

Una arqueología del porvenir: acto, memoria, dialéctica

Bruno Bosteels

“**H**egel y yo”, publicado por primera vez en *La Palabra y el Hombre* en 1973 como el núcleo de una novela que nunca vería la luz, es sin duda alguna uno de los cuentos más enigmáticos del último José Revueltas. A pesar de ser un texto inacabado, representa un punto de culminación en su largo itinerario como narrador y ensayista. ¹ Y digo narrador y ensayista a la vez porque, más aún que en otros cuentos o que en la mayoría de las novelas de Revueltas, en “Hegel y yo” la narración es inseparable de una fuerte reflexión teórica. En muchos sentidos esta reflexión retoma los materiales estrictamente teóricos de la misma época –finales de los sesenta y principios de los setenta– recopilados póstumamente gracias a los esfuerzos de Andrea Revueltas y Philippe Cheron en volúmenes como *Dialéctica de la conciencia o México 68: juventud y revolución*. Cualquier lectura de “Hegel y yo” debe incorporar esos materiales.

En *Dialéctica de la conciencia* Revueltas se había planteado varios proyectos simultáneos: una crítica a la desorientación de la izquierda, o a su “locura brujular”, expresada sintomáticamente en la proliferación de “grupúsculos” de todo tipo; una reconstrucción genealógica para entender las verdaderas causas de la “crisis” del marxismo a través de un largo retorno a aquel momento histórico, después de los *Manuscritos político-económicos de 1844*, cuando el pensamiento de Marx se separa de la doble tradición de Kant y Hegel; y, finalmente, mediante el desarrollo ingenioso de varias “anécdotas cognoscitivas”, la elaboración de su propia

¹ Philippe Cheron, en el último capítulo de su libro *El árbol de oro: José Revueltas y el pesimismo ardiente* (Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2003), considera que “Hegel y yo”, junto con *El apando*, “El reajo del yo” y “Ezequiel”, forma parte de “una tentativa de fundamento teórico; [Revueltas] nos legó así su testamento filosófico, que es inseparable de su última producción literaria” (p. 283). El bello análisis de Cheron coincide en muchos aspectos con el mío, aunque insisto más en los vínculos con el último trabajo teórico de Revueltas.

posición teórica acerca de una dialéctica subjetiva, o dialéctica de la conciencia, opuesta a los excesos estalinistas de la dialéctica de la naturaleza. Saludado por Henri Lefebvre, en su prólogo al volumen, como un esfuerzo equiparable al trabajo de figuras contemporáneas como Theodor W. Adorno en la Escuela de Frankfurt, este último proyecto sin embargo apenas se deja vislumbrar en los “Apuntes para un ensayo sobre la dialéctica de la conciencia” que constituyen el centro conceptual del volumen. Aún así, estos apuntes preliminares en sí ya dan lugar a una densa y extraordinaria teorización sobre el acto de la conciencia como una suerte de arqueología del futuro: un rescate de la memoria genérica de la humanidad, sus rebeliones y derrotas, a través de una iluminación profana que no sólo condensa nuestro pasado inmemorial sino que también lo proyecta sobre la utopía de aquello que queda aún por venir.

Revueltas, desde las primeras páginas de su ensayo, parece tomar partido por la posición de Jean-Paul Sartre en la polémica que tuvo éste con Martin Heidegger en torno al humanismo. “Ante todo se trata de la cuestión *hombre*”, escribe Revueltas. Sin embargo, enseguida añade la pregunta: “Pero, en fin, ¿qué es el hombre?” y luego deja que conteste el autor de las “Tesis sobre Feuerbach”: “Carlos Marx nos propone una respuesta esclarecedora. ‘El hombre es el mundo de los hombres’, dice. El mundo de los hombres, o sea la sociedad, sus modos de producción, la religión, el Estado: un mundo cambiante que nunca ha sido el mismo a lo largo de la historia”.² La dialéctica, lejos de corresponder a la imagen idealista comúnmente asociada con el método hegeliano, encuentra en este mundo de los hombres su base materialista. La pregunta, entonces, se vuelve la siguiente: ¿Cómo llegar a *conocer* esta totalidad contradictoria, abrumadora y aparentemente incognoscible que constituye el verdadero objeto de la dialéctica materialista? Revueltas no responde directamente a esta nueva pregunta, sino que propone más bien una serie de acercamientos especulativos, a partir de tres ejemplos o anécdotas conceptuales.

