

TOTALIDAD DEL CAPITAL, TEORIZACIÓN CRÍTICA Y ENCARE DE-COLONIAL

Hacia la descolonización del conocimiento

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO

Edición de Roberto Gil Hernández

-Pensamiento TEA-

TEA
tenerife espacio de las artes



*A la memoria de Enrique
Domingo Dussel Ambrosini,
quien fuera mi maestro, en muy
diversas palestras.*

ÍNDICE

- 7 AGRADECIMIENTOS
- 11 NOTA DE EDICIÓN
- 13 PRÓLOGO
- 19 MARX ESTÁ DE VUELTA Y LA CRISIS SE HA PROFUNDIZADO:
EL CAPITAL A SIGLO Y MEDIO DE HABER SIDO ESCRITO
- 48 LA INESTIMABLE ACTUALIDAD DE ENGELS
- 67 LA COSIFICACIÓN CAPITALISTA: LOS CARACTERES DE UNA
SINIESTRA DANZA DE LA MUERTE
- 100 UNA INTROMISIÓN PERIFÉRICA EN LOS ORÍGENES DE LA
TEORÍA CRÍTICA
- 147 MA{RX}RIATEGUISMOS, UNA EXPRESIÓN DEL MARXISMO
PLURAL O DE LA OPCIÓN POR UN USO DESCOLONIAL DE
MARX
- 167 HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA PARA EL SIGLO XXI:
REFLEXIONES DESDE EL GIRO DE-COLONIAL

- 206 TEORÍA POSCOLONIAL Y ENCARRE DE-COLONIAL: HURGANDO EN SUS GENEALOGÍAS
- 236 DE LA GEOPOLÍTICA DE LA DOMINACIÓN A UNA COSMOPOLÍTICA TRANSMODERNA DE LA RELACIÓN
- 262 LA NOCIÓN DE «CRÍTICA CREADORA» EN LA PROPUESTA DUSSELIANA DE UNA POLÍTICA Y ESTÉTICA DE LA LIBERACIÓN
- 292 SOBRE EL CONCEPTO DE TRANSMODERNIDAD
- 311 APÉNDICE I. ENRIQUE DUSSEL (1934-2023): UNA FILOSOFÍA CRÍTICA UNIVERSAL, DESDE LA EXTERIORIDAD DEL OTRO
- 335 APÉNDICE II. LUKÁCS, 1924-2024. UN RECORRIDO POR LA RECEPCIÓN DEL FILÓSOFO HÚNGARO EN MÉXICO
- 349 CODA. «HAY QUE CONSTRUIR DE OTRO MODO LA NOCIÓN DE LO UNIVERSAL»

AGRADECIMIENTOS

El libro que ahora está en sus manos debe mucho a la iniciativa de varias personas y a la interlocución con varios grupos de trabajo e investigación que, con su impulso e insistencia, lo hicieron posible. Paso enseguida a enumerarlos esperando no incurrir en alguna omisión involuntaria.

En febrero de 2023 recibí con mucho agrado la invitación para participar en una serie de disertaciones desarrolladas dentro del programa de pensamiento crítico *No-Todo: crítica y negatividad*, una iniciativa que se despliega con gran atino en el museo Tenerife Espacio de las Artes (TEA), bajo la entusiasta e inteligente coordinación del querido colega y amigo Roberto Gil Hernández, quien también se desempeña como profesor del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de La Laguna. La impartición de esa importante conferencia se concretó en mayo de ese año, y con ello tuvimos, con María Haydeé García Bravo, mi compañera de vida, la oportunidad de conocer esa hermosa ciudad, la cordialidad de su gente, y a un estimulante grupo con el que se ha profundizado la amistad.

Desde fines del año 2023 convenimos en la idea de difundir alguna colaboración escrita y ver la forma en que eso fructificara. Al comienzo de 2024 se esclarecía el panorama y se fue configurando la idea general del libro, al que se sumó el tesón de Roberto hasta finalmente convencernos de la pertinencia de este volumen que ha editado y prologado con esmero dentro de la colección Pensamiento TEA.

Estoy muy agradecido también, por todas las atenciones y gestiones que propiciaron aquel encuentro, mi participación en el ciclo, y que nuestra estancia fuera de una calidad y calidez inmejorable, con Rosa María Hernández (gestión de pasajes, alojamiento y otros apoyos), Estefanía Bruna (mediación), Emilio Ramal (Departamento de audiovisuales y actividades), Mayte Méndez (prensa), Jorge Hernández (sonido e iluminación), Alberto Reverón (técnico audiovisual), Néstor Delgado (conservador de TEA), Jerónimo Cabrera (gerente de TEA) y, muy especialmente, Gilberto González (director artístico de TEA y responsable de esta colección editorial).

No puedo dejar de mencionar al periodista y crítico de arte Mariano de Santa Ana, además de la grata conversación que sostuvimos en toda la jornada, concretó una concisa y certera entrevista que se publicó en medios (digitales e impresos) de Canarias y que ahora se incluye al final del libro.

Nuestro querido amigo, colega y coparticipe de temas e iniciativas de investigación Miguel Mandujano, profesor del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje de la Universidad de La Laguna, aunque no participó directamente de los trabajos preparatorios de aquel encuentro, fue muy generoso al abrir su espacio de investigación en la universidad para que María Haydeé García Bravo impartiera una conferencia sobre epistemologías feministas, y ahí se desarrollara una rica discusión en torno al tema. En aquella ocasión, junto con su esposa Xantal Laplana, fueron muy amables para hacernos conocer detalles de Canarias, que se ampliaban con el amplio conocimiento que Roberto Gil Hernández, y su esposa Zorany Zúñiga, tienen de la historia del archipiélago. Por iniciativa de Miguel ya hemos concretado otros proyectos de colaboración académica y han ido surgiendo otras tareas para fortalecer aún más estas redes de colaboración.

Algunos de los capítulos que conforman el libro deben mucho a la participación en varios grupos de investigación, y a los seminarios

desarrollados en esas instancias, entre ellos, por supuesto, nuestra labor en el Programa de Investigación El mundo en el siglo XXI, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, y también dentro de la UNAM, en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos. Por la iniciativa, entre otros colegas, de Dante Ramaglia, Adriana Arpini, Alejandro de Oto y Roberto Follari, se ha llevado a cabo un diálogo muy fructífero con la Escuela mendocina de filosofía latinoamericana. Por la amplitud de miras y generosidad de Miguel Vedda y Antonino Infranca se ha cultivado un vínculo y retroalimentación con colegas que, en el Cono Sur, trabajan los temas de la Teoría Crítica y el legado lukácsiano, continuado en México con colegas como Araceli Mondragón y Jaime Torres Guillén. Con Karina Bidaseca, Eduardo Grüner, María Paula Meneses, Paulina Aroch, y con Yeye, desde antes, estamos poniendo un grano de arena en la construcción de las filosofías, epistemologías e interdisciplina vistas desde el Sur, que sean dique al euro y androcentrismo, pero también puente de comunicación con otros enfoques situados del pensamiento crítico. Participar de las convocatorias 2022 y 2024 del Programa para Actividades Especiales de Cooperación Interinstitucional (PAECI) con fines de internacionalización, para personal académico de la UNAM, nos permitió acceder al apoyo para los traslados aéreos a sendos encuentros en que algunas de estas ideas fueron expuestas y se abrieron al debate, que esperamos continúe a través de esta publicación.

Las conversaciones mantenidas en los breves intermedios que permiten las reuniones del Comité Directivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, con muchas y muchos colegas del resto del continente, nos han permitido estar al día del acontecer de nuestra América y ampliar nuestro panorama de reflexión.

Como suele decirse, pero más aún en este caso, lo que aquí está escrito es exclusiva responsabilidad de quien suscribe.

NOTA DE EDICIÓN

Este volumen es fruto del esfuerzo compilador realizado por su autor, José G. Gandarilla Salgado, en torno a la noción de totalidad. Así, aunque es cierto que algunos de sus capítulos ya han sido publicados, todos ellos representan un esfuerzo inédito por delimitar la trayectoria de este concepto dentro de la tradición marxista. En este sentido, los contenidos del libro obedecen a la necesidad de contar la historia de esta categoría, pero también a la voluntad de dar a conocer de qué modo dicho término ha contribuido al desarrollo del pensamiento crítico. Por esta razón su abundante bibliografía ha sido normalizada, haciendo hincapié en aquellos trabajos escritos o traducidos al español y publicados en España y, especialmente, en América Latina. Con ello se espera fomentar su acceso a quienes tienen interés en los debates a los que estas fuentes remiten, sobre todo en lo que concierne a la recepción de la obra de Marx en el Sur Global.

PRÓLOGO

«Tenemos un mundo por ganar». Con este lema millones de personas han hecho suyas las tesis marxistas durante casi dos siglos de historia. Figura en el último párrafo de uno de los documentos que mejor resume los preceptos de este pensamiento: el *Manifiesto comunista* (1848). Con grandes altibajos, disrupciones y transformaciones que llegan hasta hoy, este sintagma resume las tensiones generadas por un *corpus* de conocimiento con la ambición de conquistar *Todo*.

Dos consideraciones, al menos, cabe hacer a partir de esas contradicciones que habitan en el seno del marxismo. La primera es que su crítica al desarrollo capitalista todavía tiene poder para alterar la realidad. Y ello a pesar de los numerosos episodios que en nombre del marxismo han arruinado ese deseo de cambio. La segunda cuestión tiene que ver con la epistemología que el propio marxismo ha implantado. Me refiero a la dialéctica y sus anhelos de totalidad. Como es sabido, Marx y Engels alumbraron el materialismo histórico bajo el influjo de Hegel, y, a pesar de que existen diferencias fundamentales en sus presupuestos, los tres autores comparten la misma aspiración de establecer modelos totales de interpretación del mundo. Así pues, se puede afirmar que la lógica dialéctica no solo impregna el *espíritu universal* hegeliano, sino también la antítesis que encarna el análisis marxista de la totalidad del capital.

El presente libro de José G. Gandarilla Salgado constituye una reflexión de calado acerca de las tensiones que aún envuelven el devenir del marxismo. En efecto, *Totalidad del capital, teori-*

zación crítica y encarre de-colonial. Hacia la descolonización del conocimiento traza una vigorosa genealogía planetaria de la recepción de las ideas de Engels y Marx, con hincapié en el hecho de que esta tradición solo puede entenderse como producto de la geopolítica del conocimiento. Nuestro autor insiste en la importancia que tiene para el análisis marxista describir la realidad en términos de diferencia e interconexión. Sin embargo, su idea de totalidad como símil del orden imperante ya no alude a un universal abstracto, sino a un escenario histórico, cambiante: a la totalidad del capital.

A finales del siglo XIX, se produce en Europa la primera gran ruptura dentro de esta tradición. Entre sus causas se encuentran, además del trágico fracaso de la Segunda Internacional, incapaz de detener la carnicería de la I Guerra Mundial, las disputas por totalizar el legado de Marx. A partir de ahí se puede distinguir entre un marxismo más moderado que representan entonces figuras como Kautsky o Bernstein, y otro que todavía cree en la revolución, en el que destacan, junto a Lenin, Liebknecht y Luxemburgo.

Georg Lukács también cumple un papel cardinal en la trayectoria de dicho pensamiento. Este autor afirma que el marxismo debe hablar de totalidades relativas circunscritas al ámbito de la producción material y simbólica. Su lectura, junto a la de autores como Korsch, es determinante para el surgimiento de otra corriente marxista: la Teoría Crítica. Intelectuales como Horkheimer o Adorno, como subraya Gandarilla, son trascendentales para el desarrollo de esta escuela, sobre todo por sus trabajos sobre la negatividad. Ambos conciben esta noción como antítesis de la totalidad, esto es, como espacio desde el que denunciar el fracaso necesario de cualquier empeño de abarcarlo *Todo*. De ahí que su pensamiento funcione casi como antídoto contra cierta obsesión marxista con sublimar la realidad.

Nuestro autor cita a otros pensadores que critican el marxismo dentro del marxismo. Uno de los más singulares es, sin duda, José Carlos Mariátegui. Su obra introduce en el contexto andino los esquemas del materialismo histórico, pero esta importación no se produce de forma mimética. Mariátegui es renuente a aceptar su concepción de la totalidad cuando esta no repara en su dimensión colonial. En los mismos términos, Gandarilla enfatiza las aportaciones de otros autores del Sur Global, como Césaire, Fanon y Glissant. A la vez que cuestionan los discursos coloniales, los tres hacen objeciones al marxismo que no rompe con la idea de totalidad. La apuesta de estos intelectuales se basa —respectivamente— en afirmar la *Voz*, el *Ser* y la *Relación* de las poblaciones colonizadas.

Como no podía ser de otra manera, Gandarilla presta atención especial al legado de Dussel a través de su relectura de Marx. Dussel asevera que no se puede delimitar la totalidad del capital sin atender a la alteridad que ha sido excluida de su definición. Persuadido por Levinas, el promotor de la filosofía de la liberación apela al valor de la exterioridad para quienes luchan por cambiar la realidad.

La vigencia del marxismo que se reclama en este volumen no obedece, pues, a ningún fetichismo ideológico. Lo que sostiene su compromiso con ciertas perspectivas marxistas es la voluntad de contribuir, en palabras de su autor, al «desplazamiento de la totalidad hacia la totalización» para precipitar así, tanto desde el saber como desde la praxis, esa causa imprescindible que es «la transformación de la sociedad». En un momento en que la acumulación y el despojo capitalista agudiza los antagonismos, ya sean estos de clase, raciales, sexistas, ambientales... Gandarilla no solo da cuenta de las contradicciones del marxismo. También toma partido en ellas. Recapitula sobre sus hitos, confronta sus horrores.

Con relación a ello, nuestro autor mantiene en esta publicación completa fidelidad con su trayectoria, jalonada por el esfuerzo de transitar por una senda que conduzca hacia la descolonización del conocimiento. Otros libros suyos como *Globalización, totalidad e historia* (2003), *El presente como historia* (2008), *Asedios a la totalidad* (2012) y *Colonialismo neoliberal* (2018), comparten así la misma pulsión emancipadora que vertebra la trama de *Totalidad del capital, teorización crítica y encarre de-colonial*.

Al contenido de este trabajo se puede acceder de diversas formas. Una lectura ordinal, por ejemplo, ofrece un relato sobre los avatares de la idea marxista de totalidad. Con tal recorrido se invita al lector, en la estela de dicha tradición, a desplazarse de lo absoluto a lo concreto. Pero también es posible transitar sus capítulos de modo transversal. Gandarilla plantea, además, una reflexión profusa sobre el lugar en que acostumbramos a situar los límites del conocimiento, una labor que concuerda con las líneas de trabajo desarrolladas por su editorial: Tenerife Espacio de las Artes (TEA). Por eso no es casualidad que el concepto que da nombre al programa de pensamiento del museo —*No-Todo*— esté tan próximo a la crítica expuesta en este último tomo de su colección homónima. Desde el fracaso al que están abocados los regímenes de verdad que aspiran a la totalidad, esta publicación contribuye a la apertura de espacios para confrontar sus visiones del mundo como un *Todo*.

En resumen, este libro procura una mirada incisiva y honesta sobre el devenir del marxismo. Imbuido en su fuerza transformadora, José G. Gandarilla Salgado señala nuevas rutas para propiciar, como ya ha hecho en otros trabajos, un uso descolonial del enfoque crítico de Marx. Además, recupera la exigencia dusseliana por fraguar la crítica creativa correspondiente al momento de disputa y emergencia de un nuevo orden alternativo.

Solo así, nuestro autor evidencia cómo la tradición marxista ha contribuido a afirmar la unidad de la unidad, pero también ha avivado el poder revolucionario de la negatividad. Por eso sus páginas nos animan a seguir persiguiendo ese mundo por ganar.

Roberto Gil Hernández
Los Realejos, agosto de 2024

MARX ESTÁ DE VUELTA Y LA CRISIS SE HA PROFUNDIZADO: *EL CAPITAL* A SIGLO Y MEDIO DE HABER SIDO ESCRITO

... capta y articula, en una encrucijada de la historia, todas las implicaciones de la nueva fuerza que se abre paso sobre las viejas formas de vida. Todas las cuestiones económicas, políticas y sociales en torno a las que gira teóricamente el análisis en *El Capital* de Marx son actualmente cuestiones prácticas que sacuden al mundo, en torno a las cuales se desarrolla la lucha auténtica entre grandes fuerzas sociales, entre Estados y clases, en todos los rincones de la tierra

Karl Korsch, *Tres ensayos sobre marxismo*

... un mundo que sí tenía un sentido y que sí avanzaba con rumbo, pero cuyo sentido consistía en volver invivible la vida humana y cuyo rumbo era claramente la catástrofe, la barbarie

Bolívar Echeverría, *La religión de los modernos*

En un momento en que la historia parecía exhibirse como la expresión dilatada de un enlace reiterado, repetitivo (última década del siglo pasado, presunto auge indisputado del neoliberalismo), cuyo gozne de la época no solo era cierre de un ciclo, agotamiento de un conjunto de proyectos malogrados, sino clausura y consecución teleológica («fin de la historia»), que en simultáneo consagraba al mecanismo, al sistema, y revelaba la condición exhausta del sujeto (presuntamente, también, de todo sujeto), en esa coyuntura que se estimaba decidida, que erigía a un polo vencedor, la trama involucrada (en la lógica del concepto y en la más modesta, a ella conectada, ejercitación de nuestras acciones individuales) parecía estar fatalmente sometida a la linealidad de un tiempo homogéneo y vacío, sin sobresalto alguno.

En medio de ese marco global, sin embargo, el máximo representante de la corriente deconstructivista se atrevió, en un coloquio llamado a discutir hacia donde iba (va) el marxismo (*Whiter marxism*), a volver a Marx¹ y a invocarlo en la noción de espectro (no por casualidad, sostendrá Derrida, esa palabra, en plural, *Espectros*, fue el primer título que tentativamente Marx imaginó para su *Manifiesto* redactado a los comunistas en 1848), la tentativa de retorno del filósofo de Treveris comparecía a ese presente como una suerte de configuración fantasmal que pudiera oponerse a ese vendaval incontenible que ya estaba significando el neoliberalismo (signo de los tiempos que, no por casualidad, Franz Hinkelammert resumía en el título de uno de sus libros compilados, y en el título mismo de su colaboración para ese libro, lo que interesa analizar es: «El huracán de la globalización»²). Hoy Marx parece retornar de nueva cuenta, si Derrida lo trajo bajo el aparente triunfo del neoliberalismo hoy

¹ Véase Jacques Derrida. *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta, 1995.

² Franz Hinkelammert (Comp.). *El huracán de la globalización*. San José: Costa Rica, DEI, 1999.

lo revisitamos³ en el marco de sucesos reiterados de crisis de un capitalismo que, sin embargo, parece lejos de su autoaniquilación, menos de su hundimiento, pero conduce a la humanidad, en pasos firmes, a las puertas de su destrucción.

Esa nueva empresa colonizadora del mundo, como debiera ser nombrada la «razón neoliberal», se encontraba, de inicio a mediados de los años noventa del siglo pasado, hay que decirlo, en una especie de fase intermedia, no se instrumentaba ese programa del gran poder corporativo, como en su inicio, *manu military* de por medio, como fue en el once de septiembre chileno de 1973, ni mostraba, como lo hace ahora, en su configuración actual, madura, una faz ya abiertamente suelta al mandato de sus peores demonios (racistas, fascistas, militaristas, negacionistas, genocidas, etc.), como lo ha hecho desde el otro once de septiembre, el neoyorquino. En resumen, luego de los descabros de la crisis global a que el capitalismo se precipitó desde fines de 2007, se ha desatado una situación algo más favorable para el retorno del clásico. El más consagrado de sus críticos vuelve a interpelarnos en momentos en que la humanidad se hunde en la zozobra y los signos de los tiempos remiten a ciclos de barbarie ya vividos en el pasado, pero que hoy parecen profundizar sus desatinos.

Más aún, ante la severidad de nuestras circunstancias, ante el rigor de una crisis a tal punto peculiar que precipita el que se haya vuelto a hablar de capitalismo,⁴ cuya lógica exacerbada lo ubica en puntos de desigualdad y polarización de ingresos como para ser caracterizado como un modelo para el 1% de la población (sus beneficiarios) y con niveles de desequilibrio sobre el medio ambiente global que justifican hablar de un ecocidio

³ Véase, Elvira Concheiro y José Gandarilla (Coords.) *Marx revisitado. Posiciones encontradas*. Ciudad de México: CEIICH – UNAM, 2016, pág. 514.

⁴ Nancy Fraser. «Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo». *New Left Review* (versión en español), 86, págs. 57-76, Segunda Época, 2014.

inminente, de una crisis del capitaloceno, e incluso del cierre del antropoceno. Con tales alcances, repetimos, y colocados en la prospectiva de problemas de tan difícil solución, no es de extrañar que también se haya actualizado la pertinencia de la crítica, la necesidad de contar con una reflexión que cuestione en profundidad los puntales que sostienen el orden social vigente. Parece que experimentamos, una vez más, esa especie de «eterno retorno» a que nos viene acostumbrando la subida a superficie del necio perforar en suelo duro del «viejo topo». Será por eso que no solo se vuelve a hablar de Marx, lo que sería ya meritorio, sino que *Das Kapital* recupera su actualidad: ese proyecto al que ininterrumpidamente y por décadas el filósofo comunista dedicó una escritura constante, pero que, sin embargo, heredó a la lucha de los proletarios en tanto obra abierta: que por su carácter de inconclusa consiente también una recuperación en cuanto a contenidos filosóficos y vivos, propicios para nuevas incursiones desde las oleadas recurrentes y las nuevas agitaciones. Por ello es que en una de las más valiosas aportaciones recientes⁵ se lo encara, a *El Capital*, con el fin de producir una *segunda crítica de la economía política vigente*, en la necesidad de emprender una lectura demoledora y crítica de la tradición neoclásica, de la racionalidad neoliberal.

Andamos así los pasos de una de las más altas cimas conquistadas en lo filosófico, y en su renovada lectura se revela tanto el pulimiento fino, en lo metodológico, como un conjunto arquitectónicamente configurado para la disposición de las categorías de tal manera que ocupen su lugar argumental. En efecto, la tardanza en publicar o la insatisfacción con lo temáticamente alcanzado llegó a desesperar a su camarada de batallas (Federico

⁵ Franz J. Hinkelammert y Henri Mora Jiménez. *Hacia una economía para la vida, preludeo a una segunda crítica de la economía política*. Morelia: Universidad Nacional de Costa Rica y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2013.

Engels), y de hecho le obligará a este último a llevar a conclusión lo que quedó anunciado en los borradores. Pero, lo finalmente publicado por Marx en 1867, y lo completado por Engels en 1885 (Tomo II), y 1893 (Tomo III), constituyen el legado que la dupla comunista heredó a la humanidad, una obra no meramente inconclusa sino que abre sus nudos problemáticos a la incursión práctica en encrucijadas en que se ha puesto en juego no solo el trabajo heurístico con los conceptos sino también la apropiación, en su historicidad, del objeto práctico y del espacio configurado con la instalación progresiva, en el mundo entero, del dominio asociado a la emergencia del hecho capitalista y de su emplazamiento como un todo sistemático y de insospechadas cualidades adaptativas.

De la disposición de la obra en su conjunto

De un trabajo rescatado del encierro de las letras que son las librerías de viejo de la calle Corrientes, en la Ciudad de Buenos Aires, extraigo esta proposición:

Marx ha vuelto a estar de moda. Se multiplican las traducciones de sus escritos, las publicaciones en torno a las alternativas de su vida y de sus doctrinas. En muchos países se le propone aun como maestro ... era justo tener en cuenta los importantes estudios, que, especialmente en el extranjero, han sido consagrados en estos últimos veinticinco años, al agitador de Tréveris⁶.

Lo dicho en esas líneas, escrito hace ya más de siete décadas, bien pudiera haber correspondido a la detección de un cierto estado de ánimo que algún pensador de orientación marxista nos hubiera ofrecido como anuncio de la conmemoración a propósito del Primer Tomo de *El Capital*, hoy que se cumplen 150 años de haber sido publicado. Lo curioso es que la aseveración que hemos extrac-

⁶ Francisco Olgiati, *Carlos Marx*, Buenos Aires: Difusión, 1950, pág. 5.

tado provenga del prólogo a la por aquel entonces reciente reimpresión, que editorial Difusión, en la Ciudad de Buenos Aires, hiciera de la cuarta edición, año 1950, de la obra de monseñor Francisco Olgiati, entre cuyas virtudes se contarán no solo ser de las primeras biografías del comunista alemán, o utilizar con exhaustividad la *Briefwechsel* (Correspondencia), sino ofrecer (en unas cuantas páginas, ajeno a una «intención erudita») una buena noticia del accidentado trajín por publicar la obra completa de Marx y Engels.

El autor italiano⁷, entre la primera y la quinta ediciones de su libro, da muestra de estar bien informado de los esfuerzos de Riazanov, primero, y luego Adoratskij, y del arranque en simultáneo de la edición en versión popular (MEW, *Marx –Engels Werke*) y desde 1927 del inicio de un programa más ambicioso que es asumido como la MEGA I (*Historisch-kritische Marx-Engels-Gesamtausgabe*, cuya primera etapa se ha de cerrar con la purga estalinista contra Riazanov en 1938). Mirada a distancia, se ha revelado aún más titánica de lo esperado la tarea por poner a disposición de los interesados la obra de los clásicos del comunismo internacional. A nueve décadas de iniciada y en ya tres esfuerzos colectivos, si se suma a lo hecho por Riazanov, la virtual continuación del proyecto en que participaron los Institutos de Marxismo Leninismo de Berlín y de Moscú, ideado a fines de los sesenta, y el reinicio formal de la *Marx-Engels Gesamtausgabe* (conocida por sus siglas en alemán como MEGA II) que vio apenas sus primeros libros editados a mediados de la década siguiente y que hubo de cerrar

⁷ De quien se afirma, en algún sitio del internet, «tuvo el mérito de escribir una biografía de Karl Marx en 1918 («Carlo Marx», Milano, Ed. Vita e Pensiero, con cinco ediciones, en 1918, 1920, 1922 y dos en 1948, tal como otras en años posteriores). La biografía de Marx, de este padre, disputa el primer lugar con la biografía, también de 1918, redactada por Franz Mehring (1846-1919)». Tomado de Luiz Francisco Fernandes de Souza. «O grande Padre Francisco Olgiatti, apologista da Democracia popular». <http://www.luizfdesouza.com.br/index.php/2016/08/04/o-grande-padre-francisco-olgiatti-apologista-da-democracia-popular/>

su recorrido, por las razones conocidas, con los sucesos de 1989. Vendrá luego el inicio del MEGA III o, si se prefiere, la segunda etapa de la Mega II que actualmente está en desarrollo, y que una vez sumada la colaboración, por ya más de un cuarto de siglo, del *International Institute of Social History* (IISH) de Amsterdam, y creada para ese exclusivo propósito la *Internationale Marx-Engels Stiftung* (IMES), se llega al acuerdo para arribar a una edición canónica proyectada en 114 volúmenes, de los cuales, en una estimación favorable, no se ha editado ni la mitad.

Tomando en cuenta esta realidad editorial, que dista mucho de entregarnos un acercamiento a algo así como el Marx integral, o la edición total de la obra mancomunada de Marx y Engels, a la que habría que sumar el hecho de que cuando ese proyecto se culmine lo será en idioma alemán, quizá continuado con más asiduidad en idioma inglés o hasta en japonés (se sabe que el equipo de investigación japonés es de los más numerosos) y en menor proporción en las lenguas latinas, y de entre ellas la que experimentará las mayores dificultades será, sin duda, la de la edición en español, pues nos encontramos lejos de esos momentos de mayor difusión de este tipo de literatura (entre los años setentas y hasta mediados de los ochenta), en que trabajaban en simultáneo hasta tres grandes equipos de traducción, los encabezados por Wenceslao Roces, Manuel Sacristán, y Pedro Scaron. De ahí que, al menos para los que se interesan por estos temas, por razones teórico-prácticas, y lo hacemos preferentemente en la lengua de Cervantes, hemos de partir del hecho de que el acercamiento, al menos por un buen tiempo, ha de ser emprendido con lo que actualmente está ya editado y no debe ser asumido como una labor editorial puesta en falta, o en la que pesó más el *traditore* que el *traduttore*. Desde el material con que se cuenta ya se han hecho renovadas lecturas críticas desde nuestro medio que no tuvieron que esperar a que se abriera filológicamente la caja de pandora, por el contrario, inauguraron nuevos derroteros críticos.

Teoría del valor y fetichismo en El Capital de Marx

Del opus *magnum* de Marx se ha llegado a afirmar que ilustra aquello que Honoré de Balzac destacó en una parte de *La comedia humana*, justo en su relato de «La obra maestra desconocida». El novelista francés se explaya en la difícil relación del artista (autor-productor-creador) con su trabajo, y abunda en las cuestiones que suscita la postergación indefinida, los hiatos de la indecisión humana para culminar su obra.

Ello quizá estaría exhibiendo un cierto cariz romántico en el quehacer de Marx, pero no derivaría del hecho de estar ante un caso de arrebató existencial atribuible al «genio melancólico», sino de algo más profundo, que marcó a Marx desde sus escritos más tempranos. En sus juveniles reflexiones anunciaba ya su indolegable proceder ético y ofrece revelaciones que le agigantan al guiar su vida posterior, ya como un pensador asediado por la pobreza o hasta la miseria extrema, como un paria más que eludió la abogacía y no pudo ingresar a los paraninfos del saber. Ante la cuestión de a qué consagrar la vida afirmará que, si las condiciones permitiesen la elección, se ha de optar por una profesión/posición, «basada en ideas de cuya verdad este-mos totalmente convencidos, que nos ofrezca más posibilidades de trabajar por la humanidad y nos acerque más a la finalidad general para la que toda profesión no es más que un medio: la perfección». La noción última aquí aludida integra nuestro aporte en una cadena de significación más amplia: «trabajar más que todo por la humanidad, no habrá carga que nos doblegue, puesto que son sacrificios en beneficio de todos».

Sumido ya en su militancia comunista, construirá, en una especie de compromiso velado con el saber enciclopédico, un *corpus* amplio que suma no muchos libros publicados (algunos, de importancia, dejados en condición de manuscritos) y sí mucho encierro

en el archivo, una diversidad amplia de ensayo periodístico y desbordantes trabajos de agitación política y rigor polémico. Todo ese conjunto ocupa su sitio en relación con el libro al que consagra más de la mitad de su vida. *El Capital* no es sino el resultado medianamente alcanzado de un proyecto que su autor vislumbró desde 1844 y que, con mayor sistematicidad, redactó en versión primigenia desde 1857, un manuscrito trabajado hasta con obsesión, un palimpsesto de arbórea condición y desigual redondeo que involucró varias facetas, hasta exhibir su tríptica composición.

