

An aerial photograph of a large, open cobblestone plaza. Several groups of people are scattered across the space, some sitting on the ground in small circles, others walking. The plaza is divided into sections by dark, rectangular stone borders. The overall scene is bright and sunny, with shadows cast by the people and the borders.

Carlos Oliva Mendoza

Teorías y discursos críticos en México

Ensayos introductorios a filosofías mexicanas

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS / UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Teorías y discursos críticos en México
Ensayos introductorios a filosofías mexicanas

Este libro es resultado del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT-402320) «Modernidad barroca y pensamiento mexicano». DGAPA-UNAM.

Teorías y discursos críticos en México
Ensayos introductorios a filosofías mexicanas
Carlos Oliva Mendoza

Primera edición, 2021
ISBN: 978-607-30-5578-9

Corrección de estilo
Jorge Pech Casanova

Diseño editorial
Judith Romero

Fotografía de portada
Perspectiva Pompidou,
París, Francia, 2013
De la serie «Pasajera en tránsito»
© Judith Romero

D. R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México
Avenida Universidad 3000,
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C. P. 04510,
Ciudad de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.
Impreso y hecho en México / Printed and Made in México.

Carlos Oliva Mendoza

Teorías y discursos críticos en México

Ensayos introductorios a filosofías mexicanas



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Contenido

Introducción	11
Bolívar Echeverría. Crítica, forma natural y teología negativa	15
La teoría crítica en la obra de Mariflor Aguilar	29
Estética y marxismo en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez	43
Estética y praxis. Notas críticas a Sánchez Vázquez	53
El <i>Tratado de hermenéutica analógica</i> de Mauricio Beuchot	61
Analogía y barroco en la obra de Mauricio Beuchot	69
Evodio Escalante en la filosofía mexicana	79
Aureliano Ortega y el marxismo en México	87
Carlos Lenkersdorf. Subjetividad, mestizaje y teología en <i>Los hombres verdaderos</i>	95
¿Quemar o no quemar libros? Mario Chávez Tortolero sobre Hume y Cervantes	117
Referencias	123
Índice onomástico	127

*Patria, te doy de tu dicha la clave:
sé siempre igual, fiel a tu espejo diario;
cincuenta veces es igual el AVE
taladrada en el hilo del rosario,
y es más feliz que tú, Patria suave.*

Ramón López Velarde

Introducción

El pensamiento mexicano tiene su origen en el violento proceso de conquista y colonización que implementó España en el siglo XVI. Después de siglos de un lento y expansivo proceso de mercantilización interno y externo, el incipiente capitalismo europeo había alcanzado la posibilidad de pensar y diagramar lo diverso y lo diferente como algo “otro”, plenamente ajeno a su racionalidad. Los bienes, la fauna, las floras, los materias y los seres humanos —especialmente en el proceso de esclavitud con fines de extracción de riquezas naturales— cada vez se entendían, solidificaban, agrupaban, almacenaban y acumulaban como una forma elemental: *la mercancía*. Sólo así, entendiendo *lo otro* como una mercancía dispuesta para el intercambio y la acumulación de riqueza, fue posible un genocidio de las magnitudes que se desató en América por más de un siglo.

En ese genocidio, la conquista americana, se consolidó la universalización del mercantilismo capitalista. En términos sociales, se afina una tecnología del odio y del exterminio, que se fundamenta en pensar a lo otro —seres humanos, animales y naturales— como ajeno a un proyecto espiritual, social, tecnológico y económico que comienza desde el siglo X europeo, cuando las técnicas físico-químicas pueden penetrar, variar y reconducir las energías naturales a favor del ser humano. Su corona de sangre es América y esa actitud se ha repetido, geográfica y planetariamente, por más de cinco siglos.

Las implicaciones para las y los americanos son fundacionales. Ellos y ellas deben recrear, representar y reencauzar un proyecto inverosímil y, en verdad, cuasi imposible de materializarse. El proyecto múltiple y diverso de

los pueblos originarios y la migración europea; una unidad rota, una pedacería o ruina que nunca alcanza a reconfigurarse plenamente. Quizá el único paradigma similar, en su radical fractura, es la Roma barroca del siglo XVI y XVII. Es quizá el mejor ejemplo de cómo se reconfigurará el “Barroco de Indias” y, a lo largo de todo la historia de América, el “Barroco americano”.

El pensamiento filosófico mexicano no es ajeno a ese paradigma, de hecho, es una de las esferas donde con mayor profundidad se experimenta. Se trata de un pensamiento que tiende a establecerse a partir de la donación de forma, ya sean formas naturales —por eso siempre abreva de pensamientos teológicos y estéticos— o artificiales —de ahí su condena permanente a ser un comentario de otras filosofías.

Es, en este sentido, un pensamiento sublime, que utiliza tecnologías sofisticadas para estudiar, comprender y desvelar los sistemas de pensamiento que operan en diferentes y diversas realidades, pero, a la vez, es un pensamiento barroco, que derrocha esos saberes y no los profesionaliza o institucionaliza. Coloquialmente, va con el gozo y el placer, al pozo. Y, sin embargo, es una estrategia que, sin configurar una *duda metódica*, alcanza en muchas ocasiones una suerte de una *locura metódica*.

El centro de esa “locura” se encuentra en confiar, pues no tiene las substancias necesarias para reinventarse por completo, en la realidad dada y padecida. De ahí que trabaje a partir de la forma que se dona por sí misma, insisto, ya sea en representaciones o simulacros naturales o artificiales. Al asumir esa premisa fundamental, hace operar una ley interna de formalización: desmonta constantemente la forma dada, y la reconstruye, proyecta y abandona (difícilmente trasciende) las tradiciones filosóficas. Similar al arte barroco, no es un pensamiento que cree nuevos materiales ni conceptos o sistemas, sino que desmonta y reconfigura lo que está dado; de ahí su caducidad en el tiempo, su vuelo sublime, su estrategia oportunista. Es, como el arte barroco, misa en escena, donde se apuesta todo a la representación y, en el mismo momento de su apología, ya está tramando la nueva forma representativa.

Guiada y no pocas veces subsumida por esta donación de forma y su legalidad formal barroca —siempre dramática, teatral, cortesana— el pen-

samiento filosófico mexicano produce, y esto también se niega permanentemente, un discurso crítico. Discurso que se basa en el análisis de los materiales, la extracción de su potencia —que es la potencia social y comunitaria— y la prognosis de mundos diferentes al del mercantilismo capitalista que subsume a América, de manera paradigmática en la historia mundial, al curso del capital.

Bajo este contexto e hipótesis, es que he reunido estos ensayos apenas introductorios sobre pensadores y pensadoras mexicanas que hacen crítica no sólo en el sentido de que abrevan de los discursos críticos europeos y marxistas (los cuales tienen una profunda analogía con el hecho barroco que resiste y desafía al capitalismo), sino con el hecho central de estudiar con detenimiento la forma artificial, social o natural dada. Ellos y ellas trasmudan esas formas en sus teorías y van estableciendo una continuidad teórica, discursiva y material que se constituye como una tradición crítica —barroca— que indica y marca posibilidades allende la modernidad capitalista.

Bolívar Echeverría

Crítica, forma natural y teología negativa

Las mercancías son los fetiches modernos, dotados de esta capacidad milagrosa de poner orden en el caos de la sociedad civil; y lo son porque están habitadas por una fuerza sobrehumana; porque en ellas mora y desde ellas actúa una 'deidad profana'... el valor de la riqueza capitalista, que se alimenta de la explotación del 'plusvalor' producido por los trabajadores.

Bolívar Echeverría

1

Bolívar Vinicio Echeverría Andrade nació en Riobamba, Ecuador, el primero de febrero de 1941 y murió en la Ciudad de México, el día 5 de junio de 2010. Trabajó como filósofo en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Fue ensayista, traductor y editor. Cultivó el discurso crítico y el estudio del marxismo. Escribió de forma recurrente en publicaciones relevantes para la vida cultural de México, entre éstas: *Cuadernos Políticos*, *Palos de la crítica*, *Theoría* y *Contrahistorias*. Su formación esencial la realizó en Alemania, en donde vivió las revueltas europeas de 1968 y las definitivas crisis ideológicas de los regímenes comunistas y socialistas. Ahí también vivió y, seguramente, comprendió lo que implicaba la consolidación del pacto posbélico entre el capitalismo y las democracias formales, esto es, de los proyectos socialdemócratas de algunos países europeos. En el año de 1968, regresó a Latinoamérica, con 27 años cumplidos. Se instaló definitivamente en México después del 68 mexicano, en el proceso de formación de las guerrillas y en la experiencia del priismo decadente y autoritario de los años 70. Ese momento ya sombrío de lo que Vargas Llosa llamó “la dictadura perfecta”, quizá sin

pensar en la increíble degradación, corrupción y escarnio al que fue sometido el pueblo mexicano por el régimen oficial (o quizá sí lo pensó y le siguió pareciendo una dictadura perfecta). A partir de 1971, Bolívar Echeverría participa y posteriormente coordina el seminario sobre *El Capital* en la Facultad de Economía de la UNAM, de donde parten sus intervenciones seminales que lo convierten en uno de los marxistas más relevantes del siglo XX.

Veinte años después, se enfrentó con una solidez teórica poco vista a la debacle de los países socialistas; al grado de que, en los años noventa, perfila su importante teoría sobre la modernidad barroca. Posteriormente, en la primera década del siglo XXI, antes de su muerte, Echeverría pensó y teorizó sobre los escenarios de la crisis civilizatoria y, como se observa cada día con mayor certeza, el fin del sistema capitalista... su implosión y colapso interno. Específicamente, avanzó dentro del marxismo en un asunto nodal para la actualidad: las implicaciones de que el capital se sostenga sobre la renta de la tecnología y ya no en la renta del territorio.¹ Esta, que parece ser la última fase del capitalismo, tiene y tendrá implicaciones absolutas y radicales en aquello que por muchos decenios comprendimos como “la naturaleza humana” y “la vida natural”.

2

Bolívar Echeverría practicó muchas estrategias de argumentación, pero quizá la más recurrente es una de estirpe medieval que se consolida en la reflexión barroca. Consiste en la radical reducción de una teoría con el fin de que, ya fragmentada, las mónadas de sentido puedan recolocarse en el discurso. Es una técnica de montaje, no propiamente de síntesis o de análisis del discurso, sino de creación formal de nuevos discursos y teorías.

1 Dos artículos donde se trata puntualmente este problema son los siguientes: “¿Ser de izquierda, hoy?”, en *Vuelta de siglo* (Echeverría, 2006: 261-272) y “‘Renta tecnológica’ y ‘devaluación’ de la naturaleza”, en *Modernidad y blanquitud* (Echeverría, 2010: 35-42)

Aunado a lo anterior —como un desarrollo inmanente a esta forma de argumentar y crear el discurso teórico— el pensamiento estético, y el pensamiento sobre los fenómenos artístico-culturales en particular, se convirtió en el dispositivo privilegiado para la impronta crítica de Echeverría. Incluso en sus arduos trabajos sobre *El capital* y sus textos sobre semiótica hay una estética operando, en el sentido platónico del término. Echeverría parte de la intuición del platonismo —posteriormente desarrollada en Marx y Kant— de que la experiencia humana es una formalización del mundo natural. Una teatralización que se despliega de forma material, virtual y/o proyectiva frente a la “realidad realmente existente”.

Al realizar este procedimiento, pone al descubierto que la vida toda simula la forma mercantil —esto ya lo veía Platón— y esta forma siempre oculta algo. Es espectral, para Marx, y, en extremo, nouménica, para Kant. De ahí que la mejor manera de comprender cómo se participa, enfrenta, disminuye o resiste al mundo mercantil de la sociedad es mediante una representación, un procedimiento ejemplar de segundo grado, una realidad espectral, sublime y polisémica: el arte, ya sea en su aparición como fiesta, ritual, erótica e incluso espectacular. La representación es una técnica de las artes, caja china o representación infinita del diálogo entre lo humano y lo natural, orfebrería ficcional.

3

Echeverría tiene una obra profunda y compleja, que se ramifica hacia muchas fronteras y horizontes de pensamiento. Trabajó varias versiones en un texto que es el núcleo de su pensamiento. La última versión que decide publicar de este trabajo se llama “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en su libro *Las ilusiones de la modernidad*. En estas tesis se encuentra desplegada, de forma proyectiva, prácticamente toda su obra. Es un texto fundamental para rearticular su trabajo.

El ensayo nos indica, en esta particular forma de trabajar que estableció —y que implica siempre la posibilidad de crear nuevos conceptos, nociones y articulaciones de sentido—, que los problemas centrales de su pensamiento son: la reactualización de la categoría marxiana de “valor de uso”; el estudio semiótico-cultural de la fetichización y enajenación que produce el capitalismo; y el establecimiento de una muy singular época histórica y metafísica que denominó “la modernidad barroca”.

La originalidad del *sistema ensayístico* de Echeverría está aún por ser mostrada, pero podemos adelantar que se trata de un potente trabajo filosófico en el que muestra que la forma natural —un horizonte de sentido material y mundano dependiente de lo que llamamos naturaleza— tiene un despliegue en las prácticas cotidianas (atadas a un valor de uso) que se resisten a configurar todos los actos desde el principio de acumulación de capital. Este acto incierto e inacabado de resistencia tendría su mayor exposición —y resonancia— en el mundo barroco que se fragua en Latinoamérica, en el espacio histórico que Echeverría denomina el largo siglo XVII (1580-1740).

4

La obra de Bolívar Echeverría tiene como eje interno el estudio del uso o la utilidad que damos a las cosas en nuestro proceso de socialización. A partir de este punto, desarrolla un montaje que supone, por detrás del uso, la existencia de una “forma natural”. Esta “forma natural” se

refiere exclusivamente al hecho de que lo humano, siendo por esencia ‘artificial’, no natural, es decir, contingente, autofundado, debe siempre construir sus formas en un acto de ‘trascendencia de lo otro’ o de ‘transnaturalización’, acto que hace de ellas formas construidas a partir de protoformas que se encuentran en la naturaleza, las mismas que, ‘negadas determinadamente’, permanecen en ellas en calidad de sustancia suya. (Echeverría, 2008: 45)

Para que esta permanencia de “protoformas” no devenga en una metafísica de carácter substancial e idealista, Echeverría acentúa el estudio de las metafísicas materialistas, tal como lo hace Marx respecto al materialismo de Feuerbach. Pero permanece muy lejos de un materialismo vulgar —enajenante en su vitalidad y plenamente entregado al fetichismo “revolucionario”—. Acentúa, por el contrario, el proceso de formalización y representación popular y cotidiano, incluso en los universos enajenados y enajenantes y en las derivas radicales de fetichización. Echeverría puede, como lo hiciera Kant, reformular una metafísica; pero no en el sentido de preguntar por las condiciones de posibilidad de alguna dialéctica entre las formas naturales y su concreción humana, sino en el despliegue transhumano, que hacen las dos “esencias” que se reafirman en la constante ruptura que ejerce el comportamiento humano frente al comportamiento animal-natural: la *libertad* y el *lenguaje*, o dicho en términos más concretos, el ejercicio de la política y el proceso social de significación.

Desde estos presupuestos, se puede explicar por qué esencialmente la obra de Echeverría es una *semiótica de la modernidad* que despliega con una fuerza inusual una teoría crítica; vindica la constitución metafísica de lo político y crea una fenomenología y hermenéutica de la cultura que ilumina, reactualiza e incluso transforma las posibilidades del lenguaje y pensamiento que la enuncia. En cierto sentido, la teoría crítica y las formas de actualización de lo moderno se han modificado, internamente, después del remontaje teórico que hizo Bolívar Echeverría.

Quiero insistir en este punto. Echeverría es el tipo de pensadores que transforma, en la medida en que abre un nuevo sentido de la infinita transnaturalización del artificio humano, nuestras posibilidades de acción en el mundo. Esto, además, no lo vamos a encontrar tan sólo en sus obras; para que su obra existiera debieron de suceder, como en sor Juana, Borges, Lezama, Rulfo, Onetti o Bolaño, una serie de sumas del español. No es pues solamente el autor de una teoría o una narrativa, sino de un despliegue formal del español y la cultura latinoamericana que lo incluye y, a la vez, lo trasciende.

5

Introduzcamos pues estas nociones monádicas que funcionan como índice y eje de la obra de Echeverría: la “forma natural” y el “valor de uso”. La teoría crítica de Echeverría se fundamenta, para no caer en lo que llama las dos modalidades de la teoría del capitalismo, la modalidad materialista empírica y la modalidad idealista-racional, en una relación semiótica bifásica que consiste en *producir y significar*. Esta relación impide entender el desarrollo del capitalismo como un hiper-materialismo, donde la relación básica sería producir y consumir, hasta reducir, como efectivamente sucede en algunas franjas de la barbarie capitalista, el hecho central de la producción a la esfera del consumo. Franjas donde al producir ya consumo, mi tiempo, mi espacio, mis satisfactores, la vida misma; como, por ejemplo, en los submundos de la crueldad y la violencia absoluta que explota cotidianamente en la sociabilidad capitalista (ahí se produce y consume violencia sin un fin, dentro de un paréntesis cruel, en el que la producción y el consumo de la violencia se vuelven un solo hecho sin significación posible).

Esta relación semiótica bifásica también impide entender al capitalismo como un proceso racional, donde el proceso, nuevamente reducido al hecho de producir y consumir, tiene un correctivo eidético o racional, que reencauza la explotación del trabajo en el proceso de producción mediante un reajuste en las políticas de consumo y en la redistribución de la riqueza. Salida falsa en tanto forma ideal que se pospone indefinidamente ante el hecho concreto, y a la par fugaz, del consumo de la mercancía que se realiza en la socialización y delega el correctivo a la empresa nacional y sus aparatos de poder, eliminando, en ese momento, el propio ejercicio de conciencia de los llamados ciudadanos y ciudadanas.

Frente a estas formas de la teoría capitalista, Echeverría opta por estudiar la relación entre producción y consumo a partir de una semiótica o intercambio mercantil de la modernidad, donde se concreta un *materialismo* que se formaliza *sujetivamente* —como acción teatral del sujeto, como

representación de segundo grado—. Un materialismo que propone una jerarquización o materialización histórica a partir del estudio de las formaciones culturales y las mitologías modernas. En este contexto, y de ahí que Echeverría abandone en gran medida la terminología del marxismo, su interés principal es el estudio de la concreción semiótica de las prácticas sociales. En la edición de *Las ilusiones de la modernidad*, donde compila sus ensayos desarrollados entre 1987 y 1993, lo dice con claridad. La pregunta que fundamenta los textos de ese libro es la siguiente: “¿De qué manera se encuentra conectada esta estructura profunda de la modernidad capitalista con el acontecer histórico que se vive efectivamente, con los mitos que otorgan dramaticidad y sentido a los comportamientos de la vida cotidiana?” (Echeverría, 1995: 11). En especial, señala en las 15 tesis sobre la modernidad capitalista:

se pretende argumentar en contra de quienes conciben la crisis actual como una crisis de la modernidad en cuanto tal o como una crisis de crecimiento de su modalidad capitalista y a favor de quienes piensan, por el contrario, que se trata de un proceso en que la modernidad [...] pugna por mantenerse en su sitio, cambia de piel a través de grandes cataclismos históricos y de mínimas catástrofes cotidianas, acosada por una forma alternativa de modernidad —una forma postcapitalista— que tal vez algún día llegue a sustituirla (Echeverría, 1995:11).

La cita es muy clara: para Echeverría, ni se trata del fin de la modernidad ni de una crisis artificial propiciada por el propio sistema; se trata de la posibilidad real de que se concrete *una forma moderna postcapitalista*. En este sentido y en ese contexto, es que podemos preguntarnos: ¿cuál es el papel, para que advenga una modernidad postcapitalista, de esa práctica y categoría que siempre ha acompañado al marxismo: la revolución?; ¿cuál el lugar que ocupa en una sociedad y comunidad tan diversa y particular como la americana y, específicamente, la región latinoamericana, como posible escenario postcapitalista?

6

Empecemos por dibujar sus ideas, muy a grandes trazos, sobre Latinoamérica. En primer lugar, debemos señalar que el capitalismo actual ha entrado en una fase final de confrontación entre las configuraciones nacionales y nacionalistas y las configuraciones regionales. En ese contexto, el pensamiento de Echeverría es en extremo sofisticado. Apuesta por una configuración regional, sin dejar de observar la región, en este caso Latinoamérica, desde una mirada crítica. Por el contrario, es radical en su crítica frente a la idea de nación, a la cual siempre consideró una matriz mercantil fundamental del capitalismo. Es, pues, un pensamiento útil, eficaz y complejo en su crítica a la idea de nación y al despliegue de cualquier nacionalismo. A la vez, considera que la región, y específicamente la región que llamamos Latinoamérica, es un espacio en conflicto, donde permanentemente hay un combate de códigos, mutación y mestizaje de identidades. Latinoamérica no es ya pensada como el espacio del español y el portugués, sino como el espacio político donde cientos de lenguas y formas combaten y, para no destruirse, crean siempre una tercera identidad, similar a la identidad histórica inestable de lo barroco. Esta es la clave latina y americana que Echeverría ha destacado de forma absolutamente singular.

En este sentido, para el autor de *Valor de uso y utopía*, América latina es una reinención barroca de la Europa latina. Sigue en este sentido la tesis de O’Gorman: es una invención que hace Europa de sí misma. No es un paraíso, un desierto, un laberinto o un infierno. Es un espacio en donde se reconfiguran todos estos imaginarios cristianos. De ahí que siempre pensó como el punto heurístico para comprender Latinoamérica a la Roma barroca y la modernidad derrotada de los jesuitas.

Esto lo lleva hacia la idea del *ethos* barroco, la configuración de lo que llamó el “cuádruple ethos de la modernidad”, su idea de la “modernidad americana” o su actualísima idea de la blanquitud como una forma legalizada de genocidio. En esencia, la Roma barroca de los siglos XVI y XVII —donde

las identidades se resuelven como estilos cambiantes, performativos, exquisitos y finalmente destinados a la ruina— seguiría operando en América.

Las formas románticas, realistas, clásicas y barrocas, al no poder anclarse sustancialmente, se evanescen desde los extremos del americanismo norteamericano hasta la múltiple solución barroca de los pueblos originarios.

En este *theatrum mundi* de un *delerictio* o abandono ontológico, Echeverría detecta que se gesta y permanece una impronta barroca cotidiana de supervivencia, pero, a la vez, se cultiva un desafío intrincado —no frontal— y de larga duración en los modos de la derrotada modernidad barroca. A través de una profunda y sofisticada semiología, que aplica a los estudios sobre el desenvolvimiento histórico y espacial del capital, empieza a descubrir que esa invención americana —que en sus habitantes se niega a ser codificada solamente como exilio, destierro, transtierro, acto de descubrimiento o encubrimiento— es un modo moderno propio y singular de una modernidad que se experimentó y experimenta, de manera potente y particular, en Latinoamérica.

Hay un momento singular en el que observa esto: sus estudios de los años noventa sobre la figura —invención real y con capacidades poderosísimas de transformación— de la india y el indio, específicamente en su relación con la lengua, el género y la ciudad. En este sentido, sus trabajos sobre el guadalupanismo y la india Malintzin son ejemplares. Todo este trabajo desemboca en el concepto de *codigofagia*.

Central en la configuración social y comunitaria de América sería la evanescencia permanente de las identidades, la fagocitación de los códigos y sentidos que allende posibilitar las identidades románticas, realistas o clásicas de la modernidad, crea un permanente universo barroco y neobarroco de sentido y sinsentido. En el espacio americano, la obra de Echeverría estudia la unión de una modernidad históricamente fracasada y derrotada, la modernidad barroca, con la pervivencia de sus códigos, permanentemente fagocitados y derruidos en el espacio público, privado, secreto y social.

Luiz Costa Lima ha sintetizado de forma muy relevante las características del movimiento antropófago de las primeras décadas del siglo XX brasileiro. Él nos recuerda que, en el hecho antropófago, el contacto no está

interferido, no hay la presunción de que se trata de un cuerpo impuro o contaminado. Esto es muy semejante a la hipótesis de Echeverría, donde sostiene que al no generar una tecnología del sí mismo, los pueblos originarios no pudieron generar una idea del odio que los llevara a pensar en el exterminio del enemigo. Según Echeverría, la victoria de los conquistadores se debe a que habían ya elaborado una idea de ajenidad con la Naturaleza que les permitía destruirla, lo mismo que a aquellos que no consideraban sus semejantes. Como bien dice Costa Lima, el manifiesto antropófago nunca niega al enemigo, ni lo olvida. Anota el pensador brasileño, la antropofagia jamás rehúsa la existencia del conflicto. “Rehúsa sí confundir al enemigo con el puro acto de venganza” (Costa Lima, 1991: 26. La traducción es mía). Esto también es central en la idea echeverriana de la codigofagia. Los códigos y las lenguas están en conflicto, no rehúsan la lucha, pero no pueden constituirse en la mera dicha de la venganza.

Las lenguas, sus códigos y subcodificaciones se necesitan para permanecer, aún en las condiciones más lacerantes y crueles. Crean constantemente eso que Echeverría llama el monstruo mestizo. Teratología que “ha tenido a su cargo el dinamismo de la historia de la cultura; ha transitado siempre, de ser primero despreciado como una malformación, a ser finalmente consagrado como modelo clásico” (Echeverría, 2020). Sumado a esto, no pasa por alto que esta configuración positiva de la amorfidad del mestizaje y su violenta destrucción de códigos ha alcanzado una inestabilidad total, en la actualidad del capital, precisamente por la erosión de la socialidad atada al territorio. Así, la secuencia mestiza:

que en épocas premodernas sucedía en escenarios acotados y en un ritmo tan lento que ocultaba su contingencia y llevaba a que se lo creyera único y definitivo, tiene lugar ahora —en medio de la gravitación generalizada que nos lleva a todos más allá de la modernidad— como un proceso abierto al escenario mundial y a la intervención de otros procesos similares. El monstruo mestizo aparece ahora, en cada caso, combinando su singularidad con otra, alterando sus contenidos a medio camino y cambiando el ritmo de su ciclo; está integrado en una historia global de

diversificación, sobre un piso que no tiene ya, como antes, la solidez de un territorio, sino la inestabilidad de las aguas de un río que no se sabe a dónde lleva (Echeverría, 2020).

Aún con este riesgo, la apuesta de Echeverría es por una reconfiguración de la modernidad a partir de un índice de resistencia moderno-barroco que permanece en las sociedades —con especial énfasis en las sociedades latinoamericanas—. Si bien esta modernidad barroca se ha desplegado en Europa como *acumulación y asimetría* (de ahí lo atinado de la analogía clave de lo barroco con la perla marina, que acumula asimétricamente), el arte americano nos muestra en cambio, como vio Lezama Lima, *tensión y plutonismo*, esto es, un barroco explosivo y terrestre, no marino como el del mediterráneo europeo. El barroco americano se traduce en una poética de placer, cotidiano y existencial, conjugado con un afán enloquecido de conocimiento y derroche —que se ejemplificaría paradigmáticamente, por ejemplo, en las figuras de Sigüenza y Góngora, sor Juana, Poe, Martí, Lemebel, Cucurto, Vitale, Glantz, Melville, del mismo Bolívar Echeverría, y que repetirá sus rasgos a lo largo de la historia de América. Este despliegue estético, muchas veces discordante y feroz en el mundo del capital, nos puede mostrar formas alternas de configurar nuestra vida, una vida substancialmente moderna.