En primer lugar, la determinación de la sociedad como objeto del pensamiento obviamente no se deja discernir mediante el conocimiento inmediato de los sentidos. Se trata de un conjunto o una red de múltiples

² José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia*, prólogo de Henri Lefebvre, recopilación de Andrea Revueltas y Philippe Cheron (México: Era, 1982), p. 25. Sobre la polémica en torno al humanismo se puede consultar la edición combinada de *El existencialismo es un humanismo* de Jean-Paul Sartre con la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger (México, D.F.: Peña Hermanos, 1998). Karl Marx, en sus “Tesis sobre Feuerbach”, había escrito: “Pero la esencia del hombre no es una abstracción inherente en cada individuo. En realidad, es el conjunto de las relaciones sociales” (Tesis 6).

relaciones y correlaciones. Y este conjunto de relaciones resulta tan invisible y desconocido para nuestros hábitos y pensamientos cotidianos como el funcionamiento exacto del sistema de correos para un individuo que, casi sin pensarlo, echa una carta en el buzón:

Nuestro hombre ha escrito una carta, ha “trabajado” en ella pero ignora que todo ese vasto conjunto de actividades (escribir, rotular el sobre, comprar las estampillas y adherirlas, introducir la carta en el buzón) está inserto dentro de una masa común, general, total, constante, activa, pasada, presente, histórica en la acepción más plástica de la palabra, de *trabajo humano*, esa materia invisible donde se trazan y han trazado, de un punto a otro, las líneas de comunicación entre los hombres, desde que alguno de ellos se descubrió en “los otros”, y acertó a inventar y emitir las primeras “señales de identidad”, un primer grito, un primer humo, una primera carta. El sistema de correos no le revela nada a nuestro hombre, aunque le permita por lo menos ser ese hombre humano en el cual todavía no se advierte, pero donde sin duda llegará a advertirse con sólo asumir la conciencia de ello.³

Para llegar a asumir la conciencia de semejante sistema, Revueltas no busca la totalidad como el idéntico objeto-sujeto de la historia al estilo de Georg Lukács sino, más bien, algo así como un mapa cognitivo, o una comprensión situacional del conjunto del trabajo humano, en el sentido en que lo ha ido definiendo en las últimas décadas el crítico estadounidense Fredric Jameson.

En la segunda anécdota cognoscitiva aparece un antropólogo que decide emplear a un grupo local de albañiles para que lo ayuden en una excavación arqueológica. Enseguida, se produce una separación entre el trabajo manual de los peones y el conocimiento cultural e intelectual a propósito de los objetos que éstos encuentran. De este modo los peones, no menos que el hombre de la carta, se ven privados del alto nivel de conciencia involucrado en su propia labor. Revueltas insiste, sin embargo, que los albañiles que acaban de convertirse en trabajadores antro-po-arqueológicos están “a punto” de un tipo especial de conciencia:

No obstante, lo ocurrido con ellos en el paso de un trabajo a otro tiene un sentido extraordinario. El “mundo de los hombres” los colocó *socialmente* como “peones antropológicos”, en una situación en que estuvieron “a punto” de realizar un trabajo *humano* verdadero, “a punto” de convertirse en *hombres humanos* reales y no solamente por el hecho –que habrán comentado con burlón regocijo– de haber servido por algunos días al “tipo loco” que los contrató para una extraña actividad incomprensible y los recompensó, por añadidura, con una largueza desacostumbrada. Estuvieron “a punto”, sí, pero ese “a punto” quedó allí, en suspenso, sin resolverse, como una emanación fantasmal

³ Revueltas, *ibid.*, p. 28.