Como inmejorable expresión del siglo XIX, en la condición conflictiva de la vida moderna plenamente eurocentrada, afincada por igual en el embate capitalista y colonial respecto a lo otro y los otros, *El Capital* constituye un alegato a favor de un mundo configurado en el ejercicio práctico de nuestro sano juicio y no maniatado por la razón externa, por heteronomía del poder (así fuera *lex divina*, *lex naturalis*, *lex mercatoria*, o *lex imperialis*). De lo contrario, la promesa abierta en la nueva instancia del mundo será exangüe y fugaz, toda vez que la experiencia humana se auto limitaría en una «sociedad como la actual, en que la forma mercancía es la forma general que revisten los productos del trabajo»⁸.

La rueda de la historia, en el trabajo de los siglos, se rigió durante casi un milenio, por el sacro predominio de las monoteístas religiones del libro y luego, con la crisis del mundo medieval y el violento arrebato del «Nuevo Mundo», creyó encontrar sus principios trascendentales en el libro de la naturaleza, tan bella y enigmáticamente expuesto en el tríptico de «El Jardín de las

⁸ Marx, Carlos [1946]. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo I. Traducción de Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1977, pág. 26.

delicias» de El Bosco. Parte del arte flamenco de la modernidad temprana de los Habsburgo, sus trazos, en su siglo XVI, remiten al comercio de los esclavos en Flandes y a una disposición de piezas que parecía interminable con la triangulación marítima atlántica, ingredientes ambos del fragor mismo de la hegemonía holandesa para el siglo XVII: no por casualidad el lienzo será reseñado primeramente como una «pintura de la variedad del mundo» o, desde otro ángulo, como expresión estética de una vida desvariada, en contra-sentido al normal transcurrir, invocación primera del surrealismo, de cómo el mundo puede mostrar otras caras.

Marx, por su parte, está escribiendo el libro del espectral fetichismo de «las cosas puestas para el cambio», un volumen que abre a la consideración filosófica el carácter enigmático de la redondez plena del mundo, y es de su interés alertar del sitio que está siendo reservado a la condición humana ante una máquina infernal construida en múltiples pliegues que brotan del empalme de la era colonial/mercantil con la época capitalista y que, como el vampiro, chupa la sangre al trabajador libre. Su contexto es ya el de la modernidad madura del industrialismo inglés victoriano que, cual Frankenstein liberado, basa por igual su expansión, crecimiento y profundización en el colonialismo interno sobre Irlanda como en el externo sobre la India, y de cotidiano se fragua en el carácter bifacético del trabajo (con sus talleres clandestinos y otras factorías ya científicamente intervenidas), y del consumo (reducido a cubrir necesidades mínimas y a expulsar dimensiones morales, culturales, de la reproducción del contingente obrero). Como en la pintura de El Bosco, el mundo pone en su centro el «cúmulo de mercancías», un conjunto desordenado de signos aparienciales, de jeroglíficos sociales, y muestra en su desnudez la posibilidad de la grandeza humana, pero ese conjunto de entes cargados de existencia o realidad, de fantasía o de riesgo, están predispuestos a la estrecha vigilancia de los po-

deres de turno, tanto por el Dios de la cristiandad como por el monstruo pálido y frío que acecha (en la oscuridad) la orfandad de nuestras acciones y anuncia su condición de leviatán secularizado o de mecanismo auto regulado. Los seres humanos en su modesta intervención sobre el mundo, en la efímera realización de sus actos o en la persecución de sus objetos de deseo parecen conducir sus prácticas hacia oníricos placeres o hacia calamitosos sufrimientos, en una especie de temprana conceptualización del goce lacaniano.

Como un «pintor de la vida moderna» (al decir de Baudelaire, quien fuera su contemporáneo), nuestro autor no quiere y no cree que en la inmediatez se resuelva el arcano, sabe que se ha de permanecer en el misterio, prefiere que el observador (lector de su mundo) se entregue a una *epojé* (una puesta en paréntesis hacia un juicio meditado), de lo contrario se ha de liquidar la acción en una mera hermenéutica, cuando lo que se busca es arribar a un acto de esclarecimiento, pues de lo que se trata es de liberar las prácticas, de salir del enigma (del mundo de la modernidad colonial/capitalista y sus fantasmagorías asociadas), solo así se ha de romper el orden que rige al tablero (como gusta decir Žižek), para hacer saltar la vida humana hacia otros planos, hacia otros derroteros, los que conscientemente pongamos bajo nuestro escrutinio, y no los que dicta el instrumento auto actuante en beneficio de sus personificaciones (el capitalista individual, en tiempos de Marx, o la sicopatía hecha sistema en la actual «gran corporación» y sus complejos organizacionales), de ahí la urgencia por rehabilitar en su sentido anti fetichista la onceava tesis, en tanto transformar el mundo significa sospechar del embrujo de las abstracciones reales y quebrantar el mandato de las objetividades espectrales: «arránquese este poder social a la cosa y devuélvaselo a las personas sobre las personas». No fue otro el proyecto de Marx, y por eso su legado (imaginado como un todo artístico) sigue siendo una obra maestra desconocida.

El lugar que el nuevo arreglo del mundo le reserva al existente humano, será evocado por Charles Baudelaire, como no podía ser de otro modo, a través de una figura alegórica, dice el poeta parisino, contemporáneo de Marx como hemos dicho, «una vela estremecida en el horizonte que, por su pequeñez y su aislamiento, imita mi irremediable existencia», ante ella se erige con poderes antes inimaginables un mundo que para el infatigable *flâneur* sintetiza un vuelco insospechado «todas esas cosas piensan por mí y yo pienso por ellas» (el uso de la preposición «por», parece enunciar en lugar de sustitución, la noción de pasaje, «a través de»: podríamos decir, entonces, «esas cosas piensan por mí y yo pienso a través de ellas»). Baudelaire, en una especie de adelanto a lo que Marx llamará «fetichismo mercantil» parece detectar, sin embargo, cierta contención en este dominio de las cosas, si las «cosas piensan por mí» lo hacen, no obstante, por ahora, «musical y pintorescamente» todavía «sin argucias, sin silogismos, sin deducciones». Con el adelanto de los siglos y respecto a lo dicho por Baudelaire, podemos aventurar que quizá ahora sí estemos llegando a la fase culminativa de esos iniciales procesos y, entonces, la aspiración de que la máquina social corporativa crea cosas que en efecto piensan por uno, y de las que uno no es sino un engranaje más, se estaría verificando ante nuestros ojos, el ser humano deviene una «máquina deseante» más (como argumentarían Deleuze y Guattari). Marx, como buen lector de Goethe, retoma de éste la indicación de que «a la postre de criaturas dependemos que nosotros mismos hicimos»⁹. Evidentemente, tocamos aquí el punto tan transitado por el primer Lukács (al final, era, en su formación temprana, asiduo asistente a las reuniones dominicales con Max Weber y su círculo en la ciudad de Heidelberg), lo que su obra de 1923

⁹ Citado en Karl Kraus [1976]. *La tercera noche de Walpurgis*. Traducción de Pedro Madrigal. Barcelona: Icaria, 1977, pág. 13.

*Historia y conciencia de clase*¹⁰ nos plantea es la tensión o subyunción que el desarrollo del capitalismo configura entre objetivación y enajenación, al punto de que para el filósofo húngaro éstas son indistinguibles (la objetivación es ya enajenación). Lukács está ya detectando las tendencias que la imposición de la racionalidad instrumental acarrea en cuanto a la cosificación del mundo y a la reificación del metabolismo establecido del sujeto sobre el objeto. Las consecuencias de este proceso no se restringen al plano económico, éste no es sino un ámbito dentro de una esfera más amplia (la de la producción, que por ser tal no solo demanda la interrelación de la economía con la política sino un enfoque correspondiente, el de la *Crítica de la economía política*, que por ello ha de ser, finalmente, en Marx, el subtítulo elegido de la obra). Procediendo así, las consecuencias del nuevo planteamiento, para Lukács, no son meramente fenomenológicas sino de carácter ontológico, de ahí que el mirador poliédrico de este proceso global reclama así un avance que vaya más allá de las fronteras filosóficas que por aquel tiempo estaban proponiéndose desde el lado del racionalismo kantiano o de la reducción fenomenológica. La propuesta lukácsiana que impactará a los primeros brotes de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt y a prácticamente todo el marxismo del siglo veinte va en la línea de establecer la distinción y semejanza de la dialéctica en Hegel y Marx, la detección de sus continuidades y sus discontinuidades. Esto corresponde a la cuestión de extraer las consecuencias metodológicas de operar con la dialéctica, que para el Marx de *El Capital* no significan otra cosa que operar con una determinada ontología sin caer en la ontologización, esto es, operar con la pregunta epistemológica del cómo pensar (con base en la dialéctica del desarrollo del concepto, en este caso, del concepto de capital) y filosóficamente respecto al qué pensar (esto es, la tota-

¹⁰ Lukács, Georg [1923]. *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. Ciudad de México: Grijalbo, 1969.

lidad del capital desde un mirador privilegiado, la producción y reproducción de la vida material).

Y este lugar de privilegio reservado a la cuestión de la producción deriva justamente del desenvolvimiento de la cosa misma y de la recuperación (investigación) y exposición del concepto/mundo del capital (sistemática, en cada uno de sus momentos, e histórica, en cuanto ilustración histórica de las categorías y sus leyes tendenciales). Marx debe entonces comenzar por establecer el punto de partida que es como la piedra de toque de la arquitectónica categorial. Para Marx, no puede residir sino en la mercancía y el espacio conjetural (intercambio mercantil simple) desde el que estalla hasta volverse forma general, así lo establece:

La circulación simple, es, más que nada, esa esfera abstracta del proceso de producción burgués en su conjunto, una *esfera* que en virtud de sus propias determinaciones se acredita como momento, mera *forma de manifestación de un proceso más profundo situado detrás de ella*, que deriva de ella y a la vez la produce: el capital industrial¹¹.

La mercancía, entonces, como punto de partida es colocada en la disposición relacional entre apariencia – esencia – apariencia determinada del capital, que es casi una obviedad decir que remite a los contenidos de la lógica de Hegel: Doctrina del Ser – Doctrina de la Esencia – Doctrina del concepto. Será así que Marx diga de la mercancía (en cuanto apariencia inmediata), «su ser inmediato es, pues, apariencia pura. Es el *fenómeno de un proceso que ocurre por detrás de ella*». Y lo que ocurre por detrás o a un nivel más profundo que el del cúmulo de mercancías, que no es sino una manera de nombrar al ente que se manifiesta, no es otro sino el de la detección del problema del valor dentro del sistema del capital, de ahí que éste sea el mayor aporte de

¹¹ Marx, Karl [1859]. *Contribución a la crítica de la economía política*. Edición, advertencia y notas de Jorge Tula. Traducción de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó. Madrid: Siglo XXI Editores, 2008, pág. 251.

Marx, su descubrimiento fundamental, la aclaración del punto de partida que entrega al mismo tiempo el esclarecimiento del valor, (el verdadero *Ser del capital*), el establecimiento histórico y el entramado lógico de la ley del valor, de su determinación o fundamento (descubrimiento de la *Esencia del capital*), de la producción, creación de nuevo valor y extracción del plusvalor, de cada uno, pues, de sus momentos y esferas; y de las capas analíticas que se van des-encubriendo en la proposición y secuencia lógica de cada una de las categorías (discernimiento de la *Apariencia determinada del capital*, de las «formas aparentes» como gustaba decir el gran pensador boliviano René Zavaleta, de las «formas transfiguradas» como eran nombradas por Bolívar Echeverría, ambos figuras destacadas para la construcción del pensamiento crítico en México).

La cuestión de la producción y reproducción no solo de la riqueza sino de la forma de socialidad misma se da en la crisis, de ahí que el Valor de Uso como finalidad y contenido material o la forma valor como finalidad y nuevo eje o artífice del proceso sea la expresión del conflicto mismo o la representación de la contradicción viva que hace al carácter constitutivo del capital, la predominancia de uno respecto del otro niega la finalidad de su opuesto, es una ilustración palmaria de la crisis (no meramente económica, ni siquiera política, o hasta cultural, sino en tanto «crisis orgánica» como la caracterizó, en su momento, el marxista sardo Antonio Gramsci). La cuestión a discernir, en tanto la realidad política ante la que comparecemos todos los días, es por qué razón dicha condición de crisis no se vuelve instancia de activación de una política del contra-valor, de una política que se encara desde el no-ser del capital, esto es, de las formas de aparecer y manifestarse del «trabajo vivo» en cuanto que sustancia que le es arrebatada a la persona y a sus entidades comunitarias y es traspasada para darle vida y sustento a las formas del capital, las que le estructuran como conjunto de «formas transfiguradas»,

esto es, la persistencia y ampliación de la apariencia determinada del capital que no es solo apropiación del mundo sino acumulación cada vez mayor de fuerza y poder. Este proceso se da de la mano del enlace y despliegue de la objetivación y separación del valor, esto es, del predominio del objeto, cosa, valor y que no se detiene en ello, sino que consiste en un proceso paulatino y magnificado de sustitución de las personas y de sus entramados comunitarios por la cosa como entidad que se dota de vida, esto es, como instancia que se eleva a protagonista del proceso y que ahí expone la tensión constante, moderna, ante la que estamos concurriendo hace siglos, la de la consagración del valor que se valoriza, como sujeto (automático) del proceso en su conjunto. Marx lo llega a sintetizar de manera inmejorable:

El valor pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. [...] Pero, en realidad, el *valor* se convierte aquí en el sujeto de [...] este] proceso [...] en] *sujeto* dominante. [...] El valor, pues, se vuelve *valor en proceso, dinero en proceso*, y en ese carácter, *capital*¹².

Corresponde, en efecto, no a una mera situación paradójica, sino a una condición atribuible a la dialéctica que rige el sistema en el que vivimos el hecho de que así como el universo del intercambio mercantil presenta un mundo de intercambios de equivalentes, de igualdad formal ante el mercado, en el que los sujetos depositan su voluntad en la cosa, de igual modo su carácter de sujeto ya viene con una carga que se hace invisible, que se ha vuelto imperceptible, «la persona se cosifica y la cosa se personifica», el sujeto en la suma de sus actos, de sus decisiones y de sus renegaciones comparece siendo él ya un instrumento de una «flagrante y gigantesca empresa de fetichización de la realidad»,¹³

¹² Marx, Karl [1867]. *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I. Vol. I. Libro primero. El proceso de producción del capital*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1975, págs. 188-189.

¹³ Grüner, Eduardo. «De fetiches también (y especialmente) se vive. Capita-

toda vez que la figura de la persona en la sociedad moderna no es que se haya desdibujado sino que los trazos que su imagen demanda en ese marco que le contiene son los de una condición que se nos presenta como eterna (incambiable), deshistorizada (que anula a la vista el proceso histórico que le produjo, las condiciones históricas que le crearon) o naturalizada (obediente a los postulados del mundo de lo civil). Las formas, entonces, de manifestación de esta máscara económica, o jurídica que portan las personas en los momentos del concepto de capital de los que son parte revelan su sentido en procesos profundos, determinados, que ocurren o están situados detrás de ellos, por ello Marx insiste en revelar, en quitar el velo, a las fuerzas compulsivas de los hechos (de las fuerzas económicas, estructurales), que actúan a espaldas de los productores.

El Capital y la política de des-fetichización

Las formas de la civilidad moderna, de la suscripción del pacto (igualdad, libertad, fraternidad), irónicamente para Marx se truecan en desigualdad, esclavitud y Bentham (esto es, utilitarismo del interés privado). La proposición, entonces, de una política de la des-fetichización es la de ir haciendo visible lo que es invisible, esto es, que en cada uno de los momentos del capital; los de su apariencia inmediata (circulación), el concepto de capital aquí está *presupuesto*, su esencia (paso a la producción), el concepto de capital está aquí ya *puesto*, y el del mundo de las formas aparentes (Zavaleta) o formas transfiguradas (Echeverría) determinadas por el capital (el proceso de producción en su conjunto), el concepto de capital es justamente *supuesto* de la persistencia y predominancia de estas formas de expresión del capital.

lismo y subjetividad: El fetichismo entre Marx y Freud» en Enrique Carpintero (Comp.). *El fetichismo de la mercancía*. Buenos Aires: Topía, 2015, pág. 39.

Entonces, en cada uno de esos espacios de iluminación, de esclarecimiento de dichos procesos, Marx configura una propuesta o relato en que se lea el mundo de tal manera que se rehabilite a la persona por encima de la cosa, esto es, al trabajo vivo como el que le da vida, el que alimenta al ceder su vida, el automovimiento y la tendencia a crecer en desmesura del otro sujeto (pseudosujeto, dice Bolívar Echeverría) que se ha vuelto dominante. El sujeto de esa inversión («la cosa se personifica»), *el capital como sujeto puesto en automovimiento*, que en los tiempos actuales cobra la forma más entera de esa personificación en la «gran corporación», en quien se depositan todos los derechos, y en sus grandes complejos organizacionales, que demandan un mundo construido a imagen y semejanza de sus intereses. Por eso es que se revela casi como una lucha no solo interminable, sino de correlaciones de fuerza muy desiguales, pues en el ejercicio de una política alejada y separada cotidianamente del control de la gente, las fuerzas de la desigualación extrema (de esta modernidad capitalista *in extremis*) ponen cada vez más elementos que obran como supuestos del capital para que éste sea imbatible (creando las condiciones para su producción y autoproducción) y se comparezca ciegamente ante una arena social en que la genuina persona es la desfavorecida, y así lo será en cada una de las esferas de socialidad (política, económica, jurídica, cultural, etc.), así, por más terca y tenaz que sea su lucha se le revela ante sus ojos la imposibilidad por salir de él, por vulnerar en algo la jaula de hierro moderna/capitalista, y con ello sí pareciera estarse llegando a una condición que instala colectivamente la idea, nada etérea sino materialmente concurrente que apunta a una muerte del sujeto, donde el capital crea y produce la forma de subjetividad más acorde a su funcionamiento: emplazamientos societales de individuos atomizados que han naturalizado la dominación/explotación y apropiación puesto que actúan cual mayorías permanente-

mente expuestas a dosis de desinformación, a intervenciones mediáticamente suministradas. Lo sorprendente es que esto no es algo que descubra Foucault, sino que ya está subyacente al examen que del capitalismo hizo Marx. Así, sin efectuar un gran salto, tendríamos también los basamentos para operar con la analogía lacaniana entre el develamiento de la plus-valía y del plus-de-goce, justo en tanto mecanismo que impide salir de la cárcel del capital, o incluso como un aporte a desarrollar desde la plusvalía (económica, por decirle de un cierto modo) a «la plusvalía ideológica», como gustaba decir el marxista venezolano Ludovico Silva, o el teólogo brasileño Hugo Assmann. Esos agregados simbólicos y fantasiosos son justamente la suma de plus que van fortificando el dominio del capital y el desencanto, cuando no la pretendida muerte plena del sujeto, que ya bajo el predominio de un mundo enajenado y en guerra simbólica¹⁴, promueve con ello el achicamiento de la política, la esfera de la política ha de definirse, para el sujeto, por los espacios en los que decide lidiarse, por los poderes con los que decide medirse, y por los terrenos en que cada uno de nosotros opta por comprometerse.

La suma de hechos que registran nuestra participación y nos distinguen como entes activos, revelan el calado de nuestra condición de *zoon politikon*, por intermedio de esas marcas que testimonian nuestro paso por el mundo comparecemos al terreno de la política, nos sometemos a sus códigos, explícitos en la ley o implícitos en las costumbres, creemos emitir mensajes, pero en rigor somos hablados en la condición léxica de lo presente. Nuestras decisiones se plasman en registros que impactan en los días mundanos (en los que parece que nada cambia y todo se reproduce en normalidad), como en los extraordinarios, aquellas

¹⁴ Véase Fernando Buen Abad Domínguez. *La guerra simbólica. Por una semiótica de la emancipación*. Barcelona: bellaterra, 2012.

épicas jornadas de la historia en las que se comprime el tiempo y se abona a períodos de mayor espesor social.

Lo que se juega, entonces, en la reivindicación de los entramados comunitarios, es la posibilidad de oponer las bases de otra política al sujeto-capital y su política (separada y fetichista) que es la que promueve la forma de vida moderna, el nuevo arreglo social del mundo. Cuando la causa emancipadora llega a unificar sus fuerzas o tiene un ímpetu tal como para tocar los intereses de los poderes instituidos (según los marcos de la lucha ahí comprometidos) el campo de los privilegiados no ha de quedarse quieto, su reacción será en correspondencia y puede llegar a invocar no solo la expresión contundente de poderes locales sino a convocar en su ansia de expiación al ejército disciplinante del déspota del sistema total (que desembarca con enorme despliegue de artefactos de combate, combinando fuerzas de aniquilación con estrategias de reconducción y cooptación social, suma a sus efectivos un enorme catálogo de manuales y símbolos, esparce rumores, propaganda y desinformación). Los ciclos se reabren, fuerzas disgregadas que solo en tendencias y contra tendencias alcanzarán a articularse, o resistirán los nuevos embates: la historia, que así documenta no tener fin ni ceñirse a plan alguno, seguirá un curso igualmente accidentado en tanto actualiza sus más finos entramados o aceita y lubrica sus viejas estructuras, hasta que las aguas se aplaquen y las tendencias hacia la normalización se impongan, o hasta que vengan nuevas oleadas y nos relampagueen como en un guiño, en los instantes de peligro, para recordarnos el lugar que nos toca, en la memoria y en los eventos más profundos. Así, la encomienda de los comunistas experimenta avances y retrocesos, trasluce regularidades y tensiones, advierte quiebres y discontinuidad, como la historia misma. El escenario no ha bajado el telón, muy al contrario, ha complejizado la trama: los contenidos y las formas del embate expropiador de las condiciones de vida de

multitudes, colectividades y pueblos enteros no se aplacaron al afincar una tendencia mundial hacia la explotación del trabajo, haciendo que la proletarización no fuera sino la cara renovada de la esclavitud moderna, hoy el expediente incluye procesos macro de desposesión y despojo y procesos micro de engaño, auto encierro, distracción y disgregación.

En Marx hay una disputa por el código semiótico del sistema, pues mientras la hydra capitalista triunfa no hace sino hablar, vociferar, la lengua del dominador. La disputa de los comunistas, desde Marx, no es otra que aquella que se daría por imponer otro código de comunicación, otra politicidad emergente y genuina, nunca estanca, la de los intentos azarosos y conflictivos (disputados al interior del absoluto indisputado, el que se ha formado con el mercado mundial), tentativas, pues, que se abaten por construir un mundo que garantice el cruce del sistema de capacidades y el sistema de necesidades de los productores, y que ellos mismos conscientemente han de gestionar y garantizar arribando a relaciones sociales que por más transparentes u horizontales que sean (como para expresar la abolición del Estado) han de contender en el marco persistente de la forma social general (pues ella no es sino un momento, privilegiado también, de la condensación material de las luchas), justo para evitar que toda minúscula partícula de nuestra existencia sea apoderada por el mecanismo automático y reducida a los exclusivos fines de su mercantilización, cuyas tendencias son moduladas por fuerzas que se activan al interior del mercado que se ha globalizado, y que lo viene haciendo, en fases diferenciadas, desde el siglo XVI, y que colonialmente ha garantizado la extensión del mercado interior de los estados poderosos, con un costo creciente, el del sometimiento y el ensombrecimiento de toda prospección soberana o autodeterminativa de los estados periféricos que intentarían o amenazarían con intentar romper las correas que maniatan al sistema. Dicho de otro modo, la

querella actual del sujeto-capital y el contingente de los productores, no es sólo por la disposición del excedente (y por la construcción de hegemonías sobre la base de cómo y hacia dónde canalizar su distribución) sino que éste es ya un resultado secundario de un arco de luchas en que lo que está en juego es la persistencia de un proyecto (el neoliberal, como fase más reciente del capitalismo), que busca acorralar a tal punto (el de su extenuación, cuando no de su exterminio) al trabajo vivo y a sus valores de uso, y someterlos al predominio indisputado de la forma mercancía, remate definitivo del plexo de relaciones sociales en que el objeto producido asume expresión completa de «jeroglífico social», en los términos del Marx de los *Grundrisse*¹⁵, si en eso consiste el enigma de la modernidad, por ello es que la misma se exhibe como un laberinto del que nunca se sale. De ahí que, en la inconclusa obra de Marx (y en el discurso del comunismo que ahí se anuncia), reposa también un cierto mensaje, el que puede ir descifrando las claves de ese jeroglífico: la interconexión de productores y consumidores que es guiada en el capitalismo por el exclusivo afán de enriquecimiento de unos cuantos puede adquirir otro significado, no en automático, desde luego, pero sí con carácter contingente, justamente aquél que reposa en la posibilidad de ser activado por el trabajo vivo que se rebela, el que provendría del aspecto comunicativo novedoso que aunque pareciera ausente está ya presente en la materialidad de los valores de uso, en la coordinación genuina y consciente del trabajo social cuando sus hilos se tejan de otro modo, cuando sus derivas echen a andar otras significaciones, las de una producción que se sujeta a otro arreglo social, el de los productores (sujetos emisores y receptores de otro tipo de mensaje, ajeno al de la ganancia, al de la acumulación insaciable de capital) que se toman en serio la tarea de obrar conscien-

¹⁵ Marx, Karl [1857-1858]. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) (1857-1858)*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1986.

temente regulando sus fines (que no pueden ser otros sino los del aseguramiento de la producción y reproducción de la vida material de los productores y consumidores), y sometiendo a ello sus medios.

Nuevas instancias de debate, nuevas proposiciones analíticas

La fineza esclarecedora de los conceptos (en que se sintetiza filosóficamente la época, como querría Hegel), deriva de que ellos mismos son un resultado de la lucha, en varios sentidos, en primer lugar, porque son proposiciones terminológicas en las que se desatan los nudos problemáticos de un tiempo histórico y, tal vez por ello mismo, al estar atrapados en dicha historicidad, son también expresión del modo en que se amarran o se bloquean los conflictos irresueltos. De ahí que Marx los llegue a destacar explícitamente de ese modo, tanto en la faceta temprana de su acercamiento a la economía, cuando en los *Manuscritos Económico Filosóficos* afirme que el salario expresa la lucha entre capital y trabajo, o en su fase militante, cuando en su exposición a los obreros (en *Trabajo Asalariado y Capital*) diga con más generalidad que *las categorías económicas son expresión de magnitudes sociales*, o en sus escritos definitivos, en el cierre inconcluso de *El Capital*, cuando la problemática de las clases es captada desde una vuelta problematizadora a la llamada fórmula trinitaria, que no es sino la expresión dominante y normalizadora de la vida suelta al predominio de la sujeción fetichista al Dios moderno, el del capital (valor que se autovvaloriza en su proceso de agigantamiento) y sus fantasmagorías.

Este aspecto, es cierto, no está ajeno a dificultades, de ahí que el salto intelectual en la problemática esclarecedora de génesis y estructura en la crítica de la economía política, configure una trayectoria pendular que muestra de un lado la cuadratura ló-

gica de la «forma mercancía», con la que se inicia *El Capital*, hasta su segunda redacción, y la reconstrucción necesaria que ha de hacerse desde los indicios dispersos en el amplio conjunto del *corpus* marxiano para llenar las exigencias de lo histórico-específico que bosquejaría el contenido de la «forma mercado mundial», o por mencionar otro girón vivo de la polémica, la propia condición intermedia en que ahí se ubicaría el Estado, en cuanto «forma general», y del cual Marx prometió ocuparse en el cuarto de sus seis libros, pero la vida no le dio el respiro suficiente para llevar a buen término lo proyectado. Esa sería una de las condiciones por las que finalmente, en lo publicado por Marx, éste se explaye, hasta con exceso de refinamiento, en el aspecto dialéctico negativo y demoleedor de la crítica, por el contrario, para fastidio de los espíritus prácticos, se echa en falta que en simetría no se ofrezca, vaya, ni siquiera se prometa, bosquejo alguno o mínimo de la forma social que habría de sustituir al modo de producción capitalista (salvo lo escrito, como excepción que confirma la regla, en la «Crítica al programa de Gotha», y en las escasas páginas de *El Capital* en que se prefigura el «reino de la libertad»). Y es que ahí, como en ningún otro escenario, entraríamos de lleno al aspecto constructivista del discurso: esas categorías (anti o post capitalistas) han de ser construidas, se ha de llegar a ellas, en el fragor de la lucha, no pueden ser inscriptas como *a priori* de las prácticas. Justo por darse a esos pormenores, y visto en retrospectiva, en coyunturas anteriores al compromiso por finiquitar de lleno la confección de *El Capital*, puede sospecharse que Marx haya desperdiciado un valioso tiempo o haya incurrido en cierta distracción, cuando su afán polémico lo condujo a destrozar a cuanto autor que se le revelaba como un promotor de encrucijadas fetichistas o de cauces fallidos para la lucha. Este mismo arrojo controversial es expresión del semblante pasional de nuestro personaje, que lo llevó, a lo largo de su existencia, a dar cauce a filiaciones

sólidas y a rupturas definitivas, en el marco de un innegociable esquema de principios, no en cuanto anclajes doctrinales sino como argamasa de lo que se disputa históricamente.

Marx emplaza el análisis dialéctico de la realidad en una especie de movimiento argumental en que la construcción de las categorías, y los momentos de maduración que ellas expresan, no son sino el acompañamiento de la pulsión existencial en la forja de la lucha. Y lo es desde la anunciación del comunismo (en el marco de las revoluciones europeas de 1848 – 1852), hasta el estallido acontecimental de 1871 (puesto ante la necesidad de comprensión que se desata con la lucha y la derrota de los comuneros, en el París sublevado), y deriva en el estallido mismo del esquema de pensamiento, en su diálogo cruzado con sus lectores y traductores, cuando especialmente a la luz de la apropiación por parte del populismo ruso de las formulaciones marxistas, se haga necesario reconsiderar la densidad histórica del pasado o de la tradición (la comuna rural) y se reivindique su sitio y estatuto para la construcción histórica de lo posible y para la captación utópica del descontento.