7

Sobre la actualidad de la revolución, la respuesta de Echeverría a esta pregunta tiene tres planos imbricados: un dispositivo moderno capitalista constituido por la democracia, la nación y la propia revolución.

Él sostiene que el “‘realismo’ de la cultura política moderna [...] se cumple mediante la construcción de un *complejo mítico* que combina tres mitos diferentes: el de la revolución, el de la nación y el de la democracia” (Echeverría, 1995: 42). El referente básico del complejo mítico es la revolución. De manera muy poco usual explica este hecho. En primer lugar, la revolución

es entendida como “el resultado del acontecimiento de ciertos actos fundantes en los que la colectividad social decide constituirse a sí misma de una determinada manera” (Echeverría, 1995: 43). No obstante, en una segunda lectura, señala que en estos actos se realiza una hipóstasis idealista de “la experiencia básica de la vida social moderna”, esto es, de “la experiencia del mercado como *locus* privilegiado de la socialización” (Echeverría, 1995: 43). En este *locus* o espacio es primordial la vigencia del valor económico, no el uso o la utilidad en el proceso de socialización. Así, la validez última del mito de la revolución se sustentaría “en la capacidad efectiva del ‘mundo de las mercancías’ de alterar permanentemente la figura concreta de las relaciones sociales de convivencia —la misma que se transmite a la pretensión de la cultura política moderna de ser la realización de la utopía—” (Echeverría, 1995: 44-45). Es central en esta cita la prelación y determinación que juega el sistema mercantil. El mito de la revolución es un modo de intercambio de mercancías específicas, tanto morales como tecnológicas, que alteran permanentemente al capital pero que, en el fondo, sólo se despliegan obedeciendo sus parámetros sociales de intercambio y configuración de valor, así como de acumulación violenta, en este caso, de capitales revolucionarios y utopistas.

Dos rasgos más anota Echeverría en esta crítica al concepto de revolución. Por un lado, la cultura política moderna, al ser intrínsecamente revolucionaria, menosprecia la “forma natural”, la considera una cualidad y cantidad insignificante que puede ser trascendida en el despliegue revolucionario de la libertad humana. Una “especie de defecto excusable del material social sobre el que la actividad política ejerce su acción modeladora” (Echeverría, 1995: 44). Por el otro, para la vigencia del mito revolucionario es esencial la existencia del ideal de la nación y del conflicto democrático. De no existir estas mitologías, no es posible generar las fuerzas revolucionarias, que deben fundarse en el artificio de la “empresa estatal” que da identidad a los sujetos que revolucionan y restablecen el pacto democrático en los márgenes de la nación.

A partir de esta crítica, es que podemos comprender el abandono de Echeverría del mito revolucionario. Especialmente se critica el montaje su-

perfluo, en tanto fracaso de la ampliación del mundo de la vida, de sus satisfactores y elementos de justicia y equidad, que constantemente llevan a cabo las mitologías modernas de la nación y la democracia, apoyadas una y otra vez por el Estado.

8

Echeverría, pues, deja abierto el índice práctico de la desvincijada política moderna, donde ahora, en el siglo XXI, el conflicto primordial del escenario político público es entre reforma y reacción, pero siempre, no hay que olvidarlo, se mantiene en latencia el conflicto entre barbarie y revolución. Pero esto es sólo un índice pragmático con el que Echeverría cierra un ciclo muy importante de su teoría y se despide, desde mi punto de vista de forma definitiva, de la teoría occidental que cree en la reconfiguración del capitalismo en términos democráticos, socialistas o comunitarios. Seguirán básicamente tres despliegues en su teoría que aún esperan una discusión y heurística profunda:

- a. Su adscripción, luminosa, escéptica y lúdica, a lo que Platón llamara las filosofías de oriente. Esto es, las filosofías radicalmente materiales, que reconfiguran a través de la “forma natural” el conflicto de lo humano en términos transustanciales o, frente a san Agustín, en términos transcristianos. Éste es, desde mi punto de vista, el montaje último de una filosofía oriental y material transterrada que se formaliza, como teatralización absoluta, en el barroco europeo y se radicaliza en América.²

2 Pedro Joel Reyes ha destacado cómo Echeverría se acerca sin culpas ni remordimientos a la dimensión teología de América latina, lo cual no es frecuente dentro de quienes practican, a la vez, el marxismo y la teoría crítica: “Bolívar tiene en su historia algunas páginas de felicidad y dicha, fue un hombre feliz en el sentido aristotélico del término, pues el hombre feliz es el que actúa según sus virtudes; fue marxista y fue dichoso porque Bolívar al no ser un ‘cristiano de clóset’ no vivía con la culpa respecto a la vida que le tocó vivir, ni tenía reparos

- b. El abierto uso e investigación del marxismo como una filosofía moderna que desarrolla una metafísica de carácter material y abre las posibilidades de una semiótica protoartificial que actualiza, en la catástrofe, a la propia modernidad.

- c. La crítica de la utopía revolucionaria y, sin embargo, su conjunción con el mesianismo benjaminiano, ambos como el preludio de una “teología negativa” frente a la devastación natural, manifiesta de forma muy clara en las catástrofes ambientales del siglo XXI y sus analogías sanitarias, económicas y militares, que se inscriben no en el sentido, sino en la ruptura de sentido que indica la crisis terminal del proyecto humanista del capital.

en aproximarse a la teología como fuente de sentido del mundo novohispano; vivió sin desgarrarse las vestiduras todas las mañanas, aunque tal vez debió haber algunas en que sí lo hizo”. “¡Qué cosa!”, en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. Diana Fuentes, Isaac Venegas y Carlos Oliva (compiladores). UNAM-ÍTACA, México, 2012, p. 28.

La teoría crítica en la obra de Mariflor Aguilar

El poder, por cruel, avasallante y aun como estado de excepción, no es
—ni puede ser— absoluto.

Mariflor Aguilar

I

“La crítica de la religión es la premisa de toda crítica”, escribió Marx en el contexto de sus estudios sobre la obra de Hegel. Quisiera entender esta frase no sólo como la crítica de la simbolización y jerarquización que establece un sistema religioso, sino como la crítica *prima* a un sistema que *se encuentra estructurado en un despliegue de imágenes, metáforas, diagramas y flujos de orden y poder*.

En este sentido, la crítica tendría como premisa el establecimiento de una codificación simbólica precisa —el hecho a criticar— en la que se detecta una *supuesta equi-valencia entre un mundo sensible, material o real y uno trascendente*, un espacio imaginado más allá de los hechos sociales y materiales. Justo por esa premisa económica-religiosa, la búsqueda de la equivalencia entre los hechos y el orden se establecería el símbolo. Lo simbólico referiría, permanentemente, a ese mundo que está más allá de lo real y que puede proponer una codificación del llamado mundo real o material. Estaría presupuesto, dentro de este sistema simbólico (religioso), que cualquier acto realizado en el mundo tendría ya codificada una referencia a un hecho decisivo que la otorga identidad a lo mundano. Bajo esa premisa, quisiera estudiar la configuración del discurso crítico en la obra de Mariflor Aguilar.

Ya en 1984, cuando Aguilar publica su *Teoría de la ideología*, son claros los tres elementos que constituyen las herramientas centrales de su teoría crítica: el análisis del lenguaje, el trabajo concurrente sobre el campo psicoanalítico y psicológico, y los estudios sobre la conformación de las subjetividades. No creo, además, que esos elementos se hayan modificado a lo largo de su trabajo teórico, sino que se han sofisticado y han mutado constantemente su objeto inmediato de referencia.

En 1984, el objeto elegido fue la embrollada teoría de la ideología. Es interesante recordar brevemente con quién debate Mariflor Aguilar, porque esos actores han recobrado una inusitada vigencia en los primeros lustros del siglo XXI. En primer lugar, la fuente del discurso sobre la ideología está, para Aguilar, en la obra temprana de Marx. Sumado a lo anterior, trabaja las interpretaciones de Lenin y, de forma central, las de Althusser. Un poco en la sombra, existe un debate con el marxismo mexicano y francés de los años sesenta y setenta. Los autores clave son Etienne Balibar y Sánchez Vázquez, y a mayor distancia están Luis Villoro, Julia Kristeva y Jacques Rancière.

Pero reconstruir esa polémica no es el objetivo de este trabajo, sino mostrar cómo ahí ya se encuentran las estrategias y vías del discurso crítico de Mariflor Aguilar y la pregunta quizá fundamental de su obra: ¿cómo dejar atrás la configuración capitalista del mundo actual?

Al trabajar el concepto de ideología, Aguilar regresa a Marx y fija los campos de estudio que he señalado. Al seguir a Althusser, indica, en primer lugar, que la ideología es “un combate en el que se tratan de modificar las fuentes generadoras de imágenes normativas de las prácticas diversas” (Aguilar, 1984: 6), y no, en el sentido leninista, una malla de creencias y actos de lucha y confrontación de una clase frente a otra.

¿Cuáles son esas fuentes normativas? Esencialmente, el Estado y su despliegue social, tanto en la familia como en la constitución del yo y, siempre en referencia a Marx, en las estructuras nucleares del capitalismo industrial: la división del trabajo, la propiedad privada y la conversión de todo —iniciando con la fuerza de trabajo— en mercancía. En este entendido, es imposible, en última instancia, *la constitución de una clase frente a otra clase*, pues siempre habrá una clase constituida en el poder, que necesita y usa

las fuentes y fuerzas normativas: los parámetros estatales para operar. El horizonte es la subsunción de los restos de otras clases que no acaban por constituirse; o, en situaciones extremas, la eliminación, segregación o pleno control de clases que se han configurado más radicalmente, generalmente a partir de parámetros de raza o religión, y esto se hace desde un *Estado de clase*. Por esta razón, se da un paso atrás y se decide, es el caso de Aguilar, al seguir a Althusser, el estudio de la configuración imaginaria y factual de la constitución de una clase con relación a la normatividad del Estado.

El problema, como bien señala nuestra autora, no está resuelto en Althusser. Es evidente que la situación histórica del leninismo es muy diferente, y las tradiciones marxistas francesas y mexicanas que ella trabaja tampoco logran salir del campo aporético. La conclusión de Aguilar es que al correr el problema hacia el estudio de los aparatos ideológicos del Estado —y no de la solidificación moral de una clase— se abre la posibilidad de estudiar psicológica y políticamente la configuración imaginaria de la simbología de la realidad, que opera en las sociedades capitalistas.

Sin embargo, y pese a la temprana y radical autocomprensión que ella tiene de la posición que guarda en todo este debate el saber universitario, en el que la similitud de las funciones ideológicas de un Estado con la inteligencia o intelectualidad universitaria generan que esta última contribuya de forma determinante a crear el imaginario fundamental para el Estado: la Nación (Aguilar, 1984: 74), me parece que Mariflor Aguilar queda aún cercada por esas mismas funciones de lo que llama el aparato ideológico. Esto puede verse en dos hechos.

En primer lugar, señala que los “productos de la conciencia siempre adoptan la forma del lenguaje porque, por definición, la forma material de la conciencia es el *lenguaje*”. (Aguilar, 1984: 17). Si bien Aguilar se da cuenta que esa simbolización es lingüística y semiótica, me parece que todavía, como en la gran mayoría de las filosofías del siglo XX, la remite al hecho de la conciencia, esa palabra ya tan volátil que hoy sólo parece una ficción menor. En segundo lugar, indica que es “a través de lo imaginario que se realizan las identificaciones (relaciones imaginarias) de los individuos con sus condiciones materiales de existencia” (Aguilar, 1984: 67). Esto la lleva a sus

estudios psicológicos y subjetivos. El problema total aquí es que son esas facultades invocadas por Kant, el entendimiento y la imaginación, las que continúan realizando la imaginación simbólica de lo que nunca acontecerá, esto es, lo que en las tradiciones lacanianas se entiende como “lo real”. Para ser más preciso: los individuos generan relaciones imaginarias que no los terminan identificando con sus condiciones materiales, sino con la dinámica de simbolización vacía y equi-valencial dentro del capital.

Si mi hipótesis es correcta, que el discurso temprano de Aguilar, en el que trabaja el marxismo francés y mexicano, sigue atado a la forma académica ideológica; esto haría comprensible que en los siguientes lustros haga un desplazamiento en el que se pone entre paréntesis el estudio del campo psicológico; profundice en el tema del lenguaje —de ahí su giro hacia la hermenéutica—; y se aboque a la comprensión de la subjetividad desde el estudio de las formas de alteridad y no, directamente, de construcción de la identidad.

II

En este contexto es que la filósofa publica *Confrontación. Crítica y hermenéutica*, en 1988, y *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, en 2005, y constituye dos elementos importantes para su trabajo hermenéutico. En primer lugar, indica y estudia lo que denomina *la movilidad del significado*; en segundo lugar, el papel epistémico determinante del *contexto*. A partir de estos dos elementos, llega a las siguientes conclusiones:

- a. para comprender la singularidad del tiempo histórico, todo proceso de interpretación consciente de un contexto particular necesita comprender una tradición. Esto implica, necesariamente, mover y hacer girar el significado del tiempo histórico desde la prelación de la tradición, entendida ésta como el proceso de transmisión de conocimientos y saberes.

- b. Desde un contexto particular, al mismo tiempo que se realiza la reconstrucción señalada, ésta adquiere sentido desde los efectos de una tradición y modifica las prácticas y aplicaciones filosóficas en el tiempo presente. De ahí la importancia de categorías hermenéuticas como la conciencia de los efectos, la permanente resituación de un horizonte de interpretación o la presencia temática de la finitud de la comunidad o el sujeto que interpreta.

Si se observa con claridad, Aguilar parece dejar atrás el debate sobre la ideología y desplazarse al estudio de una formación más compleja dentro del entramado social y comunitario: la tradición o las formas de transmisión autónomas o enajenadas del conocimiento y de las relaciones de poder.

En consecuencia con este desarrollo, da dos pasos, enfrenta como un todo la posibilidad crítica a la forma hermenéutica y realiza una serie de señalamientos de carácter crítico-hermenéutico al mismo núcleo de la teoría crítica contemporánea. Para este efecto, ella destaca, entre varios, un significado de crítica. La crítica sería, primordialmente, un acto de “emancipación práctica-teórica”. Esto, se comentará, ha sido moneda corriente dentro de las tradiciones marxistas, en efecto; pero, específicamente, qué significa este enunciado dentro de la teoría de Aguilar.

En primer lugar, dentro de su discurso, existen dos elementos en tensión permanente que funcionan como los significados mínimos de la teoría crítica, por un lado, y de la hermenéutica, por el otro.

La crítica funciona bajo la premisa de *la necesidad permanente e indeclinable de transformar la realidad*. El mundo de “la utopía posible”, escribe ella. La hermenéutica, en cambio, parte de *la constitución de una sociedad como tradición*, punto desde el que la autora imbrica dos preguntas permanentes en su trabajo: ¿cómo se forma una tradición? y ¿cómo la tradición se manifiesta como un criterio de validez de la realidad presente?

En el camino, el tema que se ha desdibujado y sin el cual el discurso crítico moderno no puede desplegar toda su fuerza es el de la acumulación de capital, esto es: la usurpación de la actividad subjetiva por el mismo capital. Aguilar señala el campo utópico del discurso crítico, pero descuida sus fun-

ciones de desconstrucción. Lo central muchas veces, para el discurso crítico, no es la alternativa utópica o emancipatoria, sino la denuncia y análisis de cómo la socialidad, atada al principio de acumulación, elimina las posibilidades de transformación de lo individual, social, humano y natural. Este tema volverá a aparecer en los últimos trabajos de Aguilar.

Por el contrario, su atención se fija en elaborar una *sistematización* de su propuesta hermenéutica. En su libro *Diálogo y alteridad*, los elementos centrales de este *organum* hermenéutico son los siguientes:

- a. La “racionalidad dialógica”. Ella considera un problema central el fenómeno dialógico y lo convierte en la única posibilidad de romper con los ámbitos monadológicos y solipsistas de la modernidad.
- b. El acontecimiento de sentido implicará una acción de apertura. “La apertura ayuda a pensar la construcción en condiciones no paradigmáticas”, escribe.
- c. La teoría del escucha, desde donde recalibrar y recodificar el problema de la identidad y de las subjetividades a partir de un condicionante fundamental: “el oír antecede al hablar”.
- d. La postulación de una dialéctica constituyente de “la condición de alteridad”. Esta es la aportación más relevante y compleja que hace la pensadora mexicana en aquel libro, porque desde esa categoría reconfigurará la trama de comprensión hermenéutica.

A la misma usanza del genio cartesiano, la filósofa mexicana se guía por la retórica de la duda:

¿Pero qué es ‘llenar de contenido’ un *horizonte de interpretación*?
 ¿Cuáles son los aspectos que incluye o debe de incluir un texto para ser considerado un ‘diálogo vivo’? Desde nuestro punto de vista “llenar de contenido un horizonte de interpretación” consiste en la

construcción de la alteridad mediante el proceso dialógico. (Aguilar, 2005: 65)

A partir de los cuatro puntos señalados, la filósofa puede ofrecer un sistema esencial y un desarrollo metodológico del campo hermenéutico:

El proceso de la comprensión incluye al menos tres momentos: [...] primero la exigencia de una mirada autorreflexiva [...] es lo que he denominado *condición de alteridad*; segundo, la exigencia hermenéutica de ‘dialogar’ con el otro [...] y tercero, los efectos que sobre mi propio horizonte tiene el contraste entre ambos horizontes. (Aguilar, 2005: 117).

Así, de una forma sorprendente, regresa el aspecto deconstructivo del discurso crítico; de hecho, Aguilar supedita la hermenéutica al campo crítico, entendido como una deconstrucción subjetiva que, al llevarse a cabo, da identidad a las propias prácticas del sujeto. Como ella señala, la condición de alteridad es una exigencia autorreflexiva de uno mismo y, posteriormente, un reconocerse, después de atravesar el diálogo real y material. Todo esto la colocaría dentro de las teorías más formalistas del discurso crítico; sin embargo, hay una cuña moral y universal que asegura el sentido —pensado incluso como precomprensión— y que emana de su trabajo hermenéutico. Se trata de un campo moral porque el diálogo es una exigencia política y ética para el desarrollo de las subjetividades y tiene efectos directos sobre ese campo subjetivo. Quien rechaza el diálogo perdería la oportunidad de un desarrollo político, ético y moral de su propia subjetividad.

La salida de quien rechaza por principio el diálogo sería la violencia traumática y traumatizada.

En este contexto, no es casual un firme regreso a las escuelas psicológicas y psicoanalíticas, con el fin de estudiar las deconstrucciones subjetivas mediante las representaciones alternas. En este entramado, es que Aguilar narra el desarrollo de la interpretación desde lo otro, lo alterno y lo ajeno:

[...] precisamente lo que la *condición de alteridad* exige es que el intérprete se ubique lo mejor posible en su horizonte de interpretación para que pueda surgir la diferencia con el otro/la otra, siendo así que aunque el intérprete tiene que escuchar lo que el texto tiene que decir, no deja de hacer valer su propia perspectiva.³

III

Podríamos concluir, hasta aquí, (y para provocar a la ortodoxia marxista) señalando que a estas alturas el problema sobre la ideología tiene poco que aportar. Ella estudia otra cosa, una serie de relaciones complejas, donde operan procesos tradicionales de identidad y socialidad, frente a permanentes deconstrucciones y representaciones subjetivas. Todo lo cual, dentro de la teoría crítica de Aguilar, sigue gravitando dentro del estudio de la conciencia y el lenguaje, con amplios desarrollos y atención a las herramientas hermenéuticas, las manifestaciones psicológicas, y los procesos práctico-políticos y teóricos de la subjetividad.

Casi puede uno decir que, frente a ese andamiaje alcanzado, es natural el regreso al problema del capitalismo y de las alternativas a la socialidad vigente que impone el capital, mucho más allá del discurso académico estatal que gusta de trabajar conceptos exógenos a la práctica social, como, por ejemplo, el de “ideología de clase”. Este trabajo es pleno y manifiesto en el libro de 2013, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*.

Formalmente, el libro desarrolla con suma claridad un eje argumental que confronta las representaciones del individuo nómada y del individuo sedentario, para ir mostrando la evanescencia de la comunidad y de las identidades, en ambas representaciones, dentro del mundo capitalista. Pero lo más importante es un poderoso regreso a Marx mediante diversos autores y autoras.

3 Ibid, p. 101.

Estas identidades estudiadas desde la perspectiva del marxismo crítico, como ya lo intuye desde su texto sobre la teoría de la ideología, sólo operan en referencia al *sistema mercantil*, a su pleno desarrollo, deformación o represión —como sucede en los estados latinoamericanos—. De ahí que antes del mundo de la conciencia, e incluso del lenguaje hermenéutico o la subjetivación simbólica, las identidades tienen que ver centralmente con las formas del trabajo —o de la eliminación del trabajo en la actualidad—; el intercambio dinerario y crediticio, que constituye inmensas y dementes identidades y diferencias; las formas de propiedad —ya mediante el monopolio de la tierra o de la tecnología—; y las novedosas constituciones de la mercancía y su relación con la terrenalidad, la tecnología y la materia. En este contexto es que el trabajo de Aguilar sobre la mercancía nómada, esta mercancía virtual, desterritorializada y cruel que guía el mundo social del capitalismo actual, es luminoso y esclarecedor.

La autora concluye en su texto que las nociones de nomadismo o pertenencia no son excluyentes y, por lo tanto, en ambas debe estudiarse el problema de la identidad, de la confrontación y de la resistencia que acontece tanto en el nomadismo como en las formas prioritariamente sedentarias. Dentro de este espectro, el libro no sólo es claro y preciso, es, a la vez, una obra de notable erudición que refleja un pleno dominio del campo de investigación de la filosofía social, cultural y política actual. El trabajo es una obra que coloca en el debate contemporáneo una propuesta específica y poderosa, que consiste en formar una teoría crítica a partir de dos mundos mercantiles en disputa: el de la diáspora, la migración y el nomadismo, frente a los mundos que trabajan con una mercancía sedentaria que resiste al proceso de monetarización, virtualización y despojo de la tierra. Logra así Aguilar una teoría crítica que no sólo decodifica el papel que guarda el Estado como centro simbólico, y apunta hacia la decodificación de los sistemas nacionales, sino que, más importante aún, vuelve a resituar las formas fetichizadas contemporáneas de un sistema mercantil que ya no es sólo brutal y cruel, en sus políticas de acumulación, sino que ahora es indiferente frente a la degradación y consunción de la vida que provoca; porque, en cierto sentido, ese mismo sistema camina, con sus mercancías nómadas de vanguardia, hacia el fin de su *ideograma*.

Apéndice

Meses después de publicar una primera versión de este artículo, la Dra. Mariflor Aguilar respondió al mismo, en una compilación que realizamos sobre la obra de Karl Marx. Tengo ahora la oportunidad de continuar con ese diálogo que, por lustros, he sostenido con ella y en el que me he formado.

Empiezo pues retomando lo que escribe Mariflor Aguilar en las primeras páginas de su crítica a mi texto:

Uno de los objetivos de la primera parte del artículo de Carlos Oliva es poner en cuestión un modo de pensamiento crítico centrado en lo que ha llamado “ideología”, es decir, el conjunto de “imágenes, metáforas, diagramas y flujos de orden y poder”. Oliva considera que si la crítica parte o se centra en los llamados aparatos ideológicos del Estado, y en los instrumentos teóricos a los que este análisis recurrió y recurre, se queda cercado por las mismas funciones del aparato ideológico o, dicho de otra manera, se “sigue atado a la forma académica ideológica” (*Apud*, en Oliva, 2020: 53).

Dicho lo anterior, Aguilar defiende su teoría de la ideología y en este sentido posiciona su teoría del sujeto. Literalmente escribe: “[...] quisiera aclarar algunos malos entendidos en relación con los diferentes conceptos de ideología en juego y, por último, me interesa precisar lo que considero está implicado en la teoría de la ‘ideología’ puesta en cuestión y su correspondiente teoría del sujeto” (*Apud*, 2020: 53-54).

Señalados los objetivos, Aguilar recuerda que, dentro de la tradición francesa de lectura de *El capital*, específicamente en *La filosofía de Marx* de Balibar, la ideología es una “instancia que forma una unidad compleja con lo económico, siendo ambas no derivadas una de otra sino originarias, y siendo ambas entendidas en sentido amplio: lo ideológico como incluyendo a lo inconsciente, y lo económico en el sentido social extenso” (*Apud*, 2020: 56). Desde esa tradición, mi malentendido sería que de “ninguna manera se permanece en el plano de

la conciencia, de lo psicológico, ni de la subjetividad” (*Ibidem*). Por el contrario: “Sí se permanece en la materialidad, la de las prácticas sociales que incluyen instituciones convencionales como la escuela, la Iglesia y la familia, así como las prácticas que articulan el sistema de producción” (*Apud*, 2020: 56-57).

Concluye Aguilar:

Lo que se puede observar en el trasfondo de estos comentarios críticos es la presencia de una antigua tradición que impera hasta nuestros días y que consiste en la división, separación e incluso antagonismo de los mundos, en este caso, de lo subjetivo y lo objetivo, que podría emular la separación entre la infra y supra estructura (*Apud*, 2020: 53-54).

Las siguientes páginas están dedicadas a repensar la teoría de la subjetividad, desde ese concepto que Aguilar considera vigente de ideología, a partir de la idea de “transindividualidad”. Un concepto que Balibar recupera de Gilbert Simondon y que ya se encontraría en “estado práctico” en Baruch Spinoza, sostiene Aguilar. No me detendré en esta teoría que, se indica en el texto, pronto se ampliará.

Quiero sí reafirmar mi hipótesis del aparato ideo-lógico académico, ese espacio complejo que ahora, octubre del 2020, año de la pandemia de Covid-19, ha devenido espacio complejo virtual.

En mi artículo, traté de indicar que en la década de los 80 del siglo XX, Aguilar muestra herramientas sofisticadas y poderosas para salir del “debate ideológico” sobre la ideología. No es la única que lo hace, pero sí es una de las filósofas que lo hace de forma destacada, creando una obra a partir de ese movimiento y sofisticando, en México, las tradiciones hermenéuticas y, posteriormente, los estudios transdisciplinarios. Si uno revisa su libro *Teoría de la ideología* (1984) puede ver cómo incorpora lo más avanzado de los discursos estructuralistas y postestructuralistas y deja muy atrás los debates sobre ideología que, por lo menos en México, giraban en torno a premisas morales o a formalizaciones epistemológicas. Específicamente, pienso en el debate célebre de aquellos tiempos entre Sánchez Vázquez y Luis Villoro. En este mismo libro, capítulos más adelante, muestro cómo Ramón Xirau

o Teresa del Conde, ya objetaban, en relación con la estética, los términos clausos, endógenos e irreales de ese debate al propio Sánchez Vázquez.

El problema central, desde mi punto de vista, es pensar que los estudios genealógicos y arqueológicos entre ideología y economía (que presuponen que las dos instancias son originarias, que dan por sentado que hay una materialidad social de producción y una materialidad institucional —llamémosla estatal-nacional— o que dan por hecho el imperio de lo ideológico y su estar ahí o ser ahí, siempre en medio de los hechos, *in media res*) no están atados al deseado imperio de lo ideológico; quizá incluso insuflan un conveniente y nostálgico deseo logocrático.