encima del trabajo antropológico *desaparecido*, del mismo modo en que flotan las vagarosas llamas del “fuego fatuo” sobre las tumbas de un cementerio. Sin embargo, tal estar “a punto” se repite y permanece en el trabajo de albañilería al que han vuelto los peones, porque en cierto sentido y bajo una forma nueva, pero esencial, siguen siendo “antropológicos” en su trabajo de constructores de un edificio.⁴

Nada parece estar perdido para siempre cuando se trata de la conciencia del trabajo. Sin embargo, aun siendo tal vez indestructible, la masa común del trabajo humano genérico muchas veces se evapora en un tipo de memoria espectral o fantasmal. Es ésta una memoria colectiva y transhistórica, en realidad más cercana al inconsciente que a la conciencia, en la que se acumulan, preservan y repiten las experiencias de lucha y fracaso, de trabajo y creación, hasta aquellos momentos excepcionales cuando, en el acto de despertar, vuelvan a entrar en nuestro campo de visión.

Freud y Lacan ya habían insistido en el carácter indestructible del inconsciente. La memoria del deseo difiere de cualquier otro tipo de memoria precisamente por el hecho de que el deseo no se olvida nunca de nada. Lacan recuerda, así, hasta qué punto el descubrimiento de Freud está ligado a “esa duración inextinguible del deseo cuyo rasgo no es el menos paradójico del inconsciente que puede subrayarse, como lo hace Freud aferrándose a él”.⁵ Para Lacan, claro está, el lugar donde se inscribe esta memoria no es otro que un cierto automatismo inherente al lenguaje como tal —en las huellas, las letras y los archivos de una estructura parecida a una máquina. Freud, por su parte, había sugerido en *Totem y tabú*, y más claramente aún en *Moisés y el monoteísmo*, que la latencia y el retorno parcial de materiales reprimidos es un fenómeno típico no sólo del individuo sino también de la historia de la especie humana. Hablando de la discrepancia entre la historia oficial sobre Moisés y la transmisión oral, Freud comenta que todo aquello que se olvida sobrevive en otro lugar: “Lo que se ha tachado o cambiado en la

⁴ Ibid.

⁵ Jacques Lacan, “Situación del psicoanálisis en 1956,” *Escritos 1*, trad. Tomás Segovia (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1984), p. 449. Ver también, más adelante, en “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”: “No hay ningún otro medio de concebir la indestructibilidad del deseo inconsciente —cuando no hay necesidad que, al ver que se le prohíbe su saciedad, no se resquebraje, en caso extremo por la consunción del organismo mismo. Es una memoria, comparable a lo que se llama con este nombre en nuestras modernas máquinas de pensar (fundadas sobre una realización electrónica de la composición significativa), donde reside esa cadena que *insiste* en reproducirse en la transferencia, y que es la de un deseo muerto” (p. 499).

versión escrita bien puede haberse preservado intacto en la tradición”.⁶ Hay huellas permanentes de esta historia que resisten, incluso cuando en su gran mayoría parecen haber sido reprimidas para siempre. Aquí Freud avanza su hipótesis más atrevida: “Propongo que sobre este punto la concordancia entre el individuo y la masa es casi completa. Las masas, también, retienen una impresión del pasado en huellas inconscientes de la memoria.”⁷ La memoria aquí se hace ontogenética y filogenética a la vez. De hecho, la noción del retorno de lo reprimido lleva al analista a la sorprendente conclusión de que la idea de un inconsciente colectivo en este caso bien puede tener sentido, pero únicamente porque el inconsciente es siempre ya colectivo:

El término “reprimido” no se usa aquí en su sentido técnico. Aquí quiero decir algo pasado, desvanecido, superado en la vida de un pueblo, y que yo aventuro como equivalente al material reprimido en la vida mental de un individuo. Todavía no podemos decir bajo qué forma psicológica el pasado existe durante su período de oscuridad. No es fácil traducir los conceptos de la psicología individual en psicología de masas; y no creo que ganemos mucho al introducir el concepto de un inconsciente “colectivo” –en cualquier caso, el contenido del inconsciente siempre es colectivo, una posesión general de la humanidad.⁸