En la obra de 1857 – 1858 de Marx, conocida como los *Grundrisse*, su autor comienza con el capítulo sobre el Dinero y no, como lo hará después en las distintas redacciones de *El Capital*, con la mercancía y ello da por resultado subrayar la contradicción entre el dinero-patrón que se erige en la entidad que controla el nuevo arreglo social, una totalidad que se despliega hasta erigirse en «totalidad plena» al subsumir e integrar a su proceso metabólico al paulatinamente proletarizado trabajador (en el sentido de un trabajador libre que vive, en el marco de la contractualidad laboral vigente, de la venta de su mercancía fuerza de trabajo) que de ser parte de una totalidad que lo acoge y sustenta pasa a ocupar un lugar subalternizado en la «totalidad emergente» (el sistema del capital) y con ello a ver liquidado el modo y mundo

de vida en que se había desenvuelto hasta ese momento, la entidad comunitaria con sus muy diversificados modos de funcionamiento. Desde ahí se puede hacer una lectura de la contradicción entre capital y sujeto. Ello no significa que históricamente, antes o después de la detección que está haciendo Marx a mediados del siglo XIX, no se hayan desarrollado o se desarrollen (en estrecha relación o a mayor distancia) con los puntos en que predomine la figura del trabajador libre, formas aún más agudas de subalternización, y que han valido incluso para la crítica a Marx mismo por no destacar en toda su importancia lo que actualmente se subraya como «interseccionalidad», esto es, que la clasificación social no concurre bajo la lógica del capitalismo moderno/colonial en la exclusiva forma de explotación sobre la clase trabajadora y por el violentamiento de esta normalización (trabajo a destajo, explotación de otros contingentes, niños, jóvenes, mujeres, etc., en situaciones de intensificación o extenuación ilegales o a-legales). Dichas formas de subalternización y de producción de la diferencia que se reclama a Marx mismo o al marxismo omitir, deben ser desde luego más visibilizadas, corresponden a la explotación de la mujer en el interior de la unidad doméstica (en tanto expresión de la relevante cuestión de género y el régimen patriarcal), y a la sobre explotación y exclusión de los contingentes que están situados por fuera de las áreas privilegiadas (al margen, en zonas periféricas, y en las periferias de las zonas centrales, los llamados *slums*¹⁶, zonas urbanas hiperdegradadas y precarizadas). Un abanico más plural y diversificado de apropiación del trabajo vivo se articula con la forma de trabajo asalariado libre, asume y se ejecuta en distintos tipos de trabajo forzado o bajo renovados regímenes de esclavitud, o al modo de expoliación de la fuerza de trabajo migrante¹⁷: todas ellas son cuestiones relevantes para

¹⁶ Véase Mike Davis. *Planeta de ciudades miseria*. Madrid: Foca, 2008.

¹⁷ Véase Hourya Bentouhami-Molino. *Raza, cultura, identidades. Un enfoque feminista y poscolonial*. Buenos Aires: Prometeo, 2016.

los temas de clasificación social por la línea de color, y son plenamente identificables en el largo proceso de establecimiento de los procesos globales de racialización. Esa articulación, de alcanzarse, propiciaría un programa más global del relevamiento de los procesos de subalternización, lo que permitiría recuperar de manera más compleja tan amplio proceso histórico como fue el de imposición y desarrollo de la modernidad capitalista/colonial.

El devenir poder y gobierno por parte de la cosa misma (el sujeto capital del proceso) y la sustitución de protagonismo por vía de la cual las personas son encasilladas en la noción del explotado como forma de la esclavitud moderna no corresponde sino a una enunciación metafórica. Pero la captación desde ese tropo tal vez sea insuficiente, el proceso de clasificación/cosificación social se ha revelado más profundo: los estamentos sociales no dividen, o estandarizan, entre ejércitos de empleados y desempleados, la separación por clases fue históricamente forjada, pero fue solo eso, una expresión que amplió su radio y polarizó el mundo en múltiples agregados, sin embargo, pareciera que las tendencias hacia una racialización del contingente humano (al establecimiento de una divisoria que se estructura alrededor de la pigmentación de la piel) desplegó formas más sólidas y profundas de clasificación entre las gentes, así los parias del mundo, los condenados de la tierra ejemplifican una tendencia clara de la corpopolítica (de más de cinco siglos de duración). La propensión a «devenir-negro del mundo»¹⁸; los niveles micro y macro del racismo global, integran en sus secuelas la biopolítica y el fascismo clásico, como una de las caras o facetas de la disposición ontológica a negar al otro, y hasta exterminarle, de no encontrar acomodo bajo el esquema de blanquitud social que se ha impuesto. La historia de este régimen clasificatorio que postula marcadores de poder que se fijan a la línea de co-

¹⁸ Véase Achille Mbembe. *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior, 2016.

lor ha visto emerger, en consecuencia, formas todavía más perwersas de necropolítica. El mundo nos ha colocado, entonces, en esta especie de permanente estado de excepción, en tanto que los instantes de peligro se multiplican en la geografía entera del mundo: devenir-hispano en los Estados Unidos, o peor, devenir-mexicano ante Donald Trump es tan riesgoso como devenir-musulmán en Francia y en la Europa de la Islamofobia, como lo es devenir-indio en algunos de los emplazamientos neoliberales de nuestras patrias criollas que aspiran a exterminar a nuestros pueblos originarios, oficiosos en imponer su programa de apropiación territorial y de extracción ilimitada de recursos del subsuelo, bosques o mantos acuíferos.

El infierno, pues, está en la tierra, en la lejanía que es abismalidad¹⁹ y promoción de la indiferencia. La no intencionalidad de la acción de sujetos privados atomizados, engreídos en su vocación de consumo y enclaustrados en los simulacros de su participación ciudadana no hace sino reciclarlos como alimento del monstruo. En definitiva la modernidad/colonialidad, en su relación con el modo de producción capitalista, se edifica como una peculiar interrelación de sus espacios y una muy específica dialéctica de sus formas²⁰: tanto el sujeto como las comunidades y los entornos naturales son un afuera que está dentro, configuran un margen que el capital pretende separar, pero que lo integra en sus bordes fronterizos²¹; caminamos, pues, en condición

¹⁹ Véase Boaventura de Sousa Santos. «Más allá del pensamiento abismal. De las líneas globales a una ecología de saberes». En *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social* (págs. 160-209). Ciudad de México, Siglo XXI editores – CLACSO, 2009.

²⁰ Para profundizar en una proposición analítica en esa dirección, véase José Gandarilla. *Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo de mercado* (en especial Cap. 8. «El imperio del valor. La guerra por los Estados y su déficit de teorización» págs..233-259). Buenos Aires: Herramienta, 2018.

²¹ Véase Sandro Mezzadra y Brett Neilson. *La frontera como método*. Madrid: Traficantes de sueños, 2017.

de alta vulnerabilidad, como por encima de una tensa soga en este permanente siglo XVI que es el capitalismo mundial, que ha edificado lo bueno y lo malo de la modernidad establecida.

Todavía tenemos, pues, mucho por criticar y seguimos necesitando renovadas incursiones para disponer de una nueva teoría crítica acorde a los urgentes problemas de nuestro presente, quizá desde el marxismo se pueda prescindir de los aportes del poscolonialismo o de las epistemologías de-coloniales, pero desde estas últimas mal haríamos al prescindir de los aportes de Marx y de su obra cumbre, pues a siglo y medio de haber visto la luz sigue siendo de una actualidad insospechada para la labor de la crítica. Los grados más finamente alcanzados por esta última se han de operar, el día de hoy, en plena crisis civilizatoria del capitalismo moderno/colonial, en los enfoques descoloniales que hagan uso imaginativo del *corpus* marxiano.

LA INESTIMABLE ACTUALIDAD DE ENGELS²²

El «torrente espumeante» de Federico Engels, una vez libre, se derramó, fecundador, sobre regiones muy lejanas de aquellas praderas a las que el angustiado padre quería que el hijo retornara

Gustav Mayer, *Friedrich Engels, una biografía*

Nunca más oportuno que ahora que se cumplen doscientos años del nacimiento de Federico Engels para apuntar apenas unas líneas de una figura tan significativa en las reivindicaciones y en la organización del movimiento obrero internacional, y de la constitución del propio discurso teórico-crítico del proletariado: de esa figura emergente de la Europa del siglo XIX, a la que los clásicos dotaban de la prestancia necesaria como para orientar la historia del mundo hacia otros derroteros, que pudieran dejar en el «basurero de la historia» al modo de producción capitalista, y al amplio repertorio de daños infligidos a «los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador»²³.

Este propósito nos sirve para recordar la tan importante labor que para la difusión del trabajo de los clásicos del marxismo desempeñó el exiliado español comunista Wenceslao Roces que, luego de la caída de la República, desarrolló dos períodos

²² Este texto corresponde a la versión revisada de la exposición «Engels, antologado por Wenceslao Roces», segunda de las actividades del Seminario *Engels revisitado: Horizonte integral de lucha*, que se desarrolló en el CEI-ICH-UNAM, el 28 de octubre de 2020.

²³ Marx, K. [1867]. *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. Vol. 2. Ciudad de México: Siglo XXI, 1975, pág. 613.

de su vida en México (hasta su fallecimiento), en los cuales no solo destacó en sus labores de traducción (y no solo del marxismo, también de clásicos del derecho y de la filosofía), sino que fue altamente reconocido por el gobierno mexicano y por la Universidad Nacional Autónoma de México, en la que, desde muy temprano, se vinculó al destacado Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos²⁴, y a la Facultad de Filosofía y Letras. Y es que Roces, en cuanto a la difusión en nuestra lengua de la obra de los clásicos del marxismo, continuó el proyecto que había iniciado en 1934 en la Editorial Cenit, y ya en México siguió esa tarea, a través de varias iniciativas editoriales: la Compañía General de Ediciones, Grijalbo y, sobre todo, el Fondo de Cultura Económica. Para darle dimensión a esa labor, baste con citar la expresión que, de ese monumental proyecto, ofrecía otro gran marxista hispano-mexicano, Adolfo Sánchez Vázquez:

Marx y Engels, prácticamente desconocidos por los mismos que invocaban sus nombres en aquel tiempo. Si a esto unimos el dogma-

²⁴ En una de cuyas sesiones, la del 17 de junio de 1957, expuso su trabajo «Algunas consideraciones sobre el vicio del modernismo en la historia antigua», luego compilado en el volumen, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, S/F, *Cuadernos. Segunda Serie*. Tomo I, pág. 77-93. También publicado en *Cuadernos Americanos*, Año XVI, XCVI(6), págs. 86-103, 1957.

tismo, ya dominante en los años 30, que ponía a Stalin por encima de los clásicos, puede comprenderse fácilmente la importancia que tenía sacar a la luz los textos de Marx y Engels. Y ésta es precisamente la tarea a la que se consagra Rocés con la fundación de la Biblioteca Carlos Marx de la Editorial Cenit, en Madrid. Es en ella donde aparece su traducción de *El Capital*, la primera al español por su rigor y fidelidad al espíritu de Marx.

[...]Este proyecto de volver a las fuentes, iniciado en España, en los años de la preguerra civil, es el que recupera y prolonga Rocés en el exilio mexicano hasta culminar en su serie de Marx y Engels que, desgraciadamente el traductor incansable ya no pudo terminar²⁵.

Resulta de especial importancia la actitud colaborativa, de hermandad universal, que el propio Rocés le confería a su labor. En estos términos lo hacía explícito:

mi obra de traductor yo no la enfoco exclusivamente como un trabajo hecho a una editorial. Me lo explico como un servicio hecho a la juventud y a los combatientes en lengua española, dotándolos de los instrumentos y las herramientas fundamentales del marxismo que hasta ahora no tenían. Y naturalmente que esta labor que he desarrollado me lleva un tiempo enorme y una entrega casi total²⁶.

Con relación a los trabajos elegidos para ser volcados a su trájín en la lengua castellana (en un orden de prioridad, pues su proyecto era de dotarnos, si no de la obra completa sí de la fundamental), siempre acompañó ese esfuerzo militante con un énfasis por colocarlos en referencia a su innegable sentido político, a los interrogantes que le formulaban a su tiempo, o de qué modo rebasaban esas coordenadas (de espacio y tiempo), y se acomodaban como aportaciones universales; lo cual

²⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, «En homenaje a un español ejemplar: Wenceslao Rocés». Disponible en: http://www.wenceslaoroces.org/arc/roces/trab/vaz.htm#_ednref3

²⁶ Gabriel Vargas Lozano «Filosofía y exilio (Entrevista con Wenceslao Rocés)» en *Dialéctica*, 14-15, 1984. Disponible en: <http://www.wenceslaoroces.org/arc/roces/trab/ent.htm>

advierte de un propósito por esclarecer la conexión de esas aportaciones filosóficas, científicas y humanísticas con sus premisas éticas y políticas; ello rige, por supuesto, más aún en el caso de los fundadores del comunismo. Por ello sus traducciones, y más aún sus antologías contenían sendos trabajos introductorios que mostraban un profundo conocimiento del tema, una buena exploración de archivo, y una pertinente valoración de las cuestiones políticas que se ponían en juego: eran verdaderas incursiones histórico-críticas del problema. En ninguno de los autores traducidos podría aplicar de mejor modo esa consigna de trabajo que en el caso de Engels: lo político, esto es, el campo tensional de dominación social y emancipación humana, está debajo de sus proposiciones teóricas, y desde su obra más temprana, éstas eran las razones de sus auto exigencias por construir tanto un planteamiento siempre muy bien documentado empíricamente, como exigido de una permanente actualización, esto último en lo que concernía al saber científico, y de otros emergentes campos del conocimiento sobre la aventura del ser humano (era el caso de sus estudios militares y de estrategia) en su condición de una especie en permanente co-evolución con las otras del planeta (antropología, primatología), y hasta hurgaba en esos tiempos inmemoriales de los mitos, por cuanto imaginaba las derivas del cuerpo celeste en su indetenible errancia cósmica.

De los materiales preparados por Wenceslao Roces no se puede decir que completen un conjunto como para ofrecer un acercamiento biográfico de Engels, no fue ése su propósito (sin embargo, sí dedicó tiempo suficiente nada menos que para traducir la que sigue siendo la mejor biografía de Engels, la que elaboró el historiador Gustav Mayer, y a la que consagró dos décadas de trabajo), pero de haberlo sido, y de poder echar nosotros el pensamiento a imaginar, habría elaborado una composición que quizás habría coincidido con uno de los más recientes trabajos en ese género, que hace de El General (tal es el sobrenombre

con el que se dirigían a él sus más cercanos) una especie de *Che Guevara del siglo XIX*²⁷.

Ahora bien, replicando esa intención comparativa de que hace uso John Green en su larga biografía, solo quisiéramos verter un elemento en que encontraríamos una notable coincidencia de Wenceslao Roces con el propio Engels; esa actitud de entrega del esfuerzo personal por una especie de valor superior o supremo: la constitución o difusión del marxismo, y la ubicación de éste como faro que ilumina la acción política transformadora. En el caso de nuestro personaje del siglo XIX, como reconstrucción y acomodo del legado del camarada de toda la vida que no habiendo terminado la obra (por no alcanzar, el proyecto de *El Capital. Crítica de la Economía Política*, la condición de «todo literario» con la que Marx imaginaba debía arrojarse estilísticamente su obra), demandaba ser completada al costo incluso de postergar o hasta sacrificar los proyectos individuales (de ellos, uno de los que consideraba más importantes en plena madurez intelectual, *Dialéctica de la naturaleza*), cuestión que compartiría nuestro personaje del siglo XX, quien, al preguntársele expresamente: «¿Su obra de traductor ha limitado su obra personal?», respondía, hasta con cierto pesar: «Hombre, en cierto modo sí... Y naturalmente que esta labor que he desarrollado y sigo desarrollando me lleva un tiempo enorme y una entrega casi total»²⁸.

De los materiales en que, para ocuparnos de la obra de Engels, nos presta una magnífica colaboración la labor de traducción de Roces, destacan sus compilaciones para los dos sendos volúmenes publicados por el Fondo de Cultura Económica, los que ocupan el número II, *Escritos de Juventud* (FCE, 1981) y el XVIII,

²⁷ Green, John, [2008], *Engels, una vida revolucionaria*. Caracas: Fundarte-Alcaldía de Caracas. Traducción de Eduardo Gasca, 2013, págs. 17-21.

²⁸ Gabriel Vargas Lozano «Filosofía y exilio (Entrevista con Wenceslao Rocés)», *Op. Cit.*

Obras filosóficas (FCE, 1986) de su proyecto de colección OFME (Obras Fundamentales de Marx y Engels)²⁹. Ejemplo de lo que hemos señalado en los párrafos anteriores lo dan los apartados introductorios de estos dos preciados volúmenes³⁰. Interesantes, entonces, no solo por la lectura directa del clásico que posibilitan, sino por la visión tan completa que muestra el traductor: nos ofrece la visión de un militante, filólogo, filósofo, un personaje muy interesado en la recuperación histórico-crítica, política y genealógica del comunista originario de Wuppertal.

De ese volumen II de los *Escritos de juventud*, en su composición panorámica, uno puede acceder, desde los remotos trabajos que fueron firmados con pseudónimo, además, a su clásico estudio sobre la clase obrera en Inglaterra y a una exhaustiva compilación de trabajos sobre la historia de la organización del movimiento obrero, y de las respuestas de la burguesía. Se nos entrega un personaje muy interesante, porque de algún modo esa generación de filósofos post-hegelianos está expresando una cierta posición, que ya desde esos años 40, en la Alemania decimonónica –tanto Marx (nacido en 1818) como Engels (nacido en 1820), siendo ellos muy jóvenes– se encuentran inmersos o están relacionados con un cierto momento de transición, propio

²⁹ Sin embargo, no debe ignorarse la importancia de la compilación conocida como *Biografía del Manifiesto Comunista*, donde también Wenceslao Roces nos ofrece una exhaustiva reunión de materiales, con el añadido de una larga y brillante introducción, y un cuerpo muy informado de notas.

³⁰ En esos materiales se detecta la huella del paso de Roces, ofrecen testimonio de su pensamiento, quizá del proyecto que está siendo postergado, del modo en que está ordenando también en su mesa de trabajo (por ello incluye Cronologías e Índice de nombres). En la introducción de la *Biografía del Manifiesto Comunista* se ejecuta esa misma estrategia, a propósito de ese movimiento subterráneo de las naciones europeas, pero que emerge como el topo, y se documentan los pasos de la configuración del personaje fundamental de esa escena que sería el proletariado, y se reseñan las luchas que emprendió y emprende para intentar arribar a un mundo diferente, que invierta la lógica de la explotación por una lógica más democrática, que asegure una vida digna para todos.

de las confrontaciones geopolíticas al seno mismo de Europa. En el caso de Alemania, de algún modo se están sintetizando varios movimientos en el dominio de lo social: al interior de las estructuras del Estado, de las presiones producto de esa posición de relativo retraso que ese país expresa con relación a otras sociedades europeas (en especial, Francia o Inglaterra); Marx y Engels no solo presencian, sino que sufren en carne propia esas circunstancias (mucho más, El Moro y su familia, desde luego), las encarnan como exilio permanente, miran cómo en el dominio prusiano se está bajo la presión de convertirse en un Estado religioso. Las visiones respecto a la religión pesan en el comportamiento de las personas, toda transformación de la sociedad no solo depende de esos grandes acontecimientos espectaculares, que comprimen el tiempo, sino también del esclarecimiento que pueda obtenerse del llamado «sentido común», que se da en la batalla de las ideas y en la disputa cotidiana de los días más rutinarios. Tanto Marx como Engels se interesaron toda su vida en ese aspecto, religioso y fetichista de la dominación que ocurre en el día tras día (en el aspecto más inherente de la nueva época capitalista, de cómo la gente en su actuar expresa que cree en ella sin saber conscientemente en qué creen, «no saben pero lo hacen», llegó a decir Marx). No fueron materialistas vulgares, sabían que había que disputar en los modos simbólicos y míticos en que se afirma el presente, con su pretensión de ser insuperable, y eso era algo en lo que no cedieron nunca ante el modo burgués de la existencia, su aparente a-historicidad y su pretendida eternización³¹.

³¹ Una de las pocas omisiones en que pudo incurrir Wenceslao Roces al definir qué trabajos traducir del período de juventud de Engels, consistió en descartar uno de los tres textos en que se ocupa de la figura filosófica de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, en un tiempo (1841-1842) en que Engels aún no conocía todavía a Marx, pero ya estaba completamente al tanto de lo que se encontraba en juego con la crisis al seno de la filosofía hegeliana (pues hacía poco más de un lustro que el insigne filósofo alemán, autor de la *Fenomenología del espíritu*, había fallecido) y con la rehabilitación de quien (Schelling) habiendo sido condiscípulos fue llamado para sustituirle en su

Engels conoció a Marx en un trato paulatino en dos momentos, uno no tan afortunado, en 1842, y luego en un segundo acercamiento, ya definitivo, en París en 1844, y después de manera más profunda (se volvieron inseparables) desde 1845, en ese viaje que hicieron por invitación de Engels a Marx a la ciudad de Manchester, industrial ciudad de la que ya Engels había extraído sus hipótesis de economía política en el breve *Esbozo...* y su más detallado estudio de sociología empírica del capitalismo manufacturero naciente, luego se volvieron a encontrar en la ciudad de Bruselas. Ambos consolidaron sus hipótesis y encararon juntos el proyecto de la organización del movimiento obrero.

Un segundo elemento para subrayar es la variada disposición que siempre mostró Engels, durante toda su vida, en el ánimo de dar forma al proyecto político del proletariado, fue él quien impulsó a Marx para relacionarse con la Liga de los Justicieros, con fracciones del cartismo, y quien redactó la inicial «Profesión de fe comunista» y el primer borrador que conservaba un cierto tono catequista, que pudo haber respondido a una estrategia de acercamiento con agrupamientos que asumían, en aquel momento, un tono profético para una política que enaltece el valor de la fraternidad; ya luego la genialidad de Marx le dio la forma que conocemos del documento, y en el que ya se destaca que el proyecto de los comunistas (y de allí la necesidad de disponer de un «Manifiesto») consiste en intervenir política y conscientemente sobre la dialéctica de transformación de la sociedad, después ya la dupla jamás se separó y dedicaron todos sus esfuerzos incansables (hasta el último de sus días) a la organización del proletariado. Fue Engels, en ese objetivo, quien sostuvo y quien

cátedra. Tomamos la iniciativa de poner en lengua castellana el trabajo de Engels titulado «Schelling, el filósofo en Cristo, o la transfiguración de la sabiduría del mundo en sabiduría de Dios», y gracias a la colaboración de Juan Manuel Contreras Colín y Heidi Dení Contreras Godfrey hoy lo vemos publicado en *Memoria. Revista de crítica militante*, 276, págs. 3-12, 2020-4.

organizó los contactos, quien estableció los puentes de relación entre diversificadas tradiciones de lucha. No fue, entonces, solo un sintetizador del pensamiento marxista (aunque ese tipo de documentos explicativos que produjo se revelan necesarios en cualquier proyecto aglutinador de fuerzas políticas), sino uno de los principales animadores del surgimiento de la Primera fase de la Organización Internacional de los Trabajadores, y le tocó ser el esclarecedor en el marco de los debates de la II Internacional, tan pronto empezaban a decantarse las posiciones liquidacionistas del revisionismo. Detectó, en la parte final de su vida, los problemas a los que se enfrentaría la Socialdemocracia alemana, en un contexto cambiante al interior de Europa, lo alcanzó a avizorar como una cierta declinación de la política, y de la agrupación partidaria recién creada, hacia terrenos en los cuales encontraba elementos para manifestar cierta sospecha, pero a los que había que ocupar y no tratar con desdén.

Ese carácter polémico y esclarecedor es también un sello de la obra de Engels. De ahí que, en todo el trayecto de su vida, desde la época muy temprana hasta el final, elija esa forma literaria o narrativa para construir sus argumentos. Es muy interesante que él intentase nominar algunos de sus libros antecediéndolos con el uso de la partícula «Anti», no solo lo hizo en uno de sus documentos más conocidos, el Anti-Dühring, aunque el título completo era «la subversión de la ciencia por el señor Dühring», y que fue imaginado como un folleto o material de controversia, Marx mismo le daba importancia, al punto de contribuir con un capítulo. Ahí se trataba de polemizar con la obra de un personaje que, aunque le enternece por debatir cuando éste ya casi está ciego, y a ratos le da fastidio, no consiente, sin embargo, que la filosofía de este personaje sea tratada por otros interlocutores aún más (materialistas) vulgares, con perdón de la expresión,

como si ésta «¡tuviera en la ciencia el peso de un pedo!»³²; de lo contrario cómo se explicaría el insidioso papel que comenzaba a tener entre ciertos sectores del movimiento obrero. Ya antes, en los años cuarenta, previo al momento de conocer a Marx como ya lo dijimos, entre 1840 y 1842, cuando algunos materiales todavía los firmaba con su pseudónimo (F. Oswald), presentó ese conjunto de materiales que sus editores agruparon bajo el encabezado de Anti-Schelling, lo cual quizá no fuera en contra de su determinación pues él mismo, en otro momento, aventuró un proyecto en que se ocuparía de un pensador a quien desde muy joven leyó, y a propósito del cual afirmó querer escribir un libro cuyo título sería Anti-Büchner.

Resulta cuanto más interesante y revelador, precisamente en referencia a ese tomo XVIII de las Obras Filosóficas, que al ocuparse del trabajo de un filósofo al que estudió siendo muy joven, y también en la parte final de su vida, no se le haya ocurrido incurrir en ese mismo tenor, hasta con ironía, y titular la obra que le consagraría, en una fórmula semejante y legarnos algo así como un Anti-Feuerbach, pero no fue así y en eso parece que hay una muestra del respeto que Engels le seguía manifestando a ese gran pensador que fue Feuerbach, y por eso preferirá para el encabezado de su trabajo, el más elogioso de *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

Pero lo que sí resulta más paradójico, por no decir, perturbador, es que se trate de hacer de la descollante figura de Engels, un Anti-Marx³³, gesto muy frecuente por parte de algunos pensadores pertenecientes al llamado marxismo académico, de subrayada adscripción posthegeliana, y quizá también proclives a cierto libe-

³² Engels, F. *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (Anti-Dühring)*. OME-35/Obras de Marx y Engels. Barcelona. Crítica, 1977, pág. xi.

³³ Para corroborarlo basta hojear la segunda parte del capítulo primero de Sheehan, Helena. *Marxism and the Philosophy of Science: A Critical History*, New Jersey, Humanities Press, 1993, págs. 53-60.

ralismo. Es sorprendente que exista toda una literatura que esté procesando las intervenciones de Engels (tocantes sobre todo a la configuración de los Tomos II y III de *El Capital*, cuanto a una predisposición contraria a sus planteamientos de la *Dialéctica de la naturaleza*) para hacer de sus posibles insuficiencias la sustancia de un «imaginario» Anti-Marx. En eso quizá haya elementos suficientes para el divertimento filológico de algunos autores³⁴, pero con ese proceder no hacen sino desprestigiar dos elementos muy importantes. Por un lado, su carácter de elemento agitador, difusor y esclarecedor; el otro aspecto que no se sopesa, es la muestra de generosidad infinita que ofrece Engels con respecto al proyecto de su correligionario. No solo por haber sido prácticamente el mecenas y albacea de Marx: en el sentido de ser el camarada de lucha, preocupado por la relación más cotidiana y afectiva, no solo con Marx sino con sus seres más cercanos. También por el hecho mismo de que Engels, en la tarea de completar la obra que Marx no se decidía a concluir, dejó en carácter de inconclusa parte de su propia aportación. Ese, sin embargo, es uno de los elementos más importantes, pues nunca se lo reprochó o hizo saber siquiera a Marx.

Con relación a esa obra «inconclusa», que quedó en carácter de genial proyecto, aun por completar, *Dialéctica de la naturaleza*, habría muchas cosas por decir y más aún por investigar, en los tiempos actuales de verdadera revolución en ciertos terrenos de las ciencias. Hagamos, para destacar el tema solo un pequeño comentario de lo que habría significado el esfuerzo titánico, por completarla, pues vierte su objeto de conocimiento en dos dimensiones: la detección del cambio o fluir permanente del siste-

³⁴ Aquí encontraríamos otra interesante coincidencia con la labor realizada por Wenceslao Roces, pues un buen conjunto de marxólogos, han puesto objeciones a ciertos términos y conceptos vertidos en su traducción, y al propio estilo elegido (con lo cual, a veces, en sus críticos, se sacrificaría en parte esa intervención más literaria que literal sobre el texto traducido).

ma ecológico o entorno bio-cultural en que transcurre la vida, y por el otro la forma en que el sistema de las ciencias, hoy cada vez más entrelazado, se ocupa de pensar reflexivamente esas modificaciones mayormente lentas, pero en ocasiones vertiginosas. Era uno de los proyectos más importantes de Engels, que se propuso desarrollar en un plano más profundo ciertos planteamientos de su filosofía, algunos quizá ya vertidos, en forma controversial, en la obra respecto a Dühring, pero sus posturas no se restringen a esa obra polemista. En ese sentido la disposición que Engels muestra es de una extraordinaria generosidad, pero también de un inquebrantable compromiso político (recordemos que está configurando la idea de su libro en el momento simultáneo en que Marx está de lleno trabajando en la escritura definitiva de *El Capital*). Y ahí priorizó darle impulso a su compañero, lo insta a comprometerse a que acabe su «Crítica de la Economía Política». Marx morirá en 1883; y si ya en vida de éste Engels se obligaba a tomar ciertas tareas que significaban no completar su propio proyecto, luego del fallecimiento y reponiéndose de la pérdida y el duelo tomó la responsabilidad de intervenir sobre los borradores, y de ahí extrajo la parte restante de la obra, el tomo II (1885) y III (1894). Ciclópea tarea por lo cual debiera sorprendernos incluso el grado en que quedó el proyecto de su *Dialéctica de la naturaleza*, pues de ese manuscrito todavía es mucho lo que se puede obtener. En los esbozos de sus partes reposa testimonialmente el grado de actualidad de Engels, por esa razón ha sido tan bien recuperada tanto por los ecologistas radicales como por biólogos, antropólogos, y otros científicos (los que hoy denominarían ese esfuerzo como «no disciplinario» y como cercano a los planteamientos de la complejidad y un saber holístico).

Engels sobrevivió doce años a Marx, y en ese período hizo suyo el compromiso integral de su proyecto de vida o para la transformación de las vidas (socialista-comunista), que asumía como

algo colectivo y de proyección global; en esa dimensión debe ser considerado el legado que ha dejado a la posteridad. En ese sentido, ya no solo era la voz enunciativa, programática o estratégica de la nueva figura del proletariado, esa condensación espectral que podría propiciar el cambio, sino que asumirá también la tarea de concretar su proyecto de *Dialéctica...* (también Marx dijo, en algún momento, querer escribir un volumen o manual sobre esa cuestión) entregándose con más detalle al estudio del aspecto analítico y crítico, expositivo, pero con una composición tan ambiciosa, en la que remite a todo el espectro del saber; sorprende que, en simultáneo, hurgue con finura en el ámbito de la producción global del capital (en el estudio de sus leyes, y de sus categorías como formas transfiguradas de la práctica social, pues no es otra cosa en lo que consiste la Crítica de la economía política). Engels se puso a cuestras esa tarea y la sacó adelante, pues, como sabemos, ya Marx, con francas dolencias de su cuerpo, no alcanzó a ver finalizada la obra.