El problema consiste en creer que el despliegue del capital contiene una *techne*, un *logos*, un sentido que se deriva de su potente tecnología. Y al crear y creer en ese hecho fáustico, la y el teórico crítico, algunas veces con sus alforjas conceptuales y lingüísticas a punto, devela racionalmente el misterio y, en ocasiones, nos llama y hasta exige que entremos en acción.

Por el contrario, tengo la sospecha de que el capitalismo no tiene sentido. No produce una tecnología. Su esencia está atada a un sujeto, *el dinero*, que sólo actúa y se yecta al valorizarse. *El capitalismo es una construcción y destrucción de técnicas* que no alcanzan una estética, como en la antigüedad, o una hermenéutica, como en el medievo, u otras formas de sentido más allá de las representaciones mercantiles occidentales. Es un hecho reproductivo de sí mismo. Es, como ahora es más obvio que nunca, pero lo es desde el Renacimiento y la conquista de América, una biopolítica desarticulada que tiende a la necropolítica porque eso facilita su reproducción serial.

No niego, sin embargo, que todos estamos dentro de un sistema capitalista y que hay un campo eidético que nos encadena al capital, pero no se da, por más que la ilustración soñó con el *homo legens*, a través de una lógica de sentido. Por esa razón terminé mi artículo sobre Mariflor Aguilar diciendo que el fin del capitalismo será el fin de un *ideograma*, quizá de una ideografía o hasta de una imagología, porque esas formas son las que adoptamos para vivir dentro del capital y, también, para resistirlo. *En el capitalismo, contruimos y resistimos a través de las mercancías*. Por el contrario, muchas de las formas que detecta y estudia la academia, en no pocas ocasiones para su propia sobrevivencia, son un

fragmento de la realidad, un nicho ideológico que subsume constantemente la propia academia mundial, a través de determinadas técnicas que le proporciona el capital epistemológico y práctico. La delgada línea entre la crítica radical y la inserción en el sistema siempre está presente y, muchas veces, ni siquiera depende de nosotros romperla. El trabajo de Mariflor Aguilar muestra cómo esa línea debe robustecerse, para detectar el momento en que uno empieza a trabajar con y para el sistema y, acto seguido, rebelarse ante esa *subsunción real* y continuar una y otra vez con la crítica radical al sistema de acumulación de capitales.

Estética y marxismo en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez

I

El marxismo, sostenía Adolfo Sánchez Vázquez, *no es una teoría más ni siquiera como teoría de la praxis, sino una filosofía que se define, en última instancia, por su inserción en la praxis*. El marxismo, por ello, no puede ser reducido a una filosofía académica, pues su sentido último lo recibe de un proyecto de transformación global de la sociedad (1997: 44).

Tal era la postura, aún ahora radical, del filósofo exiliado en México. Esta postura, no obstante, en su tiempo y en el nuestro, se encuentra encerrada en una paradoja: el marxismo fue reducido en el siglo XX a una compleja y especializada forma de la academia. Poco a poco, esta teoría fue perdiendo el sujeto esencial para su desarrollo, “el sujeto revolucionario”, hasta quedar a la deriva, entre la alta especialización académica y la búsqueda de nuevos sujetos que indicaran el “proyecto de transformación global de la sociedad”.⁴

4 Un excelente diagnóstico de las paradojas a que se enfrenta el marxismo como práctica política y teoría se desarrolla en los siguientes trabajos de Bolívar Echeverría: (1995) “A la izquierda”, en *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 25-37; (1998) “Marxismo e historia hoy”, en *Valor de uso y utopía*, pp. 37-48; (2006) “¿Ser de izquierda hoy?” en *Vuelta de siglo*, pp. 261-272, y (2010) “¿Dónde queda la izquierda?” en *Modernidad y blanquitud*, pp. 177-181. En esos textos, Echeverría aborda también, aunque de forma colateral y no biográfica como en el caso de Sánchez Vázquez, la paradoja entre el militante y el intelectual. Curiosamente, no puede decirse que éste sea un problema de la filosofía desarrollada en México, aunque en ese país, donde radicaron ambos filósofos, las particularidades son relevantes al respecto. Después de la década de 1970, el problema es un síntoma claro de una de las tantas crisis del marxismo y vuelve a replantearse, con fuerza, hacia finales de la primera década del siglo XXI. Otro ejemplo que puede ilustrar el problema de la ausencia del llamado sujeto revolucionario, en el diálogo con

Dentro de esa paradoja es que el marxismo influye y, a la vez, es impactado por la constitución y configuración de diversas disciplinas de las ciencias sociales, las humanidades, el arte y aun las ciencias de la naturaleza. En esa tesitura es que deben estudiarse los trabajos disciplinarios de Adolfo Sánchez Vázquez; en una tensión compleja, y muchas veces incómoda, en la que se buscan interlocutores que van desde los sujetos de la vida cotidiana, haciendo énfasis en el diálogo con los potenciales sujetos revolucionarios, hasta aquellos que están constituidos como “sujetos epistémicos”. En este entramado, y sin perder de vista tal paradoja, este trabajo intenta estudiar algunas de las propuestas, problemas y aporías que surgen en algunos elementos de su teoría estética.⁵

II

Un primer elemento en la configuración de la obra de Sánchez Vázquez responde a su condición de exiliado. En su caso, el exilio exacerba la autorreferencialidad y, al mismo tiempo, la perplejidad. Existen cuestiones que no pueden responderse y esto gravita en la configuración de su trabajo. Constantemente, el autor recurre a la contextualización de la obra y, a la par, a

la teoría marxista, es este comentario de Yann Moulier al famoso libro de Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, comentario que se realiza en el contexto de la introducción al inglés de parte de los trabajos de Negri: “Perry Anderson, in his classic, honest work *Considerations on Western Marxism*, devotes not a single word to the tradition of *operaismo* which began in 1962 with the *Quaderni Rossi*, and the early groups of the extra-parliamentary left which do not claim any inspiration from the heretical ideologies of the workers’ movement (Bordigism, anarchism, Trotskyism or Maoism)” (Moulier, Yann, 1989: 4).

- 5 Su obra estética se encuentra fundamentalmente desarrollada en las siguientes tres obras: (1965) *Las ideas estéticas de Marx*; (1992) *Invitación a la estética*, y (2005) *De la estética de la recepción a la estética de la participación*. Pueden consultarse también las siguientes compilaciones donde se abordan cuestiones de arte, estética y/o marxismo: (1984) *Ensayos sobre arte y marxismo*, y (1996) *Cuestiones estéticas y artísticas*. Realizó además dos importantes compilaciones: (1970) *Estética y marxismo*, y (1972) *Textos de estética y teoría del arte*. Para una biografía de toda la obra de Sánchez Vázquez véase Gandler Stefan (2007: 495-562) “Bibliografía de Adolfo Sánchez Vázquez”, en *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*.

la indagación de nuevos problemas. Véase, por ejemplo, el por qué de su elección del cultivo de la estética y el abandono de la poesía:

Con respecto a mi trayectoria en los años cincuentas se puede preguntar por qué ese abandono de la poesía y la entrega plena a la filosofía. Constatado ese hecho innegable, no tengo una respuesta que podría explicarlo. Lo que sí cabe afirmar es que ese abandono no es el fruto de una decisión deliberada, consciente.

Pero lo cierto es que dejo de hacer poesía para hacer filosofía. ¿Convivencia imposible de una y otra? No, a juzgar por el ejemplo de algunos filósofos como Miguel de Unamuno, María Zambrano y, entre nosotros, Ramón Xirau. Y el de poetas, como es el caso paradigmático de Antonio Machado y el de Octavio Paz quien no deja de incursionar a lo largo de su vida en la filosofía.

Pero este no es mi caso. Insisto en la pregunta: ¿por qué? *No* tengo, digo, una respuesta. Pero tal vez puedan encontrarse los indicios para ella en diversas circunstancias de mi vida en aquellos primeros años del exilio. (Vázquez, 2006: 41).

El asunto puede parece baladí en un primer momento, pero no es así. Por un lado, el autor reconoce que hay determinadas condiciones materiales, en este caso el exilio, que operan en la conformación de su obra; podríamos decir que se imponen sobre sus elecciones. En segundo lugar, constata la posibilidad de no haber cancelado el ejercicio de ambas artes, en su referencia a otros pensadores. Existe pues una certeza de que la sociedad en la que vive interfiere de forma sustancial en su destino. El poeta, en este caso, abandona su vocación por las exigencias de la militancia, por los apremios de la vida cotidiana y, trágicamente al final, porque la poesía del exilio deja de tener sentido al tiempo que la vida en el destierro va alcanzando cierta “normalidad”. Sánchez Vázquez señala, puntualmente, tres razones por las que abandonó la poesía:

Una militancia política absorbente por el tiempo que le dedicaba, y caracterizada asimismo en el terreno ideológico en los años cincuentas por

un sectarismo que coartaba una actividad tan libre y espontánea como la poética. Las duras condiciones de existencia que me obligaban a multiplicarme en los trabajos más diversos, a lo que había que agregar una intensa actividad política, todo lo cual constituía una agobiante jornada diaria de 14 a 16 horas. De ellas formaban ya parte mis clases de algunas asignaturas filosóficas en esta Facultad [se refiere la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM] cuya preparación y exposición yo tomaba con mucha seriedad y responsabilidad. En suma, una jornada extenuante dejaba poco tiempo para la poesía. Finalmente, esta suspensión del quehacer poético también podría explicarse por el tipo de poesía que yo estaba haciendo en el exilio: poesía del destierro. De acuerdo con la concepción que de él tenía y el modo de vivirlo, el exilio significaba para mí un desarraigo, un vivir escindido entre esto y aquello, sin raíz ni centro: desterrado (Vázquez, 2006: 42-43).

No es pues un asunto menor ver en estos elementos la insistencia de pensar el tema del marxismo, como crítica y alternativa a la sociedad capitalista, y a la vez insistir en el estudio de las condiciones del arte dentro de esta sociedad. Todo esto, en el caso de Sánchez Vázquez, se acompaña de una reflexión autobiográfica permanente. Si la teoría crítica, como se intuye en muchos casos, empezando por el propio Marx, es el reverso de no poder escribir o configurar una biografía propia, Sánchez Vázquez, por el contrario, siempre intentó configurar esa biografía de sí.

Muy pronto, pues, dentro de esa autorreflexión, detecta qué es lo que ha aportado la tradición marxista a la estética y, al mismo tiempo, qué le ha sucedido al arte dentro de las sociedades fascistas y capitalistas del siglo XX. Al evaluar su trabajo, Sánchez Vázquez resume así las aportaciones del marxismo a la estética:

1. el carácter histórico-social de la relación estética del hombre con la realidad y el arte;
2. la formación histórica de los sentidos propiamente estéticos: la vista y el oído;

3. el papel del trabajo, como transformación de la naturaleza o de la materia, en los orígenes del arte;
4. la positividad del trabajo en tanto expresión de la creatividad —negada en el trabajo enajenado— que se manifiesta en el arte, como trabajo creador;
5. el condicionamiento histórico-social e ideológico del arte y, no obstante esto, su autonomía o supervivencia respecto de ese condicionamiento;
6. la dialéctica de la producción y el consumo y, en términos estéticos, de la creación y la recepción;⁶
7. la concepción del realismo como la forma de arte que, al representarla, da un conocimiento de la realidad, y, finalmente,
8. la idea de la hostilidad que el capitalismo ejerce contra el arte al supeditarlo a las exigencias del mercado (Vázquez, 2006: 47).

De todas estas ideas que guían su trabajo, en especial en lo referente a los estudios de caso, Sánchez Vázquez señala que hay tres ejes para el tratamiento del problema de la estética que realiza en *Las ideas estéticas de Marx*:

1. la idea del arte como trabajo creador a partir de la concepción del trabajo humano que aparece en los *Manuscritos*;
2. la idea del realismo como forma necesaria del arte por su función cognoscitiva, aunque su verdadero alcance es tergiversado, al identificar arte y realismo;
3. la idea de la hostilidad del capitalismo al arte (Vázquez, 2006: 47).

6 Sobre este punto, Samuel Arriarán ha desarrollado la siguiente idea: “Habría en la evolución de la teoría estética de Sánchez Vázquez las siguientes tres fases o etapas: 1. De la teorización del arte en la revolución a la revolución en el arte (años 60-70). 2. De la reflexión sobre la conciencia artística y de la realidad a la crítica de la mercantilización del arte (años 70-80). 3. De la crítica a la mercantilización artística a la crítica del clasicismo, del eurocentrismo y de la teoría de la recepción (años 80-90)”. Y más adelante señala: “Aunque en la primera fase de Sánchez Vázquez hay una teoría de la dialéctica de la producción y el consumo del arte, sin embargo será en la tercera fase donde dicha teoría adquiere su formulación completa con la crítica a la estética de la recepción y del nuevo arte digital, virtual y computarizado” (Arriarán, en Velasco: 2009: 123 y 133).

Sánchez Vázquez partirá de la primera idea para levantar toda su estética, una idea realmente hegeliana: el trabajo tiene una manifestación dual y, en el tiempo, esa dualidad desarrolla un movimiento dialéctico; así, el trabajo tiene una forma enajenante y una forma liberadora, espiritual y creativa. Como dice nuestro autor: “Es la tesis del trabajo como esencia del hombre”. Y este trabajo, al enajenarse en la creación y distribución de mercancías, tanto en su producción como en su consumo, se deshumaniza y termina convirtiendo al ser humano en un medio de los fines de valorización y acumulación de capital.

Al decir de Sánchez Vázquez, en los *Manuscritos* la idea central del trabajo como posibilidad de liberación “conduce a la reivindicación de la actividad práctica humana —el arte— en la que se manifiesta esa creatividad negada en el trabajo enajenado” (Vázquez, 2006: 48). Bajo esta idea es que puede sostener el universalismo de su tesis:

El arte se presenta, pues, cualesquiera que sean sus formas históricas concretas, como una expresión de la capacidad creadora del hombre, limitada o negada, hasta ahora, en el trabajo. Esta concepción del arte que desarrollo en mi libro es aplicable, por su universalidad, a todas sus formas históricas y a las diversas formas particulares de hacer arte. Por ello no puede aceptarse que el arte se identifique o se reduzca a una forma histórica particular en su devenir histórico (Vázquez, 2006: 47).

Planteado el fundamento de su tesis y su necesidad universal, para decirlo en terminología kantiana, Sánchez Vázquez recuerda, a partir de su prólogo “Problemas de una estética marxista” (Vázquez, 1972), cuáles serían a su juicio los fundamentos de dicha estética. Los cito a partir de su rememoración:

1. el hombre como ser práctico, transformador de la naturaleza exterior y de la naturaleza humana por el trabajo;
2. la historia como sucesión de formaciones sociales que tiene siempre como sujetos a quienes las hacen: los hombres;
3. la sociedad como conjunto de relaciones distintas que forman un todo,

- lo que impide abstraer el arte (la relación estética) de otras relaciones sociales-económicas, políticas, ideológicas, etcétera;
4. el principio metodológico y dialéctico de la totalidad aplicado tanto al arte como a la obra artística en particular (Vázquez, 2006: 50).

En este contexto, Sánchez Vázquez recuerda cuáles serían en ese entonces las cuatro estéticas marxistas que habría de considerar, sin descartar toda la pluralidad de otras teorías marxistas que, sin embargo, no serían relevantes en el mismo grado:

1. la estética que gira en torno a la concepción del arte como reflejo de la realidad;
2. la estética de Brecht, que reivindica la función cognoscitiva del arte y, por tanto, el realismo, dándoles un sentido original con sus conceptos de placer, distanciamiento, crítica y transformación en la recepción de la obra;
3. la estética semántica de Galvano Della Volpe, que al concebir el arte como lenguaje o sistema de signos presta a la forma una atención inhabitual entre los estetas marxistas y, en fin,
4. la estética de la praxis que propugna con base en la concepción del arte como actividad práctica específica o trabajo creador (Vázquez, 2006: 51).

Todo lo indicado hasta ahora puede mostrarnos tres elementos imprescindibles para el estudio de la estética de Sánchez Vázquez. En primer lugar, su referencialidad al exilio. No es posible entender a cabalidad su obra si no hay una teoría contextual y hermenéutica que nos haga comprender las implicaciones del exilio, la decadencia de Europa frente al fascismo y el franquismo y los escenarios del capitalismo mundial, todo en referencia a un intelectual que teorizó, como él lo señala, desde una posición que tendría que tensarse con un proyecto de transformación social. En segundo lugar, su obra estética, a secas como él lo señala, parte con toda claridad de la obra marxista que se escribe en los años cuarenta del siglo XIX; de tal forma que

deben de estudiarse de forma crítica los postulados de Marx para poder entender su vigencia o caducidad dentro de la estética de Sánchez Vázquez. En tercer lugar, es necesario comparar su teoría con las otras teorías marxistas que él señala en el terreno de la estética y, además, revisar y sistematizar sus estudios de caso sobre distintas manifestaciones del arte; en especial, sus debates con corrientes artísticas y poéticas y sus trabajos sobre la pintura y la literatura. A las cuatro teorías estéticas de corte marxista que señala, deben, en un primer momento, sumarse las estéticas de inspiración marxista que formuló la teoría crítica, en especial la importante teoría de Adorno y las complejas formulaciones de Benjamin; las estéticas políticas de finales del siglo XX, por ejemplo, las de Virilio, Rancière, Kraniauskas, Attali o Negri, y, de forma muy destacada, la estética de corte semiótico que desarrolló Bolívar Echeverría sobre la modernidad capitalista y, específicamente, la modernidad barroca.

Otro elemento es fundamental para el estudio de la estética de Sánchez Vázquez. Él indicó que *Invitación a la estética* es el trabajo donde se ofrece su “visión profunda de la estética”; sin embargo, sólo considera ese trabajo como la primera fase de sus investigaciones sobre estética.

Al estudio de lo estético en la *Invitación a la estética*, seguiría una segunda obra en la que se examinaría lo estético en sus diversas manifestaciones: el arte, la técnica, la industria y la vida cotidiana. El tratamiento de esta temática se halla desde hace años en una primera versión inédita —en estado de borrador— que difícilmente encontrará el tiempo necesario para su redacción definitiva y su publicación (Vázquez, 2006: 54-55).

El comentario es de suma importancia, pues indica que un estudio cabal de su obra requiere no sólo un desarrollo hipotético de esas tesis, sino la revisión de ese borrador para desbrozar y destacar las tesis que ahí se encuentren. Hace años que hemos intentado dar con ese borrador sin conseguirlo aún.

III

Después de los prolegómenos, exploremos una de las críticas a la estética de Sánchez Vázquez con el fin de alcanzar mayor claridad sobre las posibilidades de realizar un trabajo sistemático —y futuro— sobre su estética. Un trabajo sutil y provocador es el que ha realizado Teresa del Conde en sus comentarios a la estética de Sánchez Vázquez. Quiero detenerme en las notas que conforman su texto “Modernidades y contemporaneidad”. Ahí recuerda que el “más leído de todos los libros de Gombrich, su *Story of Art*, empieza con estas palabras: ‘There really is no such a thing as Art. There are only artists... Art with a capital A has no existence. For Art with a capital A has come to be something of a bogey and a fetish’” (*Apud* Del Conde, en Velasco, 2009: 135). En el mismo tenor, Del Conde destaca que esta línea de relativización del arte ha continuado en teóricos como Arthur C. Danto o Hens Belting y, además, indica que sus asertos le van muy bien a un artista como Warhol, quien era plenamente consciente del fin del arte, pero dejan fuera de la idea de arte contemporáneo a artistas como Tamayo, Juan Soriano o Manuel Felguérez, porque ellos estarían insertos en una narrativa, todavía moderna, de la obra de arte y no de la iconoclasia del artista.

Sutilmente, y siempre destacando ejemplos de artistas y obras, Del Conde parece concluir que, en efecto, por paradójico que parezca, la historia actual del arte —y dentro de ésta el arte contemporáneo— se encuentra atada a la vindicación del artista con las artes, a la existencia de la obra como mercancía y a la subsunción de ambos fenómenos al sistema capitalista. Todo esto la hace concluir con una sutil crítica a Sánchez Vázquez que parte del mismo esteta; Del Conde recuerda:

Termino con una frase del maestro homenajeado: “el primer problema que se plantea una estética marxista es esclarecer su propia relación con Marx”. Pero la relación no es obvia y la dificultad existe,

porque no hay ya juicios esenciales y ni siquiera juicios generales (Del Conde, en Velasco, 2009: 144).⁷

Se puede concluir, pues, lo siguiente: la estética contemporánea, realmente, como lo ha visto de diversas formas —a veces miopemente, a veces con agudeza— el marxismo, está ya ligada a un sistema de producción y consumo mercantil, donde la obra funciona como una mercancía más, cuenta con un aire post-aurático en la vida pública del artista (símbolo final, serial y desechable de la mercancía ya desnuda que es la fuerza de trabajo) y, en efecto, está subsumida por un sistema que sigue concentrando todo su sentido y permanencia en el hecho de acumular capital. Sánchez Vázquez aporta varios elementos a este debate, pero, como lo indica Del Conde, quizá uno de los elementos centrales sea la necesidad de esclarecer —como primer problema— la relación con la obra de Marx. Hecho éste complicado, pues se trata de una relación también relativa, ni obvia ni fácil, que se enmarca en un sistema de espectralización, el de la socialidad mercantil, que incluso alcanza nuestro trato con la obra de Marx y la saga marxista.

7 Una idea similar es explorada por Silvia Durán Payán, cuando comenta que “Sánchez Vázquez afirma que el arte no se reduce a sus condiciones sociales, en tanto que es un objeto distinto, pero que tampoco podemos estudiarlo si dejamos de lado esas condiciones. Por este motivo, Sánchez Vázquez estudia también las contradicciones entre arte y capitalismo afirmando que en los sistemas capitalistas el arte se vuelve una rama de la actividad económica, es una mercancía y como tal se rige por las leyes de mercado: ‘la contradicción entre arte y capitalismo no es casual, sino esencial (ya que) la producción capitalista entra en contradicción con su principio creador, y el trabajo adquiere la forma de un trabajo enajenado (así) la verdadera producción artística se convierte en la antítesis de la producción material capitalista que niega lo que es esencial en el arte: su creatividad’” (Payán, en Álvarez, 1995: 40).

Estética y praxis

Notas críticas a Sánchez Vázquez

Parece imprescindible, en este siglo XXI, observar, delimitar y sintetizar la relación de cualquier teórico o teórica crítica con la obra de Marx, debido a la potencia y punto genético que guarda con la teoría y el discurso crítico. Esto implica, en el caso de la estética, el estudio en comparación con el romanticismo occidental y las relaciones *realistas e industriales* que se fijan en el siglo XIX —la mercantificación de la obra de arte, la preminencia subjetiva del artista-productor y del receptor sobre la obra, y la subsunción permanente al movimiento de acumulación de capitales. En este contexto, es necesario, para avanzar en la comprensión de la estética de Sánchez Vázquez, esclarecer aún más sus relaciones con el filósofo alemán.

Podemos comenzar esta labor con sus referencias a la relación entre estética y praxis. Escribe el español:

La Estética, acorde con esta filosofía de la praxis, concibe la relación estética sobre la base del trabajo humano y ve en el arte una forma específica de praxis; esto le permite asimismo explicarse la naturaleza social de la producción artística sin caer en el sociologismo, así como comprender

su función ideológica sin reducirla a simple ideología. Esta concepción praxeológica del arte como trabajo creador permite también explicar que el capitalismo, que niega el principio creador en el trabajo, sea hostil por su propia naturaleza al arte (Sánchez Vázquez, 1997: 43)

Añade, en este contexto, que la estética debe pensarse como una teoría abierta y hacer frente a una “concepción cerrada y normativa de la experiencia estética”. Singular y polémica es esta idea. En el fondo, se trata de un ataque a las estéticas idealistas —ataque pormenorizado y detallado en su *Invitación a la estética* que publicara en 1992— y que es sostenido hasta su último libro sobre problemas de estética: *De la estética de la recepción a la estética de la participación*, publicado en 2005.

Para entender la posición de Sánchez Vázquez hay que recordar que el discurso estético en el cultivo de la academia occidental ha sido primordialmente un discurso eidético, que deriva, en determinados momentos históricos, hacia un discurso formal, ya sea en la exploración de formas trascendentales —condicionantes— paradigmáticas o, incluso, concretas.

En los casos extremos, este discurso se ha desarrollado como un formalismo idealista, como el estudio de la constitución y percepción de ideas o formas que emanan del mundo sensible y nos hacen comprender protoformas trascendentes, mismas que nos permiten diversos grados de comunicación con un mundo meta-físico u ontológico; a través de estas formas rituales, artísticas o sociales, podemos percibir, se sostiene, la idea del bien, de lo bello, del ser o, en su clave negativa, de la nada o de lo vacío, de la fealdad o de la misma maldad. En este idealismo radical pueden inscribirse desde el platonismo y el hegelianismo, hasta determinadas formas eidéticas, regulativas o revolucionarias, como las que encontramos en la genealogía que plantea Heidegger sobre la obra de arte, en ciertos aspectos del formalismo kantiano o, incluso, en la monadología estética de Adorno. Contra todas estas posibilidades puede aplicarse el *dictum* de Sánchez Vázquez:

Ninguna forma histórica concreta artística, por importante que sea estética e históricamente, puede ser elevada a la condición de arte autén-

tico sin más. Las estéticas tradicionales suelen caer en este dogmatismo y normativismo, e igualmente caen en este reduccionismo o absolutismo las estéticas que lo practican en nombre del marxismo, tales como la estética de Plejánov, la estética realista de Lukács y, en particular, la estética oficial del llamado “realismo socialista” (Sánchez Vázquez, 1997: 43).

Este sería, entonces, el elemento central de la crítica hacia una estética formalista o eidética que deviene en una preceptiva, o normativa, y nos aleja del propio objeto de la percepción. Habrá que preguntarnos, entonces, ¿qué implicaciones tiene, por el contrario, proclamar el ejercicio de la Estética como una “teoría abierta” que antes de ser normativa se acoge al dato material de la obra y no desarrolla una preceptiva que busca, constantemente y en diversos grados, mostrarnos una forma o representación?

Sánchez Vázquez sostiene que esta contra-concepción —que realmente entraña una crítica a las estéticas de lo bello, a la idea regulativa del gusto o a las formas o representaciones políticas de la estética— puede superarse si se concibe al arte “como una forma específica de praxis, o trabajo artístico, y si se busca el fundamento de la relación estética, de su génesis y desarrollo, en el trabajo humano” (Sánchez Vázquez, 1997: 43).

Tal postura, como señala Sánchez Vázquez, hace recaer la disciplina en tres aspectos: a) el carácter creador del trabajo artístico; b) su condicionamiento social, y c) los factores ideológicos que lo circunscriben. Como él también lo señala, la base teórica de todo esto son los *Manuscritos de 1844*, de Marx. Una vez más, el desarrollo histórico de esta crítica, y su ejemplificación, puede ser estudiada en su *Invitación a la estética* y su trabajo teórico que remite a Marx puede ser valorado en su libro *Las ideas estéticas de Marx*. Asimismo, una crítica más puntual a la Estética de Sánchez Vázquez puede basarse, precisamente, en la decisión de tomar como texto fundamental los *Manuscritos de 1844*. Antes de referirme a este punto que es de la mayor importancia, hay que señalar cuál es el resultado de este tipo de análisis.