Finalmente, la noción de una memoria inconsciente indestructible también puede relacionarse con la memoria de la especie que adquiere dimensiones casi cósmicas en el pensamiento de Henri Bergson y, después, en Gilles Deleuze. Es la memoria de un pasado que lo abarca todo, la memoria de la vida misma como pura recolección –ni real ni meramente posible sino más bien virtual y actual al mismo tiempo. “Aquello que Bergson llama ‘pura recolección’ no tiene existencia psicológica. Por eso se llama *virtual*, inactiva e inconsciente. Todas estas palabras son peligrosas, particularmente la palabra ‘inconsciente’ que, desde Freud, se ha vuelto inseparable de una existencia psicológica especialmente eficaz y activa”, explica Deleuze: “Pero debemos aclarar que Bergson no usa la palabra ‘inconsciente’ para designar una realidad psicológica fuera de la conciencia, sino para designar una realidad no-psicológica –el ser en sí mismo”.⁹ Desde este punto de vista, la memoria ya no es una instancia del lenguaje, ni siquiera como el archivo oscuro y no-

⁶ Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trad. Katherine Jones (Nueva York: Vintage Books, 1939), p. 85.

⁷ *Ibid.*, p. 121.

⁸ Revueltas, *ibid.*, p. 170.

⁹ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme* (París: PUF, 1966), p. 50.

escrito de la especie humana, sino directamente una estructura del ser: la memoria como ontología inmemorial.

En “*Hegel y yo*,” como para resolver uno de los problemas todavía abiertos en sus textos teóricos de la misma época, Revueltas enriquece esa noción de una memoria inconsciente, indestructible y casi ontológica con la pregunta política de su vuelta abrupta a la conciencia. Lo que le interesa es la recuperación de esas huellas olvidadas, su fantasmal reinscripción, o incluso su resurrección. ¿Qué ocurre, por ejemplo, con la conciencia que los albañiles en la segunda anécdota cognoscitiva están “a punto” de adquirir? Una vez que se hunde esta conciencia espectral en el estado latente de un inconsciente colectivo, donde sus trazos permanecerán e insistirán obstinadamente en tanto memoria virtual de la especie humana, ¿cómo pueden volver a surgir estos trazos, a través de qué tipo de acto?

Antes de volver a “*Hegel y yo*,” sin embargo, observemos cómo, en la tercera anécdota cognoscitiva que elabora Revueltas en *Dialéctica de la conciencia*, la venta de una casa, quizá aquella construida por los albañiles del segundo ejemplo, produce una nueva enajenación del trabajo humano con el paso jurídico de la propiedad de las manos de los peones, pasando por el arquitecto y el abogado, al usufructo del dueño de la casa. De nuevo, el efecto de tal enajenación es un corte, o un desgarramiento, en la reserva del trabajo humano general:

Esta enajenación, que desgarra la cosa del objeto (la vuelve una cosa sin objeto), afecta radicalmente –en su raíz– al sujeto y lo despoja de su esencia. Colocado ante la sustracción de *su* objeto en la cosa, no es que deje de tener objeto (puesto que el objeto estará presente en algún sitio), sino que lo *extravía* y comparece ante aquella cosa despojada [...] en la condición de mera *amnesia*, como conciencia vacía, escondida de su yo genérico, igual que si se dijera de un hombre que ha olvidado donde está su casa.¹⁰

Los albañiles, e incluso el arquitecto, se encuentran así despojados de la esencia de su trabajo, cuya conciencia se extravía en una memoria que sólo una excavación arqueológica podrá traer nuevamente a la superficie.