Los problemas filosóficos de la *Dialéctica de la naturaleza* (de un aparente compromiso con cierto mecanicismo cientificista, que despreciaría el lado histórico del proceso y abrazaría el determinismo y el positivismo dominantes, con que se estaba arrojando la historia de las ciencias) desataron hacia múltiples lugares las preocupaciones iniciales de Lukács³⁵. Toda esa generación de comunistas fueron personajes bien informados de la mal llamada «ciencia dura», personajes involucrados con su tiempo, que están abrevando de los planteamientos del plano científico que es otro modo de colocación ante los problemas de su tiempo, ahí se estaba ya preparando, desde el tiempo de Engels otra trinche-

³⁵ Y que fueron replicadas en una estrategia similar o análoga en la crítica que, en su momento, Gramsci (ya en la cárcel) hiciera del trabajo sobre materialismo histórico de Nicolás Bujarin. Menciono a Bujarin, porque en los años veinte esa pléyade de comunistas son militantes del cambio, asumen que esas mudanzas no pueden desarrollarse sin una conciencia amplia frente al gran espectro del saber, y ése no puede ser otro sino un posicionamiento político.

ra de la revolución, que estallará con la nueva nueva mutación científica, la de los inicios del siglo xx. Eso no solo generó algunas confusiones a propósito de esa supuesta relación o filiación entre Marx y Darwin, también propició la reacción estalinista para contener esos desarrollos, abriendo con ello una hendidura que separaba entre científicos especializados cuyos desarrollos eran fácilmente subsumibles al desarrollo industrial capitalista (justo de lo que deseaba prevenir Lukács en su obra de 1923, *Historia y conciencia de clase*) y militantes de aquella primera generación de marxistas (no precisamente la mejor, pues en su «cientificismo» fueron penetrados hasta por la economía marginalista, y por ello fueron atinadamente criticados por una militante ejemplar, Rosa Luxemburgo) que eran ganados por nuevas metafísicas, la de un jaborismo racionalista (que pensaba al socialismo como el más prístino heredero del liberalismo) o la de aquel espécimen que fue el «marxismo soviético» (que en su reduccionismo creyó superar y sintetizar las derivas de la dialéctica histórica), quedaban de lado las consideraciones engelsianas, originales y legítimas, sobre los aspectos dinámicos, los saltos dialécticos y los «cambios de fase» en el medio o entorno natural, que no era considerado el espacio inmaculado donde transcurre la historia sino condición metabólica de los conflictos de ésta y que se modifica y deteriora por las condiciones que gobiernan la producción («sistemas complejos», como hoy se diría). Aquellas fisuras solo hasta medio siglo después pudieron resarcirse con las intervenciones de los biólogos marxistas (Levins, Lewontin, entre otros), del materialismo ecológico crítico, las ecología-mundo, los feminismos y el anti-eurocentrismo.

Quizá la fundación de esa corriente (que poco después integraría las cuestiones termodinámicas, y ahora ya se asumen, legítimamente, ante la llegada a las fronteras planetarias, como la situación de toparse con los límites entrópicos del *oikos*) pudo haber encontrado en Engels a un partidario de esas posiciones epistemológicas, pues al

fundador del marxismo, recordemos que vive hasta 1895, le va a tocar conocer algunos de esos iniciales desarrollos; ya en la coyuntura de su tiempo está informándose de los vuelcos que están ocurriendo en ciertas partes del saber sobre lo natural y en su captación inscribe esos planteamientos en una estructura que remite a las exposiciones universales de fines del siglo XIX, espacios a través de los cuales también están transitando discusiones científicas muy importantes, algunas de las cuales serán procesadas por aquellos clásicos fundadores de las posteriores generaciones intelectuales del marxismo.

En ese sentido es muy importante lo que Engels se propone en el manuscrito inacabado de su *Dialéctica de la Naturaleza*, pues sintetiza la problemática nuclear de las dos cuestiones: mira en el despliegue mismo de la naturaleza, y en ese sentido, concentra o afina su mirada en el despliegue «histórico» de la naturaleza. La propia noción de la naturaleza con la que trabaja y vive una determina sociedad es histórica, presupuesto que ya había sido señalado por ese documento que Marx y Engels destinaron a la crítica roedora de los ratones, *La ideología alemana*, de 1846. Y es que Engels se encarga de remitir a ese mismo enfoque, tanto en la *Dialéctica de la Naturaleza*, como también en algunas partes de su texto tardío de crítica a Feuerbach. Se trata, en rigor, de dos coincidentes propósitos. Por un lado, observar cómo la naturaleza, y la naturaleza humana, es el campo de despliegue de la dialéctica: «la ecología es la prueba de la dialéctica» —como dice John Bellamy Foster. Obviamente, Engels no conocerá ni las teorías del big bang o la física del cosmos, pero sí hablará del impulso primigenio. Y en ese enorme bloque de los tiempos milenarios, geológicos y míticos, irá colocando lo que va conociendo de esos espacios parametrizados del saber: la geología, la embriología, la biología que, para él, en ese sentido, se sintetizan en el segundo objetivo, el esclarecimiento del papel histórico de los sistemas de ciencias como parte de los sistemas históricos. Engels expresa cómo al igual que en la filosofía, la crítica de la religión se convierte en la filosofía crítica de la religión; de modo analógico, la

filosofía de la naturaleza, en Engels, se entiende como el esfuerzo por hacer transitar una reflexión política sobre lo que discuten los científicos naturales, una cierta Filosofía política de las ciencias³⁶.

Imaginemos a Engels asentado en un medio, el Londres finisecular, en el cual está llegando la flor y nata de la discusión del conocimiento científico. Los medios de discusión de esos avances se están plasmando en las formas de producción, la labor de acopio de ese conjunto de conocimientos científicos dentro de la estructura social es tan importante como el propósito de poder arribar a una nueva concatenación de esos avances y saberes del sistema de ciencias hacia objetivos más humanos, o más naturalmente humanos, los de un mundo que permita el aseguramiento de las condiciones de vida para todos (por no mencionar ahí sus aportes que serán luego recuperados para la fundación de una parte tan importante del feminismo, el de filiación marxista).

Resta por desarrollar otro elemento igualmente pertinente que uno puede desprender de los estudios antropológicos y arqueo-históricos de Engels sobre *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884), y que abonarían a la vinculación que podemos hacer del propósito a que dedicó la última parte de su vida, pues habría oportunidad de conducir esos planteamientos hacia toda una historia, situación presente y emergencia de las categorías críticas, que parece ser el caso de un proyecto semejante como lo es el de una filosofía política crítica, algo que ya, en cierto modo, emprendió Enrique Dussel. Nuestro filósofo latinoamericano ha manifestado un vínculo estrecho, para su *Política de la liberación*, en el uso de sus referentes primigenios de la ética semita del cristianismo primitivo, «dar de comer al hambriento, de beber al sediento, de vestir al desnudo y una barca al peregrino», con la forma en que Engels entendía el proyecto íntegro de la concepción materialista

³⁶ Véase a ese respecto la Introducción y el Capítulo primero de Sheehan, Helena. *Marxism and... Op. Cit.*

de la historia, en un documento tan tardío como su carta a Joseph Bloch: «el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real»³⁷, pero eso daría para otro escrito, y el espacio con que disponemos no nos permite sino mencionarlo apenas, así, muy de pasada.

Por último, el nombre y la recuperación de algunos de los trabajos de Engels, como lo señalamos antes, vino de la mano de la reivindicación de un cierto ecologismo precursor en Marx mismo, y eso se subrayaba a la luz del estallido ya inocultable de una crisis ecológica de gigantescas dimensiones; pero se hizo más patente aún a la luz del brote pandémico, sindémico, global, con motivo de la enfermedad de Covid-19, y ahí se volvió a poner el foco en un argumento que el biólogo y matemático marxista Richard Levins recuperaba, pero de una obra muy temprana de Engels. Hace 20 años la revista de izquierdas *Monthly Review*, anunciaba en su portada, como artículo central un «Informe sobre el sistema público de salud en los Estados Unidos» cuya autoría era de Richard Levins (2000) quien, como buen marxista, eludió todo análisis reduccionista de las cuestiones médicas: «No es suficiente estudiar al agente de la enfermedad; tenemos que examinar qué hace que las poblaciones sean vulnerables. La salud pública convencional no tomó en cuenta la historia mundial, ni a otras especies, no examinó la evolución y la ecología y, finalmente, tampoco ha volteado a ver a las ciencias sociales»³⁸.

El epidemiólogo estadounidense propuso un análisis que captase la cuestión en toda su complejidad, lo que significa insertar los

³⁷ Engels, Friedrich. «Carta de Engels a Bloch». En Friedrich Engels. *Escritos. Historia, economía, crítica social, filosofía, cartas* (págs. 340-342). Selección de textos e introducciones de W. O. Henderson. Barcelona: Península, 1974, pág. 340.

³⁸ Levins, Richard. «Is Capitalism a Disease?». *Monthly Review*, 52(4), 2000. Disponible en <https://monthlyreview.org/2000/09/01/is-capitalism-a-disease/> (en adelante la traducción es propia).

problemas de la salud/enfermedad dentro del sistema, esto es, dentro del conjunto estructurado de relaciones del que hacen parte. De ahí el dilema con que desafiaba a sus lectores, y del que daban cuenta el título de su trabajo *¿Es el capitalismo una enfermedad?* y alguna de sus proposiciones: «la desigualdad *per se*, en lugar del nivel de pobreza, puede enfermar a una persona»³⁹.

Levins recuperó las conclusiones del joven Engels, en su seminal estudio *La Situación de la clase obrera en Inglaterra* (1844-1845), realizadas con los aportes indiscutibles de Mary Burns, de quien fue pareja, pues sin la vivencia directa que ella tenía en la fábrica y en la lucha, esas conclusiones no habrían podido escribirse. Para Engels, el capitalismo, en su fase victoriana, era un factor de deterioro para la salud de la clase trabajadora⁴⁰ y el también ecólogo estadounidense, Richard Levins, añadió a este ángulo ético y militante del análisis una perspectiva que atiende a la inclusión del subsistema de salud dentro de la lógica de la producción industrial y la obtención de ganancia. Con la derrota de las conquistas de la clase trabajadora y los partidos socialdemócratas en los países de capitalismo avanzado, los sistemas hospitalarios se abrieron a la reestructuración toyotista, a la producción ajustada y al saqueo de mercado; y de ahí en adelante han sido una caja de resonancia de todas las contradicciones que manifiesta el despliegue mundializado de las relaciones capitalistas.

Si Engels detectó el daño a la salud en el núcleo del capitalismo manufacturero de su tiempo, Levins registró el impacto que las tendencias privatizadoras del neoliberalismo tendrían al vulnerar las fortalezas del sistema público de salud en la que es, todavía, la plaza hegemónica, el núcleo neurálgico del sistema mundial capitalista. Si eso era lo que ocurría en los Estados Unidos, en un arco de

³⁹ Levins, Richard. «Is Capitalism a Disease?». *Op. Cit.*

⁴⁰ Véase a Marcus, Steven. *Engels, Manchester and the Working Class*. New York: Random House, 1974.

transformaciones que arrancaron con Reagan, en los años ochenta del siglo pasado, esas tendencias se proyectaban, desde aquel momento, pero en un sentido hasta más agravado, en las zonas periféricas, en clara correspondencia con la ley del desarrollo desigual y combinado, y la permanente y profundizada superexplotación del trabajo y la sobreintensificación de la extracción de valor de la naturaleza, en las zonas antes colonizadas. La más reciente crisis de salud pública, con la pandemia de Covid-19, confirma lo que ya Levins hace dos décadas preveía, la infraestructura hospitalaria se revelaría insuficiente, colapsaría, y la población incrementaría sus condiciones de vulnerabilidad, con mayores riesgos para la población en situaciones económicas desfavorables, las mismas que Engels documentaba en los orígenes del capitalismo industrial. Quien pudiera dudar, entonces, de la inestimable actualidad de Engels.

LA COSIFICACIÓN CAPITALISTA: LOS CARACTERES DE UNA SINIESTRA DANZA DE LA MUERTE

La relación con Marx es la verdadera piedra de toque de todo intelectual que toma en serio el esclarecimiento de su propia concepción del mundo, el desarrollo social, en especial su situación actual, su propio lugar en ella y su toma de posición respecto de ella. La seriedad, la conciencia y la profundidad que dedique a esta cuestión da la medida de si se propone o no, y en qué grado, eludir, consciente o inconscientemente, tomar una posición clara respecto de las luchas histórico-mundiales de la actualidad

Georg Lukács, *Mi camino hacia Marx*

Hay libros llamados a resistir el paso del tiempo. Sin duda, ese es el caso del volumen publicado hace un siglo por el filósofo húngaro Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlín, Der Malik Verlag, 1923)⁴¹ y que, en su momento, reunió la serie de ocho ensayos datados entre marzo de 1919 («¿Qué es marxismo ortodoxo?», que abre la obra) y fines de 1922 («La cosificación y la conciencia del proletariado», que al no contar con fecha, se entiende como el material concluido *ad hoc*, a los fines de esa edición); y que son su intento por aclarar cuestiones teóricas sobre el movimiento revolucionario, trabajos que, a su juicio, concentraban la reflexión de una opción que parecía tomada para reconducir la historia hacia otros destinos, para el

⁴¹ En adelante, cuando citemos la obra lo haremos de la edición Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. Ciudad de México: Grijalbo, 1969.

cambio de una época, la que en otra obra subsecuente⁴² denominará como la de «la actualidad de la revolución». En efecto, el libro puede verse en ese talante, pero puede que también sea algo más que eso, pues no se trata de textos con posicionamientos políticos de circunstancia, editados en una mera secuencia cronológica, sino de un conjunto bien eslabonado de planteamientos, con énfasis específicos, pero que siguen un hilo conductor de estricta composición temática, por ello su orden es expositivo: pretenden ofrecer un diagnóstico de ese tiempo histórico y de las posibilidades de su transformación, y de la búsqueda de opciones para que esta se sostenga.

En una obra iconoclasta como lo es la *Crítica de la inteligencia alemana* de Hugo Ball, que puede considerarse coetánea a la elaborada por Lukács, por la fecha en que fue escrita, pero igualmente cruda o afín en cuanto a la valoración del curso que (ya se operaba, pero que aún más grave se prevé), pueden experimentar los estados europeos, el prologuista de aquel libro; no el de la edición original (que fue el escritor Hermann Hesse), sino el de la edición posterior (1970), advertía que en aquel tiempo, el de su edición original (1919), se estaría desplegando una cierta disyuntiva en el orden social vigente hasta aquel momento, que podría estar separando en dos caminos los esquemas de intervención o repulsa sobre el cuerpo político. Y así, señala:

Mientras que en *El cristianismo bizantino*⁴³ estilizaba su espiritualismo escatológico hasta llegar a una jerarquía estática de monjes,

⁴² Lukács, Georg. *Lenin: Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Viena, Verlag der Arbeiter-Buchhandlung, 1924. Hay edición en español, «Lenin. Estudio sobre la coherencia de su pensamiento». En Georg Lukács. *Sobre Lenin-Marx* (págs. 31-113). Estudio preliminar y notas: Miguel Vedda. Traducción de Karen Saban, Miguel Vedda y Laura Cecilia Nicolás. Buenos Aires: Gorla, 2005.

⁴³ Ball, Hugo. *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben*, München, Duncker & Humblot, 1923. Hay edición en español, Ball, Hugo [1923]. *Cristianismo bizantino (tres vidas de santos)*. Traducción de Fernando González

ascetas, sacerdotes, ángeles y querubines, en la Rusia de Lenin comenzaba a aparecer una inteligencia social-revolucionaria que secularizaba todo el mesianismo bizantino tradicional, amenazando con transformar todo un continente. Lenin y Ball⁴⁴, los emigrantes de la Spiegelgasse de Zurich⁴⁵, eran ambos intelectuales: el estratega de la guerra civil universal que, según Georges Sorel, quería ‘forzar’ la Historia con su impecable racionalismo que siempre se encontraba relacionado con la práctica, y el soñador de una ‘unión fraternal entre el hombre, el animal y la planta’ que procedía del anarquismo y que no pretendía más que hacer Historia de un modo consciente⁴⁶.

La senda que se percibe en el planteamiento de Hugo Ball es una que, en lugar de la apuesta por la revolución política, ciertamente desde fuentes rusas, habría elegido el camino de la revolución de la vida cotidiana, y cree que eso es hacer historia de modo consciente, y eso es lo que habría ido a buscar en su exilio clandestino hacia Zurich, Suiza, y a ello se entregó como uno de los fundadores del «dadaísmo»; en contraste con esa opción bohemía, dionisiaca, en Lukács encontramos una consideración de que hay que desarrollar un cierto tipo de adquisición de la con-

Viñas. Córdoba: Berenice, 2016.

⁴⁴ Aunque Lenin haya vivido unos cuantos años más (llegó hasta los 54 años, mientras Ball apenas cumplió 41), ambos tuvieron una muerte repentina, inesperada, abrupta, Lenin fallece el 21 de enero de 1924, Ball el 14 de septiembre de 1927.

⁴⁵ Recuérdese que, en el marco de la guerra europea iniciada en 1914, Zúrich, la mayor ciudad de la Suiza neutral, fue espacio receptor de refugiados, y en el número 1 de la Spiegelgasse (que pudiera traducirse como «Callejón de los espejos»), el 5 de febrero de 1916, fue inaugurado, por un grupo encabezado por Hugo Ball, su esposa Emmy Hennings, y el rumano Tristan Tzara, entre otros, el mítico Cabaret Voltaire, la cueva del movimiento Dadá; no lejos de ahí, en el número 14 de esa misma calle, estuvo hospedado, desde el 21 de febrero de 1916 al 2 de abril de 1917, el revolucionario ruso Vladimir Ilich Lenin.

⁴⁶ Kaltenbrunner, Gerd-Klaus. «Entre la anarquía y la mística. Crítica de Hugo Ball sobre la inteligencia alemana» en Ball, Hugo. *Crítica de la inteligencia alemana* (págs. 33-34). Barcelona, Edhasa. Colección Latinoamericana de bolsillo, 1971.

ciencia, o modulación de la maneras de entender, aprehender e intervenir la realidad, no solo en un sentido individual, sino del colectivo, y de ese modo se abrirían las grandes alamedas, un período de tiempo, un *eon*, en el que se pueda hacer o rehacer la historia, de tal manera que sus renovadas fuentes rusas, que ahora apuntan hacia Lenin, aquél líder que del exilio suizo, eligió abordar el Tren de Finlandia y se entregó a la posibilidad de tomar el cielo por asalto, aunque en ello le fue la vida, apenas comenzando (en un sentido de transición histórica) la aventura de ese experimento social de cambio.

La mención del ensayo crítico de Ball sobre la *intelligentzia* de su Estado-Imperio alemán tiene la intención de resaltar el modo sorprendente en que una amplia mayoría de trabajadores de la cultura, la creación artística, y el pensamiento se sumaron (algunos de forma fugaz, diletante, otros de modo activo, beligerante) al apoyo del frente de operaciones bélicas, y este movimiento de fuerzas se pretendió legitimar masiva y legislativamente por la aprobación de los créditos de guerra, con el apoyo mayoritario de la socialdemocracia en el poder parlamentario, en agosto de 1914; de tal modo que el desatamiento militante de la opción guerrerrista durante los cuatro años siguientes expresaba también el ahondamiento de las tendencias decadentes de aquella comarca del mundo, o su paso a una delirante fase de aniquilación definitiva del otro, escenas que fueron captadas también por el observador meticoloso y oportuno de dichos sucesos que fue el periodista y agitador político peruano José Carlos Mariátegui, en su paso por aquellas tierras, que como viaje intelectual significaba, por su parte, la superación de su «edad de piedra», recorrido europeo, peculiar exilio, del que volvía a su tierra andina natal, justo en 1923, habiendo, como él mismo lo dijo, desposado «una mujer y unas ideas»⁴⁷.

⁴⁷ Mariátegui, José Carlos. Carta a Samuel Glusberg del 10 de enero de 1928.

En efecto, el año del retorno de su travesía por Europa de parte de Mariátegui, fue el año de la publicación de la obra del filósofo húngaro, instrumento de agitación con el que también estaba expresando cambios en su horizonte de comprensión y modificación en el amplio esquema de ideas que nutrirían de ahí en adelante su posicionamiento político y el establecimiento de su «afinidad electiva» respecto a una opción, la comunista, que ya no habría de abandonar en el resto de su vida⁴⁸. De ahí que resulte pertinente pensar, en lo que resta de este ensayo, en primer lugar, ¿de qué es expresión sintomática *Historia y conciencia de clase* en el universo mismo de su autor?, esto es, ¿de qué es transición, en el sujeto pensante y actuante, que es nuestro filósofo húngaro, en el marco de su itinerario intelectual?, para, en segundo lugar, de ese modo dimensionar los alcances de su propuesta, y acercarnos entonces al tanteo de lo qué es la obra de 1923 en cuanto transición hacia qué, para el mundo del conocimiento y ante un mundo en transformación, jalonado por fuerzas históricas envueltas en plena batalla por imponer su proyecto. Para ello, hemos de proceder, inicialmente, distendiendo el período de consideración en que se difunde la obra, contemplando un poco más hacia atrás de la fecha de escritura del primer ensayo que abre el libro, y llevando un poco más hacia adelante el signo del tiempo en el que se inscribe la obra.

Ensayamos de ese modo un acercamiento desde diversas perspectivas al Georg Lukács que da pasos firmes a una madurez definitiva, no solo porque haya, como se ha sostenido, «una relación de continuidad entre las primeras formulaciones del marxismo de Lukács (en *Historia y conciencia de clase*) y la fundamentación categorial que sostiene su vastísima obra de polemista, filósofo

⁴⁸ Véase Löwy, Michael. *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (la evolución política de Lukács 1909-1929)*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1978.

crítico e historiador (su obra de madurez)...»,⁴⁹ sino porque este volumen, de 1923, se inscribe en la captación de un sentido de época ya avizorado por el intelectual magyar en algunos ensayos anteriores, y que se conserva, como preocupación sobre el rumbo elegido, en otro par de trabajos posteriores que, aunque más breves, dan cuenta de compromisos sostenidos, aún en medio de desplazamientos territoriales y declaraciones tácticas, que significaron asumir diversos riesgos, y pagarlos, con diferendos de opinión, recias polémicas, y sospechas políticas costosas.

El período

Parece que, al separarse de Austria, Hungría se ha separado también algo de Occidente

José Carlos Mariátegui, *La escena húngara*

A fines del siglo XIX el liberalismo capitalista da rienda suelta a todos sus impulsos expansionistas, en cuanto a colocación de inversiones (financieras o en la industria del ferrocarril), aperturas de mercado, nuevas materias primas y apropiación de territorios, se estaba ingresando como lo sostuvo Lenin, en su estudio clásico, escrito en Zurich, al imperialismo, asumido como una fase superior, que no última, del capitalismo; evento ejemplificante de ese nuevo arreglo fue el acto colonial invasivo y expropiatorio conocido como «reparto de África», y que se reguló por la Conferencia de Berlín de 1884. La confrontación de los intereses de los dueños del capital, que transcurrió en la arena exterior, no sólo en Sudáfrica con la Guerra de los Boers, sino hasta en el Caribe con la Guerra Hispano-Cubana-Estadounidense, no tardó mucho en mutar, en propio suelo europeo, como conflic-

⁴⁹ Vacatello, Marzio. *György Lukács. De 'Historia y consciencia de clase' a la crítica de la cultura burguesa*. Barcelona: Península, 1977, pág. 45.

to entre estados nacionales y guerra total, con enfrentamientos que ya no eran al viejo estilo de los rifles con bayoneta, sino con desplazamiento de masas, cadena de montaje, y utilización de innovaciones científicas en el uso de químicos o gases letales, y mejores armas de fuego (las que habían probado su eficacia en el exterminio colonial).

Por aquellos años, ya Marx (1883) y Engels (1895) habían muerto, en la socialdemocracia alemana había recaído la encomienda de preservar esa tradición en la forma del «marxismo» heredero de los fundadores, y el movimiento obrero se aglutinaba en la Segunda Internacional, que prevaleció entre 1889 y 1916. Con el ocaso del siglo XIX, en 1899, y una obra, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* de Eduard Bernstein⁵⁰, se abre el primer cisma en dicha tradición, tan pronto ésta daba sus primeros pasos, se trata de un conflicto de carácter político, y de imposición de una línea centrista y una concepción revisionista que, en pocas palabras, afirma que las previsiones de los clásicos no se cumplieron (dando por aceptada la franca colonización del marxismo por los criterios de la economía marginalista, la ciencia política del *rational choice* y la metodología sociológica del utilitarismo individualista, posesivo y atomístico); con esos antecedentes para Kautsky o Bernstein, los líderes socialdemócratas, es necesario reorientar la política, «adaptarse» a las nuevas condiciones y disputar en la esfera emergente del control parlamentario, con el objetivo de ganar posiciones de gobierno. Ya en la detección de las tendencias que apuntan al comienzo de la Guerra Europea, que estallaría en 1914, ese conflicto político se exacerba, pues habrá expresiones dentro de la tradición marxista que se escinden o separan de la tendencia revisionista mayoritaria, y reclaman un mayor apego a las posiciones revolucionarias y optan por crear otras expresiones partidistas, en

⁵⁰ Bernstein, Eduard. *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1982.

la forma de partidos comunistas u otro tipo de agrupaciones, como los espartaquistas (liderados por Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht) o la vertiente de los consejistas. Esa diferencia se hará irreconciliable una vez que la socialdemocracia acompañe, con su voto, al chovinismo nacionalista, y apruebe el financiamiento de la guerra, y cuando, al sostenerse en sus posiciones, hasta bien entrado el conflicto y ya en el marco de la reconstrucción o puesta en marcha del régimen político de la República de Weimar, el 15 de enero de 1919, la líder espartaquista es abatida a tiros y culatazos y arrojada al canal Landwehr de Berlín. Esa misma noche fue ejecutado Karl Liebknecht, su cuerpo fue depositado por un teniente en la Morgue, como «cadáver desconocido», presentando varios disparos efectuados a quemarropa. Los restos de Rosa Luxemburgo no aparecerán sino hasta casi 5 meses después, el 31 de mayo. El gobierno alemán era presidido por el socialdemócrata Friedrich Ebert (cuyo nombre hoy lo lleva una Fundación que hace estudios sindicales y ve por los derechos del trabajo), y las milicias asesinas obedecían las órdenes del 'socialista' Gustav Noske. Del lado oriental del mundo había triunfado la revolución bolchevique en octubre de 1917, y presentaba una imagen de ese experimento revolucionario que contrastaba como en espejo con el curso en declive del anterior orden monárquico, con la disolución de los imperios Austro-húngaro, de los Habsburgo, y Prusiano, de los Hohenzollern, y con la firma del Tratado de Versalles (28 de junio de 1919) que, como afirmó Mariátegui no resultó «un tratado de paz sino un tratado de guerra». En el hervidero de estos procesos brotarán, al seno de las nuevas naciones, procesos políticos de tono más radical, que entre 1918 y 1921, tratan de instituir las Repúblicas de los consejos, esa tendencia impregna hasta el experimento arquitectónico-administrativo de la denominada «Viena Roja» (que duró entre 1918 y 1934). Dentro de ese giro político, se incluye el proceso vivido en la intentona, de unos cuatro meses,

por erigir la República Soviética Húngara, y en la que estuvo directamente involucrado nuestro filósofo magyar, tan pronto como desde su filiación comunista en 1918. Desde el momento de esa transición, los revolucionarios liderados por Bela Kun, se beneficiaban con su incorporación y con sus efectos indirectos, pues de algún modo se abría un puente de comunicación, de persuasión, hacia el mundo intelectual (en particular al del Círculo de los domingos, de Budapest), hacia quienes no habrían emprendido camino alguno hacia Marx y menos habrían dado el vuelco hacia el comunismo. En cierto modo, para Lukács esos meses, y los años siguientes, significaron también imbuirse en los problemas y conflictos del mundo socio-político real, trabar-se con los problemas del realismo político, y sopesarlos desde su romanticismo anticapitalista.

Así reseñaba el alzamiento al que Lukács se había sumado nuestro fundador latinoamericano de la tradición marxista. En un primer texto, que llevaba por título «La escena húngara», decía: «Hungría era entonces un foco de bolchevismo en el vértice de la Europa central y oriente. El problema húngaro se ofrecía grávido de peligros para el orden de Occidente ... Hallé ahí una miseria comparable sólo a la de Viena. El proletariado industrial ganaba una ración de hambre. La pequeña burguesía urbana, pauperizada, se proletarizaba rápidamente»⁵¹. Ya antes de este escrito se habría ocupado del asunto, a pocos meses de su retorno de Europa, rememorando su paso por Budapest, al lado de su amigo César Falcón (junio de 1922); expuso el tema en una de sus conferencias sobre la crisis mundial, «La revolución húngara», y ahí, muy esquemáticamente, resumía: «... un capítulo intensamente dramático de la historia de la crisis mundial ... La Revolución Húngara. El Conde Karolyi. Bela Kun. Horthy. Estos tres nombres, Karolyi, Bela Kun, Horthy, sintetizan las

⁵¹ Mariátegui, José Carlos. «La escena húngara». *Variedades*, 16 de Mayo de 1925.

fases de la Revolución Húngara: la fase insurreccional y democrática, la fase comunista y proletaria, la fase reaccionaria y terrorística»⁵².

Como bien señala Michel Löwy, el «marxismo herético ... [de Mariátegui]... guarda profundas afinidades con algunos de los grandes pensadores del marxismo occidental: Gramsci, Lukács o Walter Benjamin»⁵³, sin embargo, el Amauta no parece haber conocido nada de Georg Lukács que, para el tiempo del que se ocupan sus crónicas estaría en un pleno momento de su transición intelectual, emotiva y combativa. Tal y como se ha sostenido, en Lukács se sintetizaría un vuelco de gravitación personal y societal:

En la Hungría de principios de siglo, sacudida por una profunda crisis que alcanza todos los aspectos de la vida social, el arte como principio configurador del mundo y el odio a la opresión política y a la injusticia social pueden llegar a constituirse en elementos de una misma búsqueda a la vez metafísica y revolucionaria, existencial y colectiva⁵⁴.

