Revolución y aburrimiento

Posted on 21 de mayo de 2018 by Manuel Arias Maldonado

Antes de la revolución, ese *enfant terrible* de la cultura francesa que fue Jean-Luc Godard hizo una serie de películas que nos sirven hoy para comprender mejor ese Mayo francés que venimos conmemorando a lo largo de este año con una mezcla de nostalgia y desapego. Lejos aún de la abierta politización que representa *La Chinoise* (1967), Godard hizo en *Pierrot le fou* (1965) la crónica de un *amour fou* cuyos protagonistas se refugian el campo de la alienación urbana y, un poco antes, retrató en *Bande à part* (1964) a un grupo de jóvenes estudiantes, rebeldes sin causa de un tipo presentado ya por Henri-Georges Clouzot en *La Vérité* (1960). Aparte de legar a la posteridad una memorable escena musical con *jukebox* incluido ?posible inspiración de Tarantino en *Pulp Fiction* y homenajeada por Hal Hartley en *Simple Men* a los sones de Sonic Youth?, Godard compone una escena, a la vez encantadora y desesperante, que acierta a encapsular una parte del 68 francés: aquella en la que estos jóvenes bohemios «desafían» a la cultura de su tiempo atravesando a la carrera y entre risas las salas del solemne Louvre sin mayor objeto que ejercer su juventud.

Se trata de una acción que no habría desagradado a los filósofos situacionistas, tan influyentes en el aparato teórico de la insurrección estudiantil en toda Europa. En su excelente libro sobre el 68, Ramón González Férriz nos recuerda esa deuda y destaca la tesis del belga Raoul Vaneigem sobre el tedio que el capitalismo imponía a los jóvenes. En el prólogo de su *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, publicado en 1967, Vaneigem había formulado un lema que recusaba, en una sola frase, el bienestar material perseguido por las generaciones precedentes: «No queremos un mundo en el que la garantía de no morir de hambre equivalga al riesgo de morir de aburrimiento». El tema no era del todo nuevo: Alphonse de Lamartine, poeta y político, había gritado ante la Monarquía de Julio que Francia se aburría. Y esta misma queja, llevada a la portada de *Le Monde* por Pierre Viansson-Ponté poco antes de mayo del 68, era también el tema de *Weekend*, la distopía que Godard organiza alrededor de un embotellamiento automovilístico infinito en ese mismo 1967. En otras palabras, los rebeldes del 68 estaban cansados ?aburridos? del aburrimiento.

Vaya por delante que no se trata de convertir el tedio en *el* tema del 68, ni de reducir todo el 68 al Mayo francés. Contra esta última tentación nos ha vacunado González Férriz al posar su mirada global sobre la dimensión global de la revuelta, que responde a distintas causas en contextos tan dispares como Estados Unidos, México, Japón o Alemania. Tampoco se trata de reducir el significado del 68, convirtiendo la revuelta en una simple queja de estudiantes

desocupados. Sobre la dificultad de fijar un sentido único para lo que es un acontecimiento equívoco ha escrito Sudhir Hazareesingh en las páginas de *The Times Literary Supplement*:

> Fue a un tiempo una revuelta generacional de los jóvenes contra sus mayores, una rebelión política contra el militarismo y el capitalismo occidentales (simbolizados por Estados Unidos), un desafío ideológico interno contra los partidos dominantes de la izquierda, una revuelta cultural individualista contra las normas «burguesas» convencionales, y la aspiración democrática a una forma de gobierno más participativa y transparente.