Para Revueltas, de hecho, toda arquitectura es una forma anticipada de arqueología. Y la tarea del pensamiento crítico consiste precisamente en una operación similar a la recuperación de la arqueología latente en cualquier estructura arquitectónica. “La arqueología dice: esta arquitectura desaparecerá”, no a causa de una vaga conciencia heracliteana del fluir del tiempo en la sucesión de estilos, sino “porque

¹⁰ Revueltas, *ibid.*, pp. 40-41.

la arqueología como tal es el planteamiento y cuestionamiento (en la conciencia) del cómo y el porqué de las contradicciones en virtud de cuyos antagonismos desaparecen las culturas y las civilizaciones”.¹¹ Revueltas, con estos planteamientos sobre la arqueología, se acerca mucho a la definición de la dialéctica histórica de Walter Benjamin, cuando este último usa y recicla los restos de una modernidad incompleta en su proyecto sobre los *Pasajes*. “Aquí no se trata, desde luego, de la arqueología como disciplina científica”, explica Revueltas, “nos referimos, más bien, a la arqueología tomada como una forma particular de la conciencia histórica, en el mismo sentido en que hablábamos de la arquitectura. La arqueología aparece entonces como el *repen-samiento*, la repetición en la conciencia de todas las arquitecturas (formaciones culturales y demás) pasadas, y éstas, a su vez, como formas determinadas de la totalidad de una conciencia histórica en movimiento, el cual no consiste en otra cosa que en la autodestrucción”.¹² Si la tarea de la teoría se revela en el principio de que toda arquitectura es una arqueología anticipada, entonces el ejercicio de esta tarea consiste realmente en llegar a conocer el trabajo del pasado que desapareció detrás de la presencia monumental de la actualidad.

La historia, en este nuevo sentido dialéctico, no es una acumulación de acontecimientos y riquezas sino, más bien, el desvanecimiento de la miseria en el inconsciente de nuestra prehistoria constitutiva, genérica y originaria:

De tal suerte, como autohistoria sin reposo (que no tiene quietud jamás), la historia es una constante repetición de sí misma en la mente continuada del hombre, en la mente *genérica* y su *memoria* subconsciente –la subconsciencia primero ahistórica y luego histórica y social– (no en el sentido vulgar en que se dice “la historia se repite”, sino como presencia producida y que se produce dentro de los límites de eternidad del hombre), historia natural del hombre que se *repara* sin cesar.¹³

Tanto Revueltas como Benjamin parecen haberse inspirado en la regla que aparece en una de las cartas de Marx a Arnold Ruge. “Nuestro grito electoral debe ser: Reforma de la conciencia no mediante dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, sea en una forma religiosa o política, que no se conoce claramente a sí misma”. Marx había escrito a su amigo neohegeliano: “Entonces la gente verá que el mundo posee desde hace mucho el sueño de una cosa –y que sólo necesita poseer la

¹¹ Ibid., pp. 35-36.

¹² Ibid., p. 36.

¹³ Ibid., pp. 24-25.

conciencia de esa cosa para realmente poseerla”.¹⁴ Benjamin convertiría ese grito en la piedra angular de su método dialéctico como historiador materialista. “La realización de elementos del sueño en el acto del despertarse es el canon de la dialéctica”, escribe el autor en uno de los cuadernos para sus *Pasajes*: “¿No es tal vez el despertarse la síntesis de la conciencia de sueño (como tesis) y la conciencia de vigilancia (como antítesis)? Entonces el momento de despertarse sería idéntico al ‘ahora de reconocibilidad’, en el que las cosas muestran su verdadera cara –surrealista”.¹⁵ Finalmente, esa noción del despertar, y del “ahora de reconocibilidad” como “un punto de ruptura sumamente dialéctico” o un “flash” surrealista, se puede relacionar directamente con aquel momento cuando la conciencia de repente está “a punto de” ser asumida, según los tres ejemplos discutidos en *Dialéctica de la conciencia*.

Las “anécdotas cognoscitivas” de Revueltas, en otras palabras, cumplen una función similar a las “imágenes dialécticas” de Benjamin:

En la imagen dialéctica, aquello que ha sido en una época particular es también siempre, simultáneamente, “lo que ha sido en un tiempo inmemorial”. Como tal, sin embargo, se manifiesta en cada ocasión solamente para una época relativamente específica –es decir, aquella época en la que la humanidad, frotándose los ojos, reconoce precisamente esa imagen del sueño en particular. Es en este momento cuando el historiador, con respecto a tal imagen, retoma la tarea de interpretar el sueño.¹⁶

