*, mientras excluye las dimensiones del presente como *Vorhandenheit*, en tanto ésta se encuentra vinculada al mundo de la servidumbre utilitaria.

La expresión francesa *Impossible et pourtant là* supone una fractura interna en la experiencia misma del presente, que por un lado remite a algo inmediatamente presente y disponible (el *quà* italiano, el *aquí* español), y por otro a algo que está en otra parte (el

*là* francés). Este *là* puede ser tanto el pasado como el futuro, pero en cualquier caso es algo que resquebraja la supuesta estabilidad y certeza de la *verdad efectiva de la cosa*. Es como si existiese una *grieta* en el interior mismo del presente. En la filosofía del siglo XX esta idea ha tenido un gran éxito gracias a Heidegger, que puso en la palabra *Zwischen* un fuerte énfasis teórico y de quien ha pasado al francés como *entre-deux* y al inglés como *between*, mientras que contemporáneamente nosotros nos hemos interrogado sobre la carga filosófica del latín *inter* y del griego *metaxú*.

Lo sorprendente es que entre estas palabras no hay ninguna que sea exactamente igual a otra; al contrario, sometidas a un análisis riguroso, remiten a horizontes conceptuales distintos. Por sofisticados que sean los análisis de estas palabras y de la fractura que introducen en el concepto de presente, me inclino a pensar que el *presentismo* occidental acabará en un callejón sin salida, sumergido en la inmediatez de la comunicación intermediática.

Tal vez sea necesario orientarse hacia formas de pensamiento no occidentales como la japonesa, que piensa el *en medio* (*aidaqara*) como algo contingente y casual, o la idea china de un tiempo en espiral. Pero esto nos aleja demasiado de Bataille y sobre todo del carácter traumático que para nosotros tiene la frase *¡Imposible pero real!*

M. P.

Traducción: Renato Berridi

## BIBLIOGRAFÍA

- BATAILLE, Georges. «Les larmes et les rois», en *Botteghe Oscure*, XVII. Roma, 1956, pp. 35-55.
- BAUDRILLARD, Jean. *Pourquoi tout n'a-il-pas déjà disparu?* París: L'Herne, 2007.

- BOLTANSKI, Luc / CHIAPELLO, Eve. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999.
- CARRÈRE D'ENCAUSSE, Hélène. *L'Empire éclaté*. Paris: Flammarion, 1979.
- EINSTEIN, Carl. [1912]. *Bebuquin oder die Dilettanten des Wunders*. Wiesbaden: Limes Verlag, 1972.
- GUICCIARDINI, Francesco. [1576, póstumo]. *Ricordi*. Milán: Garzanti, 1975.
- HARTOG, François. *Régimes d'historicité. Prèsentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003.
- KHOSROKHAVAR, Farhad. *Les nouveaux martyrs d'Allah*. Paris: Flammarion, 2002.
- LOZANO, Jorge. *El discurso histórico*. Madrid: Alianza, 1987 (tr. it. 1991, *Il discorso storico*, prefacio de Umberto Eco. Palermo: Sallerio, 1991).
- PERNIOLA, Mario. *Bataille e il negativo*. Milán: Feltrinelli, 1977.
- *Transiti*. Roma: Castelvecchi, 1998.
- *Il sex appeal dell'inorganico*. Turín: Einaudi (trad. española de Mario Merlino, *El sex appeal de lo inorgánico*. Madrid: Trama, 1994).
- PETRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier. *La question de la globalité et de la complexité en histoire: quelques réflexions*, en Wieviorka, M. (dir.). Paris: Éditions Sciences Humaines, 2007.
- TODD, Emmanuel. *La chute finale, essai sur la décomposition de la sphère soviétique*. Paris: Robert Laffont, 1976.