Sin embargo, esta natural equivocidad del 68 no resta interés al aburrimiento. Es decir, al análisis del papel que el aburrimiento pudiera desempeñar en la activación de la protesta y en sus bases teóricas. Recordemos que una de las reivindicaciones que están en el origen de la insurrección es el acceso de los estudiantes a las residencias femeninas en el campus de Nanterre. Y que, con carácter general, el protagonismo de los estudiantes no puede pasarse por alto. En una conferencia impartida en Ginebra en 1969, recién publicada en España con el título de *La libertad, ¿liberal o libertaria?* , Raymond Aron señala que «los estudiantes, por su número mismo, por su modo de vida al margen de la sociedad y de sus obligaciones, conservan una especie de disponibilidad». El filósofo político francés, quien subrayaría más tarde el papel del tedio gaullista en la génesis del 68, añadía que esos mismos estudiantes estaban ya educados en unos valores liberales que facilitaban la rebelión en su propio nombre. En los *Souvenirs* de la revolución de 1848, Alexis de Tocqueville parece, por su parte, prefigurarlos al escribir que «son los mozuelos de París los que, por lo general, emprenden las insurrecciones, y suelen hacerlo alegremente, como escolares que se van de vacaciones». Más tarde, en los años setenta, Richard Löwenthal describiría el movimiento estudiantil alemán como una «recaída romántica», suerte de rechazo del exceso de racionalidad denunciado por Herbert Marcuse y demás miembros de la Escuela de Fráncfort: demasiado orden. Nada sorprendente si pensamos que el idealismo político, por razones elementales, es patrimonio de los jóvenes; son ellos, en fin de cuentas, quienes, al desconocer aún la vida, pueden proyectar sobre ella un ideal que alguien más experimentado se cuidaría mucho de sostener.

Hablamos, por tanto, del atractivo existencial de la revolución. Sería éste más primordial que muchas de sus causas aparentes. En el caso del Mayo francés, el ímpetu revolucionario puede denotar un anhelo por lo extraordinario en una era de desencantamiento representada por De Gaulle y el traje de corbata. Algo que, dicho sea de paso, ha sido también visible en la insurrección del nacionalismo catalán, desempeñando la república independiente el papel de «utopía disponible» (en expresión de Marina Subirats) para los descontentos de todas las familias ideológicas. Se pone de relieve con esto la importancia que tiene la dimensión

afectiva de los fenómenos colectivos. De nuevo Tocqueville: «Las revoluciones nacen espontáneamente de una enfermedad general de los espíritus, llevada, de pronto, al estado de crisis por una circunstancia fortuita que nadie ha previsto». En propiedad, el aburrimiento no sería exactamente ni una emoción ni un sentimiento, sino un estado de ánimo: la sensación de que la realidad que tenemos a mano ha agotado sus posibilidades. Más o menos lo que debían sentir quienes, declarada la Primera Guerra Mundial, salieron a las calles a celebrarlo, depositando así en la contienda la esperanza de una revitalización del espíritu por medio de la acción; un eco, acaso, del fascista «vivir peligrosamente».

Que el aburrimiento puede llevar a la revolución, o que la revolución puede tener como fin acabar con el aburrimiento, es la hipótesis explorada por el politólogo norteamericano Aristide Zolberg en «Moments of Madness», artículo aparecido en 1972 en la revista *Politics & Society*. Zolberg trata ahí de responder a una pregunta que nuestra época ?todas? encontrará de la máxima urgencia:

> Si la política es «el arte de lo posible», ¿qué hacer de esos momentos en que los seres humanos que viven en sociedades modernas creen que «todo es posible»? […] Acontecimientos en los que cae el muro que separa lo instrumental de lo expresivo.

Su principal referencia va a ser justamente el Mayo francés, pues allí la revuelta trajo consigo la memoria de las revueltas pasadas: la revolución de 1789, que Kant saludó como «inolvidable» para la humanidad; el derrocamiento de la Monarquía de Julio en 1848; la proclamación y caída de la Comuna en 1871; la liberación de París tras la derrota de los nazis ante los aliados en 1945. La recurrencia del fenómeno revolucionario habría terminado por incardinarse en la conciencia política transmitida por la cultura nacional francesa; hecho que da lugar, en momentos más prosaicos, a protestas antirreformistas que a nadie sorprenden ya: la novedad sería que transcurriese todo un lustro sin que los controladores aéreos del país vecino fuesen a la huelga. Zolberg llama la atención sobre el hecho de que Edgar Morin y Raymond Aron coincidan en destacar la «exaltación» de Mayo, uno de manera encomiástica y otro con reservas, que a su vez recuerdan las impresiones de Simone de Beauvoir durante la liberación de 1945:

> Pero la alegría lo barrió todo. Estábamos día y noche con nuestros amigos, hablando, bebiendo, paseando, riendo; celebrábamos nuestra liberación. Y todos los que lo celebraban como nosotros, cercanos o lejanos, se convirtieron en nuestros amigos. ¡Qué orgía de hermandad!