La tarea de la razón crítica se parece mucho más a una interpretación de sueños que a la pura autorreflexión de una mente humana o divina. Al igual que Benjamin, Revueltas finalmente propone ver esa actividad del pensamiento como una iluminación secular o profana: “La conciencia, libre y desnuda de toda divinidad –lo mismo en la virtud que en el vicio– vuelve de pie las cosas que estaban de cabeza, las esclarece y las *profana*. Esto es, las humaniza, las pone en libertad”.¹⁷

Es en “*Hegel y yo*” donde Revueltas retoma con más fuerza la idea de una iluminación profana como el acto que transcurre cada vez que una conciencia naciente está “a punto de” interrumpir la amnesia monumental que oblitera al trabajo y la memoria. En esta ocasión el autor describe

¹⁴ Marx citado en Walter Benjamin, *The Arcades Project*, traducción de Howard Eiland y Kevin McLaughlin (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), p. 467.

¹⁵ Benjamin, *ibid.*, pp. 464 y 364.

¹⁶ *Ibid.*, p. 462.

¹⁷ Revueltas, *Las evocaciones requeridas (Memorias, diarios, correspondencia)*, tomo I, prólogo José Emilio Pacheco, recopilación de A. Revueltas y P. Cheron (México, D.F.: Era, 1987), p. 48.

tales momentos como “actos profundos” que cambian por completo los paradigmas aparentemente eternos de nuestro conocimiento a la luz de una verdad que, sin dejar nunca de ser histórica, pertenece sin embargo a un pasado inmemorial que atraviesa y, a veces, irrumpe en la continuidad de la historia.

Hegel, en el cuento, es el apodo de un prisionero, un minusválido en silla de ruedas que intercambia anécdotas y reflexiones filosóficas con su compañero de celda, un *alter ego* transparente del propio Revueltas. “Es un cuestionamiento de la filosofía hegeliana, referido a la cárcel”, comenta el autor en una entrevista: “Un personaje que llega a la cárcel, es un asaltante a quien le llaman *Hegel* por haber asaltado un banco en la calle de Hegel. Le dicen todos *Hegel*. De ahí el narrador toma las posiciones de Hegel demostrando que la cárcel es el Estado”.¹⁸ A través de las conversaciones con *Hegel*, o mejor dicho *Jeguel*, obtenemos no sólo una teoría del Estado como un panóptico carcelario sino también una teoría del acto, más específicamente, una teoría del acto teórico –sobre qué significa asumir la conciencia en el acto de la teoría.

Los actos verdaderos, según el texto, no tienen testigos en la historia. No hay testimonios de los actos de la conciencia realmente profundos. Más bien, tales actos pertenecen a la reserva silenciosa de una recolección inmemorial, la memoria de todo lo fallido y lo no ocurrido. “El acto profundo está en ti, agazapado y acechante en el fondo de tu memoria: de esa memoria de *lo no ocurrido*. Tiendes a cometerlo en cualquier momento; el que lo cometas o no, tampoco es asunto tuyo ni de que reúnas las condiciones para ello. Se ha vuelto cosa del puro azar, al alcance involuntario de cualquiera”, dice *Hegel*, y el narrador anónimo coincide: “Tiene razón: nuestros actos, los actos *profundos* dice él, son esa parte de la memoria que no acepta el recuerdo, sin que importe el que haya habido testigos o no. Nadie es testigo de nadie ni de nada, cada quien lleva encima su propio recuerdo no visto, no oído, sin testimonios”.¹⁹ Sin memoria, sin testimonio, pero archivados en las páginas en blanco de un inconsciente colectivo, los actos profundos son aquellos actos que definen no solamente a la conciencia emergente de un sujeto, sino también a este sujeto mismo. El sujeto es una instancia o un fragmento local de tales actos. “Tú” o “yo” en esta versión de “*Hegel y yo*” son sólo el resultado de los actos profundos de la

¹⁸ Revueltas, *Conversaciones con José Revueltas*, recopilación de A. Revueltas y P. Cheron (Mexico, D.F.: Era, 2001), p. 77.