Sánchez Vázquez anota que un estudio abierto de la estética frente a los estudios normativos de las estéticas tradicionales resulta en:

dar cuenta no sólo de las diferentes formas que históricamente asume el arte, sino también explicar, sin caer en sociologismo, determinados fenómenos artístico-sociales, desdeñados por las estéticas idealistas empeñadas en definir al margen de la historia y la sociedad, ciertas categorías como las de “arte”, “belleza”, “forma”, “función”, etc. Se trata de fenómenos como el del destino del arte bajo el capitalismo, apuntado por Marx con su formulación de ‘la hostilidad del capitalismo al arte’, del que me he ocupado ampliamente basándome en la contradicción esencial entre una sociedad que niega, por su propia estructura, el principio de la creatividad y el arte como trabajo creador (Sánchez Vázquez, 1997: 44).

Por varias y diversas razones, esta cita es muy importante. En primer lugar, podemos adelantar que una reconstrucción histórica del arte, basada en la idea del trabajo humano creativo, peca de un humanismo que bien puede ser entendido como cierto idealismo encubierto. Asimismo, esta tesis podría ser mucho menos importante, como idea de investigación, por ejemplo, frente a la idea de Walter Benjamin que postula entender el arte a partir de su impronta revolucionaria, la cual se refleja en su novedad tecnológica y en su fuerza mesiánica negativa, lo cual se aleja de la idea del creador o creadora humana. En este sentido, si la tesis de Sánchez Vázquez aporta menos para entender el fenómeno del arte, en especial si pensamos en el estado del arte en el siglo XX, también es criticable su anacronismo, pues los fenómenos que desvinculaban la llamada creación artística del proyecto de liberación eran detectables en las contradicciones de los movimientos de vanguardia de principios del siglo XX.

Al respecto pueden rastrearse dos elementos de esta discordancia con Sánchez Vázquez. Por un lado, en su debate con Ramón Xirau, él contesta sobre la posibilidad de interpretar su humanismo como una divinización de lo humano.

Ramón Xirau comienza por señalar su desacuerdo fundamental con lo que él llama una concepción teológica del hombre. Frente a nuestra idea del hombre como fin en sí mismo y ser creador que, con su trabajo y el

arte, da una significación humana a las cosas, deja entrever una trascendencia de la cual el hombre recibiría su propio sentido. En relación con esto, quiero subrayar que no me parece legítima la interpretación del humanismo radical de Marx como una divinización del hombre. Si a la condición propiamente humana en virtud de la cual el hombre produce un mundo a su medida y se crea a sí mismo, la despojamos de su carácter específicamente humano para llamarla divina, y si lo que Marx caracteriza justamente como humanización se ve como divinización, se estará desnaturalizando el propio pensamiento de Marx. En este caso, de borrarse toda la distancia que separa a uno de otro, se estará haciendo de Marx un Feuerbach. No se trata de sustituir un culto por otro. La divinización del otro no sería, en rigor, sino una nueva forma de enajenación (*Apud*, Vázquez, en Lozano, 1995: 365).

Esta respuesta, me parece correcta. En Marx está claramente planteada una dialéctica entre lo natural y divino con lo humano, de ahí, por ejemplo, la permanencia del fetiche en las sociedades capitalistas, y otra serie de formas que, pese a la secularización moderna, están relacionadas con un espectro transnatural, esto es, se alejan y, a la vez, regresan al campo de sentido comunal, natural y religioso. Sin embargo, la objeción parece seguir en pie si se aplica a la obra de Sánchez Vázquez.

Otra crítica que podemos encaminar al filósofo unamita es que, si bien siempre fue un esteta abierto a las nuevas obras e interesado en todo aquello que se producía al margen del arte canonizado, nunca llega a poner en duda a los artistas que constituyen el canon occidental del siglo XX; en ese sentido, su estética no alcanza el profundo cuestionamiento hacia el arte que, desde Kant y Hegel, se trasmina en las posiciones críticas que tratan de comprender la profundidad de la tesis del fin del arte.

En esta relación siempre complicada, de todo esteta con el canon occidental, podemos añadir que, si la tesis de Sánchez Vázquez nos permite ver el fenómeno artístico en sus dimensiones históricas y sociales (“dar cuenta no sólo de las diferentes formas que históricamente asume el arte, sino también explicar, sin caer en sociologismo, determinados fenómenos artís-

tico-sociales”), no queda claro cómo se deslinda uno de otro o, acaso, si es necesario deslindarlos. Por el contrario, la tesis aplicada específicamente al estudio de la obra de arte en el capital o, podríamos decir, a la época de la reproductibilidad técnica —hecho de la mayor importancia— implica un pronunciamiento más claro sobre la permanencia en el sentido común del fenómeno de lo bello, y de los alcances de derivar los estudios de la experiencia estética hacia su configuración social y política. Este es un problema crucial del siglo XX. Hay posturas que consideran imposible ya separar un fenómeno artístico de un fenómeno político-social y las hay que continúan pensándolos como universos inconmensurables. En efecto, reducir el fenómeno estético al puro universo de la sensación y percepción o, por el contrario, pensarlo como un elemento parasitario del desarrollo social, sólo es posible desde una postura idealista, donde el arte sirve a otra idea. El problema es que Sánchez Vázquez nos dice que una estética no idealista nos permitiría ver el desarrollo histórico del arte y, además, determinados fenómenos de ambos tipos, históricos y sociales, lo cual no sólo es una salida académica, sino que no contribuye propiamente al estudio de las contradicciones del fenómeno estético en el capitalismo, pues refugiados en cierto pragmatismo podemos hacer estudios de caso sobre las cualidades formales del objeto artístico y estudios de caso sobre el fenómeno social y político que impacta o se desenvuelve en determinada obra. Así, no hay idealización de la teoría, sino del teórico.

Finalmente, la idea de hostilidad del capital frente al arte, una de las principales tesis de Sánchez Vázquez, no es menos problemática. Se trata, en primer lugar, de una idea contextual, aplicada históricamente a determinados grupos sociales, incluso a determinados momentos en la vida de esos grupos sociales, que no deja de tener un aire propio de los romanticismos del siglo XVIII y el XIX. En segundo lugar, es una idea que parte de la diferencia básica entre trabajo enajenado y trabajo creativo o liberador. En el fondo, substancializa una idea de trabajo ligada a una idea substancial de humanidad libre y *poiética*. Por un lado avanza el capital y, por el otro, la praxis creativa, desenajenante, del trabajo artístico. La idea parte de una distorsión. Se plantea de facto el refugio en la utopía, donde todos y todas somos

potencialmente artistas o creadores de lo por venir, pero en la observación del complejo proceso de constitución de la sociedad capitalista en los últimos tiempos, donde se requieren cantidades ingentes de trabajo acumulado y muerto para producir el tipo de arte canonizado, no queda claro a quién habría o quedaría por explotar, llegado el momento utópico.

Las conclusiones final que extrae Sánchez Vázquez es que su concepción de la Estética le ha permitido “introducir [...] la idea de socialización de la creación como una exigencia a la vez estética y social” y, de esta forma, “romper la relación tradicional entre obra y espectador (o lector), que pierde su supuesta naturaleza estética inmutable y se abre paso una nueva relación, al incorporarse el proceso mismo de creación” (*Apud*, Vázquez, en Vargas, 1995: 365). En el contexto en el que escribe Sánchez Vázquez, esto le permite “enjuiciar críticamente” la situación del arte en los países que rige el “realismo socialista”.

* * *

¿Qué habría pasado si se parte de otro *corpus* o, digamos, por qué Sánchez Vázquez no acude a ese otro *corpus* marxiano? En los trabajos posteriores de Marx, en especial en los *Manuscritos del 61-63* y en *El capital*, se observa que el trabajo dentro del sistema capitalista pasa de ser una materia prima, desde la cual podría plantearse la reconfiguración del propio arte como elemento liberador de las sociedades y los individuos, a ser un elemento enajenado, lo cual pondría en cuestión la idea básica de Sánchez Vázquez.

Si el trabajo, como anota Marx en *El capital* (2014) y en los *Manuscritos del 61-63* (2015), ya es parte de la forma formada, esto es, del proceso de subsunción que crea el capital, (si es, para decirlo en otros términos, parte de la máquina), la idea de entender al arte como “forma específica de praxis”, que tendría como fundamento, génesis y desarrollo al propio trabajo humano —realmente al trabajo convertido en la mercancía fuerza de trabajo— en su

faceta más creativa, sería errónea. El arte, por el contrario, sería parte del desarrollo radical de la mecanización y tecnificación del trabajo humano. Es ahí donde estaría la trágica suma creativa de lo humano. De lo contrario, si se piensa que el arte justo crea a partir de su relación con la materia prima, con su complicidad con la materia no subsumida por la máquina ni engarzada en el proceso de producción-consumo, no parece haber más salida que la postulación de una estética idealista, donde se presuponga una esencia que, por fuera de la historia, génesis y desarrollo del trabajo humano, tiene un breve momento de universalización esencial, que nos hace, a través del arte por ejemplo, salir de la esfera enajenante del capital.

La teoría de Sánchez Vázquez, al priorizar acriticamente el estudio de la Estética desde una forma complejamente subsumida en el capital —la que crea la mercancía fuerza del trabajo y la mercancía dineraria de intercambio— no puede conducirnos a un estudio que revele lo enajenado y fetichizado del carácter creador del trabajo artístico, su condicionamiento social o los factores ideográficos e ideogramáticos que lo circunscriben.

En realidad, el trabajo artístico tiene tanto de creación productiva como cualquier otro trabajo, sólo que en este caso aparece metafetichizado, con un carácter aparential extremado y sobrevalorizado; su condicionamiento social es más envolvente que el de otros oficios, labores o profesiones; y los factores ideográficos que lo condicionan no pueden develarse desde una óptica positiva del arte, pues ésta ya entraña un malentendido. A mayor enajenación de los medios de producción y difusión del arte, mediante las formas de ganancia y extracción del plusvalor en el capital, ese camino triste, es que puede darse el descubrimiento y la crítica del aparato estético y artístico en su alegre conjunción con el capitalismo.

El *Tratado de hermenéutica analógica* de Mauricio Beuchot

El año de 2022, el fabuloso *Tratado* de Mauricio Beuchot cumplirá 25 años. Su primera edición data de 1997 y fue impresa por la UNAM, bajo los auspicios de un proyecto coordinado por Mariflor Aguilar. Es un trabajo paradigmático y ejemplar. Fruto de la didáctica (el arte de enseñar), como lo indica su título, el *tractatus* es un trabajo que se enfrenta, genéricamente, al ensayo. *Trata* de forma metodológica, exhaustiva, profunda y referencial un tópico; de tal suerte que produce una cartografía y una guía o camino para el conocimiento por-venir. Todos estos atributos se encuentran en esta obra fundamental de la filosofía mexicana y de las hermenéuticas de finales del siglo XX.

Me propongo, en este breve escrito, plantear algunas de las principales tesis que abren el tratado y ponerlas a discusión con las y los lectores. Posteriormente, quisiera comparar estas ideas con un breve ejemplo, proveniente del género opuesto: el ensayo-ficcional. Este último género, al igual que la tradición tratadística del pensamiento en español, debe rastrearse primariamente en las filosofías novohispanas y las formas teológicas escriturales. Ambas formas de escritura, el tratado y el ensayo, tienen una inmensa vigen-

cia para el despliegue del pensamiento y la filosofía en nuestra lengua. Me interesa, en suma, comprender si es posible llegar a conclusiones similares a partir de abordajes genéricos tan diferentes.

Enuncio pues las tesis del *Tratado* que me interesa trabajar para los fines señalados.

- a. En su obra, Mauricio Beuchot sostiene que el objeto de la hermenéutica es el *texto* (entendido, aclara al seguir a Ricoeur, como escrito, diálogo o acción significativa. Yo añadiría, a partir de la lectura de otro de sus tratados, *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, que el texto también puede ser entendido como producción y consumo de sentido). Así, si el texto es su objeto, el objetivo de la hermenéutica sería “*contextuar*”. Entender y comprender el sistema de relaciones que rodean —y conforman— al texto. No es pues el *topos* de la hermenéutica tan sólo la confrontación, desplazamiento o unión entre las pretensiones de una tradición y las interpretaciones subjetivas. El espacio hermenéutico implicaría rearticular y entender el sistema relacional en que acontece la apropiación y vigencia del texto. Por esta razón, los supuestos primarios del trabajo hermenéutico son antropológicos, y a la distancia éticos y metafísicos. El problema de la interpretación acontecería como una formación espacial del ser humano. Los habitantes del reino animal y vegetal no deben contextuar su experiencia, ésta acontece de “forma natural” (aunque no por esto menos diversa, compleja y rica), mientras que en los seres humanos su despliegue técnico —el mismo hecho de pensar la realidad como textualidad— ya implica el despliegue de una antropología filosófica y una espacialidad histórica que, en el siglo XX, dio lugar a una hermenéutica filosófica.
- b. Nuestro hermeneuta coincide con Andrés Ortiz-Osés en que toda interpretación es reproductiva o traductiva. Se distancia entonces de Enrico Betti, para quien la interpretación puede ser reconocitiva, representativa o normativa. Beuchot sostiene que en cualquiera de estas esferas —epistémica, estética y ética— ya opera el acto de traducción o reproducción.

Esta idea capital —que toda hermenéutica es esencialmente traducción o sistema de producción y creación desde un inicio— se debe conectar siempre con la idea de totalidad del texto, el principio de comprensión contextual y el axioma antropológico de interpretación. Para decirlo de forma más llana: en las hermenéuticas del reconocimiento, del arte o de la norma moral, existe siempre una traducción o reproductibilidad de sentido. Así, antes de estudiarlas como sistemas derivados de la epistemología, la estética o la ética, debemos observar su rendimiento traductivo o productivo.⁸

- c. Al señalar que la “finalidad fundamental de la hermenéutica es traductiva”, Beuchot postula una división interna de la disciplina: hermenéutica *docens* y hermenéutica *utens*. Una hermenéutica como doctrina o teoría y otra como útil o instrumento de interpretación. Esta división primaria explica en gran medida la obra del filósofo, que a la par que desarrolla y complejiza sus teorías de interpretación, insiste en las aplicaciones hermenéuticas en prácticamente todas las áreas de saber y despliegues de sentido de la vida. Esta división, a la vez, lo lleva hacia otras bifurcaciones hermenéuticas. Tendríamos, por ejemplo, una hermenéutica sincrónica (sistemática) y una diacrónica (histórica); o una hermenéutica sintagmática de superficie (horizontal y jerárquica) y una paradigmática de profundidad (vertical y asociativa).

8 (Aunado a lo anterior, esta tesis es capital sobre un asunto que no abordaré aquí, pero quiero anotar: la hermenéutica de Beuchot se aleja y enmarca dentro de las teorías de interpretación que recusan de los discursos críticos, porque el sentido siempre estaría reproduciéndose y traduciéndose. Imagino que, de forma similar a Gadamer, Beuchot podría sostener que el discurso crítico sólo opera cuando la comprensión se ha fracturado a tal grado que se debe echar mano de una discursividad de segundo orden, el famoso proceso institucional de investigación, al que aludió Habermas de distintas y laudatorias formas, o el proceso de exhibición negativa al que se refiere Walter Benjamin como herramienta lúdica, vengativa y crítica).

Desarrollados estos tres estratos de carácter claramente metodológico, didáctico y heurístico, Mauricio Beuchot pasa a lo que ya señalaba anteriormente, los campos éticos y metafísicos de la antropología hermenéutica, más allá de las epistemologías formales. Yo los sintetizaría en dos puntos nodales:

- a. La hermenéutica estaría asociada a un rasgo antropológico cultural complejo: la *subtilitas* (la sutileza). Su despliegue, similar al del lenguaje, se observa precisamente en la sutileza y complejidad semiótica. El trabajo entonces inicia con el estudio del significado textual, la sintaxis; para dar paso al sentido del texto, la semántica y, finalmente, a la intencionalidad del texto o del diálogo, la pragmática. Presupongo que este esquema semiótico se aplica de forma ejemplar a todas las producciones y traducciones de sentido.
- b. El segundo rasgo de carácter ético-metafísico sería *la prudencia*, el conocimiento prudencial o fronético. Justo aquí operaría ya la analogía, pero no como un procedimiento de valoración subjetiva que lleve al justo medio, sino por abducción. Esto es, por un corte violento o desprendimiento de la facticidad o de la subjetividad. Por una puesta en suspenso, en paréntesis o, con más radicalidad, un desplazamiento del acontecimiento o del juicio subjetivo. Concretamente, Mauricio Beuchot sigue aquí a Charles S. Peirce para mostrar ese movimiento prudencial —pero a la vez violento— de abducción que sólo es contenido por el propio contexto, jamás por el intérprete. Escribe Beuchot:

El intérprete se enfrenta a un representamen, signo o texto, para interpretarlo, elabora (por abducción) una interpretación por la que resulta un interpretante (o interpretamen) en la mente de ese intérprete, según la cual se da la intensión o sentido del signo o texto, y que conduce a la extensión o referencia u objeto designado por ese signo (en el mundo designado por el texto). El interpretante es, a su vez, un signo de segunda

instancia, que puede originar otro y este otro (potencialmente al infinito, pero se detiene esa procesión infinita por el contexto) (1997: 19-20).

Si observamos con cuidado lo que señala Beuchot, podemos ver que estamos ante los clásicos procedimientos barrocos del siglo XVII. Glosemos su cita: un intérprete se enfrenta a un hecho e interpreta, abductivamente —por eliminación de la facticidad o subjetividad— lo que dice el texto. Así, genera una interpretación que se encadena con otras significaciones hasta que se detiene por el contexto. Aquí hay dos procedimientos fundamentales para la hermenéutica. En primer lugar, el sujeto debe asumir una interpretación; en ese momento borra el hecho, el texto o, incluso, al interlocutor. Pensemos, si alguien me dice “hola”, esto es, un registro mínimo de significación, yo mismo debo darle a esa seña un sentido productivo: es un saludo común, reafirma una situación normal de civilidad o cariño o, si el contexto es complejo, en ese significado mínimo puede haber una carga densa e intrincada de sentido que reclama una interpretación elaborada y no espontánea. El punto central indicado es que, como señala Beuchot, para interpretar se “elabora (por abducción) una interpretación por la que resulta un interpretante [...] en la mente de ese intérprete, según la cual se da la intensión o sentido del signo o texto, y que conduce a la extensión o referencia u objeto designado por ese signo”. En segundo lugar —y aún de mayor importancia— al realizar esa abducción el sujeto que interpreta también se vuelve un referente de segundo orden, en otras palabras, también se coloca en vías de borrar su subjetividad. No puede, realmente, borrar el hecho o el discurso del otro o de la otra si a la vez no se pone en cuestión su interpretación, si no reconoce que su interpretación también es relativa, temporal y espacial. En última instancia, si no se coloca en una posición que le indica — algunas veces de forma dramática, otras de forma racional— que su interpretación es también contextual. Por esta razón, Beuchot dice de manera preclara que el “interpretante es, a su vez, un signo de segunda instancia, que puede originar otro y este otro (potencialmente al infinito, pero se detiene

esa procesión infinita por el contexto)”. Así, al interpretar un hecho, debemos presuponer un signo, un *factum* o incluso una respuesta que asume la comprensión y dinamicidad semiótica de la hermenéutica. Lo central es que esta segunda instancia es la que encadena el juego múltiple de sentidos; no queda este juego reunido por las interpretaciones subjetivas. ¿Qué lo detiene, entonces? Lo vuelve a señalar Beuchot: el contexto. Una articulación de signos o hechos que generan la acción —un sentido desplegado y en acto— que, sin embargo, siempre está por desbordarse y crear nuevas rupturas.

- c. Es esta deriva de interpretaciones la que genera un interpretante, signo o hecho inmediato. Formalmente, se genera un interpretante dinámico y uno final, que incluso puede constituir un horizonte o ideal regulativo. Ahora, insisto en que hay que presuponer que la analogía está dada por el contexto a develar; no por la intención del autor o por la sagacidad del intérprete. El contexto es la materia que, como fenómeno, se constituye como texto a través de procesos comunitarios y sociales de transmisión del conocimiento. Por esto es ejemplar el contexto de la metáfora o la materialidad de la analogía. El objetivo de la o el intérprete sería mostrar y sumar a esos procesos contextuales del despliegue material, sonoro y signifiante, para producir —al igual que lo hacen otros mundos metafísicos como el animal o vegetal— sentidos armónicos y capaces de producir nuevas formas e interpretaciones del cosmos.

Quisiera terminar con una idea que, desde mi punto de vista, llega al mismo planteamiento violento de des-subjetivación, pero desde el terreno del ensayo-ficcional. De entre las muchas referencias posibles, acudo a Borges. Dice el escritor en su ensayo sobre la metáfora:

El historiador Snorri Sturluson, que en su intrincada vida hizo tantas cosas, compiló a principios del siglo XIII un glosario de las figuras tradicionales de la poesía de Islandia en el que se lee, por ejemplo, que gaviota

del odio, halcón de la sangre, cisne sangriento o cisne rojo, significan el cuervo; y techo de la ballena o cadena de las islas, el mar; y la casa de los dientes, la boca. Entretejidas en el verso y llevadas por él, estas metáforas deparan (o depararon) un asombro agradable; luego sentimos que no hay una emoción que las justifique y las juzgamos laboriosas e inútiles. He comprobado que igual cosa ocurre con las figuras del simbolismo del marinismo.

[...]

En el libro tercero de la *Retórica*, Aristóteles observó que toda metáfora surge de la intuición de una analogía entre cosas disímiles. Middleton Murry exige que la analogía sea real y que hasta entonces no haya sido notada (*Countries of the Mind*, II, 4). Aristóteles, como se ve, funda la metáfora sobre las cosas y no sobre el lenguaje, los tropos conservados por Snorri son (o parecen) resultados de un proceso mental, que no percibe analogías sino que combina palabras; algunos puede impresionar (*cisne rojo, balcón de la sangre*), pero nada revelan o comunican. Son, para de alguna manera decirlo, objetos verbales, puros e independientes como un cristal o como un anillo de plata. Parejamente, el gramático Licofronte llamó león de la triple noche al dios Hércules porque la noche en que fue engendrado por Zeus duró como tres; la frase es memorable, allende la interpretación de los glosadores, pero no ejerce la función que prescribe Aristóteles (Borges, 1989: 382).

¿Qué sucede aquí? Me parece que la lección es muy similar al *Tratado* beuchotiano. En la acción —productiva y traductiva— de interpretación acontece un texto, a partir del cual se genera un interpretante o signo, incluso, la presunción de un autor; pero lo central, más allá del movimiento sutil del lenguaje, es el claro descubrimiento de lo análogo, de la semejanza que está más allá de la razón subjetiva, incluso, como lo indica el prefijo (ana), *contra* el discurso, la ciencia, la teoría, la palabra... todos los significados implicados en la idea griega del *logos*. Es en este sentido que Borges recuerda que las metáforas e incluso las palabras caducan, dejan de mostrar el significado de las propias cosas. La “memorable” frase de Licofronte para referirse a

Hércules, “león de la triple noche”, no puede cumplir su función metafórica fuera del contexto de enunciación.

De forma prudencial, como recuerda Borges al leer a Aristóteles, la metáfora, elemento central de la analogía, se funda en las cosas, no en las palabras, y la tarea de interpretación de algunas y algunos seres humanos es, en efecto, encontrar una y otra vez, la semejanza profunda e histórica, tal como lo plantea el proyecto hermenéutico de Beuchot, de aquello que siempre parecerá disímil.

Analogía y barroco en la obra de Mauricio Beuchot

I

Por azares y fortunas diversos, he dado con cinco libros que aportan cuestiones trascendentes y, en verdad, transcendentales para pensar el hecho barroco en la filosofía mexicana contemporánea. Se trata del injustamente olvidado *Estética y doctrina moral en Baltasar Gracián*, de Claudia Ruíz García; *Destrucción del ídolo ¿qué dirán?*, de Pedro de Mercado; del fascinante relato, en donde ocupan un lugar central los jesuitas expulsados de América, *Sueños de la razón. 1799 y 1800. Umbrales del siglo XIX*, de Jorge Aguilar Mora; del revolucionario libro sobre ese barroco plenamente americano que escribe Sergio Ugalde Quintana: *La biblioteca en la isla. Una lectura de la Expresión americana, de José Lezama Lima*; y *last but not least: Tramos en el camino del pensar barroco*, del infatigable Mauricio Beuchot, libro que tomaré como eje de un tramo del camino-barroco... aquel que nunca fuera del todo el camino-real.

¿Cuál es la importancia de regresar al oscuro y complejo hecho barroco? Según Bolívar Echeverría, volver y “reasumir críticamente”

un tipo de discurso reflexivo, el teológico práctico, y de un género literario, el de la prosa edificante, que predominaron durante cosa de dos

siglos en nuestra historia y que han marcado profundamente nuestra manera de pensar y de hablar [...] puede ser una manera de recordar un futuro que no podía prosperar, por lo ilusorio de su anticapitalismo, y de preparar otro diferente que tal vez pueda tener un mejor destino (*Apud*, De Mercado, 2004: 17).⁹

Esto lo señala en la presentación del libro de Pedro Mercado, un libro sobre el *qué dirán*. Y qué es el *qué dirán*, según el jesuita Mercado:

... la escuela de la murmuración, la plaza de los escarnios, el teatro de las figas, la oficina de las burlas, la cuna del mal obrar, el sepulcro del obrar bien, el fuego que esteriliza el vergel del alma. [...] un compuesto accidental de dichos, que no tienen unión en sus opiniones (De Mercado, 2004: 13).

Un enemigo, dirá Mercado, que sólo vive al ser pronunciado. Como bien infiere Echeverría, en el fondo el *qué dirán* es un “dispositivo de imposición” que busca defender la inversión mundana de una serie de valores cristianos que estaban orientados hacia lo celeste. Al triunfar el protestantismo y dirimir cada vez más todos los asuntos en la tierra, se necesita una norma social que regule la vida pública —ya desvinculada de un orden suprasensible—; esa norma es, según Mercado, un comportamiento social de represión. El *qué dirán* de mí, de ti, de nosotros y de nosotras.

9 Este tipo de discurso, además, está detrás de una fundación moderna de tipo barroca. Señala más adelante Echeverría: “En las ciudades de corte mediterráneo moderno (renacentista) fundadas en América, un ‘reordenamiento’ de la vida social, surgido espontáneamente desde el desorden y hecho para el desorden, se gestaba de manera informal, muchas veces transgresora y clandestina. Era el ‘reordenamiento’ que los indios citadinos —los que quedaban después de haber sido diezados y no estaban semiesclavizados en las haciendas y los obrajes ni habían sido rechazados hacia los páramos— improvisaban a través del proceso de mestizaje civilizatorio con el que intentaban reconstruir la civilización europea en América. El mismo ‘reordenamiento’ que, asumido y castigado por los criollos, dará su peculiaridad a la primera modernidad, la ‘modernidad barroca’, de la América latina” (*Apud*, De Mercado, 2004: 15-16).