Se trataría de una mudanza que bien pudiera ser descrita, escuetamente, como la de un cambio en sus fuentes rusas, de Dostoyevski a Lenin, o como un cambio en la índole de sus preocupaciones de la forma estética, a la forma social, o como se avizoraba ya, en uno de sus escritos muy tempranos, cuando se pronunciaba por atravesar el puente hacia la vida viva⁵⁵ la que

⁵² Mariátegui, José Carlos. «La revolución húngara», Conferencia pronunciada el viernes 18 de agosto de 1923 en el local de la Federación de Estudiantes (Lima, Palacio de la Exposición).

⁵³ Löwy, Michel. «El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui». En Concheiro, Elvira y José Gandarilla (Comps.) *Marx revisitado. Posiciones encontradas*. Ciudad de México: CEIICH-UNAM, 2016, pág. 451.

⁵⁴ Giglioli, Giovanna. «La formación intelectual y política del joven Lukács» en *Revista de filología y lingüística*, 11(2), 1985, pág. 128.

⁵⁵ Lukács, Georg [1912]. «Acerca de la pobreza del espíritu. Una conversación y una carta». En *Acerca de la pobreza del espíritu y otros escritos de juventud*

quebraría las formas (ahora políticas). Esto es, no se ignora que Lukács inscribe la consideración de las relaciones funcionales del objeto estético dentro de los procesos políticos y económico-sociales, de hecho eso es lo que, muy frecuentemente, se le critica como excesivo realismo, lo que se detecta, con la obra de 1923, es un probable cambio en el énfasis epistémico-metodológico, la adquisición del horizonte o principio de la totalidad social⁵⁶; una predilección por la consideración ontológica de la filosofía social, pero desde una inscripción revolucionaria de la dialéctica materialista en la historia.

Esto no sería sino expresión de una más completa, integral, apropiación filosófica de los eventos de lectura de Marx (y hasta de Engels) que, como él mismo lo documentó en su temprano recuento, hasta 1933 transcurrieron, sistemáticamente, al menos en tres ocasiones, la muy temprana, en el paso de sus estudios de bachiller al nivel universitario, cuando lee el *Manifiesto comunista*, el *Dieciocho Brumario*, *El origen de la familia...*, pero sobre todo, el primer tomo de *El capital*, que lo lee «de cabo a rabo»⁵⁷, después vino un segundo momento de lectura de ciertos escritos de juventud de Marx, y de la Introducción a la Crítica de la Economía Política, un tercer episodio arranca con el acceso a los *Manuscritos de Economía y filosofía* de 1844⁵⁸ (etapa de su exilio a Moscú y de su relación de trabajo con Riazanov, y de estrecha amistad con Mijaíl Lifshitz), pero sobre todo con el esclarecimiento del carácter «abarcante y unitario de la dialéctica materialista»⁵⁹ y de que «el verdadero estudio del marxismo, solo

(págs. 177-184). Buenos Aires: Gorla, 2015.

⁵⁶ Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*, *Op. Cit.*, págs. 1-28.

⁵⁷ Lukács, Jorge [1959]. *Mi camino hacia Marx*. Traducción y notas de Emilio Uraga. Ciudad de México: Federación Editorial Mexicana, 1971, pág. 30.

⁵⁸ Véase Marx, Karl [1844]. *Manuscritos de filosofía y economía*. Madrid: Alianza, 1980.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 36.

entonces podía empezar»⁶⁰ procediendo con esa filosofía en un sentido práctico-concreto, con el cuidado de no recaer «de la dialéctica viva en la rigidez mecánica»⁶¹ y abordándole tanto a la realidad como al clásico «en su inatacable unidad y totalidad»⁶²; por la fecha de esa inicial nota autobiográfica, por supuesto, nuestro autor no testifica su cuarto o maduro acercamiento a Marx, el de su obra sobre la *Ontología del ser social*⁶³.

Aplicando los propios principios del materialismo histórico a su itinerario de trabajo, en aquello de que «no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser social lo que determina la conciencia», Lukács advertirá en su primer relato autobiográfico (hasta 1933, aunque luego abunde en el esbozo y entrevista más completa, al final de su vida)⁶⁴ que en cada uno de esos momentos la caleidoscópica iluminación de la realidad propiciada por el aprovechamiento de los aportes del clásico, será diferente, irá madurando, queda, en el primer momento, restringida a una asunción útil, con respecto a la economía y la sociología, pero quizás frecuente su pensamiento de modo subalternizado ante una auto asumida validez de la teoría neokantiana de la

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 36.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 37.

⁶² *Ibid.*, pág. 37.

⁶³ Por supuesto, como pasa con los clásicos, y en especial con Marx, no disponemos de una edición completa, en castellano, de la obra lukácsiana, todavía está una obra muy temprana, en dos tomos, «La historia evolutiva del drama moderno», disponible solo en húngaro, y hasta muy recientemente los encomiables esfuerzos de Diego Fernando Correa Castañeda, han puesto a nuestra disposición la *Estética de Heidelberg (1916-1918)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2022, y se ha embarcado (en un esfuerzo solo comparable a los que, en su momento, desplegaron Manuel Sacristán, Wenceslao Roces, Jacobo Muñoz, o más recientemente, Miguel Vedda y Antonino Infranca) en la traducción íntegra de la *Ontología del Ser Social*, que será editada en los próximos años.

⁶⁴ Lukács, Georg. *Pensamento Vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.

inmanencia de la conciencia, la que es más acorde a su situación de clase y a su concepción del mundo de esa época, en el comienzo del siglo xx; para el segundo momento, los estragos y contradicciones exacerbadas con el imperialismo y las hostilidades de 1914, empujan a una sensación de crisis, procesada como el paso «del idealismo subjetivo al idealismo objetivo»⁶⁵, pero todavía allí si era trabajoso sacarse el influjo de la sociología de Simmel (lo que se constatará en un alejamiento definitivo, cuando éste se sume al nacionalismo del Führer, tal como también procedió, en su momento, Ernst Bloch, negándole hasta el saludo), a ello contribuirán la lectura de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, y la lectura de las propuestas para una filosofía del futuro, de Feuerbach (aunque predominase para este último una recuperación preferentemente antropológica); en el tercer momento, en sus propias palabras, «se trataba ya no de un Marx visto a contraluz de Simmel sino a través de anteojeras hegelianas... pero... pervivió a lo largo de los años un subjetivismo ultraizquierdista... esto... impedía comprender el aspecto materialista de la dialéctica de un modo realmente justo y efectivo, y no captaba su significado filosófico inmenso»⁶⁶.

Con esta transición hacia sus nuevos referentes filosóficos, lejos van quedado el tono de pesimismo trágico, en su captación del hecho cultural, estético o literario,⁶⁷ o hasta su atormentado ángulo existencial, romántico, que traslucía a su pretendido pero inconcluso trabajo respecto a Dostoyevski, lo que no parece haber sido desplazado es un firme posicionamiento ético, que desborda o distiende el período de *Historia y conciencia de clase*, y lo lleva más allá de 1923 (hacia detrás y hacia delante), pues aunque antecedan o sigan a esa obra, dichas intervenciones abo-

⁶⁵ Lukács, Jorge. *Mi camino hacia Marx. Op. Cit.*, pág. 33.

⁶⁶ Lukács, Jorge. *Mi camino hacia Marx. Op. Cit.*, págs. 33-35.

⁶⁷ Véase si no el tono fichteano aún dominante en textos como «Acerca de la pobreza del espíritu...». *Op. Cit.*

nan al grupo de sus escritos propiamente políticos, es el caso de los ensayos «El bolchevismo como problema moral»,⁶⁸ «Táctica y ética» (mayo de 1919, publicado, en húngaro, en un pequeño libro del mismo nombre), y otro par de trabajos publicados en 1919 y 1920, respectivamente, «El papel de la moral en la producción comunista» (en húngaro) y «La misión moral del Partido Comunista» (en alemán). El papel de la moral remite a la cuestión de ciertos principios y postulados, de una ética no formal ni universal, sino activa y concreta, la pertinente para las batallas por venir, de ahí el indeclinable propósito por enaltecer, en *Historia y conciencia de clase*, la aportación, en la teoría y en la lucha, de la revolucionaria polaca Rosa Luxemburgo. Y esa conjunción de la ética y la política, en torno a una genuina proposición de que «la revolución social futura» no se contrapone a la democracia social, sino que la construye en las renovadas luchas por la democratización de la vida real.⁶⁹ Esta postura se conserva y se lee hasta en textos posteriores, donde a su filosofía política la cruzan proposiciones con un sentido redentor y hasta mesiánico, es el caso de «Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista» (publicado en 1926, en alemán), y el más programático, las «Tesis de Blum»(1928)⁷⁰. Tan rotundamente se conserva esa visión, que constituye el gesto que el politburó no ha de perdonar, y por lo cual Lukács será separado de sus cargos en el Partido Comunista Húngaro y es prácticamente llamado a cuentas a Moscú (1930); mismo acto de señalamiento y crítica,

⁶⁸ Lukács, Georg [1918]. «El bolchevismo como problema moral». En *Acerca de la pobreza del espíritu y otros escritos de juventud*, *Op. Cit.*, págs. 245-250.

⁶⁹ Así lo resume uno de sus intérpretes: «La argumentación de las tesis de Blum era que las condiciones de Hungría hacían imposible una transición directa a una república soviética, y que el objetivo inmediato del Partido tenía que ser no una dictadura del proletariado, sino una dictadura democrática de obreros y campesinos» Parkinson, G. H. R. «Introducción». En *Georg Lukács. El hombre, su obra, sus ideas* (págs. 9-44). Traducción de J. C. García Borrón. Barcelona: Grijalbo, 1973, pág. 28.

⁷⁰ Ambos textos en Lukács, Georg. *Acerca de la pobreza del espíritu ...*, *Op. Cit.*

plagada de dogmatismo, como el que ya habían ejecutado László Rudas y Abraham Deborin, en 1924, sobre las proposiciones vertidas en *Historia y conciencia de clase*, imputaciones a las que Lukács habría respondido en un documento (probablemente escrito entre 1925-1926)⁷¹ que, lamentablemente, estuvo bajo el resguardo burocrático de autoridades soviéticas, y solo se conoció y fue rescatado tras la caída de ese régimen político.

Al amparo de estas consideraciones históricas (en la esfera del dominio soviético, y su propuesta de edificación social) es donde debemos colocar la secuencia de censuras, malentendidos, críticas, enmiendas y refutaciones a las rectificaciones, que siguió rondando a *Historia y conciencia de clase*, y el derrotero paradójico que se establece entre la obra de un autor, a la que se relaciona con el arranque del «marxismo occidental», y el itinerario vital e intelectual del autor mismo, en tanto figura política, que no dudó en involucrarse, y hasta encabezar, el nuevo episodio revolucionario húngaro, con Imre Nagy (en 1956), que se negó a desplazarse del «mundo socialista», o hasta a impartir cátedra en Occidente, dejando de lado el hecho de que en esa ciudad, Budapest, se erigiría como el fundador de una escuela filosófica, que renovó la discusión del campo filosófico, en diversos ámbitos. Y así, además, podremos entender cómo el decurso de la obra acompañó la práctica vida entera de su autor (su última supuesta auto refutación se da para la edición castellana en marzo de 1967, y Lukács muere el 4 de junio de 1971), y, creemos, no resulta arbitrario inscribir ambas, obra lukácsiana y vida material de su autor, en la historia global de conformación del capitalismo mundial, y en las disputas por imponer una determinada hegemonía global, procediendo de ese modo estaríamos honrando la metodología sugerida en esa obra de 1923. En síntesis, lo que estuvo en juego en el período de entreguerras,

⁷¹ Lukács, György [1925-1926]. *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Herramienta, 2015.

al seno de Europa, y también con especial significado en los países centroeuropeos, fue un proceso combinado de tendencias de variada composición y alcance, por un lado, al nivel de la hegemonía mundial, se aprecia el declive del hegemon británico, dominante durante el siglo XIX, y se aprecia la apertura de un conflicto por definir si el nuevo hegemon, para el siglo XX, se queda en suelo europeo, siendo la principal candidata, la emergente economía alemana, o la hegemonía se desplaza más hacia el Occidente, atravesando el Atlántico, y llega a situarse, entonces, en la economía estadounidense. Esa conflictividad se ha de prolongar, comprendiendo las dos guerras que transcurren en suelo europeo, y se hubo de decidir hasta el fin de esas hostilidades, en 1945. A partir de ese momento los Estados Unidos, nuevo hegemon mundial, colocan en condición de su enemigo, en primer lugar, al bloque comunista, liderado por la URSS, por cuya conducción recíproca de las hostilidades bajo la amenaza del sistema de Destrucción Mutua Asegurada (MAD), terminará por establecerse un sistema internacional de zonas de intereses negociados o administrados, conocido como «régimen de la bipolaridad»; en segundo lugar, los Estados Unidos erigirán como «enemigos» a los países que se atrean a avanzar en la descolonización, y esa agresión imperialista, con un remedo de respuesta o contraofensiva rusa, o luego China, irá sembrando los «muchos Vietnams» (como soñaba el Che); comenzando esa historia anti colonial, de mediados del siglo XX, con la declaración de independencia de Indonesia respecto al colonialismo holandés, y su posterior revolución, bajo el liderazgo de Sukarno, y el lanzamiento del «Movimiento de los No Alineados», y luego daríamos con el posterior apagamiento de esas llamas independentistas, hasta ser canalizadas esas luchas, en medio de conflictos y negociaciones, en el orden geopolítico de la guerra fría, como fue el caso, en Cuba y el Caribe, con la Crisis de los Misiles, en 1962. De tal modo, el itinerario de *Historia y conciencia de*

clase, en el marco de las críticas, las posibles o hasta supuestas correcciones y rectificaciones de su autor, y de sus ediciones en otras lenguas, se extiende hasta fines de los años sesenta, se integra de ese modo también a las discusiones de los estudiantes movilizadas en los *campus* universitarios, y hasta el comienzo de la crisis capitalista de los años setenta. Cómo explicar, si no, el genuino apoyo que Lukács ofrecerá, en el ocaso de su vida, a la campaña por la liberación de la activista afroestadounidense Angela Davis. Lo que siguió, en nuestro medio siglo más reciente, ha sido una historia que ya no pudo conocer Lukács, pero en la que nos sigue guiando si asumimos, seriamente, sus palabras, del prólogo a la primera edición, «el objetivo más destacado de estos trabajos es el conocimiento del presente»⁷².

Los planteamientos teóricos y organizativos

Lo primero a anotar respecto al texto que venimos comentando fue enunciado, con toda razón, pero en un cierto tono de sorpresa, «lo interesante de Lukács es que el libro ... *Historia y conciencia de clase*... fue escrito antes de la divulgación, tanto de los escritos de juventud de Marx, como de los *Grundrisse*, lo cual da un valor intelectual indudable tanto a su libro, como a la propia consistencia lógica —en su conjunto— de la obra de Marx»⁷³ y, en efecto, las obras mencionadas no vieron la luz, sino en la década siguiente, en 1932, los *Manuscritos de Economía y Filosofía*⁷⁴, y en 1939, los *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (1857-1858)*⁷⁵; de éste último, a comienzos del siglo xx

⁷² Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*, Op. Cit., pág. XLV.

⁷³ Tezanos, José Félix. *Alienación, dialéctica y libertad. Aproximación a la teoría marxista de la alienación*. Valencia: Fernando Torres editor, 1977, pág. 167.

⁷⁴ Marx, Karl [1844]. *Manuscritos de filosofía y economía*. Madrid: Alianza, 1980.

⁷⁵ Marx, Karl [1857-1858]. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) (1857-1858)*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1986.

solo se conocía una edición recortada, bajo responsabilidad de Kautsky, de la parte introductoria. Sorprende, entonces, que el filósofo húngaro, accediendo a lo que fragmentariamente se ha editado del proyecto intelectual de Marx llevase a plena consecuencia una construcción categorial que fue capaz de conectar (en términos de su teoría de la cosificación) las temáticas de la enajenación y del fetichismo mercantil, y logra eso justamente por alcanzar un grado de comprensión inusitado, para ese momento, de la dialéctica⁷⁶, en el plano histórico, político y metodológico. De ahí que, fallecidos ya los fundadores, dado el curso errático del revisionismo, acontecido el sacrificio heroico de los espartaquistas, se vuelve inexorable acometer el reto aclaratorio por el lugar de enunciación, esto es, la disputa por lo que significaría hablar a nombre o en los términos del marxismo; en un momento en que queda claro que eso no es atributo ni de los líderes del partido socialdemócrata, que han sucumbido al «materialismo vulgar», positivista y evolucionista (y esas fueron algunas de las señas de identidad teóricas del revisionismo histórico), pero tampoco podría serlo de una versión disminuida, igualmente mecanicista o metafísica, que redujera a leyes, abstractas y ahistóricas, el legado del filósofo de Tréveris, mucho menos lo sería la versión empobrecida, burocrática, de aquellos celosos administradores de citas. Entonces, resultará curioso, el gesto lukácsiano, para quien tenga la paciencia de recorrer por

⁷⁶ Habría que hacer mención del esfuerzo de Lenin por apropiarse de la lógica hegeliana, que siete años antes a lo escrito por Lukács, habría intentado, justamente en la ciudad de Zúrich, en donde habría dado los últimos toques a sus apuntes conocidos como «Cuadernos filosóficos» y que ocupan el volumen 42 de sus obras completas. Lukács, en efecto, accedió a la lectura de estos materiales, pero lo hizo en su primer viaje a Moscú y en su integración a los trabajos del Instituto Marx, Engels, Lenin (IMEL), de esa ciudad, en 1929-1930, pero ello le será útil para dar un nuevo sentido a la obra del filósofo del concepto, y que se plasmará hasta décadas más tarde, en su libro *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1948), lo que enaltece el mérito de lo alcanzado en *Historia y conciencia de clase*.

entero la obra de 1923, de ver al inicio, desde los primeros capítulos, la reivindicación de la revolucionaria polaca no solo en su papel de redentora de la tradición de lucha revolucionaria de los comunistas, sino en su papel de indeclinable polemista y gran teórica; así como, al final del libro, ya en esa suerte de paso de la estafeta de Luxemburgo a Lenin, no se vea, en este último, solo al genial dirigente de las masas y el partido, sino también al eminente teórico de la organización, del hecho revolucionario y de la construcción del nuevo Estado.

Hasta donde sabemos, el comunista sardo Antonio Gramsci envía correspondencia (el 6 de octubre de 1930), desde la cárcel, a su cuñada Tania Schutz, agradeciéndole el envío de ciertos libros, entre ellos, de algunos relatos del escritor católico inglés G. K. Chesterton⁷⁷; no tenemos certeza de que a Lukács le hubiese interesado la lectura de ese autor, o dicho género literario, ni menos aún si hubiese conocido la obra que Chesterton publicó en 1908, justo con el título de *Ortodoxia* (secuencia, al parecer, de su obra *Herejes*, de 1905), en la que el literato inglés defiende, o hasta hace apología, de la iglesia católica (en una de las cunas del protestantismo, hay que decirlo, gesto que no es menor); Lukács, sin embargo, remite en otra dirección, y desde otro género narrativo, a la cuestión de la ortodoxia en el marxismo, y esgrimirá a ésta en su plano decisorio como una manera de proceder, como una convicción, como el cumplimiento de un itinerario (elección de ruta, identificación de los puntos de partida y llegada) en el plano metodológico, o dicho en sus términos, la consideración de la cosa, de cualquier problemática, fenómeno o proceso «en su referencia al todo: la relación al todo

⁷⁷ Arjona, Daniel. «Divinos detectives: ¿Sherlock Holmes es de derechas y el padre Brown es de izquierdas?», entrevista respecto al libro, Del Castillo Santos, Ramón. *Divinos detectives: Chesterton, Gramsci y otros casos criminales*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2022. Disponible en: https://www.elconfidencial.com/cultura/2022-07-25/divinos-detectives-sherlock-holmes-derechas_3465158/

se convierte en la determinación que determina la forma de objetividad de todo objeto del conocimiento»⁷⁸. Y aquí es también donde adquiere su completa expresividad una afirmación precedente «la totalidad concreta es, pues, la categoría propiamente dicha de la realidad»⁷⁹. A nuestro juicio esto muestra un orden de consecuencias que no sólo incumbe al plano gnoseológico o del conocimiento (al de la interacción, polaridad o enfrentamiento entre sujeto(s) y objeto(s) que constituyen a la realidad), sino al histórico-político de la disputa por la forma social, esto es, a su aspecto ontológico; con ello lo que se desea plantear es que, con relación a la imputación luxemburguiana respecto a la equívoca o extraviada política del oportunismo revisionista, y a la defensa que esa expresión de la socialdemocracia hacía de su práctica (política) en palabras de su principal dirigente, nada menos que el albacea de Engels, Eduard Bernstein, en su infortunado axioma: «El movimiento lo es todo; la meta final no es nada», el político alemán no hacía sino recaer en el olvido o distanciamiento de la perspectiva total y el significado integral o sentido mismo de la lucha, por invertir un mundo de relaciones sociales en el que las y los productores son dominados, humillados y sojuzgados por el frío cálculo egoísta (ese era el imperativo categórico que Marx reclamaba desde 1843, antes aún de aclararse si era comunista o en qué consistía serlo), el revisionismo se estanca y se hunde en el proceso de descomposición, o fragmentación que estaba viviendo el mundo mismo de la producción capitalista, en cuanto a la recomposición, entonces, de la relación sujeto-objeto en su trazo axial más definitorio, nada estático sino implacablemente dinámico, el que se daba dentro de la lógica de fábrica, al interior de las relaciones sociales de producción, y los cambios (formales y técnicos) de la subsunción del trabajo al capital.

⁷⁸ Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*, Op. Cit., pág. 15.

⁷⁹ *Ibid.*, pág. 11.

Aquí es donde Lukács hace una recuperación de las enseñanzas de Georg Simmel (de su sociología de las formas de la interacción social y de su *Filosofía del dinero*), y de Max Weber (de sus teorías sobre la racionalización, el derecho o la burocracia), pero para ir más allá de ellos, esto es, no se limita a registrar que esta sociología (burguesa) no hace sino una conjunción con la índole fenomenológica que comienza a caracterizar a la filosofía, o a la separación disciplinaria que está aconteciendo al interior del sistema de ciencias, por lo cual conocer parece que se ha reducido a formalizar y cuantificar, y ello no sería sino expresión o resultado del implacable reclamo (sistémico, del complejo capitalista) por convertir al mundo entero en un universo plagado de cosas, esto es, por llevar a sus últimas consecuencias el proceso de mercantificación, de conversión en mercancía de toda parte o partícula social producida (reduciendo de ese modo, también, a la capacidad viva del trabajo en mercancía fuerza de trabajo), que se integra en la totalidad social. Las consecuencias serían desastrosas, y sostendrá Lukács, haciendo uso hasta donde es posible de la teoría luxemburguiana de la acumulación, pues no conoce aún los planteamientos de los Grundrisse: «muestra el último florecimiento del capitalismo ... los caracteres de una siniestra danza de la muerte, una marcha de Edipo hacia el destino final inevitable»⁸⁰. No podría ser otro el resultado para un mundo que se rige por «la cosificación producida por la producción universal de mercancías»⁸¹. Esta manera de mirar el proceso queda lejos de cualquier consideración que simplifique o torne estática la noción de totalidad, y mecánica u homogeneizante la relación de la(s) parte(s) con el todo, el planteo es más cercano a un insaciable e inquieto proceso de totalización:

la categoría de totalidad no supera en modo alguno sus momentos en una unidad indiferenciada, en una identidad. La forma aparien-

⁸⁰ *Ibid.*, pág. 128.

⁸¹ *Ibid.*, pág. 67.

cial de su independencia, de su legalidad propia, poseída por esos momentos en el orden de producción capitalista, se revela como mera apariencia sólo en la medida en que ellos mismos entran en una relación dinámico-dialéctica, y se entienden como momentos dialéctico-dinámicos de un todo igualmente dialéctico-dinámico⁸².

Lukács despliega así una proposición que deriva de Marx una vez que éste ha criticado a Sismondi y Proudhon (dos representantes de la economía política y la filosofía francesa de su tiempo) y ese proceder se convierte, en el pensador húngaro, en la exigencia por criticar/superar a eminentes representantes de la sociología alemana, que además fueron sus mentores, así, llevar a Simmel y Weber más allá de sí mismos, significa, para Lukács, completar sus planteamientos o reconvertirlos en dirección a su combinación con la teoría sobre el modo de producción capitalista de Marx en su más genuino e integral sentido, esto es, el correspondiente al Tomo I de *El capital*, el único que el exigente filósofo que fue Marx pudo completar, y en el muy particular modo en el que ese mecanismo (de la valorización del valor) se desarrolla y auto desenvuelve, en el avance avasallador de la *hybris* capitalista, como imposición de la lógica fetichista de la vida social y del proceso de fetichización de todo ente u objetivación, de engullimiento por el valor-dinero (el equivalente general del nuevo arreglo del mundo moderno-capitalista-colonial) de toda diversidad de la vida real, humana y no humana de la tierra. En eso consiste, en nuestra consideración, la lectura lukacsiana desde esa nueva conceptualización que está aportando al debate marxista, su filosofía de la cosificación, y es eso lo que no alcanzan a detectar y por tanto a criticar ni la fenomenología emergente, ni las sociologías en sus exponentes clásicos, ni las renovadas ciencias en diversas expresiones disciplinarias.

⁸² *Ibid.*, págs. 14-15.

Se ha planteado que, en *Historia y conciencia de clase*, y en obras posteriores, Lukács emprende «una interpretación marxista de Hegel más bien que una hegeliana de Marx»⁸³, si esta afirmación es certera eso se plasma en el cambio de la manera de consideración en cuanto a la dialéctica misma, que no ha de darse en los términos de la dialéctica de la identidad hegeliana (entre idea y ser), y en la forma de una mera interacción en una unidad indiferenciada (de la parte en el todo), sino cuando el desarrollo histórico mismo empuja a la «consideración de todos los fenómenos parciales como momentos del todo, del proceso dialéctico entendido como unidad de pensamiento e historia»⁸⁴, ese nuevo mirador o perspectiva en que la totalidad del objeto puede ponerse y se torna captable (al pensamiento), no surge en un instante histórico arbitrario sino «cuando el sujeto que lo pone ...[al objeto, al mundo de las cosas]... es él mismo una totalidad», no es pues ni el momento histórico del «gran individuo», del «abstracto espíritu nacional», o del «individuo capitalista», sino durante el tiempo histórico que Marx analiza en *El Capital*, puesto que ahí «los problemas de la entera sociedad capitalista ...[pierden el velo, se desnudan, se des-encubren]... como problemas de las clases que la constituyen, la de los capitalistas y la de los proletarios, tomadas como totalidades»⁸⁵. Asumir, entonces, el espectáculo y escenario histórico en su pleno despliegue, nos muestra, en efecto, «alma y forma» de las subjetividades involucradas, y en grado *sumum* «la metafísica de la tragedia», ya no solo de alguna desgarrada persona humana, sino de los agregados y colectivos sociales y, entonces, considerar a esas clases confrontadas (la de los capitalistas y la del proletariado) como totalidades (relativas), connota atenderlas como «complejos» (es

⁸³ Giglioli, Giovanna. «La formación intelectual y política del joven Lukács». *Revista de filología y lingüística*, 11(2), 1985, pág. 125.

⁸⁴ Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*, *Op. Cit.*, pág. 30.

⁸⁵ *Ibid.*, pág. 31.

un término que Lukács mismo utiliza) dinámicos, cambiantes, auto adaptativos, y hasta con desiguales capacidades de respuesta, y de conducción o dirección del proceso. Esto nos indica más bien una historia no cerrada y no lineal, menos aún finiquitada, sino disputada, intranquila y azarosa.

Para Lukács es claro, para el momento en que escribe, que el oportunismo histórico del revisionismo reformista no fue solo un problema de traición histórica al movimiento obrero, sino el resultado histórico de una incapacidad para avanzar más allá de la conciencia cosificada, de una ceguera para esclarecerse las tareas que correspondían según hubiesen actuado de acuerdo con su conciencia de clase.

Es aquí cuando queda más que clarificada la solvencia metódica de *El Capital*, y la muy entera captación del enfoque dialéctico materialista por Lukács, en términos de su punto de partida (la mercancía) y sus capítulos finales (la cuestión de las clases sociales). La civilización de la mercancía es una en que las relaciones sociales entre las personas cobran la forma de relaciones entre cosas, y ello va conformando una estructura de una entera coseidad, que al modo de una «objetividad fantasmal», «esconde toda huella de su naturaleza esencial, al ser una relación entre hombres»⁸⁶, entre personas vivas, entre seres humanos necesitados y sufrientes, que hoy viven doblegados o maniatados ante y por el fetichismo mercantil, núcleo histórico del mundo cosificado. La vivencia de las personas, en su experiencia más inmediata, no es sino la de otra variante de entes que están como arrojados a esa especie de arena de colisión que es el intercambio, viven, pues, en la cosificación (capitalista) como en «su medio ambiente natural», son unidades de recepción o responsión de la tendencia cosificadora, y han de quebrar esa condición enajenada como el acto de adquisición de lucidez o esclarecimiento sobre su situa-

⁸⁶ *Ibid.*, pág. 90.

ción, pero ello ni es algo garantizado ni menos automático sino un resultado de una lógica de traspaso de su condición de cosa entre cosas, a sujeto que trasciende a las cosas, por la iluminación que les da su pensamiento y su racionalidad crítica ante su medio o contexto (elevamiento de un ente que cobra condición de ser, y trata de acomodarse a su esencia, a su sentido). Sin embargo, no es eso a lo que Lukács denomina conciencia (de clase), y menos en cuanto a la totalidad relativa (las y los trabajadores, el proletariado) y a la función que le correspondería desempeñar en la sociedad como un todo, y en la reconstrucción posible de ese todo: El proletariado debe superar su estado de inconciencia, esto es, dejar atrás sobre todo o en lugar prioritario la condición fetichista de separación entre lo económico y lo político (entre la inmediatez y la mediación), en que vive bajo esta sociedad, y reconectar ambas dimensiones, lo cual significa dejar la vivencia de lo económico como estado de inmediatez y predominio de la separación; y recuperar lo político, ya no meramente como suma de unos cuantos sino como visión (reconstructiva) de la totalidad, como exigencia de mirar al otro (desventajado, desfavorecido) y comunicar con el otro (aún inadvertido, o plenamente enajenado), hacer política, pues, y aquí no cabe más remedio que citar *in extenso*:

el proletariado se encuentra en la historia con la tarea de una *transformación conciente de la sociedad*, tiene que producirse en su conciencia de clase la contradicción dialéctica entre el interés inmediato y la meta última, entre el momento singular y el todo. Pues el momento singular del proceso, la situación concreta con sus concretas exigencias, es por su naturaleza inmanente a la actual sociedad, a la sociedad capitalista, se encuentra sometida a sus leyes y a su estructura económica. Y no se hace revolucionaria más que si se inserta en la concepción total del proceso, cuando se introduce con referencia al objetivo último, remitiendo concreta y conscientemente más allá de la sociedad capitalista. Pero eso significa, subjetivamente considerado, para la conciencia de clase del proletariado, que la relación

dialéctica entre el interés inmediato y la acción objetiva orientada al todo de la sociedad queda situada *en la conciencia del proletariado mismo*, en vez de desarrollarse, como ocurrió con todas las clases anteriores, más allá de la conciencia (atribuible), como proceso puramente objetivo. La victoria revolucionaria del proletariado no es, pues, como para las demás clases anteriores, *la realización inmediata del ser socialmente dado de la clase*, sino -como ya lo vio y formuló agudamente el joven Marx- *la autosuperación de la clase*⁸⁷.