¹⁹ Revueltas “*Hegel y yo*”, *Material de los sueños* (México, D.F.: Era, 1979), pp. 20 y 13.

historia –actos que para siempre habrán cambiado las condiciones de la teoría y la política.

No es ésta una perspectiva simplemente voluntarista sobre la capacidad subjetiva para la acción, ya que no es el sujeto sino el acto el que viene primero. El acto, por esta misma razón, no nos pertenece, sino que nosotros somos más bien el resultado del acto. Para usar una vez más las palabras de *Hegel*:

Entonces, por cuanto estás aquí (digo, aquí en la cárcel o donde estés, no importa), por cuanto estás y *eres* en algún sitio, algo tienes que ver con ese acto. Más bien, no *algo* sino *todo*; tienes que ver *todo* con ese acto que desconoces. Es un acto *tuyo*. Está inscrito en tu memoria antigua, en lo más extraño de tu memoria, en tu memoria *extraña*, no dicha, no escrita, no pensada, apenas sentida, y que es la que te mueve hacia tal acto. Tan extraña, que es una memoria sin lenguaje, carente en absoluto de signos propios y ha de abrirse camino en virtud de los recursos más inesperados. Así, esta memoria repite, sin que nos demos cuenta, todas las frustraciones anteriores a su data, hasta que no acierta de nuevo con el acto profundo original que, ya por eso solamente, es tuyo. Pero solamente por esto, pues es tuyo sin que te pertenezca. Lo contrario es la verdad: tú eres quien le pertenece, con lo que, por ende, dejas de pertenecerte a ti mismo.²⁰

Si Revueltas, finalmente, propone una teoría del acto en sus últimos textos narrativos y ensayísticos, una de las razones principales tiene que ver con la dificultad que siente, a principios de los setenta, para transmitir la experiencia de la rebelión y su derrota después de los acontecimientos del 2 de octubre de 1968. Lejos de ser un ejemplo del carácter gris de toda teoría, esa noción del acto en las reflexiones filosóficas de “*Hegel y yo*” quiere ser una respuesta al desafío que representa el proceso en el que la memoria de una lucha frustrada o reprimida, como aquella huelga de los ferrocarrileros en 1958, puede ser despertada de su sueño para volver a la conciencia del pliego petitorio en 1968. Como un prolongado acto teórico, los acontecimientos de aquel año decisivo, tanto en México como en Francia, sólo se pueden comprender si el marco cognoscitivo mismo se adapta al carácter de los acontecimientos como tales.

A sus amigos y compañeros del mayo de 1968 en Francia, por ejemplo, Revueltas manda una carta pública que recorre el sistema de correos con el siguiente mensaje: “Vuestra acción de masas, que se convierte en praxis histórica de inmediato, desde el primer momento, reviste el carácter peculiar de ser al mismo tiempo un gran salto teórico, una radical subversión de la teoría mediatizada, deformada, fetichizada por los epígonos stali-

²⁰ Ibid., p. 20.

nistas”.²¹ Esta subversión radical debe a su vez ser teorizada, sin sacrificar su especificidad en la tierra de nadie de una teoría sin práctica. Revueltas no espera nada menos de sus compatriotas en México. “Yo creo”, escribe en 1976 en una colección de ensayos sobre la masacre en Tlatelolco, “que la experiencia de 1968 es altamente positiva y que va a acarrear enormes beneficios, a condición de que sepamos teorizar el fenómeno”.²² Tal es el intento de teorización que, a través de la noción del acto, nos invita desde las páginas de *Dialéctica de la conciencia* hasta “Hegel y yo” a volver a enfrentarnos con un cierto espectro de Hegel en México.



De izq. a der.: Jorge Ruffinelli, su esposa, José Revueltas y Jorge Lobillo, en Xalapa, Ver; 1975 (AEB).

²¹ Revueltas, *México 68: juventud y revolución*, prólogo Roberto Escudero, recopilación de A. Revueltas y P. Cheron (México, D.F.: Era, 1978), p. 26.

²² *Ibid.*, p. 21.