En este contexto, mundano, de piso, materialista, es que se va fraguando nuestro barroco y el barroco europeo.

Profundamente barroco —escribe Echeverría— el empeño del padre Mercado supone que la diferencia entre apariencia y verdad nunca puede ser tanta que llegue a disociarlas; siempre hay algo de verdad en la apariencia así como siempre la verdad se deja ver o se hace notar de alguna manera (*Apud*, De Mercado, 2004: 13).

II

En este contexto, quiero insertar la obra de Mauricio Beuchot. Él ha realizado el estudio de seis barrocos de muy distinto talante: Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Baltasar Gracián, Sebastián Izquierdo, Athanasius Kircher y sor Juana Inés de la Cruz. Su objetivo, claramente, es buscar la analogía central del microcosmos humano como punto último de referencia proporcional o de semejanza con lo divino y lo natural. En el fondo, lo que hace Beuchot es revitalizar la vieja idea de Longino: ¿cómo el ser humano es capaz de sublimar la naturaleza y lo divino para comprender qué hace y a qué vino a este mundo?¹⁰

La gran diferencia es que el asunto de lo sublime, donde lo central es la relación entre la naturaleza y el ser humano divinizado por la técnica, se barroquiza justo en el momento en que, para acotar la forma técnica que realmente domina al mundo y las naturalezas cósmicas, se introduce el elemento romántico del cristianismo. Este hecho es lo que hace al largo siglo XVII un escenario tan potente y, como bien detecta Beuchot, un escenario

10 Es notorio que Beuchot retrabaja la forma de lo sublime-metafísico tal como lo hiciera Longino. Recordemos la máxima central del tratado de lo sublime de Longino: la naturaleza “es, en verdad, el principio originario y arquetípico que subyace a toda creación, pero el método es el único capaz de fijar los límites y de suministrar el modo especial, el momento oportuno en cada punto concreto y aún en la práctica y el uso más seguros” (2002: 135-136).

que, en muchos de sus aspectos, está de regreso en el siglo XXI. Nadie duda ahora de que la pregunta central no es sólo sobre el tipo de relaciones entre el ser humano consigo mismo, sino de sus relaciones con las formas animales, vegetales o minerales de lo natural. Voy a señalar algunos de los ejemplos beuchotianos sobre este nervio o tronco central de su propuesta que, repito, se concentra en encontrar en el microcosmos de lo humano el punto arquimédico para desatar una analogía de semejanzas (metonímica) y de diferencias (metafórica) que reconfigure, permanentemente, el sentido de lo que aún llamamos humano.

III

Empiezo con la figura más polémica del libro de Mauricio Beuchot, Giordano Bruno. Escribe Bruno: “Si, pues, la tierra y otros mundos son animales en un sentido diferente de los que comúnmente se consideran tales, son, en todo caso, animales con mayor y más excelente razón” (2017: 33). Beuchot comenta sobre esta cita: “Bruno nos enseñó un manifiesto panteísta y panpsiquista: Dios es *natura naturans*, el mundo, en cambio, *natura naturata*, de ahí que la trascendencia de Dios sea tan sólo relativa” (*Ibidem*). Es interesante la búsqueda de lo analógico en el comentario de Beuchot: la naturaleza que se obedece y despliega a sí misma, como acto cuasi divino o sacro (*natura naturans*), es *distinta y quizá distante* de la naturaleza ya creada artificialmente como mundo (*naturata*). Nuestro filósofo acentúa que es relativo ese poder divino de la naturaleza (Dios) al propio mundo creado. De hecho, mientras la naturaleza constantemente se materialice más potente puede llegar a ser —pero en el mundo—; por eso, como infiere Beuchot, en el caso de muchos renacentistas barrocos la religión universal no es la religión natural o la religión cristiana, sino el acto permanentemente desplegado de pensar o filosofar. De esta tesis se desprende otra más potente, expresada en *La expulsión de la bestia triunfante: Natura est Deus in rebus* (la naturaleza es Dios en las cosas), por eso Bruno prelude a todo un formalismo y materialismo filosófico de

gran importancia para el desarrollo de las contrafilosofías modernas, como la de Spinoza, Leibniz o Marx. En cierto sentido, Bruno indica con precisión que la naturaleza —eso que a veces llamamos Dios— está presente en las cosas; no es pues, en esencia, una entidad divina-humana.

Un caso muy diferente es el de Campanella; Beuchot detecta de manera brillante que ahí hay un correctivo espiritual a la filosofía barroca y renacentista de Bruno. Este correctivo no es otro que propiamente la inserción definitiva del microcosmos humano como principio de analogía, comparación y proporcionalidad con la naturaleza. Lo dice de manera sofisticada y cuidadosa Beuchot, al seguir a Mondolfo y Blanchet:

Mondolfo señala que Blanchet ha detectado que, por momentos, Campanella sigue la fórmula baconiana: una *interpretatio naturae ex analogia hominis* (interpretación de la naturaleza a partir de su analogía con el hombre); allí cabe el microcosmos como clave del macrocosmos; pero añade que ese mismo autor encontró en nuestro pensador el movimiento contrario: una *interpretatio hominis ex analogia naturae*, y eso atemperó su cosmovisión (2017: 59).

De esta forma, para el hermeneuta “en Campanella había una interpretación basada en la analogía hombre-naturaleza y naturaleza-hombre; es decir, una auténtica hermenéutica analógica” (Beuchot, 2017: 59).

Después de esos dos ejemplos que esbozan las complejas relaciones entre el renacimiento y el barroco, Beuchot trabaja a un autor plenamente barroco, el jesuita español Baltasar Gracián. El objetivo aquí es más concreto, se trata de observar las prácticas pedagógicas y educativas que emanan del barroco. No es casual entonces que el hermeneuta decididamente empiece a mostrar la validez del barroco en toda la configuración de la modernidad, justo a partir de la figura del jesuita.¹¹ Sin embargo, igual que con Giordano

11 Por ejemplo, cuando señala que el barroco tiene una radical orientación hacia la perspectiva, pero con un punto de contención interno. En efecto, éste es el debate que se percibe en Nietzsche y en Ortega, como dice Beuchot, pero no es menor en autores como Marx, Benjamin, Luxemburgo o el japonés Kojin Karatani, que ha llevado al extremo esa idea barroca con su

Bruno, topa con un ejemplar muy agudo que, a partir de la sutileza, desarrolla un modo cultural que se convierte en una verdadera segunda naturaleza. Esta performance radical de “lo natural” hasta crear una segunda naturaleza, propiamente cultural y artificial, es una máxima del barroco que proviene de la teoría antigua de lo sublime y que puede enunciarse en los siguientes términos: la existencia de una permanente imaginación sobre la certeza. Así, no existiría ninguna substancia o fundamento aprehensible, esencial, por la pura racionalidad humana, sino sólo sus derivas formales e imaginativas.

En este contexto, Claudia Ruíz atina cuando señala que el

hombre será actor de sí mismo, aunque para Gracián todo lo real al componerse de contrarios, algunas veces obligará al hombre a encargarse de representar y otras de contemplar dicha representación, según convenga, pues la prudencia para Gracián es enmascaramiento de sí y desenmascaramiento de otro, ya que es necesario saber penetrar toda voluntad ajena, descubriendo efectos y defectos para conocer cómo acercarse al otro (Ruiz, 1998: 22).

Este doble enmascaramiento es todo un proyecto de vida dentro de la modernidad barroca, por esto el motor del comportamiento es el ingenio que, paradójicamente, es llevado hasta la transfiguración en discreción.¹²

El límite del comportamiento barroco en la actuación es discrecional. Se trata de una razón que trabaja para contener a la propia razón, no como será posteriormente pensada en la modernidad, como una razón que encuentra la voluntad individual y deduce la existencia de la libertad.

idea de un método transcrito que privilegia el tiro de paralajes y no una fusión de horizontes. Véase Beuchot, 2017: p. 67 y ss.

12 Escribe Beuchot: “hay hombres tan pusilánimes que no confían en su ingenio y no osan actuar, prefieren que otros actúen” (2017: 71). Es de sumo interés que, contra los modos románticos de lo moderno, esta actuación tenga como fin un comportamiento discrecional y prudencial.

Sin embargo, aunque barroca, razón moderna al fin y al cabo. Claudia Ruiz lo ejemplifica de manera precisa: “Gracián es moderno porque persigue la eficacia desde la razón; es moderno porque, aun viviendo dentro del estado de la Iglesia, no nutre su obra de espíritu religioso, sino de experiencias mundanas” (1998: 22). La atadura cósmica de lo barroco, pues, es real, es la materia corrompida y mundanizada, por eso necesita del ingenio, de la prudencia y, trágicamente, de la discreción.

Beuchot también lo detecta en su estudio sobre Gracián, y en general creo que sus acuciosos y detallados estudios nos permiten ver que, en todos los barrocos, pero de manera muy destacada en Bruno, Gracián, Kircher y sor Juana, existe un desencanto y, a la vez, una gran construcción del microcosmos humano que, sin embargo, debe ser puesta en duda. Señala específicamente sobre el jesuita que su

conocimiento [...] se basa en lo relativo, en las relaciones entre cosas, sobre todo las de semejanza, de analogía. Se sustenta en las cosas concretas, no tiene demasiada confianza en el substrato esencial de todo; esto es, además de las relaciones objetivas entre las cosas no es posible afirmar una realidad, una verdad fundamental. He aquí el monto del escepticismo de Gracián, que es más bien desengaño, desconfianza en la propia capacidad de conocer, como se encuentra en la desembocadura del *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz (Beuchot, 2017: 74).

Sumado a lo dicho hasta ahora, no es menor el estudio que hace Beuchot de la potencia de la imaginación y reflexividad barroca; especialmente en los casos de Athanasius Kircher y Sebastián Izquierdo, quedan claros los avances contundentes y trascendentes para la modernidad sobre la lógica, la matemática y la ciencia. Caso especial es su trabajo sobre sor Juana (igual que su conocimiento profundo sobre Lulio), que de manera cuidadosa y paciente ya se levanta como una obra importante en torno a esa inteligencia mexicana. He registrado y conocido los siguientes trabajos de Beuchot que urgen a una recepción crítica y transdisciplinar: “Microcosmos y filosofía en sor Juana”; “Poesía y filosofía escolástica en sor Juana”; “Sor Juana y los

empeños de una casa”; “Sor Juana y el hermetismo de Kircher”; “Sor Juana, una filosofía barroca”, y “La retórica en Sor Juana”.

IV

Quiero terminar estas líneas con la indicación de que el trabajo sobre lo barroco, y en especial la propuesta que hace Mauricio Beuchot, son de una actualidad absoluta en la filosofía contemporánea. Desde mi perspectiva, nos encontramos en el desplazamiento radical de la perspectiva antropocéntrica y acaso logocéntrica. Ahí se enmarcan, por ejemplo, las luchas contra el patriarcado, el capitalismo o el estudio detallado de la múltiple, compleja y rica forma animal, vegetal y mineral. El hecho de que Beuchot regrese a un punto de crisis donde fue tan importante la analogía codeterminante entre lo humano, lo sacro y lo natural (él mismo trabaja sobre la figura del Quijote de manera ejemplar al seguir a Badiella Magrinyà) nos indica la atención histórica que tenemos que otorgar a la época barroca.

No sé si esto enfrenta a Beuchot con otras filosofías de avanzada, pero sí sé que lo coloca como una voz *sui generis* en este mundo. Pienso, por ejemplo, en las distancias entre Beuchot y Agamben, cuando el italiano escribe:

¿Qué es el hombre, si es siempre el lugar —y a la vez, el resultado— de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse de qué modo en el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano, es más urgente que tomar posición sobre las grandes cuestiones sobre los llamados valores y derechos humanos. Y, quizá, hasta la esfera más luminosa de las relaciones con lo divino dependa, de algún modo, de esa otra esfera, más oscura, que nos separa del animal (Agamben, 2005: 28-29).

¿Hasta dónde la idea del microcosmos humano, como punto central de inflexión de todo el mundo (ya no digamos el cosmos) puede regular eso

negado —lo animal— que está en nosotros? ¿No será acaso que los caminos luminosos no están ya cifrados en la razón humana, sino en una forma de vida más simple y regulada de forma no preferentemente lingüística, sino esencialmente perceptual y sensorial, como la forma constante del animal, las plantas y la tierra que nos sostiene?

Evodio Escalante en la filosofía mexicana

Despierto del sueño
Y tan despierto me siento
Que no es sueño lo que sueño
Evodio Escalante

Hace algunos años, 2015 en la librería del Sótano, presentaba el libro *Las metáforas de la crítica*. Centraba entonces mi intervención en un debate marxista entre Carlos Monsiváis y Evodio Escalante; y le daba la razón a Monsiváis. Al terminar, Escalante comentó que le debía al autor de *Días de guardar* su inicio en la crítica literaria. Contó entonces que, al salir de una lectura de poesía de José Joaquín Blanco, Monsiváis lo alcanzó para preguntarle si no quería escribir reseñas de libros para una revista que se leía en las peluquerías.

Narro esto, porque me parece que el reconocido crítico literario puede correr el riesgo de seguir tan sólo en el salón de la crítica literaria, si no ponemos atención a su trabajo como poeta y como filósofo. (Por lo demás, a veces pienso que Monsiváis estratégicamente cultivó toda una serie de espacios, como las peluquerías y los salones de belleza, donde la verdadera postnación se oculta... por el momento.) No voy a tratar aquí el tema de la poesía, sino el de la filosofía. No sin antes señalar una hipótesis de trayecto y la indicación de algunos atajos que, ahora, no seguiré.

Evodio Escalante publica, en 1979, a los 33 años, su libro *José Revueltas, una literatura del “lado moridor”*, quizá por mucho tiempo el libro más

importante de la filosofía mexicana contemporánea, si atendemos a su recepción en el mundo; hasta que tuvo a su lado, en los noventa, las obras de Bolívar Echeverría; por cierto, también en la década de los noventa, se publicó un texto que aún debe ser leído con sumo cuidado: *El lado oscuro de Dios*, de Isabel Cabrera. Quizá la única otra obra filosófica mexicana de recepción y atención en muchas partes de nuestro mundo ha sido el trabajo de Mauricio Beuchot. Posteriormente, Escalante edita ocho textos entre 1982, *Tercero en discordia*, el primero, hasta el ya citado *Las metáforas de la crítica*, en 1998. Si bien este último texto y el anterior, *La espuma del cazador*, incluyen aspectos netamente filosóficos, es el siguiente libro, *José Gorostiza entre la redención y la catástrofe*, publicado en 2001, el que marca el despliegue de un segundo momento filosófico en su obra. Este segundo hito es un estudio a profundidad, a partir de la poesía mexicana, sobre ontología y metafísica.

Mi hipótesis es la siguiente: en Evodio Escalante hay dos improntas filosóficas relevantes, fundantes y fundamentales para la filosofía mexicana. Una, es un trabajo sin igual de ontología y metafísica desde la poesía mexicana. Los libros que habrá que estudiar para fijar esa relación particular entre poesía, metafísica y ontología en el español de México son los siguientes: *Elevación y caída del estridentismo*; *La vanguardia extraviada. El poeticismo en la obra de Enrique González Rojo*; *Eduardo Lizalde y Marco Antonio Montes de Oca; Metafísica y delirio. El canto a un dios mineral de Jorge Cuesta*; *Las sendas perdidas de Octavio Paz*; *Cinco cumbres de la poesía mexicana*, más el texto ya mencionado sobre Gorostiza, y su trabajo, de 1995, sobre Alí Chumacero; sin olvidar, lo que quizá será la pieza fundamental, su trabajo en preparación sobre Sor Juana Inés de la Cruz.

La otra impronta relevante para la filosofía mexicana es una obra crítica, de carácter marxista, sobre el capitalismo de las últimas décadas del siglo XX.

Mi objetivo es trabajar, analizar, sistematizar y, ojalá en el futuro, enseñar y desarrollar esas vetas. Ahora, sólo hablaré de la segunda, aquella que de forma acabada, contundente y posteriormente abandonada está contenida en ese libro ejemplar: *José Revueltas. Una literatura del "lado moridor"*.

Quiero enunciar otra hipótesis de lectura. En torno al trabajo de Evodio Escalante, hay tres personajes importantes con los que ha dialogado y/o directamente trabajado: Jorge Aguilar Mora, Bolívar Echeverría y José Revueltas. Simplemente quiero aventurar una idea: junto a Escalante, estos tres personajes son y serán centrales para la configuración de una parte muy importante de la filosofía mexicana. Un trabajo sistemático sobre las líneas que han abierto estos cuatro pensadores, a quien sumaría las figuras de Rosario Castellanos, José Joaquín Blanco, Roger Bartra, Carlos Monsiváis y Mariflor Aguilar —más allá de la priista división mexicana entre la academia y la república de las letras—, está por hacerse y sumar a una serie de voces que hace tiempo navegan, tanto en la academia como en la vida pública, hacia fugas y espacios que ya constituyen atisbos de aquello que vendrá, necesariamente, ante la radical crisis del Estado, la Nación y el Capital.

Ahora sí entro en materia. Quiero plantear algunas ideas que se desprenden del trabajo de Escalante sobre Revueltas y que, considero, se pueden independizar para operar en el *corpus* del marxismo y, específicamente, en la *historia de la filosofía mexicana*.

a) El realismo radical

Escalante ha planteado una idea *sui generis* de lo que es el *realismo*. Ya hace algunas décadas, sobre todo a partir de la revaloración de todos los formalismos rusos, desde las vanguardias pictóricas y musicales hasta el importante trabajo de la cinematografía de Eisinger, ha quedado clara la relevancia del realismo dentro de la estética del siglo XX. El realismo, como ya lo indicara Engels, es una tendencia, concreta y materializada, que se toma, por su fuerza y despliegue técnico y moral, para dibujar una realidad toda. Esta forma de representación, que surge del conflicto y el enfrentamiento, generalmente de clase, pero que puede operar en el enfrentamiento racial o de género, tiene la desventaja de estancarse, volverse dogmática y desgastar su potencia de representación. Éste es básicamente el problema que tiene una

representación realista cuando es tomada como bandera desde el Estado. Sin embargo, pese a su recurrente fracaso, la recuperación histórica de los diversos realismos nos ha mostrado su vigencia en determinado momento, como una tendencia moral y social que operó en ciertos hechos de una historia y que se concretó como la tendencia de una realidad.

A partir del estudio de la obra de José Revueltas, Escalante detecta un realismo aún más potente. Uno que no sólo funciona exteriormente como tendencia y estilo, sino un realismo de carácter propiamente filosófico, que intenta captar un movimiento interno de la realidad que se encuentra en “trance de extinción”, “en franco camino a desaparecer y convertirse en otra cosa” (Escalante, 2014: 18).

Más aún, Escalante se pregunta, ¿de dónde vienen los datos o límites de esa configuración en trance? Si la respuesta clásica del marxismo es que vienen de *los* explotados, que configuran esa condición en un hecho moral, ya en 1979 el filósofo señalaba que ese límite *modal* está dado por la misma realidad, y no por un hecho subjetivo. Esta idea no tuvo, hasta donde sé, un desarrollo en la ensayística o teoría del poeta, pero es una idea que encuentra ya un desarrollo pleno y sofisticado en el marxismo contemporáneo: el límite y la forma de la realidad, en el capital, está dada por las tensiones materiales y prácticas que damos a las mercancías. La forma mercantil es el único lugar donde, como una acción, acontece nuestro trato con las formas naturales que, a su vez, encierran formas de intercambio que no se sujetan a los sistemas de acumulación de dinero o crédito. Así pues, la tendencia de la realidad en el capitalismo no es simplemente acumulativa; como lo muestra la naturaleza o la animalidad, la realidad también es fugaz, evanescente.

Tras esta idea no sólo se encuentra la poderosa y vigente tesis marxiana de la espectralidad social dentro del capital, sino que se atisba, de manera clara, la permanencia positiva de los usos y la materia dentro de nuestra socialidad. En ese contexto, quisiera remitir a una idea muy fina, de corte marxista, que sostiene Escalante: “El *sistema*, en cuanto conjunto orgánico, puede ser, y es, bastante reaccionario, pero el método —sostiene Engels— está llamado a ponerlo todo de cabeza. Por ello, ‘la tesis de que

todo lo racional es real se resuelve, siguiendo las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer” (Escalante, 2014: 21).

b) El marxismo como metodología de la degradación

A partir de esta idea de realismo, el asunto toma otro cariz. Desde esa lectura, el marxismo vuelve a operar como una metodología frente al sistema absoluto del capital, no como una práctica espontánea. Éste es uno de los puntos más complejos y actuales dentro del debate marxista. ¿Es el marxismo un *corpus* metodológico de acción o, por el contrario, es una lectura teórica de la realidad que sólo constata, de forma crítica y autocrítica, los movimientos espontáneos de la naturaleza y de lo humano dentro del capital? ¿O, acaso, puede plantearse en otros términos el problema? Yo tengo una lectura sobre este punto específico, pero no es importante ahora. Importante es seguir el desenvolvimiento de un marxismo que, junto al marxismo de Revueltas, ha sido obviado dentro del debate teórico mexicano y que hoy tiene una vigencia sorprendente.

Escalante, pues, trabaja con base en la primera idea. La realidad, que manifiesta su constitución más allá de una tendencia y un estilo, se articularía en una dialéctica de la degradación, no de forma espontánea, sino metodológicamente. La tesis tiene como sustento el pleno despliegue del capital, un curso del mundo que se manifiesta como un curso de acumulación de capitales. Escribe el filósofo:

Puesto que la lógica del mundo es una lógica de *acumulación* [...] cada descenso, cada grado que se suma en la tabla de la degradación, es al mismo tiempo una manifestación de fuerza, y no puede entenderse sólo como decadencia o empozamiento en el infierno. Es también [...] un paso *adelante* hacia el rebasamiento de este infierno (Escalante, 2014: 23).

Vemos pues, a partir de esta idea, una actitud, que ya jamás abandonará al escritor, de enfrentamiento, incluso de ira y permanente polémica, donde la degradación es también fuerza. Si Escalante es un personaje público que no transige, que no se colude para que sea reconocido su lugar dentro de la inteligencia nacional, es porque no parece creer ni en las dádivas espontáneas del poder o del lector, ni en las elucubraciones recurrentes y, finalmente, triviales de los empoderados o en los contradiscursos estructurales frente al poder.¹³ Parece pues llevar a cabo de manera significativa la investigación sobre la dialéctica de la degradación, como si se tratara, evocando a Marx, de un todo artístico. En este sentido, Escalante lanza una permanente mirada, y a veces hasta un ojo, para el escrutinio y el trabajo material y en degradación que le permite mostrar las posibilidades de rebasar el infierno. Incluso esto se constituye en su obra como una premisa de investigación y lectura, algo que es mucho más claro en su propia poesía.

¿Cómo opera esa dialéctica, no decadentista, sino de degradaciones en el espacio del capital, cómo gira y se comporta el ser humano para intentar rebasar el infierno de la propia acumulación de capitales? La idea que percibo es la siguiente: el *topos* del capital, que yo imagino como una mónada, es para Escalante semejante al de una máquina autónoma y autosuficiente. Permanentemente realizamos un trabajo concreto de lectura frente a esa máquina, de desciframiento y, trágicamente, contribuimos por acumulación a un mismo efecto. Por ejemplo, en el caso del artefacto literario revueltoiano, “la unidad de la máquina es de lenguaje”, nos dice Escalante, y ahí los “racimos, las acumulaciones del significante, cargado de adjetivos y asperezas —a veces ‘mal’ empleados desde la perspectiva de la corrección académica— y materiales de semidesecho, rebabas, excrecencias” operan para “potenciar la materialidad opresiva” y “cerrada del significante” (Escalante, 2014: 32). Ejemplarmente en *Revueltas*, este aparato se cierra, en franca resistencia a

13 En la memoria mexicana quedará el hecho de que a este escritor nunca se le permitió entrar en el Colegio Nacional, la Academia Mexicana de la Lengua o acceder al nivel primo del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT. Un dato que mostrará la crisis que, junto a la nación toda, han tenido esas instituciones.

la forma de circulación mediática y mercantil de los espacios del capital. Sin embargo, siempre hay una manera, una clave para normalizar los racimos, las asperezas, los semidesechos, las rebabas, las excrescencias. Siempre hay una nueva mercancía que reconfigura la anterior y, a la vez, la condena al olvido. Esta cadena *dineraria* que configura las mercancías logra la síntesis y el resumen del proceso de pauperización, de empobrecimiento de lo humano y lo natural. Ahí Revueltas, similar por ejemplo a Chaplin, se niega a entregarnos la fábrica de los sueños edípicos del capital e insiste en mostrar al capital como lo que es, la fábrica a secas, “el carajo”, la repetición violenta y psicótica que conlleva acumular dinero, dinero y más y más dinero.¹⁴

c) La obsesión del territorio y la fuga de lo personal

En ese escenario, es complejo pensar que nuestros usos y prácticas puedan reconectarnos con formas naturales no mercantiles. Sin embargo, Escalante, hace más de 40 años, y siguiendo las lecturas de Deleuze y Guattari, ya señalaba que en ese escenario se da un flujo revolucionario que oscila entre un lenguaje obsesivo (paranoide) y uno fugado (esquizoide). Serían dos los momentos clave de ese flujo, el ejercicio de desterritorialización y el de despersonalización.

En el centro, propiamente, está el hecho de desterritorialización. Es un flanco incandescente y de riesgo total. Parte de un reconocimiento tendiente a morir o a cazar ese lado degradado y de muerte que entraña el proyecto moderno del capitalismo. Es buscarle al capitalismo, en todos los sentidos, *el lado moridor*. Debe ser una experiencia vecina a la que padece la o el migrante, la o el desplazado, el campesino y la campesina sin tierra o el ser transgénico. Esos nuevos monstruos mestizos tienen en principio un horizonte de muerte en el capital. En ellos y en ellas la desterritorialización es, permanentemente, constatación material de la extinción y de la ausencia de

14 Véase al respecto el trabajo sobre Chaplin y Mariátegui de John Kraniuskas (2012).

un origen. Se reinventan y representan en esa cuerda floja que tiende la *folía* y la *hibris* —la locura y la desmesura— del capital.

El momento periférico, por el contrario, es la despersonalización. Escribe Escalante:

Si ha de aceptarse, con Lacan, que la estructura de la personalidad es una estructura paranoide en lo esencial, entonces habrá de admitirse que la primera propiedad de los flujos divergentes es la de iniciar (en el sujeto) procesos de despersonalización: una lucha de flujos por rebasar o romper esquemas corporales e ideológicos que contribuyen a la preservación, desde los dominios de la estructura psíquica, de las relaciones de producción y los aparatos de dominio existentes en la sociedad (2014: 46).

Esto es fundamental y paradigmático, por ejemplo, en las luchas feministas del siglo XXI. En suma, estas dos estructuras, de riesgo y audacia, pero también de daño, configurarían un flujo neo-revolucionario y en tensión dentro del capital. En estos días, cuando el capitalismo muestra toda la envergadura de su crisis, tanto civilizatoria como ecológica, es un buen momento para regresar a ese pensamiento a la intemperie que tiene su obra fundamental en *El capital* de Marx y que encuentra en la obra de Evodio Escalante a un ahora lejano marxista, que ha sido increíblemente sofisticado y radical dentro del pensamiento y la filosofía mexicanos.