De alguna manera Lukács, como otros de su generación, que se habían formado en el horizonte de filosofías como las de Georges Sorel, y en el perfil de las luchas del sindicalismo revolucionario; con el hecho político de la revolución de 1917, y con la llegada masiva de la condición de crisis, entre 1914 y 1918, están en condiciones de *dar su salto*, del plano empírico-factual de las ideas (sindicales, gremiales) al plano sentimental-material, del conocerse históricamente (como colectivos más amplios), que expresan a la posibilidad objetiva, como fuerza histórico-subjetiva de los muchos organizados.

Si la conciencia de clase puede conectar con la situación de clase, en el proletariado, y realizar su tarea (histórica), lo haría por estar en una condición más óptima para advertir el nudo de la totalidad social; no ocurre como en el régimen de los estamentos anteriores (con perspectivas incompletas, o fines parciales), ni menos persevera o recae en la condición cosificada de la conciencia de clase burguesa, que vive cómodamente (en el estado de enajenación), y busca preservar este estado de situación, por encontrarse en condición de mando (político) y arrebatarle a las y los otros, en la esfera económica, enormes cantidades de átomos de valor en su beneficio, la base de sus privilegios económicos y de otro tipo (sociales, simbólico-culturales, etc.). Lukács lo tiene tan claro como un integrante (en sus orígenes familiares)

⁸⁷ *Ibid.*, pág. 78.

que niega ese proceder, que propiamente, literalmente, está renunciando a esa herencia, casi como un procedimiento freudiano de negación del padre, y que se desplaza hacia la adquisición de su nueva conciencia, la que, sin embargo, no deja de darse en la forma de un anticapitalismo romántico, por ello pareciera que el alto estándar de exigencia a las y los proletarios se convierte en un postulado ético que obliga a esa conexión de la conciencia de clase con la situación de clase, que mandata o apercibe a abandonar la condición de engaño o alienación en que se vive.

Ello parece compensarse, para no recaer en un posibilismo utópico, como sería el caso de su amigo y contemporáneo Ernst Bloch, por las propias condiciones materiales del despliegue de la totalidad social, que empujarían, según Lukács, de la posibilidad objetiva a la posibilidad real, en la hechura de la noción o condición de *salto* (histórico) como acto (plural) de hacerse consciente (políticamente) y estar en aptitud y condiciones de romper (revolucionariamente) el hechizo de la cosificación: «mientras que la burguesía, por su situación de clase, queda presa de su inmediatez, el proletariado, por la específica dialéctica de su posición de clase, se ve empujado más allá de su inmediatez propia»⁸⁸. La percepción burguesa del proceso es inmediata, externa e inmutable ante el mecanismo, por el contrario, la percepción proletaria de darse en la inmediatez no se queda en ella, por ser su actuación interna a la contradicción del proceso, está llamada a desplegarse como negación del mismo. Y ello, porque la capacidad viva de trabajo tiene posibilidad de tomar conciencia de su condición como mercancía (fuerza de trabajo), y de su papel como trabajador bajo el capitalismo, de su lugar, entonces, en la división (capitalista) del trabajo, de ahí que avance más allá de la posición sindicalista que confronta prioritariamente al capitalista (de su fábrica, de su rama), para erigirse como aquella

⁸⁸ *Ibid.*, pág. 189.

clase que aspira a terminar con la división de las clases mismas, en tanto autodisolución por entero del proceso.

Según la apariencia fetichizada del proceso, el burgués-capitalista cuenta con una participación, aparentemente activa, que echa a andar la máquina productiva, el taller individual; para el obrero, por el contrario, se reserva la entrega como mero objeto de un engranaje al que se pone en movimiento. El obrero, la capacidad viva de trabajo, el trabajo vivo en sus múltiples expresiones creativas, comparece como mero engranaje de una maquinaria puesta en movimiento; esta misma imagen no es sino expresión de la configuración cosificada de la realidad, no solo de una «falsa conciencia», sino de un momento correspondiente al despliegue intensificado, magnificado del fetichismo mercantil-capitalista (ya en su arraigo o anclaje maduro en la red de intercambios del mercado mundial capitalista), en un momento de correspondencia entre el capital ficticio, que cree generar dinero-rendimiento sin atravesar la fase productiva (D-D'), y el desbocamiento de la bestia auto actuante, del sistema en auto movimiento. De ahí que afirme Lukács: «como fenómeno del proceso económico *la* máquina -no el ejemplar suelto- es un individuo histórico».⁸⁹

Otro personaje, contemporáneo de Lukács, representativo de la Viena de inicios del siglo xx, dramaturgo, periodista y ensayista, Karl Kraus, escribió, en 1922, una obra de teatro *Los últimos días de la humanidad*, que ya captaba la amenaza que se cernía sobre Europa, y en su ensayo de 1933, *La tercera noche de Walpurgis*, ve ya erigida la monstruosidad del nazismo (Hitler, unos meses atrás ha llegado al poder), y cita de Goethe una proposición en la que pareciera que seguimos atrapados: «a la postre de criaturas dependemos que nosotros mismos hicimos»⁹⁰. Y de

⁸⁹ *Ibid.*, pág. 170.

⁹⁰ Citado en Karl Kraus [1933]. *La tercera noche de Walpurgis*. Traducción de

la mano de la vigencia de ese *dictum*, queda enaltecida la pertinencia (que pareciese utópica) de lo sostenido por Lukács hace un siglo: «El ‘reino de la libertad’, el final de la ‘prehistoria de la Humanidad’ significa precisamente que las relaciones cosificadas entre los hombres, la cosificación, empieza a perder su poder *sobre el hombre* y a entregarlo a éste»⁹¹.

Unas palabras más para concluir

Otro modo de dimensionar el rebasamiento o la inversión materialista de Hegel por Marx, queda dicho en lo siguiente:

Se ha destacado a menudo -con cierta razón- que el célebre capítulo de la lógica hegeliana acerca del Ser, el No-ser y el Devenir, contiene toda la filosofía de Hegel. Y acaso pudiera decirse con la misma razón que el capítulo acerca del carácter de fetiche de la mercancía contiene todo el materialismo histórico, todo el autoconocimiento del proletariado en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista (y de las sociedades anteriores como estadios previos de ella)⁹².

Otro tanto puede afirmarse en cuanto a la importancia indisputable del capítulo sobre «La cosificación y la consciencia del proletariado» de la obra lukacsiana de 1923, en el cual ya todo el despliegue del marxismo en el siglo xx quedaba expuesto, *in nuce*, en su posibilidad real.

Poco importa que haya sido hace un siglo que se publicó ese libro; *Historia y consciencia de clase*, por cierto, el mismo año en el que Freud escribió su influyente trabajo sobre *El yo y el ello*⁹³, y al que nadie, que yo sepa, le disputa actualidad. La obra del pen-

Pedro Madrigal. Barcelona: Icaria, 1977, pág. 13.

⁹¹ Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*, *Op. Cit.*, pág. 76.

⁹² *Ibid.*, pág. 188.

⁹³ Freud, Sigmund [1923]. «El yo y el ello», en Freud, Sigmund. *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología* (págs. 9-62). Madrid: Alianza editorial, 2022.

sador húngaro, hemos visto, se propone un uso y apropiación metodológica de la noción de totalidad, y que no era solo una reivindicación de Hegel (tal vez su superación), sino un diagnóstico de la época. En pleno aumento de la fragmentación de la producción, señala el avance de la cosificación, que impacta no solo al objeto sino al mismo sujeto, de ahí que aspire a una reconstrucción, con otro sentido, de la totalidad u orden social.

La obra de Lukács fue influyente, al punto que está en los orígenes remotos del denominado «marxismo occidental», o de la «teoría crítica», cuyo enfoque de los problemas los remite a la totalidad, de ahí que se hablara luego de un predominio de una falsa totalidad, de una necesaria re-totalización, o hasta de lo oportuno que sería ubicarse por fuera o en los márgenes de la totalidad, para ejercitar una crítica desde la «exterioridad». En la mitad del siglo xx el filósofo poeta martiniqués Aimé Césaire, ya marcaba este último camino, al reclamar a la civilización occidental que es incapaz de resolver los dos principales problemas que ha originado, la proletarianización y la colonización.

Entre los años sesenta y setenta hay otro momento de cuestionamiento y crítica de esa totalidad, Marcuse dirá a los estudiantes en Berlín, «este mundo no es verdadero», hay una falsa totalidad que promete emancipar pero no entrega sino empeoramiento de las condiciones de vida, lo que para el Jean Paul Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* (1960)⁹⁴ se explica por el predominio de lo práctico inerte, o por la imposición del mundo de la pseudoconcreción, según Karel Kosik, en su *Dialéctica de lo concreto* (1963)⁹⁵. Del mismo *impulso* hacen parte las lecciones de

⁹⁴ Sartre, Jean Paul [1960]. *Crítica de la razón dialéctica*. Tomos I y II. Traducción de Manuel Lamana. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.

⁹⁵ Kosik, Karel [1963]. *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*. Traducción de Adolfo Sánchez Vázquez. Ciudad de México: Grijalbo, 1967.

Theodor Adorno sobre la dialéctica negativa (1964-1965)⁹⁶, y el libro que, con ese mismo título *Negative dialektik*, se publicó en 1966, obra en la que sostiene, que la «teoría... reacciona frente a un mundo falso hasta la médula», por ello no solo es legítimo preguntar «hasta qué punto lo particular contiene lo universal», sino sostener la actitud, la exigencia de des-identificación con ese orden social, y con el concepto que le es acorde. Sin embargo, mientras Lukács reclama a Adorno haberse instalado en el Gran Hotel abismo, Adorno le responde a Lukács que él se ha precipitado ya al abismo, en los fríos del Este. En medio de esas polémicas, Lukács le arrebató horas de trabajo y sueño a sus últimos meses de vida con la mira puesta a concluir los «Prolegómenos» para el que fuera su último proyecto de gran obra sistemática, y que escribió, anteponiendo entusiasmo y fuerzas ante el inesperado fallecimiento de su esposa Gretrud Borstieber (28 de abril de 1963), pues sabía la importancia de tal esclarecimiento categorial y teórico.

En cierto modo, el filósofo francés Louis Althusser, insistió en desconectar las aportaciones del clásico, entre tempranas (filosóficas) y tardías (científicas), no hacía sino seguir la noción de «corte epistemológico» del pensador, también francés, Gastón Bachelard. En los últimos años, por el contrario, se ha procurado establecer una lectura más integradora de la aportación de ciertas figuras del pensamiento, con lo que se aprecian aspectos de continuidad y discontinuidad entre el amanecer auroral de un planteamiento y sus momentos más climáticos o maduros; así sea el caso de que la vida del propio pensador de que se ocupe fuese corta o fulminante, de cierres abruptos, inesperados, o más extendida en el tiempo. En el primer caso tendríamos, con Frantz Fanon, por ejemplo, una existencia como de una brasa ardiente (con solo sus 35 años de vida), y una obra en

⁹⁶ Adorno, Theodor W. *Lecciones sobre dialéctica negativa*. Traducción de Miguel Vedda. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2020.

la que despuntan dos de sus aportaciones (*Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*) que se ha sugerido debiera ser leída en una estrategia entrecruzada, dialogal, entre ambas; un segundo caso, sería el de G. W. F. Hegel, que vivió poco más de seis décadas, y aún se sigue discutiendo, en las grandes escuelas de filosofía, cómo el apartado de la Lógica, dentro de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) o su magna *Ciencia de la Lógica* (1812-1813), hilvanan su estructura a los planteamientos de su más temprana *Fenomenología del espíritu* (1807); también en el caso de Marx (1818-1883) se ha planteado hasta qué punto es productivo, para una lectura praxeológica⁹⁷, ensayar un estudio de *El Capital* (1867-1873), desde el mirador de las *Tesis ad Fueuerbach* (1845). En ese tenor cobra sentido lo señalado por Antonino Infranca, en cuanto a que, para el caso de Lukács, entre *Historia y conciencia de clase* (1923) y el proyecto de la *Ontología del ser social* (década de los sesentas y hasta que su vida se extingue), «parece constituirse ... un juego de tensiones y de relaciones análogo al que existe entre *Fenomenología y Ciencia de la lógica*»⁹⁸.

Ahora, cuando se emprenda la lectura o relectura de la obra clásica de 1923, y ante el cuestionamiento sobre qué tanto nos pueda decir ésta sobre el siglo XXI, los tiempos que vivimos, y los retos que enfrentamos; haremos bien, como ya se ha sugerido, en establecer la intersección de ambas obras, de llevarlo a cabo nuestra valoración será más pertinente y cuidadosa, y la estrategia de lectura más integral y abarcadora, énfasis ambos que dependerán quizás de hacer concatenar (una palabra que Lukács

⁹⁷ Haug, Wolfgang Fritz. «En la cueva del León». *Memoria. Revista de crítica militante*, 261, 2017-1, págs. 28-34.

⁹⁸ Infranca, Antonino. «Fenomenología y ontología en el marxismo de Lukács. De la *Ontología del ser social* a *Historia y conciencia de clase*». En Antonino Infranca y Miguel Vedda. *György Lukács: Ética, estética y ontología* (págs. 153-165). Buenos Aires: Colihue, 2007.

gustaba de citar en sentido equivalente a cómo Engels la usaba en su *Dialéctica de la naturaleza*), y ver en qué sentido una y otra se completan; la obra del primer cuarto de siglo, *Historia y conciencia de clase*, con la otra expresión más acabada de su filosofía, *Ontología del ser social*, que preparaba su autor justo cuando, en el último tercio del siglo xx, el capitalismo se precipitaba en una crisis de muy largo aliento, y de la que todavía no vemos una luz al final del túnel.

UNA INTROMISIÓN PERIFÉRICA EN LOS ORÍGENES DE LA TEORÍA CRÍTICA

... hay mecenas que han nacido para serlo. Uno de esos era Lix...

[...] Era un hombre joven, bastante alto, más joven de lo que nos habíamos imaginado ... nos habló con entusiasmo de la escuela universitaria de ciencias sociales que quería fundar y donar a su ciudad natal de Francfort. Pero Lix no sólo era un hombre que leía muchísimo y estaba interesado en cuestiones económicas y sociales ... Había conservado algún rasgo de niño juguetero ... Él nos advertía a voz en cuello que nos cuidáramos de los muchos tiburones que supuestamente nos estaban acechando.

George Grosz, *Un sí menor y un no mayor*

... Al hablar de Alemania, Maiakovski repetía lo que en 1922 pensaban millones de personas. Ciertamente, detrás quedaban el aplastamiento de la república Soviética de Baviera, el asesinato de Karl Liebknecht y de Rosa Luxemburgo; pero delante brillaban las luces de la insurrección de Hamburgo. Para los hombres de aquel tiempo, nada estaba aún decidido, y en otoño de 1922 yo, como los demás, esperaba la revolución.

[...] Dos años permanecí en Berlín con la incesante sensación de que iba a desencadenarse una tempestad inminente, y de súbito noté que el viento se había calmado. Confieso que me desconcertó: no estaba preparado para la vida en los tiempos de paz. [...] De acuerdo, un entreacto no es un espectáculo, y el año 1924 no era el 1914 ni el 1919. [...] Todavía hoy me parecen justas mis palabras de entonces acerca del significado de Octubre, la contraposición del espinoso camino de Rusia al empobrecimiento espiritual de Europa.

Ilia Ehrenburg, *Los dos polos*

La mordacidad de Bertolt Brecht le hace recordar, en una de las notas de su *Diario de Trabajo* (con fecha del 12 de mayo de 1942⁹⁹), el breve argumento para uno de sus proyectos de novela, la que abordaría el origen enigmáticamente paradójico del Instituto de Investigación Social con la siguiente trama que, como suele decirse, de no haberse vivido merecía haber sido escrita:

Un anciano millonario (el especulador weil; especula con trigo) muere inquieto por la miseria que reina en el mundo. En su testamento dona una gran suma para la creación de un instituto dedicado a investigar el origen de la miseria. Por supuesto, ese origen es él mismo...¹⁰⁰.

⁹⁹ Brecht, Bertolt. *Diario de trabajo. II. 1942-1944*. Edición al cuidado de Werner Hecht. Buenos Aires: Nueva Visión, 1977.

¹⁰⁰ Brecht, Bertolt. *La novela de los tuis*. Madrid: Alianza, 1991, pág. 101.

El hilo de esa historia habría sido sugerido a Brecht por Hanns Eisler, quien la habría asimilado luego de una ocasión en que ambos acudieran a un almuerzo en casa de Max Horkheimer.

Eisler digirió bien la trama que comparte con Brecht, pero la misma estaría salpimentada por otra serie de detalles en que bien valdría la pena detenerse un poco, pues, en efecto, el dardo sardónico va dirigido no solo contra el millonario mecenas con intereses de esclarecimiento intelectual, sino contra la figura de ese personaje ilustrado; en una exigente apreciación sobre la «función social» del intelectual, lo que ya queda estampado en el título de la novela misma (la que quedó sin terminar y de la que se conserva solo un fragmento), pues remite a esa figura del «tui» de la «república de Chima», que no es sino la configuración de un par de alegorías ya dotadas de malicia en sí mismas.

Si Robert Musil reserva el término de Kakania, en *El hombre sin atributos*, para referirse al Imperio austrohúngaro; Brecht acude al mismo recurso y en *La novela de los tuis* denominará como «república de Chima» a la República de Weimar, la que surgió como experimento social y político luego de la caída del imperio prusiano y el breve proceso de la pretendida revolución comunista y sus repúblicas de los consejos de obreros y soldados; abatido ese intento (simbólicamente sellado con los asesinatos de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo), una vez reunida la Asamblea Nacional, en la ciudad que le brindará su nombre, dicho proceso político se extendió de 1919 a 1933, y fue el preludio al establecimiento del nazismo del Führer.

En cuanto al otro término, en su estudio puntilloso y detallado, Ángel Ferrero¹⁰¹ nos recuerda que Bertolt Brecht acude al término tui:

¹⁰¹ Ferrero, Ángel. «La Novela de los tuis: El intelectual como arrendador del intelecto en la obra de Brecht». *Revista de crítica literaria marxista*, 4, 2010, págs. 4-24.

como abreviación de ‘telect-ual-ines’, miembros de una casta –las similitudes con la intelligentsia rusa o el mandarinato chino son explícitas– educados ‘en grandes y reputadas escuelas que no consentían otras junto a ellas, provistos de la totalidad del saber y expertos en todas las prácticas literarias, [...] los administradores de la cultura y de la vida comercial y mercantil al mismo tiempo [...] trabajadores de la mente, discernidores, diferenciadores y, más precisamente aún: formuladores’¹⁰², como ‘el intelectual de esta época de mercados y mercancías. El arrendador del intelecto’¹⁰³.

Apenas como apunte hemos de decir que esta caracterización brechtiana de los teóricos críticos frankfurtianos encontraría una nada lejana coincidencia con los severos comentarios críticos emitidos por Georgy Lukács, en su muy explícito texto del «Gran Hotel Abismo», y también con las declaraciones que, en su momento, habría señalado Ernst Bloch, y que, obviamente, se sostienen en razones de mayor envergadura que cualquier situación relacionada con las rivalidades del trabajo intelectual, humanístico o filosófico.

Weil Brothers & Cía.

Como hemos de ver, en las páginas que siguen, los hechos de que hablamos, satirizados en el esqueleto novelístico de Brecht, o reducidos a la faceta que comprende «la prehistoria institucional del Instituto [sic]»¹⁰⁴, no registran como motivación inicial los aspectos morales de la filantropía (que en los momentos actuales de la rapacidad capitalista serían ya un suceso singular, cuando no anómalo), sino aspectos políticos más firmes que

¹⁰² La cita es textual de Bertolt Brecht. *La novela de los tuis*. Madrid: Alianza, 1991, pág. 19.

¹⁰³ *Ibid.*, pág. 32.

¹⁰⁴ Cortina, Adela. *La Escuela de Frankfurt. Crítica y utopía*. Madrid: Síntesis, 2008, pág. 30.

se aclaran si los rastreamos en la línea de los avatares del compromiso intelectual, el que no renuncia a una militancia por la transformación social, y de afinidad con fuerzas sociales que se considera esgrimen causas justas, y merecen contar con elementos discursivos que fortalezcan sus argumentos en la lucha.

La mención explícita del dramaturgo alemán Bertolt Brecht a la adinerada familia Weil contiene también elementos destacables, y que van más allá de esa versión simplificada y malintencionada, que muy rápidamente cerraría la cuestión con sostener que al millonario Hermann Weil le movía la egoísta intención de obtener un cierto reconocimiento del mundo cultural, y que esas serían las razones ocultas para haber donado parte de su fortuna con el avieso fin de ser reconocido con el título de Doctor Honoris Causa por una destacada universidad alemana. Y, si bien es cierto, el conferimiento académico aconteció antes aún de haber desembolsado los fondos, eso no fue suficiente para retirar dicho estigma, pues como se describe en alguna parte de la biografía de su hijo, Félix J. Weil (llamado por sus amigos cercanos simplemente Lix), y por testimonio de éste, algunas personas y los enemigos del Instituto de Investigación Social se referían a aquél (su padre) como «el Dr. Honoris Causa»¹⁰⁵. Más ecuánime resulta el juicio emitido por otro de los reconocidos historiadores de la Escuela de Frankfurt: «Las donaciones de Hermann Weil, aunque no fueron enormes, permitieron la creación y mantenimiento de una institución cuya independencia financiera demostró ser una gran ventaja a todo lo largo de su historia posterior»¹⁰⁶.

Lo cierto es que este pasaje histórico ejemplificaría bien el oxímoron de un acto de «altruismo capitalista» ejecutado para

¹⁰⁵ Rapoport, Mario. *Bolchevique de salón. Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Debate, 2014, pág. 108.

¹⁰⁶ Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1989, pág. 33.

financiar un núcleo de pensamiento cuyo objetivo sería el de brindar fundamentos a la lucha contra el capitalismo, pero ese hecho escondería también otra historia oscurecida que puede dar lugar al asombro: el enclave académico fundador de uno de los bastiones del marxismo occidental, luego proclive a cierto eurocentrismo, habría sido financiado (así fuera en su período inicial, y según consta, hasta su traslado hacia los Estados Unidos) por una riqueza proveniente de una zona del Sur del mundo.

Hermann Weil, provenía de una familia de pequeños comerciantes de productos agropecuarios de la región alemana de Mannheim (punto nodal del comercio europeo de granos), ahí se hizo de una reputación en el negocio que creció con el paso de los años, especialmente luego de ser contratado por una firma de Amberes para dirigir su filial en Argentina. Llegó a la región platense en 1888, en 1896, tenía una gran fortuna acumulada, que le dio la base para independizarse y fundar, en 1898 (el mismo año que nacerá su primogénito hijo, Félix), su propio emporio, Weil Hermanos & Cía. (pues hizo desplazarse a su par de hermanos, que desarrollaban actividades en Estados Unidos, hacia la ciudad porteña). La domicilió en una de las calles más céntricas de Buenos Aires (Reconquista, Núm. 450) y desde ahí despachaba todo un intercambio global (productivo, comercial, marítimo y financiero), pues esa empresa (junto a sus otras dos competidoras del sector, Bunge y Born y Louis Dreyfus & Cía.) llegó a concentrar monopolícamente el mercado¹⁰⁷, al punto que ajustó las condiciones del negocio, pues, «modernizó y estandarizó la operatoria del mercado argentino al introducir la medida del gluten, el peso de 78 kilogramos para 100 litros de trigo y un porcentaje máximo garantizado de otros elementos, de mane-

¹⁰⁷ Rapoport, Mario. *Bolchevique de salón... Op. Cit.*, págs. 74-122.

ra de adaptarlo a la normativa internacional»¹⁰⁸. Hermann Weil y su familia estuvieron en Sudamérica hasta 1907 (volvieron a Alemania por motivos de salud de ambos esposos), pero controlaron el mercado en su pleno auge, hasta la guerra europea de 1914, y fueron dominantes hasta inicios de la década del treinta (luego la compañía será disuelta).

Tan favorable resultó la concentración del valor de cambio, como paradójica la canalización hacia los fines que ya hemos adelantado; quizá por ello la situación haya dado motivo hasta para la creatividad poética, de la que da cuenta el breve extracto del poeta de Bahía Blanca, Provincia de Buenos Aires, Argentina, Sergio Raimondi (que ha integrado su composición «Weil Brothers» a su volumen, recientemente publicado, *Lexicón*), breves líneas que Jeanette Erazo Heufelder eligió para colocar como epígrafe de su bien documentada biografía de Félix Weil¹⁰⁹, y que en la expresión de su idioma original, narra lo siguiente:

cablegramas desde Londres o Rotterdam o Amberes para distribuir la información a los agentes zonales de, bueno, p. ej. esta empresa cuyas rentas financiaron durante años los estudios de la Escuela de Frankfurt dedicados a superar con elegancia la visión ortodoxa economicista y mecanicista de base-superestructura¹¹⁰.

Como se puede apreciar, por otro lado, tendríamos aquí una historia subterránea, en el primer tercio del siglo xx, que revela una conexión entre Argentina y Alemania, que está a la base de la creación de una de las corrientes de pensamiento más fructíferas del

¹⁰⁸ Volkind, Pablo; Barlaro, Renata. «Las empresas exportadoras de granos en Argentina durante la etapa agroexportadora (1880-1914): indagaciones y problemas». *Doc. CIEA (Centro Interdisciplinario de Estudios Agrarios)*, 11, 2016-12, págs. 5-22; pág. 6.

¹⁰⁹ Erazo Heufelder, Jeanette. *Der argentinische Krösus: Kleine Wirtschaftsgeschichte der Frankfurter Schule*. Berlin: Berenberg Verlag, 2017, pág. 5.

¹¹⁰ Raimondi, Sergio. «WEIL BROTHERS.» En Sergio Raimondi. *Selected Poems* (págs. 192–195). Editado por Ben Bollig y Mark Leech. Liverpool University Press, 2023. <https://doi.org/10.2307/jj.1866849.65>.

siglo xx (la de una robusta epistemología crítica del Norte). Alicia Entel, y sus colaboradores, por ello, sostienen que con «la ‘renta de la tierra’ argentina»¹¹¹ se contribuyó al sostenimiento de las investigaciones emprendidas desde el Instituto; en adición a este aspecto habría que señalar que, en tanto la Renta de la Tierra no es sino una forma transfigurada de la ganancia, y esta última no puede provenir sino de la extracción del plusvalor, podríamos ir más allá de Entel y sostener que fue desde espacios de explotación de los peones del campo en el capitalismo periférico o colonial, de donde provino la fortuna finalmente separada de su función económica, y destinada a fines políticos, dentro del campo cultural.

A algún lector desprevenido le pudo haber resultado en una completa extrañeza el que Enrique Dussel, tan pronto abre sus Conferencias en Frankfurt, luego reunidas en uno de sus más citados libros, *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*, espetara a sus oyentes, integrantes del claustro académico de la universidad de dicha ciudad, casi a título de reclamo, la siguiente formulación:

Fue un judío argentino -de mi país de origen- el que dio el fondo inicial con el que pudo sufragarse los gastos económicos del instituto que fundó Horkheimer, entre otros. Es decir, el valor objetivado del gaucho y peón del campo argentino en las carnes de vacuno y en el trigo de las pampas, se transfirió a Alemania y dio origen a tan prestigiosa Escuela. Es en nombre de esos semi-indios, esos pobres, esos vaqueros de mi tierra, que dieron sus vidas, que se objetivó en las mercancías de los hacendados y terratenientes (como la familia fundadora del Instituto, que comerciaba con el imperio inglés), es en nombre de ellos y como pidiendo cuenta de cuál fue el uso que se dio al fruto de sus vidas, que me atrevo a dar estas conferencias ahora y aquí¹¹².

¹¹¹ Entel, Alicia, et. al. *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*. Buenos Aires: Eudeba, 2008, pág. 202.

¹¹² Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos, 1992, pág. 12.

No es casual que este hecho, entonces, aparezca destacado y desmenuzado por uno de los representantes más prolíficos de las filosofías del Sur, y cobre la forma, como no podría ser de otro modo, de una explicitación de un suceso en que las epistemologías del Norte global incurren en deuda con las poblaciones del Sur, un aspecto, así sea puntual, en que se viabilizan las tareas de liberación de que son o resultan depositarias, en términos de una obligatoriedad ética, las epistemologías del Sur. Teniendo en consideración más hilos de cómo se fue entretejiendo esa red de complicidad Sur-Norte, el alegato dusseliano también cobra otra significación. Remite a historias ocultas, clandestinas, subalternas que hacen viable, efectiva, y permiten la generosidad de los personajes principales de este relato como sería el caso, entonces, de la familia Weil, en las figuras del padre, Hermann, y de su hijo, Félix J. Weil. Detallaremos, enseguida, otros elementos que no parecen tampoco tener desperdicio.

Años preparatorios de militancia radical

Lo cierto es que al padre no le movía, hemos dicho, la adquisición de un estatus académico, que por su actividad no requería. En cuanto al hijo, eludió ponerle su nombre al centro de estudios, como alguien sugería, pues deseaba que éste

llegara a ser conocido, y quizá famoso, gracias a sus contribuciones al marxismo como una disciplina científica, y no debido al dinero de su fundador ... Weil rehusó también «habilitarse» y convertirse en un *Privatdozent*, o considerar la posibilidad de un progreso académico ulterior que condujera a la dirección del Institut, porque numerosas personas hubieran quedado convencidas de que «compré» la «venia legendi» o, más tarde, la cátedra¹¹³.

¹¹³ Jay, Martin. *La imaginación dialéctica... Op. Cit.*, pág. 33.