De aquí deduce Zolberg un rasgo común a todos estos episodios:

> El momento de inmensa alegría, cuando las preocupaciones cotidianas son trascendidas, cuando las emociones se expresan libremente, cuando el espíritu mueve a los hombres a hablar y escribir, cuando se derrumban los muros cuidadosamente levantados que compartimentalizan la sociedad, es también un momento de armonía política.

Esta armonía dura muy poco: Beauvoir recuerda cómo el faccionalismo volvió a predominar enseguida en el panorama político y literario. Y no andaría uno desencaminado si caracterizase al revolucionario como alguien que desearía prolongar indefinidamente este momento inaugural durante el que todas las posibilidades se mantienen intactas y la pluralidad, sin por ello desaparecer, se mantiene milagrosamente unida. Naturalmente, esto no es posible y el revolucionario habrá madurado cuando lo comprenda. Mientras se mantiene, sin embargo, la sensación es hermosa; tanto que uno termina por anhelar que llegue la revolución?otra revolución? para poder experimentar ese sentimiento de hermandad. También eso pudimos verlo en Cataluña durante el referéndum del 1 de octubre: esa tensión comunitaria que aproxima entre sí a quienes de otro modo permanecerían separados, convirtiendo en amigos o hermanos a quienes no se conocían. Por supuesto, como se ha señalado alguna vez en este blog, el ejemplo catalán nos alerta también sobre las cualidades embriagadoras de la felicidad política, que tan fácilmente puede persuadir a sus protagonistas de la bondad de sus acciones u objetivos, incluso cuando esas acciones u objetivos son injustas o excluyentes. La alegría, en fin, no siempre tiene razón.

Zolberg alude también al gran urbanista Henri Lefebrve, quien no por casualidad sometió a crítica la vida cotidiana en las sociedades capitalistas de la segunda mitad del siglo XX, identificando en el «festival» un apropiado remedio revolucionario. Lefebvre, mucho más conocido entonces en Francia que el mismísimo Marcuse, describía la Comuna de París precisamente como «un inmenso festival, un festival que los parisienses se ofrecían a sí mismos y al mundo». Opinión que el historiador Jacques Rougerie compartía: a su juicio, los días de la Comuna constituyeron «una apertura ilimitada hacia el futuro y lo posible, despreocupada de los obstáculos e imposibilidades que cerraban el camino». Lefebvre concluye que la tesis marxista del fin de la prehistoria humana no era una utopía, sino que esa utopía había sido actualizada y penetraba en la vida a través de la Comuna. No queda esto muy lejos de la posición de Marina Garcés, filósofa española que insiste en la necesidad de «lo posible» ante el ahogamiento al que nos somete una realidad insoportable. Pero, como se ha insinuado hace un momento, todos los días no pueden ser fiesta: ésta es una excepción en la norma y no puede convertirse en la norma misma.

En cuanto a la revolución de 1848, Zolberg se apoya en el Flaubert de *La educación sentimental* y en el Tocqueville de los *Souvenirs*. El primero describe el levantamiento de

manera ambigua, pero acierta a registrar la armonía y alegría de la multitud; el segundo, a pesar de su alarma inicial, termina por contagiarse del sentimiento dominante:

> cuando me detuve a mirar atentamente el fondo de mi corazón, descubrí, con alguna sorpresa, un cierto alivio, una especie de alegría mezclada con todas las tristezas y con todos los temores que la revolución suscitaba […] me parecía que respiraba más libremente que antes de la catástrofe.