Aureliano Ortega y el marxismo en México

I

El ser humano es el guardián, el custodio o el cuidador de las mercancías. Las lleva al mercado y tiene, como dice Marx en *El capital*, la capacidad de *ejercer violencia* si éstas no quieren ir. No las domina, sólo las guarda, las cuida y las custodia para que se intercambien por valor. Su pago es convertirse en una mercancía *primus inter pares*, la mercancía fuerza de trabajo. Así, en el momento de conducir las y cristalizar la forma social del valor, que es socialmente el estándar del *a-precio* y del *des-precio*, ellos y ellas también se podrán seguir intercambiando como valor. Nada puede deshacer este *feticho*, permanente y tenaz hechicería del capital. Justo por esta razón, las formas de resistencia deben acontecer en medio de ese mundo encantado. Pensó bien en este asunto José Revueltas, el autor central del libro *Marxismo crítico en México*. (*Los casos de Revueltas, Sánchez Vázquez y Echeverría*), escrito por el filósofo Aureliano Ortega Esquivel.

Revueltas describe la situación de los presos, Albino y Polonio, quienes han sido neutralizados con largos tubos de hierro que los crucifican —realmente, crucificados por mercancías en acción— en

un diabólico sucederse de mutilaciones del espacio, triángulos, trapecios, paralelas, segmentos oblicuos o perpendiculares, líneas y más

líneas, rejas y más rejas, hasta impedir cualquier movimiento de los gladiadores y dejarlos crucificados sobre el esquema monstruoso de esta gigantesca derrota de la libertad a manos de la geometría (Revueltas, 2016: 54-55).

II

Compuesto por ocho textos sobre marxismo y teoría crítica, el libro formado por Aureliano Ortega trata de ajustar cuentas con la historia del marxismo en el siglo XX y, ante tamaña empresa, se mete en honduras. Vamos pues con tiento.

En primer lugar, mencionaré las tesis nodales que recorren el texto; posteriormente, centraré mi atención en algunas consideraciones sobre el centro de la obra, el trabajo sobre José Revueltas.

- a. Aureliano Ortega piensa, como lo ha hecho gran parte de la tradición del marxismo mexicano, que las categorías eje del discurso crítico son los conceptos de *enajenación* y *revolución*. Así, señala que la “vieja teoría de la enajenación es la piedra de toque para la comprensión dialéctico-negativa de la experiencia, y la experiencia es el sustrato de toda praxis transformadora” (Ortega, 2020: 90). A partir de esta tesis, donde por “praxis transformadora” el filósofo entenderá necesariamente el despliegue de una práctica revolucionaria, sostiene una de las tesis más fecundas e interesantes de su libro: *el inicio de la teoría crítica en México debe ser fechado en la obra de José Revueltas*.

Esta crucial idea, sin embargo, sigue anclada a viejos presupuestos del marxismo. Uno en especial: para Ortega, la idea y el concepto central de comprensión y continuación del desarrollo de la filosofía revueltiana debe ser la *dialéctica*. Considerada como un “dispositivo epistemológico”, menciona, entre otras características, una que es especial para pensar la obra de Revueltas. La dialéctica

se concibe como un momento teórico del movimiento comunista al tiempo que se describe como efecto del movimiento comunista real; es decir, la dialéctica marxista se aplica a sí misma las condiciones de su propia “verdad” al asumirse como un discurso ligado firmemente a la realidad de un movimiento vivo o una praxis transformadora (Ortega, 2020: 45).

- b. Así como el discurso crítico en México se fecharía con la impronta de Revueltas, el proceso teórico de desestalinización, en el marxismo mexicano, se gestaría en el trabajo de Adolfo Sánchez Vázquez. Este proceso no impactaría, sin embargo, a los partidos políticos o a los movimientos sociales, derrotados en los años setenta.
- c. Sobre la obra de Bolívar Echeverría, Ortega señala que ésta ha alcanzado un estatus de sistema y, en ese todo, cobraría una relevancia especial la fase temprana del pensador ecuatoriano. Específicamente, sus lecturas sobre la configuración del discurso crítico, dentro de *El capital*, y sus estudios sobre la discursividad contra-capitalista, a partir de la obra de Marx.

Regresemos al caso que ocupa sobremanera a Ortega, el de Revueltas y su papel tanto en la teoría marxista como en la práctica del comunismo mexicano. Al seguir la obra del autor de *El cuadrante de la soledad*, como crítico y como filósofo, Ortega habla de tres dogmatismos en el comunismo mexicano: el de los militantes comunistas, que termina siendo una inercia de pensamiento; el de los dirigentes, doblemente mistificado, se convierte en un pensamiento bárbaro; y el dogmatismo del teórico o teórica, que cree organizar la conciencia, pero no se convierte jamás en un sujeto revolucionario.

Aunado a este destino trágico del comunismo mexicano, Ortega enlaza la historia del marxismo en México, a partir de una división analítica e histórica de cuatro períodos. **El marxismo dogmático:**

El producto casi natural del atraso y la persistente dispersión del movimiento obrero en México, de la falta de organizaciones políticas conse-

cuentemente comunistas o revolucionarias y de una suerte de inconstancia y devaneo teórico-doctrinario atribuible a sus líderes e intelectuales orgánicos (Ortega, 2020: 139).

De aquí parte la idea de Revueltas sobre “la locura brujular” del comunismo mexicano.

El marxismo de cátedra, en el que “sus autores separan el potencial analítico que para el conocimiento de la realidad aporta el instrumental teórico-conceptual del marxismo de sus posibilidades y recursos para la transformación revolucionaria del mundo” (Ortega, 2020: 140). Habría dos generaciones, señala Ortega: la primera estaría conformada, entre otros, por Narciso Bassols, Silva Herzog o Alfonso Tejada Zabre; la segunda, por González Casanova, Flores Olea, López Cámara, Eli de Gortari e Ifigenia Martínez.

El marxismo precrítico, representado por autores y autoras que han militado y sufrido las derrotas del movimiento obrero, minero y petrolero mexicano, en 1958-1959; las maestras y los maestros en 1959-1960; las y los estudiantes en 1968. (Habría que añadir los movimientos ferrocarrileros y médicos. Y puntualizar que esa generación, que hoy ronda los setenta y ochenta años, es clave para entender el desarrollo de la izquierda en el país.)

Finalmente, **el marxismo crítico**, que Ortega remite genéticamente a la figura y obra de Revueltas, y que plantearía la inexistencia de un partido obrero y la transformación revolucionaria frente a la “locura brujular” del partido comunista. Proyecto que en cierto sentido continúan, teóricamente y desde la universidad, Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.

Hecho este resumen sucinto, esquemático y provisorio, quisiera plantear tres puntos de primera importancia, específicamente relacionados con la impronta de José Revueltas y el trabajo de Aureliano Ortega.

Con el libro *Marxismo crítico en México*, se abre la posibilidad de plantear una contrahistoria de la izquierda en México, y no sólo una historia de corte institucional. En este sentido, sería necesario profundizar en el siglo XIX. Situar con claridad el problema de los partidos liberales y los partidos de izquierda; y analizar el rol de clase y raza que juega, en el siglo XX, la univer-

alidad mexicana, como elemento de *desarticulación* o *articulación* de los movimientos sociales. Ortega adelanta al respecto:

En México es posible encontrar autores y organizaciones anarquistas y socialistas desde el último tercio del siglo XIX. Sin embargo, es a partir del año en que se funda el Partido Comunista (1919) que el marxismo —aunque en realidad es el marxismo-leninismo— se difunde a través de manuales y propaganda soviética, española, argentina y norteamericana (2020: 36).

En este sentido y forma, es que habría que realizar detallados estudios de investigación sobre la conformación y plataformas de operación de la izquierda en México.

Otro elemento destacado en el libro es la reinterpretación en ciernes de la polémica entre Lombardo Toledano y Antonio Caso. Esta controversia, fechada entre 1933 y 1935, es un espacio relevante para comprender la institucionalización del movimiento obrero mexicano y de la propia izquierda. Desde esta polémica, además, se puede seguir interpretando la relación del cardenismo con la *sui generis* configuración de la izquierda en México.

Finalmente, hay toda una serie de indicaciones que propone Aureliano Ortega, las cuales apuntan a que la lectura de *Revueltas* podría religarse con una reconstrucción de los trabajos de Henri Lefebvre y Walter Benjamin, algo que logra percibir José Emilio Pacheco y donde deberá jugar un papel importante la lectura de *Revueltas* que propone Carlos Monsiváis.

Quiero finalizar haciendo eco de aquella idea de Sánchez Vázquez: la cortesía del filósofo es la crítica. Haré pues un comentario general al abordaje que aún se propone en este libro de Aureliano Ortega.

En la recepción de la obra de *Revueltas*, el paradigma de lectura sigue pivotando en torno a la primera recepción crítica que lleva a cabo Evodio Escalante. Son guía aún sus palabras contra el *establishment* mexicano:

Colocada a medio camino entre los textos literarios y el lector, la crítica —cualquiera que sea su gama de valores— no funciona nada más como

un puente y una vía de acceso; es también, y muy a menudo, un cerco y una técnica de exclusión: una operación ideológica que acota el campo de lo leíble y determina los usos (y los sentidos posibles) de una obra. La de Revueltas, más que ninguna otra en nuestro medio, ha tenido el privilegio de conocer casi exclusivamente los aspectos policiacos de esa función. El encono dogmático, el silencio amañado, las etiquetas fáciles —y mistificantes— han sido los medios habituales para mantener un prolongado cerco sobre su obra literaria (*Apud*, Ortega, 2020: 84).

Frente a esta idea negativa de la obra revueltiana, Ortega propone una lectura académica que lo lleva a destacar, como la idea central de la dialéctica, el despliegue de la conciencia “revolucionaria” y la jeroglífica categoría de praxis:

El arribo a la conciencia no es entonces una epifanía, una iluminación, sino un proceso donde el “suceder” no puede entenderse en términos lineales o unidireccionales; la conciencia es algo que se gana, que se construye, pero no es eterna: siempre, ante el cambio de las circunstancias, cabe la posibilidad de regresar a la enajenación. Por eso, además de la conciencia, el escritor, o cualquier otro actor social que accede a ella, requiere necesariamente reforzarla —organizarla— mediante alguna forma de compromiso teórico-práctico; porque la conciencia, el ser consciente, no es exclusivamente una categoría teórica o gnoseológica sino justamente una de las formas en que se efectúa y se prueba la concreción de la praxis (Ortega, 2020: 97).

Frente a este escenario optimista, la lectura de una dialéctica degradada y escatológica que propone Escalante (2104) y, a partir de ahí, la idea de John Kraniauskas (2012) de una conciencia alotrópica son, desde mi punto de vista, los elementos centrales para que el discurso filosófico aprehenda los alcances de la teoría filosófica revueltiana. Ni siquiera se trata ya de integrar a Revueltas al canon académico, sino que, en el mejor de los casos, ese canon debe entender cómo los movimientos sociales en la actualidad, en efecto,

responden con una dialéctica de degradación, ruido, furia y extravío frente a la potencia destructiva del capitalismo y, a la vez, generan una conciencia, que se expresa en un movimiento confuso, pero potente y proyectivo frente al capital. Ese movimiento —*allos* (otro) *tropo* (vuelta)—, esas vueltas otras, son los despliegues que la conciencia cotidiana, individual y social generan frente al estado de emergencia permanente en que nos ha situado —y sitiado— el capitalismo de finales del siglo XX y lo que llevamos del siglo XXI. Revueltas lo vio y lo escenificó, como Platón, en personajes extremos, como *El carajo*, pero no le son ajenos otros personajes mexicanos de los años setenta, como la *Alucarda*, de Juan López Moctezma; *La Manuela*, de *El lugar sin límites*; la *Meche*, de *Los olvidados*. Todos ellos y ellas, personajes alotrópicos, también forman un repertorio central de la izquierda y de las formas de resistencia mexicana.

Carlos Lenkersdorf

Subjetividad, mestizaje y teología en *Los hombres verdaderos*

[...] los conocimientos vienen de la sociedad dominante. Así se explica la opinión prevaleciente de que los indios no saben nada de nada. Por eso son los eternos alumnos. A los maestros, en cambio, los encontramos, por supuesto, entre los representantes de la cultura occidental de hoy, capitalista, predominante y convencida de sí misma.

Carlos Lenkersdorf

En este ensayo, reflexionaré básicamente sobre dos ideas del pensamiento de Carlos Lenkersdorf en relación con el pueblo tojolabal. La primera sobre la categoría de sujeto y la determinación que sobre esa categoría ejerce aquello que llamamos “Naturaleza” o, en términos marxistas: “forma natural”. La segunda versa sobre *el papel sacrificial del mestizaje en el capitalismo* y, a la par, el acoplamiento entre el cristianismo y la “representación” tojolabal del mundo, desde el punto de vista de Lenkersdorf.

Al término de este ensayo, quiero hacer dos anotaciones, una de éstas sobre las consignas del zapatismo y, la otra, sobre el problema de *la felicidad*. Ambas notas, a partir de la perspectiva ontológica que deja abierta la más importante obra de nuestro autor: *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*.

Antes de entrar en el tratamiento de los temas, debo señalar que este escrito no puede, lo cual lamento profundamente, salir de una esfera académica; en este sentido, remite a un lenguaje artificial, construido desde los discursos universitarios, que tiene como finalidad determinante la reproducción de tales escritos dentro del *mercado académico*. A este respecto, no sobra recordar las palabras de Lenkersdorf:

Las lenguas de los autóctonos no se enseñan, tampoco su cultura, su cosmovisión, su concepción de la sociedad, de la política, de la naturaleza. Hay contados libros especializados de antropólogos e historiadores, pero son de poca circulación y por ello no muy conocidos. Estos libros estudian diversos aspectos de la vida de los pueblos indígenas, pero en última instancia no les sirven a éstos. En su mayoría son libros de intelectuales para intelectuales (Lenkersdorf, 1996: 20).

Cabe anotar que proceder de otra forma es sumamente complejo. No sólo se requiere un trabajo como el que llevó a cabo de forma ejemplar Carlos Lenkersdorf, al insertarse de manera casi absoluta en la comunidad india, sino que además implica, como se puede inferir de su propio discurso, renunciar a los soportes técnicos y epistemológicos sobre los que se sostienen las ciencias “occidentales” o las ciencias de la “sociedad dominante”. A tal grado pesa esta paradoja, que el mismo Lenkersdorf, una y otra vez, duda de su terminología técnica. Por ejemplo, de la idea de sujeto, aplicada a las formas de comprensión del mundo hechas por los tojolabales; de la segmentación del mundo en esferas —culturales, artísticas, naturales, políticas—; o del “imperialismo categorial”, diría Gaos, al hablar de categorías metafísicas como la noción de belleza (**tzamal**), enemistad (**ja jkontratiki**), o felicidad (**jlekilaltik**). No duda, en cambio, pero también habría que dudar, de la jerga cristiana con la que se analogan muchas palabras tojolabales, por ejemplo, la idea de corazón (**altzil**) o la idea de verdad, sostenida recurrentemente en el adjetivo de lo verdadero (**tojol**).

Es pues este pequeño escrito, por las limitaciones enunciadas, parte de un andar unidireccional y condenado, en el mejor de los casos, a ofrecer algunas pistas para una futura, dialógica y real relación entre la diversidad de las cosmovisiones “occidentales” y la diversidad de las cosmovisiones “indias”.

I

Como es conocido por las y los estudiosos, el pensamiento occidental, aquél que Lenkersdorf llama de forma retórica pero perfectamente justificable, el pensamiento de la “sociedad dominante”, alcanza con la modernidad y con el despliegue de sus tecnologías una idea absoluta y abrasiva sobre su centralidad y potencia de representación en el mundo, de su *sujetidad*.¹⁵ Para los modernos, a partir de la ilustración y el romanticismo, la idea de un absoluto, una sustancia o esencia, es una forma artificial —una mentira heurística podríamos decir— que se hace necesaria para el pleno desdoblamiento del sujeto sobre la base de una realidad presupuesta. En este sentido, la idea de “lo sacro”, “lo natural” o “lo otro” opera de forma retórica —no dialéctica— para generar un increíble despliegue de todas las formas imaginables de acción en el mundo. De esta forma, nuestras representaciones y dramatizaciones en el escenario del mundo —nuestra *sujetidad*— genera una norma individualista, humanista, economicista e incluso urbanista donde se encarnan las fantasías subjetivas, a la par que se desecha lo público, lo natural, lo moral y lo rural.

La subjetividad y la intersubjetividad serían, así, básicamente desdoblamientos sublimes y formales del fundamentalismo humanista que se sostiene en una idea especulativa: *la existencia de la libertad, que mediante la razón se reprime para operar en los márgenes sociales de una modernidad dominante que es guiada por sus flujos de identidad y de capital.*

Sin embargo, la idea de sujeto —que se formaliza y concreta desde la *sujetidad*— no sólo puede mostrarnos las formas humanísticas que dan fun-

15 Por *sujetidad*, entiendo la acción que realiza el sujeto. En este sentido, es su campo de práctica la acción dramática o dramatizada; una representación que se realiza en todo plano social e individual, donde siempre hay un campo de *objetidad* dado. Dicha noción, se aleja de las ideas clásicas del sujeto, tanto en el entendido metafísico de *subjectum* —sustancia o fundamento de todo conocimiento—, como de la idea de *subjectus* —sujeción de la persona a alguna autoridad—. Por el contrario, la idea de *sujetidad* intenta radicalizar el estudio de toda representación social; relación que acontece en la interacción de los sujetos con los fenómenos u objetos que lo rodean.

damento a toda subjetividad, esto es, a la concreción de identidades y diferencias sociales (al *agenciamiento* como se dice ahora desde el sentido de las teorías sajonas). Por el contrario, la simple idea formal —o de representación— ya contiene un margen negativo y crítico, precisamente, contra los presupuestos de la subjetividad individual, poderosa y solipsista. Si quisiéramos encontrar el punto de toque de esa crítica, debemos señalar que se trata de una crítica contra toda identidad esencial, fundamentalista o ideal. Así, la *sujetidad* —la puesta en escena social—, como principio formal permanentemente transformado y transformable, implica también la crítica y la crisis de todo presupuesto identitario, ya sea histórico, racial o *crático*. En este sentido, se puede entender la idea de sujeto y *sujetidad* que recorre toda la obra de Carlos Lenkersdorf: la identidad de los tojolabales sería precisamente una forma que, como él indica, puede fallar en su concreción como cualquier otro proceso de identidad. Lo “tojol señala un reto en un tiempo determinado y ninguna propiedad disponible o estática” (Lenkersdorf, 1996: 23). Justo por esto es que la metáfora de lo tojolabal (el hombre o mujer verdadera) está en juego en el tiempo y en el espacio: “Así ocurre con los hombres verdaderos. Tienen su momento al cumplir con su vocación. A veces lo hacen y a veces fallan” (Lenkersdorf, 1996: 23).

Una y otra vez insistirá Lenkersdorf en esta forma de acontecer de la *sujetidad* en el universo y la cosmovisión del mundo tojolabal:

El hecho de ser o no ser tojolabal tiene que ver, pues, con una realidad *histórica*. No es nada dado, tampoco innato por razones genéticas o biológicas de raza. Nadie, pues, es tojolabal por el color de la piel, la forma de la nariz u otras cosas por el estilo. [...] Los tojolabales son lo que son porque constantemente tienen que ponerlo en práctica (Lenkersdorf, 1996: 99).¹⁶

16 En este mismo sentido es que Lenkersdorf afirma la importancia de la práctica cotidiana de la comunidad tojolabal: “La capacidad de *vivir en comunidad intersubjetiva* es una explicación aproximativa de la capacidad de pensar en acción comunitaria” (Lenkersdorf, 1996: 107).

Sin embargo, al asumir esta idea de sujeto, el problema que afronta la lectura de Lenkersdorf sobre la cosmovisión tojolabal (una cosmovisión de la que participa él mismo) no es menor. Si esta comunidad, si estos pueblos, tal como él señala, desatan algo que podemos entender como una radical práctica histórica para constituir, una y otra vez, la identidad en el tiempo y el espacio, ¿cuál es la línea que permite una estabilidad espacio-temporal de esa comunidad? ¿Cuál es la garantía de que siga aconteciendo un centro de sentido de esa identidad? La respuesta no es fácil desde la perspectiva de Lenkersdorf, como no es fácil para ningún ser que pretenda decir en qué se fundamenta, en última instancia, su identidad.

Por un lado, él afirma la *inexistencia* de cualquier elemento “objetivo”. Esto es, la comunidad de los y las tojolabales negaría la salida realista de las sociedades modernas, que consiste en postular un artificio de identidad que funcione a modo de fetiche para subsumir y mercantilizar —producir y consumir constantemente— una idea y forma de identidad. Para Lenkersdorf, nada es un objeto, por lo tanto, nada puede transmutarse en mercancías y generar identidades desde el escenario privilegiado de la modernidad: *el mercado*. Desde su punto de vista, todos y todas y cada ser en el mundo que nos rodea cuenta con un elemento de permanencia y transformación en el cosmos, todo es susceptible de una manifestación *sujetiva*, esto es, de alcanzar ritual y dramáticamente una forma vital de sentido. Por lo tanto, cualquier cosa puede ser comprendida como parte de un despliegue *libre* de los seres. En términos occidentales, todo tiene un alma.

Examinemos con cuidado lo que argumenta Lenkersdorf. Por un lado, elimina el elemento de objetividad necesario para la fijación de identidad, pero, por el otro, reconoce los elementos centrales que posibilitan la objetivación —o enajenación de cualquier clase de ser—: la libertad, el albedrío y el arbitrio. Así, Lenkersdorf cierra la puerta a una lectura de tipo barroco del universo indio —como la que por ejemplo realiza Bolívar Echeverría, en donde todo es simplemente teatralización, por esta razón todo hecho necesita producirse y consumirse delirante y barrocamemente— pero deja abierta la posibilidad de colocar un

fundamento al hecho transcendental —de corte ilustrado y cristiano— de la afirmación de la libertad.¹⁷

En este mismo discurso, y para ser consecuente con su afirmación de *a-objetividad*, Lenkersdorf debe eliminar el presupuesto de una racionalidad universal y fundamental en el proceso cognitivo. En este sentido es que señala:

Para los tojolabales [...] el punto de partida es la intersubjetividad, o que todas las cosas tienen corazón. La base de todo es la comunidad global de la intersubjetividad; no existe el individuo aislado, con los ojos cerrados y centrado en la razón. Esta idea, tan racional y tan convincente

17 El problema de “la libertad” en la obra de Bolívar Echeverría es fundamental y, visto detenidamente, no tan lejano al planteamiento de Lenkersdorf; razón por la que quiero hacer una breve comparación con el fin de entender desde otras perspectivas lo que sostiene el segundo. Para Echeverría, el fundamento de la libertad es endógeno, esto es, depende de su despliegue interior y, por lo tanto, sólo se fundamenta en la *sujetividad*, en las acciones de cada sujeto. Pero precisamente por este hecho necesita presuponer y, en realidad, tensarse con una “forma natural” que trasciende todas las acciones individuales. En este mismo sentido, tiende a establecer, con base en la idea de la libertad, una teología, esto es, la presunción de una divinidad rectora, aunque en el caso de Echeverría lo hace de forma negativa; esa divinidad sería la capacidad humana de construir y deconstruir cualquier ente divino y, a la vez, afirmar la “forma natural” que impulsa la negatividad, trágica y transnatural, del acto de libertad. Desde esta perspectiva, las diferencias con Lenkersdorf no son sustanciales sino accidentales. En el caso del autor de *Filosofía en clave tojolabal*, no existe la afirmación de una “forma natural”, sino de la “Naturaleza”, específicamente, de la “Madre Tierra”. Esta sustancia, la tierra que nos sostiene, permite el acontecimiento de la libertad dentro de una comunidad establecida por la propia naturaleza. Así, la propuesta de Lenkersdorf también tiende a una teología, pero en este caso positiva, afirmativa de la “Naturaleza” y de la divinidad que emana de esta misma, en términos de Echeverría, “forma natural”. Ahora, sin ser una diferencia sustancial, sí es radical, porque implica que su interpretación del mundo indio, como un mundo paradigmático dentro de la modernidad, es completamente diferente. Mientras que para Lenkersdorf el mundo tojolabal manifiesta una sustancia, la “Naturaleza”, que lo hace construir una realidad completamente diferente a la de la “sociedad dominante”, para Echeverría, por el contrario, ningún mundo se encuentra fuera de la estructura capitalista moderna. En este sentido, el sujeto indio de la América Latina ofreció una actitud ejemplar al *ofrendar* su cosmovisión con el fin de hacer permanecer la *per-formación*, esto es, de que se afirme la permanencia y libertad radical de lo humano. Por esta razón, Echeverría se interesa en los hechos barrocos de decoración, teatralización, representación y reproducción de la forma *barroca* india; mientras que Lenkersdorf se interesa por la permanencia sustancial, en cierta forma *clásica*, de la *cosmovisión* india.

para la razón, es una abstracción fuera de la realidad vivida (Lenkersdorf, 1996: 117).

Justo desde el centro de esta idea, la asunción de que todas las cosas portan no una coraza sino un “corazón”, elemento central que impide cualquier relación entre sujeto y objeto, es que Lenkersdorf sostiene que frente a la “libertad” existen dos tesis totalmente contrapuestas.¹⁸ Por un lado, tendríamos la “*tesis individualista*”:

en la sociedad capitalista que exalta al individuo, la libertad tiene una condición de posibilidad: la superación de los obstáculos que impiden el desarrollo del individuo conforme a sus deseos. Los obstáculos pueden ser imposiciones sociales, económicas, políticas, geográficas, etc. Cuando menos obstáculos, tanto más libertad para cada uno de nosotros. Puesto que la presencia de la comunidad representa un obstáculo ya que pone condiciones, disfrutamos de libertad si no hay condiciones comunitarias (Lenkersdorf, 1996: 85).

Por el otro lado, la “*antítesis tojolabal*”:

en la sociedad tojolabal, en cambio, la condición de posibilidad de la libertad es otra: la existencia de la comunidad libre en la cual estamos integrados. Ésta nos hace libres. Disfrutamos, pues, de libertad gracias a las condiciones comunitarias que nos hacen libres. La comunidad, a su vez, necesita espacio en un lugar determinado que nos eslabona con el suelo que

18 Una y otra vez, Lenkersdorf contesta con excelentes argumentos los posibles contra-argumentos —y sarcasmos y burlas— con los que se enfrenta y ha enfrentando su postura a este respeto. Otras veces, demanda que, en lugar de ser cuestionado el mundo indio, sea el mundo occidental el que de razones de su supuesta superioridad epistémica. Por ejemplo, cuando indica: “Habrá mentes occidentales que digan que los tojolabales son animistas porque atribuyen a la naturaleza intenciones, sentimientos y rasgos humanos. ¿No será que pretenden ver en las cosas algo que no está? Preguntamos, a nuestra vez, a los intérpretes occidentales ¿de veras no existe lo que los tojolabales ‘ven’ y que hoy día se llama ‘animismo’ desde la perspectiva de superioridad de los científicos de fines del siglo XX?” (Lenkersdorf, 1996: 110-111).

es Nuestra Madre y donde murieron y siguen visitándonos los familiares que nos precedieron. No hay libertad, pues, si no hay un lugar donde echemos raíces que nos den vida, comunidad y sostén (Lenkersdorf, 1996: 85).