No era solo que Félix Weil quería desterrar sospechas sobre su proceder, redoblado en el gesto de él mismo donar parte de la herencia que por el lado de su madre recibió al momento del fallecimiento de ésta, sino que acreditaba sus intenciones de edificar un centro de estudios *ex profeso* dedicado al examen de la sociedad (en crisis, y con posibilidades de renovación y cambio) en las ideas que profesaba y que habría consolidado con quien habría sido su profesor de cátedra, luego mentor *ex cátedra*, más tarde camarada y amigo muy íntimo (el marxista alemán, de izquierda radical, Karl Korsch, a quien, por cierto, sus más cercanos llamaban *Lehrer*, el maestro); y en esa clave también se revelan hechos muy interesantes.

Karl Korsch, nació en 1886, en Tostedt, cerca de Hamburgo, llevó una exigente formación en derecho, economía, sociología y filosofía, en Jena, Munich, Berlín y Ginebra. En 1911 obtuvo su título de doctor en derecho (*Doktor Juris*) por la Universidad de Jena, y de 1912 a 1914, acudió a Inglaterra desempeñando una suerte de ayudantía o colaboración con Ernest Shuster, autor de un libro sobre derecho civil y procesal inglés, con el fin de traducirlo al alemán, para ser utilizado en los claustros germanos. Durante este período londinense se afiliará, junto con su mujer (con la que se había casado en 1913), a la Sociedad Fabiana (de la que extrajo un acucioso interés por los temas de la socialización).

De esos años del viaje a Inglaterra proceden sus primeros textos publicados tanteando ya ese tema. Según el testimonio de Hedda Korsch (nacida Hedwig Francesca Luisa Gagliardi), se trasladaron juntos a Inglaterra, y ella ahí también consiguió un empleo de transcribirle a su profesor un manuscrito medieval inglés, en el British Museum: uno hasta puede imaginar que el matrimonio de los Korsch acudía a la sala de lectura y llegarían a ocupar el mismo banco en que Marx, por décadas, medio siglo

antes llevó sus investigaciones para *El Capital*, su *Crítica de la Economía Política*. Con el comienzo de la guerra, en 1914, volverán a Alemania y Karl Korsch se enrolará al ejército, negándose a portar fusil, y por ello siendo degradado, también fue herido dos veces y, finalmente, retornará en noviembre de 1918, para unirse a la rebelión de las tropas del frente y a la población en general, bajo el impulso de construir la república de los consejos en diversas ciudades alemanas, creyendo, como muchos, que sería posible pasar de la derrota del imperio monárquico a un estado socialista. Korsch retorna a una Alemania en que, como lo resaltó Paul Mattick, en su recuento de la época, por esos años, luego de la guerra, y de la aprobación de los créditos para ésta por la socialdemocracia, las dos fracciones, revisionista y ortodoxa, representadas por Bernstein y Kaustsky, respectivamente, se hundieron en desprestigio de crisis y legitimidad (y sus reverencias a Marx no son sino fraseología sin sustento político o práctico)¹¹⁴. El colapso de esos liderazgos se agrava cuando un gobierno erigido de la socialdemocracia ha de cargar con el costo del asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo: ese es el caldo de cultivo para que otras expresiones del movimiento (comunistas radicales, o extremistas de izquierda, consejistas, anarquistas de variado tipo) «intenta[ran] con todas sus fuerzas resucitar un nuevo movimiento obrero» y, en ese contexto, se relanza «el slogan de ‘retorno a Marx’»¹¹⁵.

¹¹⁴ El mismo Korsch en un texto de fines de los años veinte, y ya con cierta ventaja de una visión retrospectiva, habrá de señalar sin concesiones que «el llamado ‘marxismo ortodoxo’ es en realidad una nueva forma histórica del marxismo. Y como tal, esencialmente distinta de la figura original de la teoría materialista-dialéctica de la revolución proletaria, que halló su primera expresión clásica en las condiciones objetivas y subjetivas del movimiento revolucionario de entonces, insertas en un estadio anterior del desarrollo histórico». Karl Korsch, citado en Rusconi, Gian Enrico. «Teoría y praxis». En Eduardo Subirats (Ed.). *Karl Korsch o el nacimiento de una nueva época*. Barcelona: Anagrama, 1973, pág. 61.

¹¹⁵ Mattick, Paul. «Karl Korsch». En Eduardo Subirats (Ed.). *Karl Korsch o el nacimiento de una nueva época*. Barcelona: Anagrama, 1973, pág. 16.

Era así que, «las condiciones revolucionarias que siguieron a la Primera Guerra Mundial suscitaron un renovado interés por la teoría marxista»¹¹⁶. Todos estos fueron elementos que influyeron en la radicalización de gentes como Korsch¹¹⁷, que se agrupaban en el así definido «extremismo histórico», y fueran descalificados por igual, como «secta comunista» por Kautsky, o «infantilistas de izquierda», por Lenin. Paradójicamente, un elemento catalizador o decisivo para su inclinación hacia la lucha consejista era una toma de posición de «afinidad electiva» con la revolución rusa y con la conducción leninista, hasta el fallecimiento del gran líder de ésta¹¹⁸.

Paralelamente, fue dándose en Félix Weil un proceso de conscientización, de madurez, de mayor militancia, de acceso al marxismo, de radicalización y compromiso (*engagement*). Félix Weil había sido enviado desde su natal argentina, en 1907, hacia Frankfurt con el fin de que estudiara el nivel secundario en el

¹¹⁶ *Ibid.*, pág. 17.

¹¹⁷ «A lo largo de un proceso de creciente radicalización, Korsch recorrió todo el espectro de los partidos de izquierda de Weimar, Primero pasó del SPD al USPD, donde figuraba como teórico de los Consejos, posteriormente entró en las filas del KPD, en el que combatió, como uno de los opositores de izquierdas más prominentes, la bolchevización del partido y la política del Komintern, expulsado en 1926 del partido, prosiguió su actividad política en los difamados grupos «ultraizquierdistas» (Rusconi, Gian Enrico. «Teoría y praxis». *Op. Cit.*, pág. 59).

¹¹⁸ Ahí coincidirían las valoraciones de Mattick: «Mientras las condiciones permitieron preveer una revolución en Occidente, es decir, durante el período llamado 'heróico' de la Revolución rusa, el del comunismo de guerra y de la guerra civil, la resolución estaba tomada. Oponerse al régimen bolchevique en semejantes circunstancias, significaba defender la contrarrevolución no sólo en Rusia, sino en el mundo entero» (Mattick, Paul. «Karl Korsch». *Op. Cit.*, pág. 36), con las de otro gran conocedor de Korsch, quien pese a encontrar ambivalencia en su teoría, en esto no vería contradicción, pues hasta 1922, «las observaciones sobre la relación entre Consejos, sindicatos, partido y masa ... contiene un modelo implícito de estrategia revolucionaria ... una variante alemana del leninismo» (Rusconi, Gian Enrico. «Teoría y praxis». *Op. Cit.*, pág. 60).

prestigioso *Goethe-Gymnasium*, pero la razón del traslado estaba relacionada prioritariamente con la búsqueda de atención médica a graves enfermedades de sus padres (de hecho, su madre morirá en 1912, y su padre en 1927). Habiendo terminado su bachillerato, en 1916, se inscribió en la Facultad de Derecho de la Universidad de Frankfurt, con la mira puesta a obtener, después, un doctorado en Ciencias Políticas. Pudo, en esa universidad, relacionarse «con los estudiantes provenientes de familias más pudientes, como Friedrich Pollock y Max Horkheimer, en el seno de una Alemania que atravesaba serias dificultades económicas y profundos cambios políticos»¹¹⁹, y hasta fue ganado por una adhesión hacia Alemania, y pretendió, en esa coyuntura de guerra, enrolarse al ejército, aunque le rechazaron por su condición de argentino, de no alemán, pero ya en ese período comienza a reñir entre el criterio de que la economía se manejara «sobre la base de motivaciones patrióticas en lugar de fines de lucro»¹²⁰, y ese dilema ya luego, con el fin de la guerra y la abdicación del Káiser, nos entrega a un Félix Weil que «ya creía que podía transformarse el imperio en una república. Se sumó a muchos estudiantes que se vestían con insignias ... negras, rojas y doradas, se unían a los consejos de trabajadores y soldados en formación, y esperaban realizar una revolución como la de 1848 para establecer una república. Pronto ... muchos de ellos se volvieron socialistas convencidos»¹²¹.

Como afirma uno de sus biógrafos, «Weil participó del proceso revolucionario europeo activamente»¹²², fue en esas jornadas, que, en un evento fundacional, a través de uno de los documentos de agitación, de manos de un trabajador y combatiente,

¹¹⁹ Rapoport, Mario. *Bolchevique de salón...* Op. Cit., pág. 135.

¹²⁰ *Ibid.*, pág. 136.

¹²¹ *Ibid.*, pág. 137.

¹²² *Ibid.*, pág. 167.

accede al Programa de Erfurt de 1891, que sustituía al Programa de Gotha, de 1875 (en su momento, criticado duramente por Marx). Baste recordar que, en el caso del documento de Erfurt, fue elaborado en su parte histórica y teórica por Kautsky, pero encuentra como coautor, de la parte práctica y de los objetivos del partido, al revisionista Bernstein (fue criticado por Engels, máxima autoridad, en ese momento, en las cuestiones teórico-prácticas de los marxistas). Con su lectura, sin embargo, Félix Weil descubrirá su adhesión al socialismo: él, como integrante de una familia con actividad empresarial en diversos países, y con una acaudalada fortuna.

Trastocado en sus valoraciones políticas, a su retorno a la universidad de Frankfurt redoblará su activismo y funda con Leo Löwenthal (otro de sus futuros comparsas en la escuela frankfurtiana), el Grupo de Estudiantes Socialistas. Esta agrupación le parecerá conservadora o muy proclive a no romper con las posiciones socialdemócratas, razón por la cual se irá acrecentando su interés en el marxismo, corriente que, además, no se enseñaba en Frankfurt, era necesario ir a buscarla en otros sitios. Por ello «decidió ... trasladarse a la universidad de Tübingen en 1919», y en el domicilio que ocupaba para desarrollar sus estudios, muy pronto, «el 12 de marzo de 1919 se fundó la Unión de Estudiantes Socialistas de Tübingen»¹²³. Fueron meses intensos para Félix Weil, pues viajó a Stuttgart a la segunda Asamblea de los Consejos Obrero-Campesinos de la región de Wurtemberg, de la cual Tübingen formaba parte. Entre los temas discutidos estuvo el de los Lineamientos para la socialización, debate que retomará un mes más adelante. Allí tuvo conocimiento y desde ahí trabará una fuerte amistad con Korsch, quizás uno de los oradores principales en dichas reuniones, y que venía profundizando y puliendo aristas de sus preocupaciones tempranas, respecto a que

¹²³ *Ibid.*, pág. 169.

el énfasis está puesto en el aspecto del negativo, es decir, que el capitalismo debe ser eliminado; también la expresión «socialización de los medios de producción» significa en primer término no otra cosa que la negación de la propiedad privada de los medios de producción. Socialismo significa anticapitalismo. El concepto «socialización de los medios de producción» tiene un claro significado negativo: en su aspecto positivo, está vacío y no dice nada [...] Esta falta de contenido de la fórmula socialista para la organización de la economía no era y no es perjudicial mientras la actividad práctica del socialismo esté limitada a la lucha y a la eliminación de los inconvenientes existentes [...] Se vuelve perjudicial apenas llega el momento en que el socialismo desde alguna parte y de alguna manera llega al gobierno y por lo tanto se le pide que realice la organización socialista de la economía¹²⁴.

Esas intuiciones iniciales de Korsch, vertidas en el único texto de su juventud que solía referir, irán operando un giro hacia posicionamientos políticos en creciente radicalización, conforme las circunstancias históricas lo fueron exigiendo.

El otro encuentro determinante de aquellos años para los futuros proyectos de Félix Weil se da con Clara Zetkin, la legendaria dirigente revolucionaria, a quien conoce en un acto de la Liga Espartaquista¹²⁵. La relación con Clara Zetkin fue determinante, y es más importante de lo que otros relatos de esta cuestión suelen mencionar, cuando lo mencionan, pues, en primer lugar, fue de la relación con los espartaquistas que, en ese 1919, del grupo de jóvenes con el que Weil se aglutinaba, se conformase

¹²⁴ Korsch, Karl [1912]. «La fórmula socialista para la organización de la economía». En *Escritos políticos I* (págs. 9-11). Ciudad de México: Folios, 1982. Lo que prefigura este temprano planteamiento de Korsch, en cuanto a la distinción de dos momentos bien diferenciados, bien puede ser reconfigurado (y lo es, al prescindir de una denominación «socialista») desde el ángulo de «la crítica creadora» en el examen, diacrónico, de las tres constelaciones, sobre la política, que Dussel recientemente nos ha propuesto, y que revisaremos más adelante.

¹²⁵ Rapoport, Mario. *Bolchevique de salón... Op. Cit.*, págs. 170-171.

la Asociación Libre de Estudiantes Socialistas, con vínculos más estrechos con el comunismo radical, en segundo lugar, pese a la diferencia de edad, o quizá por ello, se reunía frecuentemente con Zetkin, recibiendo, quizá también, sus lecciones de feminismo práctico-cotidiano, y hubo un episodio en que, al parecer, Weil le salvo la vida, al nulificar la operación de un atentado en su contra, y propició que Zetkin misma se refiriera a Weil como «su salvador»¹²⁶. Muy influyente será la cercanía con Zetkin pues, a través de su hijo Konstantin, que era amigo de la madre de Katherina (Käthe) Bachert, podrá Félix Weil iniciar relación con ésta. Por los Zetkin, entonces, conocerá Weil a su primera esposa, con la que se une en 1920 y con quien permaneció casado hasta 1929.

Por otro lado, en su retorno del campo de combate, Karl Korsch, aparte de sus actividades de agitación y de sus responsabilidades políticas, imparte clases en la Universidad de Jena, en la ciudad de Tübingen, de 1919 a 1923, en la posición de ayudante de cátedra, cuyo titular era Robert Wilbrandt, justo los cursos sobre socialismo y ejercicios prácticos para instrumentarlo que había ido a buscar Weil con su traslado. No será sino hasta 1924 que Korsch acceda a una cátedra como profesor titular; pero ya sus destinos con Félix Weil se habían cruzado. En efecto, de ahí procede el que en 1919 se conocieran, pues este último ya se encontraba establecido en esa ciudad, con intenciones de desarrollar sus estudios de doctorado, justo bajo la tutoría de Wilbrandt, autoridad reconocida en el tema de la socialización. De hecho, derivado de esos primeros encuentros con Zetkin y Korsch, y de las primeras lecciones recibidas, con Wilbrandt y Korsch, procede la elaboración por parte de Weil de un trabajo, «Vías y esencia de la socialización» que, sin duda, generó buena impresión en Korsch pues lo incluirá en una revista en la que era

¹²⁶ *Ibid.*, págs. 173-175.

integrante del cuerpo editorial; y que habría sido el primero, o uno de los primeros materiales publicados por nuestro personaje de este relato¹²⁷.

Sin embargo, Weil en su condición de estudiante argentino, y muy atento a los sucesos revolucionarios, no completó ahí sus estudios, pues como extranjero, fue expulsado por participar en actividades de agitación política de izquierda, y regresará a la Ciudad de Frankfurt donde presentará su tesis, bajo la dirección de Alfred Weber, lo que sí conservó fue el tema, de gran importancia, pues baste recordar que «el término socialización era acuñado, en aquel entonces, tanto desde la izquierda como desde los sectores de la derecha»¹²⁸; en ese debate, su posición era de claro influjo korschiano, pero con la nueva dirección, de un economista neoclásico y no de un cientista político, y al ser presentada en otra institución, su autor se vio obligado a «adaptar y diluir el lenguaje contestatario de su trabajo a fin de que fuese aceptado»¹²⁹. Su disertación llevó por título: *Sozialisierung: Versuch einer begrifflichen Grundlegung nebst einer Kritik der Sozialisierungspläne* (Socialización: Intento de una base conceptual junto con una crítica a los planes de socialización)¹³⁰. Este texto fue publicado en 1921 incluido como el número 7 de la serie Socialismo Práctico, coordinada por Korsch.

En el interín de su retorno a Frankfurt, luego de la experiencia universitaria en Jena, y la conclusión de su investigación doctoral, Weil llevará a cabo otras actividades, en que establecerá contacto con más figuras significativas del período, algunas de

¹²⁷ Weil, Félix. «Wesen und Wege der Sozialisierung» en *Arbeiter-Rat. Wochenschrift für Praktischen Sozialismus*, 1, 1919. págs. 7-12.

¹²⁸ Rapoport, Mario. *Bolchevique de salón... Op. Cit.*, pág. 117.

¹²⁹ *Ibid.*, pág. 178.

¹³⁰ Weil, Felix. *Sozialisierung: Versuch einer begrifflichen Grundlegung nebst einer Kritik der Sozialisierungspläne*. Berlin-Fichtenau: Verlag Gesellschaft und Erziehung G.M.B.H, 1921.

pleno carácter clandestino. En octubre de 1920 participó en un congreso, en Halle, Alemania, en el que se decidía el tipo de vínculo entre la izquierda alemana y la Internacional Comunista, y del que resultó, finalmente, la escisión, pero ahí conoció a Grigori Zinóviev (importante integrante del Politburó, dirigente, por esos años, de la Internacional Comunista y colaborador directo de Lenin hasta sus últimos días, y del propio Stalin hasta el inicio de sus purgas, de las que fue víctima), quien le planteó un encargo que realizó (y para cuyas comunicaciones utilizó el seudónimo de *Beatus Lucius*), pero que combinó con el cumplimiento de una promesa que había hecho a su padre de viajar, por un año, hacia Argentina (lo que hace ya en compañía de su esposa), a encargarse de las actividades empresariales de la familia. El año no lo completó (llegó a Buenos Aires, en diciembre de 1920, luego del viaje en la embarcación movida a vapor, y regresó a Frankfurt en octubre de 1921); y quizá descubrió que no contaba con las habilidades especulativas del padre, lo que no les avizoraba un buen futuro a sus empresas. Sí se encargó de vincularse con las fracciones de comunistas argentinos, como era la tarea que le encomendó Zinoviev y que supo cumplir (con el fin de contar con criterios para decidir si era pertinente la incorporación del Partido Comunista Argentino a la organización del comunismo internacional), pero quizá lo más importante para Weil fue adentrarse en el estudio e investigación directa del movimiento obrero argentino.

La fundación del Instituto de Investigación Social

El año de 1922 tenía reservadas importantes tareas para Félix Weil, y contó en algunas de ellas con el apoyo incondicional de su padre Hermann para llevarlas a buen término. Félix veía en ello un reinvolucramiento con el proceso revolucionario, sin embargo, el escenario político se estaba trastocando. Fue

así como en el verano de 1922,¹³¹ en un hotel de Geraberg, localidad cercana a Ilmenau, al sudoeste de Weimar, en una zona boscosa (por la foto que testimonia el encuentro) de Tübingen, se desarrollará un encuentro convocado como Primera Semana de Trabajo Marxista (STM), *Erste Marxistische Arbeitswoche* (y es que existió el propósito de realizar, posteriormente, otros encuentros semejantes, pero finalmente no se llevaron a cabo). El llamado a la reunión parecía traer la mano organizativa de Korsch, quien ya desde su estancia en la Universidad de Jena y en su labor legislativa era un incansable orador y conferencista, y también había organizado cursos de verano semejantes en años anteriores en Tübingen (aunque quizá no con tan renombrados participantes, como este de 1922). Los viáticos corrían por cuenta de Weil, pero eso no era lo importante, sino el propiciar la discusión y empujar otros propósitos que se desprendieron de la realización del encuentro.

Según lo consigna la foto del grupo (que tampoco tiene autoría, pero que quizá fuese tomada por Fukumoto Kazuo, quien en otras tomas de la reunión aparece retratado), en las jornadas estuvieron presentes, entre otros, (de pie, de izquierda a derecha) Hede Massing, Friedrich Pollock, Eduard Ludwig Alexander, Konstantin Zetkin, Georg Lukács, Julian Gumperz, Richard Sorge, Félix Weil, un hombre desconocido; (sentados, de izquierda a derecha) Karl August Wittfogel, Rose Wittfogel, un hombre desconocido, Christiane Sorge, Karl Korsch, Hedda Korsch, Käthe Weil, Margarete Lissauer, Bela Fogarasi, Gertrud Alexander y el niño Karl Alexander. Otras personalidades participantes según múltiples reseñas del encuentro fueron Hede Gumperz, Karl Schmückle, Paul W. Massing y Boris Roninger.

¹³¹ Esa es la fecha que consigna el biógrafo de Weil, y que desprende del dato tomado de la lectura de sus Memorias, pues hay otros participes del seminario que dieron por fecha 1923, y generaron cierta confusión (Rapoport, Mario. *Bolchevique de salón... Op. Cit.*, pág., 201).



Es interesante que, en la imagen, con participantes mayoritariamente menores de los treinta años (intelectuales con doctorados universitarios, afiliados al KAPD), ocupen el centro, un muy sobrio Lukács, y sentado, casi acostado, muy desenvuelto, Korsch. Otro aspecto por destacar es que, al menos, fueron ahí discutidos un conjunto de manuscritos que integrarían futuros libros de Karl Korsch, Georgy Lukács, y la tesis doctoral de Félix Weil. Estos tres artífices y figuras centrales del encuentro editaron sendos libros al año siguiente por destacadas editoriales alemanas:

- Karl Korsch. *Marxismus und Philosophie*, Leipzig: C. L. Hirschfeld, 1923. (*Marxismo y filosofía*)¹³².

¹³² Hay ciertos trabajos que han generado confusión respecto a la fecha y edición de este trabajo de Korsch, pues se suele, correctamente, dar el dato del año de la primera edición (1923), pero se adjudica, erróneamente, a la inclusión del trabajo de Korsch, dentro del *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Archivo de la historia del socialismo y del movimiento obrero), C. L. Hirschfeld, Leipzig, Tomo XI, págs. 51-121 (que, en realidad se publicó en 1925, y correspondería a una segunda edición, de la misma casa editora, por cierto). Véase también Korsch, Karl [1923]. *Marxismo*

- Georg Lukács. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über Marxistische Dialektik*, Berlin: Der Malik Verlag, 1923 (*Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*)¹³³.
- Felix Weil. *Die Arbeiterbewegung in Argentinien. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte*, Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1923. (El movimiento obrero en Argentina. Una contribución a su historia)¹³⁴.

Este seminario, encuentro, o semana de trabajo, sirvió de antecedente para otras importantes acciones en que no solo se involucraron, sino que fueron principales impulsores los Weil. Se pueden mencionar, sin afán de ser exhaustivos, las siguientes intervenciones.

En el anterior listado se incluye el libro del destacado filósofo húngaro (y, obviamente, se trata de la obra que hemos revisado en el capítulo anterior), pero ahora lo hacemos para señalar que su edición fue elaborada por la editorial Malik, que también encontró un financiamiento de Félix Weil para continuar sus labores (importantísimas para la difusión de la estética surrealista, y el dadaísmo), pues la pareja de los Gumpertz también acudió a la *Erste Marxistische Arbeitswoche*, y en esa oportunidad Julian Gumpertz habría hecho gestiones para que se asegurara el fondeo a la editorial berlina, y un año después (1923), el libro de Lukács apareció por ese sello, de innovadores diseños, y que, en su época dorada, era reconocido como «el centro de publicaciones más importante de la izquierda progresista alemana»¹³⁵.

y filosofía. Ciudad de México: Ediciones Era, 1971.

¹³³ Lukács, Georg [1923]. *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. Ciudad de México: Grijalbo, 1969.

¹³⁴ Weil, Félix [1923]. «El movimiento obrero en Argentina. Una contribución a su historia». *Debates y combates*, 5, págs. 175 y ss. Traducción de Laura Sotelo y Héctor A. Piccoli, 2013.

¹³⁵ «Ingenio y tesón contra censura: los orígenes de Malik-Verlag» en Negritasycursivas, 7 de abril de 2016. Disponible en: <https://negritasycursivas.wordpress.com/2016/04/07/ingenio-y-teson-contra-censura-losorigen>

En una de las biografías, sin ahondar en muchos detalles, se suele atribuir a Félix Weil haber hecho aportaciones a los partidos comunistas de Alemania o Rusia, y se insinúa que a diferencia de Korsch o Lukács, que vivieron censuras o reprimendas inmediatas, o en los siguientes años, por sus posicionamientos teóricos, para el caso de Weil «su condición de millonario y su ayuda material a esos partidos lo ‘protegían’ de cualquier crítica, y eso él lo sabía bien»¹³⁶.

Más confiable parece ser el hecho en cuanto a la actitud de apoyo de Félix Weil con respeto a sus compañeros estudiantes, a su regreso a Frankfurt. Pues, de la convivencia como estudiantes con Pollock y Horkheimer, y a pesar de que estos procedieran de familias pudientes, Weil, enterado de que conocían la teoría de Marx y habrían de defenderla, los «traslada» desde la pensión que ocupaban a una residencia lujosa, en los suburbios de Kronberg im Taunus, lugar desde el que luego se precisarían los planes para la puesta en marcha de una de las iniciativas más importantes de los Weil (padre e hijo), evento bajo cuya consideración iniciamos este capítulo, y por el que se recuerda a los Weil, cuando se les recuerda, en su vinculación con la denominada Escuela de Frankfurt, y que pasamos a reseñar enseguida.

Los buenos resultados de la Semana de Trabajo Marxista llevaron a pensar en algo más firme y estable, que fuera más allá de eventos de periodicidad no asegurada. Félix Weil tomará la iniciativa al proponerle a su padre (cuyo cuerpo va experimentando un estado de salud en declive) la creación de una entidad de investigación de temas de índole social en contextos como los de aquel tiempo, que revelan difícil llevar a cabo ese tipo de trabajos dentro del esquema de las instituciones educativas, universitarias y culturales existentes. Quedó convencido de que,

nes-de-malik-verlag/

¹³⁶ Rapoport, Mario. *Bolchevique de salón... Op. Cit.*, pág. 209.

en las condiciones de ese período, era imposible crear y luego sostener, como hubiera sido su deseo inicial, un «Institut für Marxismus». Las circunstancias fueron dándose en dirección de establecer un convenio institucional con una universidad (como la Goethe de Frankfurt) recientemente creada (procede de 1914), pero sin quedar expuesta (la nueva organización a crear) a cierta rigidez del sistema universitario alemán; lo que será obtenido al contar con la posibilidad de disponer de algún financiamiento que mantuviera certeza de continuidad y diera las condiciones para investigar, como era el deseo de Félix José Weil, «[t]ópicos tales como la historia del movimiento obrero y los orígenes del antisemitismo»¹³⁷.

Logrará el convencimiento de su padre para que otorgue el financiamiento y asegure el sostenimiento posterior, a través de una dotación habitual de recursos suficientes para cumplir esa tarea. Hermann Weil pondrá como condición que a la tarea se sume Kurt Albert Gerlach (otro profesor formado en las ideas fabianas), con quien el empresario tenía cierta relación además por algunos encargos de trabajo, y en la medida en que su reciente, pero ya formal, vinculación con la Universidad de Frankfurt podría hacer más loable la ejecución del proyecto. En la idea de los Weil, Gerlach era el principal candidato a ser el director fundador del novedoso instituto de estudios, puesto que no podrá ocupar por un repentino fallecimiento por diabetes, el 19 de octubre de 1922. Terminará por ser propuesto ante autoridades del Ministerio de Cultura, como un Instituto para la Investigación Social (Institut für Sozialforschung, IFS), y quedará asociado a la Universidad de Frankfurt, pero bajo la gestión de la Gesellschaft für Sozialforschung (Sociedad para la Investigación Social, fundada a tal efecto), y de la que ocuparán los cargos principales los Weil, Presidente: Hermann Weil,

¹³⁷ Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*, Op. Cit., pág. 32.

Vicepresidente: Félix Weil, Kurt Albert Gerlach, Richard Sorge (asistente de éste) Arthur Oppenheimer, abogado y escribano de los Weil, Max Horkheimer, Jacob Vogel, conocido de Weil de sus luchas estudiantiles en Jena, Käthe Weil (esposa de Félix), la secretaria de Hermann, de apellido Kröning; después de la fundación se sumarán otras cuatro personas a esa Sociedad, entre ellas, Friedrich Pollock¹³⁸.

Existen otras rememoraciones del modo en que se dieron los hechos, por ejemplo, Douglas Kellner plantea como «probable que... [Karl Korsch]... actuara como mediador para persuadir a su alumno y amigo Félix Weil para que financiara el Instituto de Investigación Social de Frankfurt ... [y]... que se hubiera basado en el ‘Departamento de investigación Fabiana’»¹³⁹. Y ahí, el biógrafo del consejista ultraizquierdista alemán le da entrada a una afirmación de aún menos sustento: «en un principio Weil quería que su maestro Karl Korsch, dirigiera el Instituto»¹⁴⁰. Muy frecuentemente, por otro lado, se da por válida la versión de auto adjudicación del mérito por parte de integrantes fundadores, por ejemplo, Max Horkheimer así lo reseña: «... hacía falta en la Universidad... un Instituto donde realizar las investigaciones necesarias para conocer el estado actual de la sociedad. Mi amigo Friedrich Pollock, economista, y yo, conocimos a Félix Weil. Entre todos logramos convencer a su padre de la necesidad de un Instituto con esas características, de modo que éste, generosamente, puso a nuestra disposición los medios que po-

¹³⁸ Rapoport, Mario. *Bolchevique de salón... Op. Cit.*, pág. 214.

¹³⁹ Kellner, Douglas. *El marxismo revolucionario de Karl Korsch*. Ciudad de México: Premia editora, Colección La red de Jonás, 1981, pág. 14.

¹⁴⁰ Afirmación de Ulmen, G. L. «La ciencia de la sociedad de Wittfogel». *Telos*, verano, 1975, pág. 85, citada en Kellner, Douglas. *El marxismo revolucionario de Karl Korsch*. Ciudad de México: Premia editora, Colección La red de Jonás, 1981, pág. 14.

sibilitaron su creación y trabajo científico»¹⁴¹. Mismo caso se da en la declaración, casi epifánica, de Pollock: «en los jardines del castillo de Kronberg fue fundado entre Max Horkheimer, Félix Weil y yo el Institut für Sozialforschung, al principio al menos en teoría»¹⁴². Llama la atención que ellos (Horkheimer y Pollock) se enlisten en primer lugar, y que el acontecimiento fundacional lo quieran hacer girar en torno a la cultura académico-científica, cuando esta faceta universitaria, en la reconstrucción que venimos realizando, corresponde a un desplazamiento estratégico de eventos que se inscriben en un momento histórico de búsqueda de nuevos escenarios y nuevas formas para la lucha por la transformación social.