La destrucción del viejo mundo político traía consigo una nueva atmósfera. Y esa novedad era suficiente para sentir alborozo. Otra novedad del 1848, que Zolberg encuentra insuficientemente destacada en la bibliografía de su época cuando escribe en 1972, estriba en el papel desempeñado por las mujeres; un papel que se intuye en Flaubert y que Tocqueville explicita cuando se refiere a la aspiración por «nivelar la más antigua de las desigualdades, la del hombre y la mujer». Sea como fuere, esta liberación anímica general nos devuelve al aburrimiento que, para Zolberg, constituye la mejor guía para orientarse en este laberinto.

En todos estos episodios históricos, sugiere Zolberg, parece confirmarse la plausibilidad de la queja de Marx contra los socialistas utópicos. Éstos, empeñados en acabar con el aburrimiento mediante un cambio en la forma de vida del individuo, perdieron de vista que la democracia daba a la historia un fastidioso aire escolar. Por el contrario, la historia es drama ?a la manera hegeliana? y el arte no basta para hacer la revolución. Esta tensión es la misma que existe entre la política y el arte, es decir, entre los aspectos instrumentales y expresivos de la vida contemporánea. Por ello, sugiere Zolberg, quizá la mala prensa de los «momentos de locura» propios de la revolución no esté del todo justificada. Es verdad que el entusiasmo político suele provocar una represión burguesa que, a su vez, desemboca tarde o temprano en la restauración del aburrimiento. Sin embargo, Zolberg cree que eso no desacredita el utopismo como estrategia de cambio social y político; por el contrario, puede hacernos olvidar que los logros políticos más duraderos puedan alcanzarse quizás únicamente «a través de la suspensión de la incredulidad en lo imposible que caracteriza los momentos de locura». En ellos surgen nuevos conceptos e ideas, anclados en las redes de nueva creación que se forman durante su desarrollo, hasta terminar por institucionalizarse como objetivos sociales a largo plazo. ¡Bendito aburrimiento! Zolberg sintetiza así su tesis:

> Estos momentos no acaban con la distancia entre el presente y el futuro, como desearían aquellos que los experimentan. En ese sentido, momentos como la locura parisiense y otros similares son siempre un fracaso. Pero todos ellos acortan radicalmente esa distancia; en ese sentido, son milagros exitosos. Tal vez sean necesarios para la transformación política de las sociedades, especialmente una vez

que han quedado establecidos los fundamentos de la modernidad.

No tengo aquí espacio para comentar por extenso esta atractiva y problemática idea. Atractiva debido a su carácter cuasiapocalíptico, que parece convalidar las tesis de la izquierda académica sobre el tiempo paulino como momento de revelación de lo extraordinario en lo ordinario. Y problemática porque la revolución no puede cumplir el mismo papel *contra* los gobiernos no democráticos que *dentro* de las sociedades democráticas. Tal como se ha dicho antes, el entusiasmo político es un sentimiento que puede arrastrarlo todo a su paso, movido como está por su impulso inicial. Escribiendo sobre la fenomenología de la revolución, John Lejeune ha advertido sobre esta inerradicable ambigüedad, reparando en la línea tan delgada que separa el entusiasmo moral del fanatismo abstracto y destructivo. No olvidemos que el acelerador de la historia puede atascarse fácilmente cuando se aprieta demasiado a fondo.

En sociedades democráticas que establecen mecanismos razonables para su transformación ordenada, pues, la revolución no puede ser sino un accidente: quizás un hermoso accidente. Y ello por comprensible que sea la atracción que ejercen los «momentos de locura» sobre quienes ven el fracaso de las utopías modernas como la institucionalización de la frustración política. Es decir: como la confirmación de que, por mucho que deseemos que las cosas sean «otras» y creamos que «todo es posible», ni todo lo es, ni podemos dar la vuelta a la sociedad como a un calcetín. Aunque nos aburramos.