A partir de esta idea de libertad, contrapuesta en ambas sociedades, puede observarse lo complejo del postulado de Lenkersdorf y, en realidad, de la vida de la comunidad tojolabal. Si presuponemos que existe la libertad, en el sentido de la “sociedad dominante”, esto implica un proceso de objetivación y mercantilización que impulsa un enajenado uso del libre albedrío; en última instancia, un uso fetichista y enajenado de una libertad que en su manifestación destruye y condiciona todo a una esfera subjetiva artificial que, en realidad, se inmoló en la acumulación del capital. Por otra parte, la idea de libertad, albedrío y arbitrio en la comunidad tojolabal, que expone Lenkersdorf, es una idea acotada. Sostiene su vida en el propio hecho de una comunidad que la trasciende. No es pues una forma “transnatural” sino una forma de afirmar la diversidad de la naturaleza,¹⁹ por esta misma razón debe desconectar y reprimir, constantemente, el proceso de acumulación de toda clase de capital e incluso de riqueza.²⁰ En este sentido es que Lenkersdorf afirma:

19 En rigor, la comunidad tojolabal, y podemos presuponer que muchas comunidades en el mundo, no marcan una clara división entre naturaleza y cultura. Por el contrario, permanecen demasiado cerca del hecho complejo y profundo del mundo natural como para sustituirlo por un despliegue cultural. Lenkersdorf, en cierta forma, indica que en todo proceso de cultura no sólo habría barbarie, también habría una derivación igualmente perversa, la domesticación: “La naturaleza, palabra también derivada del latín, representa aquello que nace por sí solo, sin la intervención humana. Se transforma en cultura para servir a los fines de los hombres por el trabajo de éstos, quienes, por decirlo así, la domestican” (Lenkersdorf, 1996: 121). El lector o lectora interesado en esta problemática puede referirse a un artículo de mi autoría: (2013) “Cultura y naturaleza”, en *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*.

20 Es tan radical la idea de comunidad sostenida por la propia comunidad tojolabal que, desde el punto de vista de Lenkersdorf, trasciende el núcleo contradictorio entre valor y valor de uso que plantea la modernidad capitalista. Así, por ejemplo, dice: “La milpa tiene un valor mucho mayor que el de uso. Su corazón se pone triste como nuestro corazón cuando estamos alejados de aquellos a quienes amamos. Tiene, pues, sentimientos que la hacen trascender el valor comercial, tal como nuestros familiares no tienen valor utilitario, sin negar el hecho de que nos son útiles porque nos ayudamos los unos a los otros” (Lenkersdorf, 1996: 110).

Para los tojolabales [...] la tierra sí es nuestra madre. Por ello, jamás es mercancía que se vende ni propiedad que se acumula. Es nuestra madre que nos carga y sostiene. Ella nos da seguridad si la cuidamos y respetamos. Por ende, podemos diferenciar las cosmovisiones por otro rasgo distintivo: la *acumulación*. En la cultura tojolabal brilla por su ausencia, en la indoeuropea, en cambio, representa una señal distintiva. Los que tienen mucho quieren tener más, sea lo que sea, terrenos, casas, poder, etcétera (Lenkersdorf, 1996: 112).

No obstante las claras diferencias de una y otra idea de libertad, el problema de la terminología sigue presente. ¿Realmente es un acto de libertad lo que hacen las comunidades tojolabales? ¿Se trata de formas subjetivas e intersubjetivas? ¿Puede la diversidad natural y formal desplegarse si no lo hace mediante un proceso de objetivación, aunque sea elemental? Lenkersdorf da muchos ejemplos, lingüísticos, filiales, eróticos, lúdicos, artísticos, teológicos, políticos, sociales y comunitarios, que nos indican cómo la forma individual —y subjetiva en sentido occidental— es reprimida por la comunidad tojolabal constantemente; sin embargo, a la par, muestra cómo la riqueza y diversidad formal no es menor. En efecto, si bien la forma tojolabal parece manifestarse mediante un canon hermenéutico y no crítico, esto es, siempre debe regirse por la interpretación y no la interpelación del mundo dado (por la escucha y no la vocación), esto mostraría justamente una mayor riqueza de comprensión del sentido del cosmos; riqueza que no es para atesorar, explotar o acumular. Esta forma de *sujetidad*, además, que recrea con prudencia y respeto, despacio (*takal-takal*), al parejo (*lajan-lajan*), sería, sostiene Lenkersdorf, más profunda que la forma occidental dominante de ejercer la *sujetidad*:

En cuanto a nuestro punto de partida (un pueblo mayense analizando estructuras lingüísticas indoeuropeas), podemos también llegar a la conclusión opuesta a la que sostienen muchos lingüistas indoeuropeos: el llamado “objeto” no representa fenómenos profundos sino superficiales (Lenkersdorf, 1996: 53).

Es muy probable que la terminología, finalmente académica y occidental, obstaculice o no nos permita ver la radical diferencia de cosmovisiones que están en juego entre un pueblo indio y la cultura occidental moderna; sin embargo, Lenkersdorf avanza en este estudio como poco se ha hecho en el terreno filosófico y semiótico para señalar lo inconmensurable de ambas posturas en el mundo.

¿Cuál sería entonces ese posible punto de conexión, de *inculturación*, que puede hacer viable un encuentro entre las cosmovisiones indias, en este caso la cultura tojolabal, y la cultura occidental? Para contestar esta pregunta es que deseo reflexionar sobre la idea profunda y sacrificial de mestizaje que propone Lenkersdorf.

II

El segundo punto al que acudo, como he señalado, es el proceso de *mestizaje*, la “inserción” de una cultura a otra desde la perspectiva de Lenkersdorf. Para nuestro autor el proceso de “inculturación”, en concordancia con su postura anti-intelectualista, es

el punto clave en el camino hacia la cosmovisión intersubjetiva. La inserción trasciende el enfoque intelectual. De hecho, tiene que abandonarlo junto con la actitud de distanciamiento, reserva, postura “objetivante”, desinteresada, etc. La inserción incluye otro tipo de conocimiento que no es posible a no ser que se sea partidario de la perspectiva intersubjetiva (Lenkersdorf, 1996: 104).

Como señala claramente Lenkersdorf, se trata de tomar partido entre dos alternativas que aparecen como inconmensurables; más aún, se trata de un acto de violencia, heredero de los procesos antropofágicos y codigofágicos que han protagonizado una y otra vez los pueblos indios en América Latina; procesos donde el sentido de lo humano y el código de comunicación

del conquistador es devorado en miras de su transformación radical. No es, como se ha pensado, por ejemplo, en franjas del pensamiento del siglo XIX o en los actuales proyectos multiculturalistas, un proceso racional, canibalesco si acaso radical, donde la razón termina por ser el punto de toque de toda identidad que cuestiona y se autocuestiona. Por el contrario, es un proceso traumático y violento que implica la renuncia a una forma de vivir y la adopción de la forma alterna. El eje concreto de esta renuncia a una u otra alternativa, y aquí es absolutamente claro Lenkersdorf, es *el dinero*:

Insertarnos en la otra sociedad, convivir con ella, es algo que no se puede hacer sin sacrificios considerables. El que abandona la sociedad capitalista tiene que sacrificar la confianza en las cosas que le garantizan la libertad individualista y todo lo que ella implica y ofrece.

A la inversa, el que abandona la sociedad intersubjetiva tiene que sacrificar la comunidad y todo el apoyo solidario que ésta le proporciona. En la sociedad de llegada vivirá bajo dos lemas yuxtapuestos: “¡Mucho dinero-mucha libertad! ¡Poco dinero-poca libertad!”. Ya sabemos cuál será el lema bajo el que vivirá el destojolabanizado (Lenkersdorf, 1996: 101).

El asunto pues, y aquí es donde Lenkersdorf cierra realmente la puerta a la concepción idealista y nacionalista de mestizaje racial y político, implica un hecho que no admite mediación. En cierta medida, y con base en la idea de que hay una sustancia que determina la acción de la comunidad tojolabal —la existencia de la Madre tierra—, el infatigable alumno y traductor de los tojolabales considera que sólo la mudanza, el embalaje violento de nuestra vida, puede llevarnos a una sociedad comunitaria diferente que se encuentra, realmente, frente a nosotros:

Los defensores de la sociedad competitiva pueden afirmar que no están a favor de los grupos porque éstos obstaculizan el desarrollo individual. Desde su perspectiva, la sociedad intersubjetiva es puro colectivismo que destruye al individuo y el despliegue de toda su iniciativa o creatividad.

La objeción tiene mucho a su favor. Está bien pensada y justificada desde el punto de vista de aquellos que ven la imposibilidad de participar en la sociedad intersubjetiva. Sin duda alguna, *al pasar de una sociedad a la otra algo en nosotros tiene que morir*. Tenemos que descartarlo conscientemente, hacerlo morir; desechar el apego a la cosmovisión que nos conformó desde el nacimiento, y esto porque las dos cosmovisiones son tan diferentes (Lenkersdorf, 1996: 143. Las cursivas son mías).

El existencialismo, por llamarlo de algún modo, que alcanza Lenkersdorf, y que no deja de ser ajeno al desencanto y la crítica radical que provoca la vida europea en muchos de aquellos que padecieron los grandes horrores y genocidios del siglo XX, tiene una catadura intensa, emocional y, en cierta medida, *oriental*,²¹ que, en efecto, se nutre y acopla con el poder evidente de la Naturaleza y de la vida de las comunidades indias.²² Y, sin embargo, justo

21 Me refiero a oriental en el sentido en que lo hace Bolívar Echeverría cuando señala que hay “dos historias, dos temporalidades, dos simbolizaciones básicas de lo Otro con lo humano”. Así la representación oriental frente a la occidental es descrita en los siguientes términos: “[...] la historia madre u ortodoxa, que se había extendido durante milenios hasta llegar a América. Historia de los varios mundos orientales, decantados en una migración lentísima, casi imperceptible, que iba agotando territorios a medida que avanzaba hacia el reino de la abundancia, el lugar de donde sale el sol. Historia de sociedades cuya historia de supervivencia está fincada, se basa y gira en torno de la única condición de su valía técnica: la reproducción de una figura extremadamente singularizada del cuerpo comunitario. Cuya vida prefiere siempre la renovación a la innovación y está por tanto mediada por el predominio del habla o la palabra ‘ritualizada’ (como la denomina Tzvetan Todorov) sobre la palabra viva, del habla que en toda experiencia nueva ve una oportunidad de enriquecer su código lingüístico (y la consolidación mítica de su singularización), y no de cuestionarlo o transformarlo” (1998b: 23).

22 A este respecto, quisiera destacar una nota. Durante muchos siglos se ha presupuesto que la derrota de las comunidades indias, frente a los imperios de ultramar, se debió a las ventajas tecnológicas de los europeos o a la fractura interna que se vivía en esas comunidades que se presupone ya estaban en “decadencia” política y social. Recientemente, tanto Carlos Lenkersdorf como Bolívar Echeverría han señalado otra posibilidad de interpretación. La derrota habría acontecido, centralmente, por una razón ontológica: las comunidades indias no contaban con un dispositivo de guerra y exterminio sustentado en la percepción e idea del odio y la fulminante enemistad. En otras palabras, lo otro nunca era lo suficientemente ajeno como para eliminarlo. De ahí que no desarrollaron una tecnología del odio y el exterminio como los europeos. Esta hipótesis, en el futuro, tendrá que explorarse, por todos los alcances que

esa salida existencial extrema, en la que se condena claramente la forma de vida dineraria, destructiva y vacía que ha adoptado la cotidianidad del capitalismo, hace que nos preguntemos si esa salida no es tan solo una posibilidad individual o, dicho en otros términos, si no ha llegado demasiado tarde frente a la devastación existente.

Desde mi punto de vista, y más allá de que me es imposible saber si esto se lo preguntó o no Carlos Lenkersdorf, creo que él ofrece una respuesta a esta interrogante a partir de una apuesta utópica por la “comunidad” cristiana. En este sentido, y a partir de la permanencia de la religión cristiana dentro de la comunidad tojolabal, señala:

Con base en la intersubjetividad, nos preguntamos si la inculturación se debe a Cristo o a la cosmovisión tojolabal. Los teólogos responderán según la orientación doctrinal que les parezca. Aquí no estamos haciendo teología, sino tratando de interpretar acontecimientos que consideramos testimoniales porque nos permiten captar el modo y la cosmovisión tojolabales. Se consideran cristianos con base en la intersubjetividad puesta en práctica. Ésta es la que incultura el cristianismo al transformarlo de manera tal que los cristianos tengan que manifestarse con una conducta intersubjetiva. Dicho de otro modo, la intersubjetividad des-intelectualiza el cristianismo al sacarlo de la cabeza de los sabios y de las respuestas correctas memorizadas de los entendidos (Lenkersdorf, 1996: 182).

tiene para explicar el pasado, el presente y el futuro de América. Cito aquí las ideas de Lenkersdorf y de Echeverría. El primero dice: “La ausencia del concepto de enemigo, de su realidad y del comportamiento correspondiente puede ser una de las razones que explica la victoria de los conquistadores sobre los pueblos mayas y, posiblemente, otras naciones autóctonas del continente” (Lenkersdorf, 1996: 130). Mientras que Echeverría señala: “Tal vez la principal desventaja que ellos [los indios] tuvieron, en términos bélicos, frente a los europeos consistió justamente en una incapacidad que venía del rechazo a ver al Otro como tal: la incapacidad de llegar al odio como voluntad de nulificación o negación absoluta del Otro en tanto que es alguien con quien no se tiene nada que ver” (Echeverría, 1998b: 24).

Al leer con atención, podemos darnos cuenta de que el proceso que llama intersubjetividad, en este argumento, refiere a la idea de deponer la razón intelectual y regresar a una forma perceptiva que, si bien mantiene un despliegue *sujetivo*, se fundamenta en el escuchar nuestras percepciones, sensaciones y con éstas acercarnos al punto central de sentido que está dado en el mundo natural.

Señalado este elemento clave en la propuesta de Lenkersdorf, se puede avanzar hacia otra tesis sustancial. Podemos decir que, si bien en la sociedad capitalista hay procesos sincréticos en el juego de identidades, lo que sucede en la comunidad tojolabal, desde el punto de vista de Lenkersdorf, al inculturarse con el cristianismo, es un proceso simbiótico. “No debemos confundir la simbiosis con el sincretismo, mezcla de elementos incompatibles. No vemos ninguna incompatibilidad entre la cosmovisión intersubjetiva tojolabal y la comunidad representada por los primeros cristianos”, escribe nuestro autor (1996: 182). Ahora, justo al tratarse de un proceso simbiótico, como el de las abejas con las plantas o el de la mercancía en el capital, es que se hace imposible buscar una respuesta causal al fenómeno de la inserción o inculturación del proceso de mestizaje con el cristianismo. Escribe Lenkersdorf:

¿Cómo se explica la génesis de esta simbiosis? Los importadores históricos del cristianismo y sus seguidores actuales no vivieron ni viven en comunidad, de ahí que no representen ejemplos creíbles que explicarían la simbiosis. ¿La simbiosis se hace posible gracias a los tojolabales mismos, capacitados para incorporar el cristianismo a su realidad y cosmovisión vigentes, gracias a la intersubjetividad? La pregunta no está bien hecha porque busca a un solo sujeto y, por esta razón, se olvida de los lineamientos intersubjetivos. Tenemos que proceder de manera diferente (Lenkersdorf, 1996: 185).

¿Cuál es entonces la respuesta? ¿Cómo debe de plantearse la pregunta? Desde el discurso de Lenkersdorf, el punto fundamental de la comunidad tojolabal, y en muchos sentidos de las comunidades originarias de la América

Latina, corresponde a un encuentro no teológico, sino cósmico, donde a trasmano del proceso de conquista se encontraron dos formas *sujetivas* radicales —la cristiana y en este caso la tojolabal— que renunciaron a los procesos objetivos de la modernidad y el capitalismo. Así sostiene:

Hablamos de simbiosis porque la intersubjetividad nos parece particularmente idónea para incorporar otros elementos, puesto que considera sujetos a todas las cosas. En este sentido, la cosmovisión intersubjetiva, tanto en cuanto visión como en cuanto comportamiento vivido, tiene la capacidad de recibir otros elementos en lugar de degradarlos al estado de objetos o de excluirlos por completo. ¿Acaso de esta manera no se explica la presencia conjunta, mejor dicho el acompañamiento mutuo de la cosmovisión intersubjetiva tojolabal y de la comunidad de seguidores del Nazareno? Por eso proponemos explicar el proceso simbiótico del modo siguiente. La comunidad del Nazareno llega a la plenitud proyectada en el contexto intersubjetivo, más idóneo para vivir en comunidad. En este sentido las comunidades, tanto la cristiana originaria y la intersubjetiva tojolabal, representa dos sujetos que se complementan para que la comunidad cósmica se haga realidad (Lenkersdorf, 1996: 186).

Así, pues, Carlos Lenkersdorf sale de la aporía que plantea la inserción individual en la comunidad tojolabal o, quizá, en cualquier comunidad india. Las formas occidentales tendrían un referente tan poderoso como el de las comunidades indias, el del primer cristianismo, que él interpreta como un fenómeno intersubjetivo.²³ Por esta razón es que la misma sociedad occidental dominante puede retrotraerse, en este caso a partir de las enseñanzas de las comunidades apegadas a la Tierra y la teología cristiana, de la forma

23 Véase al respecto los comentarios de Lenkersdorf sobre el decadente cristianismo en Europa y en el mundo capitalista, a partir de una entrevista que los tojolabales hacen a un grupo de documentalistas franceses que, en principio, entrevistaban a los propios tojolabales sobre su idea del cristianismo (Lenkersdorf, 1996: 182-185).

dominante del capitalismo occidental. Esto le permite a Lenkersdorf, además, distanciarse sutilmente del zapatismo, hecho fundamental en las comunidades mayenses en las últimas décadas. Mientras que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) enarbola y va dando forma a una serie de demandas políticas y sociales de corte ilustrado, centradas en el principio de dignidad de todo lo humano, Lenkersdorf insiste en un campo cósmico —teológico y comunitario— que resolvería por sí mismo el problema de la justicia y la paz, de la democracia y la dignidad; de ahí que termine su libro con las siguientes palabras:

Es, pues, la cosmovisión intersubjetiva, si aprendemos de ella, la que puede capacitar tanto a las instituciones representativas de nuestra sociedad para que recuperen la credibilidad como a todos nosotros para que vivamos como hermanos. Si nosotros, mujeres y hombres, aprendemos a vivir como hermanos, no nos harán falta justicia y paz, democracia y dignidad (Lenkersdorf, 1996: 186-187).

Dos notas

a)

En el marco del fundamento de la Naturaleza, la idea del sujeto y la subjetividad tojolabal e incluso maya, tal como la interpreta Carlos Lenkersdorf, se ilumina con asombroso poder el discurso zapatista contemporáneo.

Quizá las tres frases más importantes y emblemáticas de la lucha y resistencia zapatista sean las siguientes:

- ☯ Debe existir un mundo donde quepan muchos mundos.
- ☯ Sólo se manda obedeciendo.
- ☯ Todo para todos, nada para nosotros.

Todas estas frases tienen un profundo carácter *oriental* y un giro paradójico que demanda una compleja interpretación. Lenkersdorf las remite a un poema tojolabal, el poema que un “joven poeta” escribiera en 1976. Cito el poema en tojolabal y español:

jastal `oj ka `jb'ajtik
 b'a slekilal ja jmoojtiki
 `oj ch'ay b'a jk'ujkoltik
 spetzanil ja b'a kechan jb'aj ke`ntik

¿Cómo será nuestro compromiso
 con el bien de nuestros compañeros?
 ¡Qué se pierda en nuestro corazón
 todo lo que es sólo para nosotros! (Lenkersdorf, 1996: 62).

Los versos, en efecto, radicalizan las ideas que hizo públicas el zapatismo y que esclarecen la capacidad de ofrendarse de una comunidad india con el fin de la permanencia de la Madre Tierra. ¿De qué tamaño es nuestro compromiso con el bien común?, se pregunta el poeta, y responde: del tamaño de nuestra propia desaparición. Que se pierda en nuestro corazón todo lo que se constituya como una propiedad, como un hecho que no pueda ser comunitario.

En esta misma tónica, se van desarrollando, con diferentes intensidades, las frases del zapatismo. Al decir que desean un mundo, en el que haya y quepan muchos mundos, se claudica a todo rectorado —racional o no— que se imponga sobre otros mundos. Se acentúa pues la diversidad y autonomía de manifestaciones de la Naturaleza y, por consecuencia, de lo humano como parte de la Naturaleza, pero se insiste en lo central: el acontecimiento de lo público, lo diverso y, por ende, lo común; jamás de lo ideal, lo sustantivo, lo rector.

Con una intensidad mucho mayor y una clara concreción política, la segunda frase del zapatismo maya —sólo se manda obedeciendo— interpela y crítica las formas realmente existentes de la democracia representativa de

las sociedades occidentales; de hecho y en el fondo, plantearía su cabal y radical obediencia. Sólo se puede mandar al obedecer a la comunidad y a la Naturaleza. El problema pues radica en el establecimiento de una tradición que, siempre en conflicto, muestre las formas de interpretación de la comunidad y de la Naturaleza. Por esto la comunidad tojolabal desarrolla aquellas formas poco operativas para una sociedad tecnologizada y capitalizada hasta el frenesí: el escuchar paciente y la constitución permanente del ágora pública, la asamblea que está obligada a producir el consenso en busca del bien común. Se trata, sin duda, de una utopía casi impensable en las sociedades capitalistas, por más que los movimientos sociales la ponen —aún de forma muy deficiente— en práctica. Sin embargo, se apega a un principio plenamente realista de ejercer la política: sólo se puede dar un orden, convertirse y condenarse por un tiempo a ser un *mandón*, si es claro que se está obedeciendo a una comunidad. Un principio tan básico es, como sabemos en el México del siglo XXI, un principio conculcado que se muestra como elemental, y hasta revolucionario, para reconstituir mínimamente la vida de la nación.

Finalmente, la sentencia más compleja, “Todo para todos, nada para nosotros”, de donde se desprenderá la idea zapatista, cuasi borgesiana, de que todos somos tú; todos somos él; todos somos ella. La idea puede interpretarse de la siguiente forma: la Naturaleza, la comunidad, la vida misma o el Todo es tautológicamente para todos, sólo existe si participamos de él.

Así la Naturaleza es para los naturales, los que la encarnan; igual que la comunidad y la vida que es a un tiempo y a cada espacio todo lo vivo. Así andamos, espontáneamente, por el mundo. Sin embargo, en el momento en que esos “materiales” concretan una identidad, un nosotros o una valencia mercantil *pierden* el derecho al todo. Nada es para ellos, nada es para el nosotros que se apropia y es apropiado por un objeto o una identidad. Paradójicamente, la única manera en que yo puedo llegar a esa afirmación ontológica —similar a la idea de que el río jamás será el mismo río, porque es el todo y se difumina en todo— es mediante una afirmación de identidad, de una constitución del nosotros o, peor aún, mediante la construcción del yo. En ese momento, es la propia comunidad, la propia Naturaleza —la propia

certeza de la finitud— dirían los occidentales, la que me indica que *nada* es para mí: “Todo para todos, nada para nosotros”.

Sobre esa radical postura de sentido y de vida se han asentado por muchos siglos un sin fin de comunidades y seres, humanos y naturales. Ahí están, aguardando que la demencia del capital, de su folia de acumulación y urgencia de apropiación termine sus daños para volver a oír las sutiles representaciones que se da a sí misma la tierra y el mundo natural.

b)

Dentro de las muchas anécdotas y ejemplos que Carlos Lenkersdorf cita para mostrarnos la vida y cosmovisión de la comunidad tojolabal, hay uno que siempre ha llamado poderosamente mi atención. Tiene que ver con una idea muy cara a la humanidad, la idea de la felicidad, propiamente el sentimiento de felicidad, y su principal emoción, la alegría. Quiero citar la anécdota que cuenta y transcribe Lenkersdorf:

La comunidad me asignó la casa ejidal para dormir y alfabetizar. Por decisión de la misma comunidad, día y noche uno de los hombres casados me acompañaba por turnos. Al anochecer disfrutaba de su compañía porque platicábamos un ratito antes de dormir. Durante el día, en cambio, su compañía no me parecía necesaria, sino más bien superflua, porque me sentía a gusto en la comunidad y, según mi opinión, el hombre perdía un día de trabajo en la milpa. Expuse mis ideas a la autoridad, que me escuchó con paciencia, sin interrumpirme. Al terminar yo de hablar, me miró y me explicó cuál es el razonamiento de ellos: “Fíjate hermano Carlos, te voy a decir cómo pensamos. Para nosotros, estar en compañía nos hace alegres; estar solos nos hace tristes. Los días que estás con nosotros queremos que estés alegre” (Lenkersdorf, 1996: 105).²⁴

24 *Ibid.*, p. 105.

Lenkersdorf señala que esa enseñanza le asombró y que al verla en retrospectiva le abría los pasos hacia la vida intersubjetiva. Quizá podemos ir más allá y decir que encauzaba sus pasos hacia una vida feliz, hacia una existencia alegre. En cierto sentido, su libro nos enseña una paradoja, en efecto, muy sorprendente: vivir en comunidad parece ser una forma de la vida alegre, donde se está en igualdad y donde se vive despacio, tal como lo hace el ciclo natural del mundo, sin que eso elimine sus violentas transformaciones. Lo paradójico y sorprendente es que ésta parece ser una condena: estar alegre; lo que implica, en el fondo, estar en compañía o, dicho en términos de san Agustín, en gracia. Algo de esto resuena en una idea de Walter Benjamin: “ser feliz significa poder percibirse a sí mismo sin temor” (1987: 30). Porque lo que nos permite esa ausencia de temor es lo otro, la compañía de la Naturaleza, de los otros y las otras, y la comunidad hace que eso otro siempre esté presente. La comunidad opera una reducción muy particular en el individuo, de ahí su misma violencia natural; lo reduce frente a lo dado y, por esto mismo, lo hace vivir en medio de lo ajeno y lo diverso.

Sin embargo, esa compañía constante, dentro del sistema mercantil capitalista, donde toda otredad debe de ser tasada como mercancía, nos hace precisamente percibir al otro con miedo y, en última instancia, a nosotros también. Nuestra meta es *consumirlo*. En ese contexto ya pervertido, hay una permanente duda sobre la felicidad —no así, me parece, sobre el acontecimiento espontáneo de la alegría y la dicha. Por esto es que, paradójicamente, una crítica muy radical de la forma de estar en el mundo del capitalismo, de lo que llama Lenkersdorf el mundo de la “sociedad dominante”, es la renuncia constante y permanente al artificio, al sucedáneo capitalista de la felicidad.

Recuerdo que Diego Rivera decía que inspiración y felicidad eran palabras de principiantes; y que Pessoa, más demoníaco aún, sostuvo que la alegría no era sino la forma comunicativa de la estupidez. No creo que ninguno de los dos fuera un amargado o un derrotado. Por el contrario, en ambos veo un realismo implacable que los detiene a dar el paso hacia un mundo comunitario y los mantiene *a-terrados*, en compañía de sus semejantes, de aquellas mercancías en que nos hemos convertido todos y todas en el mundo del capital.

A mí, me alegra mucho haber conocido a Carlos Lenkersdorf y haber testificado en él un proceso de mestizaje que lo llevó a creer y compartir las formas del mundo cristiano y tojolabal. Además, me alegra haber recibido sus enseñanzas sobre el poder y profundidad de sentido de la representación de ese pueblo indio. Sin embargo, no deja de brotar en mi una sonrisa de alegría, quizá de alegría maliciosa, al saber que en el mundo del capital siempre habrá algún Rivera o algún Pessoa mofándose también, como lo hacía Lenkersdorf, de los mandones que creen gobernar nuestros destinos en este submundo que llamamos cultura occidental.

¿Quemar o no quemar libros?

Mario Chávez Tortolero sobre Hume y Cervantes

En su poema “La noche cíclica”, Jorge Luis Borges escribe que la mano que escribe, esto, renacerá, pero del mismo vientre; que ha de volver la noche de insomnio, de manera minuciosa; que férreos ejércitos construirán el abismo. Y concluye esa estrofa señalando que David Hume de Edimburgo dijo las mismas cosas. Me pregunto realmente y con asombro si la vida es una repetición de lo escrito, una amenaza constante de insomnio o una construcción del abismo. ¿En algún sentido es esto la vida? ¿Y acaso eso dijo David Hume?

Por si esa síntesis de Hume, que hace Borges, no fuera suficiente para darle vueltas y vueltas por lustros, tanto en el pensamiento como en la práctica, hay dos temas, quizá los más audaces en la obra del escocés, que Borges recrea una y otra vez: *la idea de que la identidad de las personas es un laberinto y la de que el mundo exterior, simplemente, no existe*. Nosotros, nosotras y nuestra percepción del mundo somos apenas una suma de impresiones causada por las imágenes que asociamos en eso que grandilocuentemente llamamos *memoria*.

Hume no estaba sólo en sus lances; todos, y seguramente todas las modernas, tenían tiradas enloquecidas. Entidades barrocas, vivían a otra velo-

cidad y en una dimensión apenas imaginable: lo atestiguan Cervantes, Shakespeare, Sor Juana.

Mario Chávez Tortolero ha publicado un libro, fruto de una larga investigación, que apenas toca uno de esos nervios de alta tensión: la relación entre David Hume y Miguel de Cervantes Saavedra. De forma más general, la relación entre el hispanismo barroco y la ilustración sajona. De forma particular, las imbricaciones entre dos libros infatigables: *El Quijote* y *El criterio del gusto*.

Para tal empresa, utiliza una categoría, desde mi punto de vista, cuestionable, la categoría de *influencia*. ¿Por qué cuestionable? Porque se trata de una noción derivada de las ciencias, proviene de la palabra *influre* y tiene que ver con la acción de inyectar un flujo diverso a una naturaleza. Desdoblada en el terreno de la crítica literaria o de la filosofía implicaría que hay alguien portador de una substancia y alguien que la recibe, pero además la noción de influencia resguarda una idea *crítica* del conocimiento. Alguien o algo, por ejemplo, una tradición, tiene el poder de influir en otro o en otra, quien parece recibir esa influencia de manera pasiva.

A descargo de lo dicho, es una categoría que sirve para situar sujetos epistémicos, fuentes, pruebas y configurar una trama de poderes que puede explicarnos parte de nuestra percepción del mundo. Mario Chávez, pues, lidia y ataca la obra del escocés y del español con una herramienta complicada y, no pocas veces, restrictiva. Sin embargo, éste es uno de los hechos notables de su trabajo, la relación entre Hume y Cervantes, como queda expuesto en su investigación, es mucho más que una relación de influencia.

Voy a resumir los puntos del libro para hacer una breve mención en torno a los temas que me interesa debatir, quizá en algún futuro no imaginario, con el filósofo.

El trabajo de Chávez parte de una reconstrucción de la teoría de Hume y una síntesis de su recepción, cribada por casi tres siglos. Se trata de un trabajo pulcro, útil y certero, quizá la única objeción que hay que hacerle es que no sume las lecturas humeanas de su entorno inmediato o, por lo menos, que nos indique por qué no lo hace. ¿Cómo se ha leído a Hume en México y en Latinoamérica?

Posteriormente, en un trabajo más arduo, Chávez enfrenta al autor del *Tratado de la naturaleza humana* con la lectura canónica que estableció Kant. Con tacto y prudencia, va mostrando la vigencia de Hume frente a Kant y prelude que, quizá, ese canon pueda cambiar. Ojalá algún día, él o algunos de sus alumnos o alumnas nos entreguen un libro sobre el asunto o algún trabajo más amplio sobre la relación entre Kant y Hume.

Desplegado este trabajo, Chávez llega a la tesis eje de su libro: desde la perspectiva de Hume, la moral acontece a través del sentido del gusto.

Para comprender la filosofía moral de Hume, una filosofía subversiva y conformista, oscilante o dialéctica, se requiere una teoría estética específica centrada en el concepto de imaginación y buen gusto cuya interpretación constituye el centro de nuestra propia investigación (Chávez, 2020: 57).

Puntualiza: realmente la relación entre los juicios morales y los juicios estéticos es de extrema semejanza, incluso, aventura, de identidad.

En este contexto, puede decir que el “valor de la crítica que nos acerca al ideal no tiene tanto que ver con el gusto puramente estético como con el juicio moral. Al tratar de juzgar la belleza o la deformidad de las obras de arte, en efecto, desarrollamos la imaginación y en consecuencia afinamos nuestro juicio en general” (Chávez, 2020: 100).

El propio Kant, al final de sus trabajos, parecía muy cercano a esta tesis, el juicio del gusto no sólo es un juicio finalmente moral, en lo relativo a nuestros juicios sobre lo bello, sino que el juicio sobre lo sublime es, de hecho, una filosofía práctica que subsume todo lo material y corporal ante el despliegue matemático o dinámico de la propia técnica desarrollada por los seres humanos, en su afán por comprender, representar y subsumir el movimiento de la naturaleza.

Pero Hume no explora el juicio de lo sublime, sino el criterio del gusto referido, especialmente, al crítico literario. Las consecuencias no son menores, pero quizá sí sean más sutiles que las del propio Kant. Si el autor de la *Crítica de la razón pura* trabajaba con el problema de la naturaleza, para encontrar

los límites y demencias de lo sublime, Hume lo hace con los libros, para comprender los alcances y delirios de la imaginación.

El trabajo del crítico se distancia del filósofo o la filósofa, que directamente proceden de manera conceptual. Las y los críticos trabajan con los materiales inmanentes, no especulativos, y juzgan esos mismos materiales a cada paso. Como bien señala Chávez, el trabajo de la o del artista sólo alcanza el estatus de excepcionalidad si es recreado por la crítica literaria.

Sin embargo, justamente porque la crítica tiene un papel de segundo orden —trabaja sobre un material ya formado— es que su acontecimiento público no es similar al del artista. La crítica debe obligarse a la delicadeza del juicio y a la violencia sobre su imaginación, sólo así logran entender las impresiones que causan los mundos de las y los artistas, y sólo así puede recrearlos. Hasta cierto punto, si son ciertas las tesis de que el mundo exterior no es real y de que nosotros sólo somos un haz de impresiones que causan imágenes, la función crítica sería dar densidad y profundidad a las imágenes mediante la delicadeza y la violencia contra nosotros mismos. Por esto Chávez puede sostener que “el criterio que hace falta en el ámbito de la metafísica u ontología humeana, y que es muy necesario en el ámbito moral, es un criterio estético, es un criterio de la sensibilidad o del gusto mental” (Chávez, 2020: 109).

Todo esto tiene un corolario barroco, para Chávez, la prueba de la delicadeza y la violencia del criterio estético o sensible puede extraerse de una fábula de *El Quijote*. La recrea así Hume:

Es con una buena razón, dice Sancho al caballero de la gran nariz, que yo pretendo tener un juicio sobre el vino: ésta es una cualidad hereditaria en nuestra familia. Dos de mis parientes fueron una vez llamados a dar su opinión sobre una cuba que se suponía excelente por ser añeja y de una buena vendimia. Uno de ellos lo prueba, lo analiza, y tras una madura reflexión afirma que sería bueno, de no ser por un sutil sabor a cuero que había percibido en él. El otro, tras usar las mismas precauciones, da también un veredicto a favor del vino, pero con la reserva de un sabor a hierro, que él podía identificar claramente. No puedes imaginar cómo

ambos fueron ridiculizados por sus juicios. Pero, ¿quién ríe último? Al vaciar la cuba, se encontró en el fondo una llave vieja con una cuerda de cuero atada a ella (Hume, 2020: 55).

La fábula es muy clara, la sutileza y delicadeza de los labriegos detecta algo que nadie más puede saber, ni siquiera uno de los dos es capaz de saborear lo mismo. La violencia que implica alcanzar ese saber conlleva borrar muchos otros saberes. Pero Hume va más allá, inmediatamente dice que esa historia muestra el gran parecido entre el gusto mental y el gusto corporal:

Aunque es cierto que la belleza y la deformidad, en un grado mayor que la dulzura y la amargura, no son cualidades de los objetos sino que pertenecen por completo al sentimiento, sea interno o externo, debemos admitir que existen ciertas cualidades en los objetos que están hechas por naturaleza para producir esos determinados sentimientos (Hume, 2020: 56).

¿Qué está indicando aquí Hume? Algo muy similar a lo que señala Kant. La misma naturaleza, potencia sublime al fin, produce los sentimientos, determina los juicios, crea las acciones. Pero en el caso de Hume, no es una naturaleza sólo matemática y dinámica, es una naturaleza en efecto violenta, como el cuero y el hierro dentro de la cuba de vino, pero a la vez delicada. Es una analogía perfecta para el sentido común que siempre se configura como cotidianidad violenta —territorial y excluyente— pero a la par sutil —invisible y protector—.

Coda

No puedo dejar de hacer mención sobre el final del texto de Mario Chávez Tortolero, donde nos recuerda que tanto Hume como Cervantes eran partidarios, en sus ensayos y en sus ficciones, de quemar libros. Escribe el escocés:

Si recorreremos nuestras bibliotecas convencidos de estos principios, ¿qué desastre hemos de hacer? Si tomamos en nuestras manos cualquier volumen, ya sea de teología o de alguna escuela metafísica, por poner un ejemplo, preguntémosnos: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre cantidades o números? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y existencia? No. Entonces que sea consignado a las llamas porque no puede contener nada sino sofistería e ilusión (*Apud*, Chávez, 2020: 129).

Mientras que la sobrina de Alonso Quijano dice al final de la novela, para secundar a su tío:

Yo me tengo la culpa de todo, que no avisé a vuestras mercedes de los disparates de mi señor tío, para que los remediaran antes de llegar a lo que ha llegado, y quemaran todos estos descomulgados libros [...] que bien merecen ser abrasados, como si fueran herejes (*Apud*, Chávez, 2020: 130).

Seramente, me pregunto, por qué habría que quemar libros. El juicio de Hume y de los personajes de Cervantes implica, en el fondo, una gran perturbación ante el capital impreso, el origen de todas las mercancías duraderas, de todo el mundo industrial del capitalismo y de la locura fantasiosa en que viven los hombres y las mujeres.

Quemar los libros no es una derrota de los libros, por el contrario, es la constatación del triunfo de los libros sobre la vida. Quemarlos todos, se dice, pero está dicho por escrito. Y cuando lo intentan, en su imaginación Hume y en sus ficciones Cervantes, no pueden con toda esa plaga libresca. El libro abre la vida como un almacén de mercancías imposible de quemar, porque eso ni lo puede hacer fácticamente el ser humano, guardián de las mercancías, ni se realiza sin recurrir a otras mercancías, necesarias y siempre dependientes de lo escrito, para destruir libros y, en última instancia, porque implica, en caso de lograrlo, un deseo oscuro e irrefrenable de escribir un libro sobre tan magnífica e inmensa hazaña.

Referencias

- Agamben, Giorgio, (2005), *Lo abierto. El hombre y el animal*. España, Pre-textos.
- Aguilar Mora, Jorge, (2015), *Sueños de la razón. 1799 y 1800. Umbrales del siglo XIX*. México, ERA.
- Álvarez, Federico, (editor), (1995), *Adolfo Sánchez Vázquez los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*. México, UNAM.
- Aguilar Rivero, Mariflor, (1984), *Teoría de la Ideología*. UNAM.
- Aguilar Rivero, Mariflor, (2005), *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. UNAM.
- Aguilar Rivero, Mariflor, (2019), “Implicaciones del concepto de transindividualidad. Respuesta a Carlos Oliva”, en Oliva y Torres, *El capital. Ensayos críticos*. México, UNAM-Ítaca.
- Benjamin, Walter, (1987), *Dirección única*. Trad. Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar. Alfaguara, Madrid.
- Beuchot, Mauricio, (1997), *Tratado de hermenéutica analógica*. FFyL-DGAPA-UNAM, México, 1997.
- Beuchot, Mauricio, (2004), *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. Breviarios Número 513. FCE, México.
- Beuchot, Mauricio, (2017), *Tramos en el camino del pensar barroco*. UNAM, México.
- Borges, (1989), *Historia de la eternidad*, en *Obras completas* Vol. I, Emecé editores, Barcelona.
- Costa Lima, Luiz, (1991), “Antropofagia e Controle do Imaginário”, en *Pensando nos tropicos*, Editora Rocco. Brasil.
- Chávez, Tortolero, Mario Edmundo, *Sobre una posible influencia del Quijote en el pensamiento de Hume*. UNAM-Itaca, México, 2020.
- De Mercado, Pedro, (2004), *Destrucción del ídolo ¿qué dirán?* Presentación de Bolívar Echeverría Andrade. México, UNAM-Porrúa.

Echeverría, Bolívar, (1995), *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/El equilibrista, México.

Echeverría, Bolívar, (1998), *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI, México.

Echeverría, Bolívar, (1998b), *La modernidad barroca*. ERA-UNAM, México.

Echeverría, Bolívar (comp.), (2005), *La mirada del ángel: en torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. ERA/UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México.

Echeverría, Bolívar, (2006), *Vuelta de siglo*. ERA, México.

Echeverría Bolívar (comp.), (2008), *La americanización de la modernidad*. ERA-UNAM, México.

Echeverría Bolívar, (2010), *Modernidad y blanquitud*. ERA, México.

Echeverría, Bolívar, (2020), *Ziranda. Fragmentos*. Sin paginación. Versión en red: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea.html> (consultado el 6 de enero de 2020).

Escalante, Evodio, (1995), *Alí Chumacero. Retrato crítico* (en colaboración con Marco Antonio Campos). UNAM, México.

Escalante, Evodio, (1998), *La espuma del cazador*. UNAM, México.

Escalante, Evodio, (2001), *José Gorostiza entre la redención y la catástrofe*. Juan Pablos/IMAC/UNAM, México.

Escalante, Evodio, (2003), *Elevación y caída del estridentismo*. La Centena, Ensayo. CONACULTA/Ediciones Sin Nombre, México.

Escalante, Evodio, (2003b), *La vanguardia extraviada. El poeticismo en la obra de Enrique González Rojo, Eduardo Lizalde y Marco Antonio Montes de Oca*. UNAM, México.

Escalante, Evodio, (2011), *Metafísica y delirio. El Canto a un dios mineral de Jorge Cuesta*. Ediciones Sin Nombre, México.

Escalante, Evodio, (2013), *Las sendas perdidas de Octavio Paz*, Ediciones Sin nombre/UAM Iztapalapa, México.

- Escalante, Evodio, (2015), *Las metáforas de la crítica*. Gedisa, México.
- Escalante, Evodio. (2014), *José revueltas. Una literatura del “lado moridor”*. FCE, México.
- Fuentes, Diana, Isaac Venegas y Carlos Oliva (compiladores), (2012), *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. UNAM-ÍTACA, México.
- Gandler Stefan, (2007), “Bibliografía de Adolfo Sánchez Vázquez”, en *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE-UNAM-UAQ, México.
- González, Juliana, C. Pereyra y G. Vargas, (1985), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Grijalbo, México.
- Hume, David, (2003), *El criterio del gusto*. Biblos, Buenos Aires.
- Kraniauskas, John, 2012, *Políticas literarias: poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos*. Prólogo Roger Bartra. FLACSO, México.
- Lenkersdorf, Carlos, (1996), *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI, México.
- Longino (2002), *Sobre lo sublime*. Trad. José García López. Gredos, Madrid.
- Marx, Karl, (2014), *El capital: crítica de la economía política, tomo I, libro I. El proceso de producción*. Nueva versión del alemán de Wenceslao Roces. FCE, México.
- Marx, Karl, (2015), *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. (Extractos del Manuscrito 1861-1862)*. Selección y traducción Bolívar Echeverría. Ítaca, México.
- Moulier, Yann, (1989), “Introduction”. Translated by Philippa Hurd, in *The Politics of Subversion. A Manifesto for the Twenty-First Century*. Translated by James Newell. Polity Press, UK.
- Oliva Mendoza, Carlos, (2013), *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. Ítaca-UNAM, México.
- Oliva Mendoza, Carlos, (2016), *Espacio y capital*. UNAM-Itaca, México

- Oliva Mendoza, Carlos, (2017), “Un barroco explosivo”, en *La Tempestad*, pp. 81-83.
- Ortega Esquivel, Aureliano, 2020. *Ensayos sobre marxismo crítico en México. (Revueltas, Sánchez Vázquez, Echeverría)*. UNAM-Itaca, México.
- Revueltas, José, 2016. *El apando*. ERA, México.
- Ruíz García, Claudia, (1998), *Estética y doctrina moral en Baltasar Gracián*, México. UNAM.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, (1965), *Las ideas estéticas de Marx*. ERA, México.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, (compilador), (1970), *Estética y marxismo*. ERA, México.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, (compilador), (1972), *Textos de estética y teoría del arte*. México, UNAM.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, (1992), *Invitación a la estética*. Grijalbo, México.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, (1984), *Ensayos sobre arte y marxismo*. Grijalbo, México.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, (1996), *Cuestiones estéticas y artísticas*. FCE, México.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, (1997), *Filosofía y circunstancia*. Anthopos-UNAM, España.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, (2005), *De la estética de la recepción a la estética de la participación*. México, UNAM.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, (2006), *Una trayectoria intelectual comprometida*. Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.
- Sarduy, Severo, (1974), *Barroco*. Editorial Sudamericana, Argentina.
- Ugalde Quintana, Sergio, (2011), *La biblioteca en la isla. Una lectura de la Expresión americana, de José Lezama Lima*. Editorial Colibrí, España.
- Vargas Lozano, Gabriel, (1995), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (Filosofía, Ética, Estética y Política)*, México, UNAM.
- Velasco, Ambrosio, (2009), *Vida y obra: homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. UNAM, México.

Índice onomástico

Agamben, Giorgio	76
Aguilar Mora, Jorge	69, 81
Aguilar Rivero, Mariflor	29-41, 61, 81
Agustín, san,	27, 114
Althusser, Louis	30, 31
Anderson, Benedict	44
Aristóteles	67, 68
Balibar, Étienne	30, 38, 39
Bartra, Roger	81
Bassols, Narciso	90
Beuchot, Mauricio	61-69, 71-76, 80
Benjamin, Walter	50, 56, 63, 73, 91, 114
Betti, Enrico	62
Blanco, José Joaquín	79, 81
Bolaño, Roberto	19
Borges, Jorge Luis	19, 66-68, 117
Bruno, Giordano	71-75

128 Teorías y discursos críticos en México. Ensayos introductorios a filosofías mexicanas

Cabrera, Isabel	80
Campanella, Tommaso	71, 73
Caso, Antonio	91
Cervantes Saavedra, Miguel	117, 118, 121, 122
Costa Lima, Luis	23, 24
Cucurto, Washington	25
Chaplin, Charles	85
Chavez Tortolero, Mario	117-122
Chumacero, Alí	80
De Gortari, Eli	90
De la Cruz, Juana Inés	71, 76, 80
De Mercado, Pedro	69-71
Del Conde, Teresa	40, 51
Deleuze, Gilles	88
Echeverría, Bolívar	15-28, 43, 44, 50, 69-71, 80, 81, 87, 89, 90, 99, 100, 102, 106, 107
Einsenstein, Sergei	81
Engels, Frederich	81, 82
Escalante, Evodio	79-84, 86, 91, 92
Fuentes, Diana	28

Feuerbach, Ludwig	19, 57
Flores Olea, Rafael	90
Gadamer, Hans-Georg	32, 62
Gandler, Stefan	44
Glantz, Margo	28
González Casanova, Pablo	90
Gorostiza, José	80
Gracián, Baltasar	69, 71, 73-75
Guattari, Félix	85
Habermas, Jürgen	83
Hegel, Friedrich	29, 57
Herzog Silva	90
Hume, David	117-123
Hércules	67, 68
Izquierdo, Sebastián	71, 75
Kant, Immanuel	17, 19, 32, 57, 119, 121
Kircher, Athanasius	71, 75, 76
Karatani, Kojin	73
Kristeva, Julia	30

130 Teorías y discursos críticos en México. Ensayos introductorios a filosofías mexicanas

Kraniauskas, John	50, 85, 92
Lacan, Jacques	86
Lefebvre, Henri	91
Lemebel, Pedro	25
Leibniz, Gottfried	73
Lenin, Vladimir	30
Lenkersdorf, Carlos	95-111, 113-115
Lezama Lima, José	25, 69
Licofronte	67
Longino	71
Lombardo Toledano, Vicente	91
López Moctezuma, Juan	93
Lulio	75
Luxemburgo, Rosa	73
Magrinyà, Carles	76
Malintzin	23
Mariátegui, Carlos	85
Martínez, Ifigenia	90
Marx, Karl	17, 19, 29, 30, 36, 38, 44, 46, 47, 50-53, 55-57, 59, 73, 84, 86, 87, 89

Melville, Herman	25
Mondolfo, Rodolfo	73
Monsiváis, Carlos	79, 81, 91
Middleton Murry	67
Negri, Antonio	44
Nietzsche, Friedrich	73
O’Gorman, Edmundo	22
Oliva Mendoza, Carlos	28, 38
Onetti, Juan Carlos	19
Ortega Esquivel, Aureliano	87-92
Ortega y Gasset	73
Ortiz-Osés, Andrés	62
Pereyra, Carlos	125
Pessoa, Fernando	114, 115
Pierce, Charles	84
Platón	17, 27, 93
Poe, Edgar Allan	25
Quijano, Alonso	122
Quijote	118, 120

132 Teorías y discursos críticos en México. Ensayos introductorios a filosofías mexicanas

Rancière, Jacques	30, 50
Revueltas, José	80-85, 87-93
Reyes, Pedro Joel	27
Ricoeur, Paul	62
Rivera, Diego	114, 115
Ruiz García, Claudia	69, 74, 75
Rulfo, Juan	19
Sánchez Vázquez, Adolfo	30, 39, 40, 43-60, 87, 89-91
Sancho Panza	120
Sarduy, Severo	126
Shakespeare, William	118
Sigüenza y Góngora, Carlos	25
Simondon, Gilbert	39
Spinoza, Baruch	39, 73
Sturluson, Snorri	68
Tejada Zabre, Alfonso	90
Ugalde Quintana, Sergio	69
Venegas, Isaac	28
Villoro, Luis	30, 39

Vitale, Ida	25
Xirau, Ramón	39, 45, 56
Zeus	67

Procedencia de los textos

“Bolívar Echeverría. Crítica, forma natural y teología negativa” fue publicado, en una versión más amplia, en el número 33 de la *Revista Castalia*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en 2019.

“La teoría crítica en la obra de Mariflor Aguilar” fue publicado en el libro *Crítica, hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre la obra de Mariflor Aguilar Rivero*. México, UNAM-Ítaca, 2019. El texto tiene un apéndice que no se incluía en aquella versión.

“El *Tratado de hermenéutica analógica* de Mauricio Beuchot” fue publicado como primera versión en *Tras las huellas de Hermes. Homenaje a Mauricio Beuchot*. México, Editorial Torres Asociados, 2019.

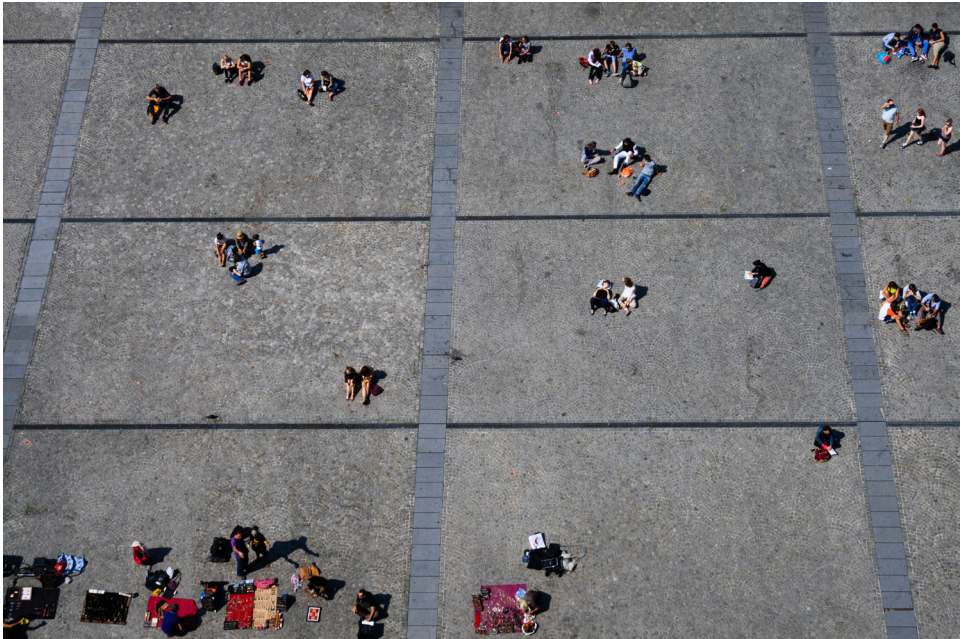
La primera y seminal versión de “Analogía y barroco en la obra de Mauricio Beuchot” fue publicada en *La Jornada Semanal*, número 1,217. México, 1 de julio de 2018.

“Evodio Escalante en la filosofía mexicana” fue publicado, en una primera versión mucho más reducida, en el número 1,236 de *La Jornada Semanal*, el 16 de diciembre de 2018.

“Aureliano Ortega: marxismo y filosofía en México se publico como primera versión en *Pacarina del Sur*. Año 11, núm, 43, abril-juni, 2020.

“Carlos Lenkersdorf. Subjetividad, mestizaje y teología en *Los hombres verdaderos*” fue publicado en el libro *Lengua, cosmovisión, intersubjetividad. Acercamientos a la obra de Carlos Lenkersdorf*. Publicado en 2015 por la UNAM y coordinado por Mágara Millán y Daniel Inclán. El ensayo tiene mínimas modificaciones.

Los textos restantes son inéditos.



Teorías y discursos críticos en México

Ensayos introductorios a filosofías mexicanas

Carlos Oliva Mendoza

Se terminó de editar en el mes de diciembre de 2021.
Para su composición se utilizó la fuente tipográfica
ITC Legacy Serif, diseñada por Ronald Arnholm y
Rotunda, diseñada por el equipo TipoType.



ISBN 978-607-30-5578-9



9 786073 055789