El Memorándum para la creación del IFS fue redactado por Félix Weil, pero contaba con la firma de Gerlach, y alcanzó su aprobación por la Universidad de Frankfurt el 3 de febrero de 1923. Era necesario, una vez que las disposiciones administrativas fueron cubiertas, disponer de las instalaciones adecuadas y de la persona idónea para ocupar la dirección. Los fondos para la construcción del edificio (que comenzó a construirse tan pronto como marzo de 1923), del que se reservaría la planta baja para la impartición de clases universitarias de carreras de las ciencias sociales, fueron desembolsados en proporción mayoritaria por la herencia materna de Félix, quien no solo hizo esa donación, sino que la complementó con la entrega de miles de ejemplares para habilitar una robusta biblioteca. El edificio, de un estilo arquitectónico sobrio, luego cuestionado por el mismo Horkheimer en un texto publicado con seudónimo, se ubicó en Victoria-Allee 17, cerca de la esquina de Bockenheimer Landstrasse, dentro del *campus*¹⁴³.

¹⁴¹ Horkheimer, Max. «Conversación sobre Adorno». En *Teoría crítica* (págs. 219-224). Barcelona: Seix Barral, 1973, págs. 219-220.

¹⁴² Pollock, citado en Rapoport, Mario. *Bolchevique de salón... Op. Cit.*, pág. 215.

¹⁴³ Jay, Martin. *La imaginación dialéctica... Op. Cit.*

Luego del fallecimiento de Gerlach, entre los nombres posibles para desempeñar el cargo de director (pues hasta la fecha nunca ha contado con una directora), se mencionó a Gustav Mayer, socialdemócrata berlinés, con actividad periodística, y que impartía clases de historia en la Universidad Friederich Wilhelm, luego nombrada Universidad Humboldt de Berlín, y conocido por haber lanzado, en esos años, el primer tomo de su biografía sobre F. Engels; sin embargo, luego de su encuentro con Weil, no aceptó el ofrecimiento. El encargo, recayó, entonces, en Carl Grünberg, quien será recordado como el padre del austromarxismo (aunque ciertamente predicara un marxismo de cierto sesgo positivista o evolucionista), pero que, para esos años, era ya una personalidad reconocida por encabezar un proyecto de rastreo y registro intelectual que había fundado desde 1910, al amparo de su cátedra vienesa, el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus un der Arbeiterbewegung* (Archivo para la historia del socialismo y el movimiento obrero), que bien podía compararse con aquel emprendido por Max Weber, entre otros, en Alemania, para habilitar su *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Archivo de ciencia social y de política social), y que se enmarcaba en el afianzamiento académico de las disciplinas histórico-sociales.

La inauguración oficial, a la que ni siquiera pudo acudir Hermann Weil, por su salud deteriorada, fue el 22 de junio de 1924, contó con la asistencia de autoridades universitarias y otras personalidades políticas o hasta responsables de ministerios. Habló en primer lugar Félix Weil, con una alocución más política, y la conferencia académica recayó en Grünberg, y fue de un tono más bien programático, la inició con cierto cuestionamiento a la cultura universitaria y al papel del «mandarinato» intelectual. Eso tenía que ver con la propia concepción que se tenía de la noción de Investigación Social, y que desde la publicación del fascículo uno del *Grünbergs Archiv* (1911), su editor venía defendiendo: la propuesta de que, con las disciplinas emergen-

tes de lo social, especialización no significara ni dispersión ni disociación, y que la investigación socio-histórica bien fundamentada (ya en ese entonces de carácter internacional) incumbe al «más alto interés práctico-político»¹⁴⁴. Esa valoración, ya en el discurso solemne de inauguración, se abre como el reclamo por instituir «un nuevo tipo de organización del trabajo científico»¹⁴⁵, la que Grünberg encuentra en la corriente que emergió en la segunda mitad del siglo XIX (con Marx y Engels), y en la específica recuperación que de ella hace, como «concepción materialista de la historia», la cual no entiende ni como sistema filosófico o metafísico ni como ligada a versiones mecanicistas o toscas del materialismo, sino como una vertiente de análisis de lo social que asume que

sus objetos no son abstractos, sino el mundo concreto, tal cual es, en su devenir y en su transformación, parte de hechos dados y no de postulados. Ellos no son de naturaleza estática sino dinámica. Un hecho dado y no un postulado son, para esa concepción, la sociedad y el hombre socializado, un hecho dado y no un postulado es el desarrollo del mundo capitalista de sí mismo hacia el socialismo. Dicho de forma sintética, el verdadero suceso social, la vida social en su transformación interminable y a la vez siempre renovada, es objeto de observaciones; y las últimas causas palpables de este proceso de transformación, las leyes que lo rigen, son objetos para su investigación. Ella considera que se realiza un progreso regular desde lo menos acabado hacia algo más acabado bajo la presión de los intereses materiales que actúan de manera sistemática en la vida econó-

¹⁴⁴ Grünberg, Carl. «Prólogo del editor». *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeitbewegung*, 1, 1911, págs. 45-48, Disponible en español en Rodríguez, Raúl Antonio [1911]. *Los inicios de la Escuela de Frankfurt: Grünberg, Weil, Horkheimer*. Traducción de Nicolás Cortegoso Vissio. Córdoba: Eduvim, 2017, pág. 46.

¹⁴⁵ Grünberg, Carl [1924]. «Discursos de la Universidad de fráncfort 1924. Discurso solemne». E Raúl Antonio Rodríguez. *Los inicios de la Escuela de Frankfurt: Grünberg, Weil, Horkheimer* (págs. 49-66). Córdoba: Eduvim, 2017, pág. 50.

mica y los conflictos entre ellos; la formación de intereses opuestos materializados en los grupos de interés, las clases sociales¹⁴⁶.

Por tal motivo, entonces, en el período en que Grünberg se desempeña como director del IFS los trabajos que se desarrollan como parte de sus actividades, se suman a otros acopios documentales y se difunden desde el Grünbergs Archiv, y corresponderán a los fascículos del número 11 al 15, y que se publicaron año con año, entre 1925 y 1930, con la sola excepción de 1927. Por ello bajo la dirección de Carl Grünberg, en las páginas de su medio de difusión, resultará notorio que en el primer fascículo ya integrado a las actividades del IFS (Vol. 11, Año 1925), se reediten los trabajos de Korsch y de Weil, que un par de años antes (1923) habían sido ya publicados. Durante toda esta etapa (fundacional) del IFS resulta notorio que las páginas del Grünbergs Archiv alojen colaboraciones muy plurales en una línea que combina la historia del movimiento obrero y del marxismo, con la economía política, el anarquismo, el socialismo, el derecho, etc. Y que entre sus colaboradores se hallen desde participantes de la Primera Semana Marxista, (como Korsch o Lukács, entre otros), hasta historiadores (como el propio Grünberg) biógrafos de Marx (Riazanov, Nicolajewsky), o de Engels (Gustav Mayer), anarquistas (como Max Nettlau) o cultivadores de la ética y el derecho (como el kantiano-marxista Hans Kelsen, y otros marxistas austriacos) los denominados marxistas armonicistas (como Ladislao von Bortkiewicz), o el marxista derrumbista, teórico de las crisis y el valor (Henryk Grossmann). También se publicarán otro tipo de materiales (mucho más extensos) en forma de libros, como el libro clásico de Grossmann o el trabajo sobre economía planificada de Pollock.

¹⁴⁶ *Ibid.*, págs. 58-59.

Otros proyectos, en un incesante mecenazgo de izquierdas

No concluyeron ahí, con la fundación y puesta en marcha del IFS, en 1924, los proyectos de «mecenazgo de izquierdas» en los que se vieron involucrados los Weil durante esa década. Por ejemplo, no obstante sus fuerzas fueran minándose con el paso de la enfermedad (que finalmente le cobra la vida el 3 de octubre de 1927) al padre lo encontraremos, a través de la Sociedad para la Investigación Social (que presidía), impulsando el proyecto para la publicación de las obras de Marx y Engels (que para ese momento permanecían en poder del albacea de Engels, Eduard Bernstein, y por esa vía bajo control del Partido Socialdemócrata Alemán) y que establecerán en una especie de cogestión con el titular (David Rizanov) del Instituto Marx Engels de Moscú (IMEM), luego Instituto Marx-Engels-Lenin (IMEL), desde 1921, de tal manera que los Weil financiaron la publicación del primer proyecto de la Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), al menos en la época en que estas obras se publicaron bajo la dirección de Riazanov, hasta que este fue sustituido por Vladimir Adoratsky, en el IMEL. Es cierto que este financiamiento fue pensado por Hermann Weil como un modo de efectuar una suerte de contra prestación para que se viabilizara un proyecto de exportación de granos desde su compañía, la Weil Hnos., hacia la Unión Soviética, vía Ucrania. Transacción económica que nunca ocurrió, pero que fue el motivo perfecto por el cual Félix Weil viajó a Moscú, en varias ocasiones. Lo hizo como responsable de esa negociación, de la que ciertamente no obtuvo rendimientos económicos, pero sí el establecimiento de una relación directa con algunas personalidades importantes en el vínculo político e intelectual entre el proceso político alemán y la revolución soviética triunfante. Fue así como, en el plano político, estableció contacto y hasta amistad con Karl Radek, miembro del Soviet, en tiempos de Lenin, y uno de los seis delegados

del gobierno ruso ante los obreros revolucionarios alemanes, quien había emitido aquel emotivo discurso ante la tumba y en homenaje a Karl Liebknecht (18 de enero de 1919). En el plano intelectual, Félix Weil pudo establecer contactos con David Riazanov, no solamente por el proyecto de impulso a la primera faceta de publicación de la MEGA, sino para lograr el acopio de las principales obras de la tradición revolucionaria (materiales que, incluso, pudieron haber sido utilizados por los mismos clásicos fundadores, Marx o Engels), de tal manera que, con apoyo de otros colaboradores, desde el lado de Riazanov, Boris Nicolajewsky (a la postre autor de un importante estudio sobre Marx) y, desde su lado, por un grupo de estudiantes nucleados alrededor de Karl Korsch, dará impulso a esa iniciativa. Con la ayuda de estas personas logró constituir un acervo importantísimo, que luego será otorgado en donación a la biblioteca del Institut für Sozialforschung.

Ya hemos nombrado, por la publicación de la mayor obra temprana (hegeliano-marxista) de Lukács, a la editorial Malik, ahora la retomamos en lo que expresa como nodo berlinés de vinculación con el grupo de Tristan Tzara y Hugo Ball, entre otros, que había nacido en Zurich, Suiza, en febrero de 1916, en el Cabaret Voltaire. En efecto, Georg Gross había conocido a Helmut Herzfeld en 1915. El hermano de éste, Wieland, en julio de 1916, había adquirido los derechos de una publicación estudiantil, de carácter belicista, pero en condición declinante, cuyo nombre resultaba adecuado para invertirle su sentido, *Neue Jugend* («Nueva Juventud»); de esa manera burlaban la censura sobre las propuestas de nuevas publicaciones. Ese acto lo acompañaron también con el cambio de sus respectivos nombres, en el primer caso se pasó al Grosz, y luego al George, añadiendo la e al final (americanizando de paso su enunciación, muy en co-

respondencia con la filiación que el artista tenía por la cultura estadounidense de la época), los hermanos pasaron, en un caso, a añadir la e al final de su apellido, quedando de allí en adelante como Wieland Herzfelde y, en el otro caso, en oposición al patriotismo alemán, como un acto de protesta por el saludo xenófobo ¡¡Dios castigue a Inglaterra!!, Helmut Herzfeld adquirirá el nombre de John Heartfield. Estos tres, George Grosz, Wieland Herzfelde y John Heartfield, se desempeñaron desde esa fecha, como el corazón del núcleo dadaísta en Berlín, y comenzaron a publicar, con el sello de Malik, *Neue Jugend*, en febrero-marzo de 1917. Ese mismo año (habiendo sido anunciado en el número 2 de esa revista, correspondiente a junio), arranca la colección de libros de esa casa editorial y se inaugura, justamente, con la *Kleine Grosz Mappe* (Pequeña Carpeta Grosz). El integrante del movimiento dadaísta, firmante desde el primero de los manifiestos de aquel movimiento (12 de abril de 1918)¹⁴⁷ siguió colaborando en sus fascículos y libros, de tal manera que en Malik se siguieron publicando parte de sus obras (dibujos, caricaturas), trabajos en los que quizá, de sus primeros años, se conservaba un cierto tono pesimista, que fue cambiando conforme los tres (Grosz, Herzfelde y Heartfield) se afiliaron casi de inmediato a cuando, a fines de 1918, los espartaquistas habían fundado el Partido Comunista Alemán (KPD)¹⁴⁸, aunque el trío dadaísta de

¹⁴⁷ Quien será también recordado en los siguientes términos: «George Grosz, que era entonces dadaísta y marxista, aparecía a menudo allí, [en el Romanisches Kaffehaus, en la Kurfürstendamm, centro de la vida bohemia en el Oeste de Berlín]... vestido como un vaquero norteamericano, con botas y espuelas». Según testimonio de Josephson, Matthew. *Mi vida entre los surrealistas. Un libro de recuerdos*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz, 1963, pág. 195.

¹⁴⁸ Así, podemos leer en una reciente novela, que se ocupa de parte del período, el siguiente pasaje: «... Ottwalt, siempre dispuesto a reconocer la superioridad de Herzfelde en los asuntos del partido. Como si hablara de algo sobrenatural, Ottwalt le cuenta una y otra vez a María Großhörner que Rosa Luxemburgo entregó en persona el carnet del partido a Herzfelde...» Cohen, Robert. 2018. *El exilio de las mujeres atrevidas*. Madrid: La oveja roja, pág. 12.

Berlín no haya durado mucho en esa condición. De tal modo que, dentro del catálogo de Malik, uno podrá encontrar, dentro de la Pequeña Biblioteca Revolucionaria (*Kleine Revolutionäre Bibliothek*), que ya el número 4 de esa colección (cuyo editor era Julian Gumperz) es un material muy contestatario de George Grosz, *Das Gesicht der Herrschenden Klasse* (1921) (El rostro de la clase dominante, pero que también se ha sugerido su título debiera ser, mejor, «El rostro del poder», más acorde a su sentido)¹⁴⁹. Hemos de recordar que, por iniciativa de Gumperz (como hemos dicho, a la postre, asistente a la Semana de Trabajo Marxista, y vinculado al IFS), Félix Weil decidió apostar por el apoyo financiero a Malik, de tal manera que para 1923 era el socio mayoritario, con tres cuartas partes de las acciones, y ya bajo este nuevo esquema financiero, de claro involucramiento por Weil en el sostenimiento de la empresa, han de aparecer, en el número 9 de la Pequeña Biblioteca Revolucionaria, *Historia y conciencia de clase*, de Lukács (cuya primera edición consigna el trabajo tipográfico para la portada de John Heartfield), y en el número 10 de la misma *Kleine Revolutionäre Bibliothek*, *Abrechnung folgt!*, una colección de 57 dibujos políticos, (cuya traducción literal sería ¡La facturación sigue!, pero el editor al castellano prefirió titular como ¡Ajustaremos cuentas!¹⁵⁰). También de George Grosz, en ese mismo año de 1923, Malik publicó *Ecce Homo*, una colección de unas 80 acuarelas y litografías, volumen que es hoy muy cotizado entre los coleccionistas de arte. El involucramiento de Félix Weil con esa legendaria editorial será aún más directo desde 1929¹⁵¹, en fechas de la separación de su

¹⁴⁹ Véase Subirats, Eduard. «Introducción a la edición castellana». En George Grosz. *El rostro de la clase dominante & ¡Ajustaremos cuentas!* Traducción de Eduard Subirats Rüggeberg. Barcelona: Gustavo Gili, 1977, pág. 14.

¹⁵⁰ *Ibid.*, págs. 83-141.

¹⁵¹ Vale hacer mención que Malik comenzó a publicar, en alemán, la obra del «bolchevique no practicante» (así definido por su biógrafo), Ilia Ehrenburg, lo que motivaba las recelosas miradas de las autoridades estalinistas ya bien

primera esposa, cuando se ha de mudar a Berlín, y rentará una habitación en un piso superior del mismo edificio de la empresa Malik, y desde ahí ejercerá la dirección de esta¹⁵².

Si en lo que hemos narrado hubo un financiamiento indirecto a la difusión de la obra de George Grosz, el apoyo al sustento de éste fue frecuente durante esos años, y así lo consigna el mismo Grosz, en la autobiografía que escribió, ya en Estados Unidos, en 1946, de donde recuperamos el siguiente testimonio:

Conocí al doctor Felix Weil gracias a nuestro amigo común Mark Neven Dumont, que un día se me acercó con una propuesta tentadora:

–Boff– ése era mi apodo, –¿qué tal si Eva y tú me acompañarais en un viaje de varias semanas por Italia?

encumbradas, para esos años: En 1927, ahí se publica *Michail Lykow. Ein Helden – und Schieberroman aus Sowjetrußland* (Mijail Lykov. Una novela de héroes y delincuentes de la Rusia soviética), en 1929, *Die Verschwörung der Gleichen – Das Leben des Gracchus Babeuf* (La conspiración de los iguales - La vida de Gracchus Babeuf), en 1930, la obra que en ruso Ehrenburg había publicado en 1922, *Die ungewöhnlichen Abenteuer des Julio Jurenito und seiner Jünger* (Las insólitas aventuras de Julio Jurenito y sus discípulos), una sátira filosófica y mordaz de la civilización europea, que es la trama imaginaria de un personaje mexicano que viaja por aquella comarca entre 1910 y 1920, inspirada por las conversaciones de Ehrenburg con el pintor Diego Rivera; y en 1931, *Die Traumfabrik* (La fábrica de sueños). Todos ellos con el trabajo editorial de los Herzfelde y Heartfield.

¹⁵² Pero desde ese mismo establecimiento, Félix Weil se dio el tiempo de emprender otro proyecto editorial, la *Soziologische Verlagsanstalt* (editorial Sociológica), entidad desde la que se habrá dado el gusto de publicar, en bellos volúmenes encuadernados, a viejos camaradas o a aquellos que continuaban los debates que a él le resultaban de mayor interés. Entre 1929 y al menos 1936, por ese sello aparecieron obras, inéditas o reeditadas, entre otros, de Fritz Sternberg (sus discusiones con Grossmann y sus teorías del imperialismo, continuadoras de los debates luxemburguianos), Franz Mehring (con su biografía sobre Marx, y algún título prologado por August Thalheimer), Prosper-Olivier Lissagaray (su clásica historia sobre la Comuna de París), Manabendra Nath Roy (su estudio sobre China, en traducción del posterior biógrafo de Rosa Luxemburgo, Paul Frölich), y Anton Van Miller.

—Sería estupendo—, le contesté. —Pero no sé cómo podría hacerlo. Estoy un poco apretado de dinero, ya sabes lo que pasa, el nuevo piso y todo eso...

—Si es por eso no te preocupes—, contestó Mark. —Se lo digo a Lix y no habrá problema. Es enormemente rico, comercia con trigo de Río,¹⁵³ sabes, y además conoce tus obras.

—Inténtalo—, le contesté. —Pero no te hagas muchas ilusiones, querido Mark. En cualquier caso, te agradezco que hayas pensado en nosotros.

Pocos días después me llegó una carta certificada: dos pasajes de tren hasta Portofino, en la Riviera italiana, en coche-cama, para Eva y para mí, un cheque para pequeños gastos de viaje y unas líneas amables. Este señor es *comme il faut*, pensé yo, cuando me enteré que el doctor Weil había alquilado además, para él y sus amigos, el famoso Castello Brown de Portofino[...]

... Más adelante me ayudó en otras ocasiones en que mi camino de artista se volvió en extremo accidentado...¹⁵⁴.

De la Primera Carpeta (o Portafolio) Grosz (*Erste Grosz Mappe*) (1916) a lo que produce una década después, su obra «ha dado un gran salto»¹⁵⁵, en sus propias palabras, «transformé mi resentimiento en conciencia»¹⁵⁶ (Grosz, *et al.*, 1968, 30), y así lo dimensionaba en una conferencia impartida en 1924: «Ya no odio sin distingos a los hombres; odio a vuestras instituciones y a sus defensores. Si tengo una esperanza, ella consiste

¹⁵³ Este dato, obviamente, es incorrecto, pues el trigo comercializado procedía de la Patagonia, Argentina, no de Río (de Janeiro).

¹⁵⁴ Grosz, George [1946]. *Un sí menor y un no mayor. Memorias del pintor de entreguerras*. Madrid: Capitán Swing, 2011, págs. 255-257.

¹⁵⁵ Copfermann, Emile. «El arte y la sociedad burguesa». En Grosz, George, Erwin Piscator y Bertolt Brecht. *Arte y sociedad* (págs. 7-13). Buenos Aires: Calden, 1968, pág. 10.

¹⁵⁶ Grosz, George. «El arte y la sociedad». En George Grosz, Erwin Piscator y Bertolt Brecht. *Arte y sociedad*. (págs. 15-34). Buenos Aires: Calden, 1968, pág. 30.

en ver desaparecer esas instituciones y la clase de hombres que las protege. Mi trabajo se enlaza con esa esperanza ... el futuro pertenece a la clase de los trabajadores»¹⁵⁷. Y durante esos años, se entregó a esa esperanza, la que hubo de consignar, con fuerza, en su breve colaboración al enjundioso libro que escribió junto a Wieland Herzfelde (Grosz-Herzfelde, 1925), donde sin ningún tapujo expresa:

Sólo después de la victoria de la clase obrera el arte desbordará el estrecho lecho por el cual hoy discurre exangüe a través de la vida de los 'diez mil' de arriba, para comunicarse, cual una poderosa corriente, a toda la humanidad trabajadora. Sólo entonces terminará el monopolio que el capital ejerce sobre las cosas espirituales de la tierra¹⁵⁸.

En ese trajín de esclarecimiento, y habiendo atravesado por varios estilos, desde el dibujo grotesco, la caricatura política, la acuarela y las litografías, comenzaba en los últimos años de la década del veinte una esporádica etapa de retratista, faceta en la que elabora la pintura de Félix Weil, óleo sobre lienzo, de 1926, que se exhibe como parte de las colecciones del Museo de Arte del Condado de Los Ángeles, Estados Unidos (LACMA), y que ha servido para ilustrar la portada de las dos más importantes y extensas biografías de nuestro personaje¹⁵⁹.

Lo cierto es que, durante esos años, en Berlín, se fue profundizando la amistad de Félix Weil, no sólo con Grosz, y por vía de este con Erwin Piscator (1893-1966), con Bertolt Brecht y con la familia de los Korsch. Ya Félix había dado muestras de esa actitud desprendida con los asuntos del dinero (en tanto universalidad abstracta del valor, y dispositivo para trazar un muro de separación de clase entre las gentes), y su preferencia por recon-

¹⁵⁷ *Ibid.*, pág. 30.

¹⁵⁸ Grosz, George. *El rostro de la clase dominante...* *Op. Cit.*, pág. 23.

¹⁵⁹ Véase Rapoport, Mario. *Bolchevique de salón...* *Op. Cit.* y Erazo Heufelder, Jeanette. *Der argentinische Krösus...* *Op. Cit.*

vertir a éste en expresiones materiales sustantivas de vigencia de la lógica transparente, horizontal o recíproca del valor de uso, uno de esos propósitos lo había ya desplegado con el matrimonio de los Korsch, así lo testimonia Hedda Korsch:

estábamos íntimamente relacionados con todo el grupo que rodeaba la Malik Verlag incluyendo a Félix Weill, hijo de un millonario que había fundado la Verlag ... [editorial]... y el Instituto de Investigación Social en Frankfurt. Fue un amigo importante, que *nos dio la primera cuota para el pago de nuestra casa*. Un día en agosto de 1928 nos invitó a ver la premiére de la Opera de Tres Centavos y fuimos juntos; después fuimos a ver a Brecht con algunos de estos otros artistas de izquierda. George Grosz también estaba allí esa noche y estábamos todos muy entusiasmados: nos parecía realmente nuevo y que valía la pena [cursivas nuestras]¹⁶⁰.

Nuestro personaje (sus medios económicos se lo permitían y sus objetivos políticos se anteponían a la crematística de los negocios), seguirá prodigando este tipo de gestos generosos¹⁶¹, por ejemplo, para contribuir al sostenimiento de la actividad de dramaturgia política de Piscator, ámbito en el que Grosz colaboraba para sus escenografías, y sus puestas en escena. Weil no financió la obra de Brecht, pero sí lo hizo, en algún momento, con el otro genial autor y director que ponía su teatro al servicio de la

¹⁶⁰ Korsch, Hedda. «Memorias de Karl Korsch». En, Karl Korsch. *¿Qué es la socialización? Un programa de socialismo práctico* (págs. 113-129). Ciudad de México: Siglo XXI editores, Colección Pasado y presente No. 45, 1973, pág. 125.

¹⁶¹ Ha sido bien destacado, en una reseña al libro de Jeanette Erazo Heufelder, que «la financiación del instituto [IFS] fue el apoyo más amplio, pero no el único, de Weil a proyectos de izquierda. Especialmente cuando la enorme fortuna de Hermann Weil recayó en él y su hermana tras la muerte de Hermann Weil en octubre de 1927, *financió numerosas iniciativas periodísticas y artísticas, la mayoría de las veces sin aparecer públicamente*» (las cursivas son nuestras). Véase Eisenbürger, Gert «Der radikale Mäzen. Die Geschichte des jüdisch-argentinischen Linksintellektuellen Felix Weil» (El mecenas radical. La historia del intelectual de izquierda judío-argentino Félix Weil), en *Ila. Das Lateinamerika-Magazin*, disponible en <https://www.ila-web.de/ausgaben/406/der-radikale-mäzen>

revolución. Suponemos que Weil no podría sino sentir simpatía o «afinidad electiva» con un dramaturgo que llegaba a evaluar su trabajo en los siguientes términos: «El problema del artista luego de 1914 consiste en que no tiene ya el derecho de ser un artista si su individualismo adquiere prioridad sobre el interés general»¹⁶² y que ante el juicio negativo de sus críticos, que pretendían reducir su práctica teatral a una representación panfletaria, no escatimaba términos para subrayar la tendencia desde la que se posicionaba ante la realidad, «a favor de los obreros y en contra del capital, a favor de los explotados y en contra de los explotadores»¹⁶³, más aún en momentos en que el mundo se habría precipitado en sendas que conducían al abismo. En esas circunstancias, reconocía, «entre la guerra y la paz, de 1918 a 1932, no he representado una pieza que no se haya ocupado del problema de la guerra, de la guerra que se avecinaba o de la situación social en que fatalmente se desembocaría»¹⁶⁴. Cinco años mayor que Brecht (1898-1956), y habiendo este último trabajado, como otros, en su «oficina dramaturgica», se ha dicho que el proyecto de Piscator buscaba «llevar la escena privada a lo histórico»¹⁶⁵, con lo que el montaje se cargaba de una «sed de totalidad»¹⁶⁶, que arrastraba una exigencia de orden técnico, en ocasiones, difícil de cubrir. Y es que, en efecto, de su inédita exploración dramática, en la época¹⁶⁷, se desprenden los cimientos del «tea-

¹⁶² Piscator, Erwin. «El teatro como profesión de fé». En George Grosz, Erwin Piscator y Bertolt Brecht. *Arte y sociedad* (págs. 37-51). Buenos Aires: Calden, 1968, pág. 44.

¹⁶³ Piscator, Erwin. «El teatro como profesión de fé»... *Op. Cit.*, pág. 48.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pág. 50.

¹⁶⁵ Sastre, Alfonso. «Ante Piscator». En Erwin Piscator. *Teatro político* (págs. VII-XXI). Madrid: Ayuso, 1976, pág. VII.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pág. XV.

¹⁶⁷ Mayor no podría ser el mérito que le adjudica un historiador de ese arte, al subrayar, «el teatro de Piscator ha constituido el más grande salto adelante que el teatro alemán haya dado en este siglo». Rühle, Günther, «Traum

tro político», primero en escenarios y plazas proletarias, e instituciones como la Volksbühne de Berlín (el teatro del Pueblo de Berlín), luego, con la fundación de un teatro propio en el Berlín de la República de Weimar: el Piscatorbühne (inaugurado el 3 de septiembre de 1927). Un ejemplo del logro inigualable de sus escenificaciones (muchos críticos teatrales se lamentan de que esas representaciones no se hayan filmado, pues significarían valiosos recursos didácticos), lo fue su adaptación (en 1928) de la obra de sátira política respecto a la guerra *Las aventuras del buen soldado Schweik*, en donde redondeó el espectáculo con la colaboración de sus camaradas Bertolt Brecht, y George Grosz (con el despliegue, por éste, de múltiples recursos escenográficos).

Sin embargo, el proyecto piscatoriano parecía conducirse a una situación en que estaba condenado a sufrir dificultades, en parte, y no como un dato menor, por el incremento de los costos para la puesta en escena, de tal modo que el desiderátum piscatoriano, enfrentaba contradicciones, «infraestructuralmente, porque se ponía al servicio de una clase, el proletariado, que no podía financiar una empresa de tal envergadura que empezaba por exigir una arquitectura no preexistente; y en el plano superestructural porque no había una dramaturgia a la altura de las circunstancias. Y no se quiere decir con ello que no hubiera escritores teatrales ideológica y políticamente revolucionarios ... sino que tales escritores, al menos en la opinión de Piscator, no encarnaban los términos de una nueva dramaturgia»¹⁶⁸. A un punto la empresa se revelaría imposible, Piscator, como lo destaca el intelectual español, recientemente fallecido, Alfonso Sastre,

und Arbeit des Erwin Piscator» («El sueño y la obra de Piscator»). En Walter Huder. *Erwin Piscator. 1893-1966* (págs. 8-21). Berlin: Akademie der Künste, 1971. Citado en Sastre, Alfonso. «Ante Piscator». *Op. Cit.*, pág. VII.

¹⁶⁸ *Ibid.*, págs. VII-VIII.

se encontraba «cargado de deudas al final de los años 20»¹⁶⁹, y es ahí donde entra en escena la colaboración de Félix Weil:

Fue un año después del cierre de la primera temporada teatral, en 1929-1930 [...] que Weil se involucró financieramente en el teatro. Tomó a su cargo el mantenimiento total del mismo ... Félix hizo un pedido especial al gerente comercial de Piscator: que no se incluyera nuevos aparatos cuyos costos pudieran afectar seriamente las recaudaciones, algo que no ocurrió ... a las pocas semanas de inauguración de la nueva temporada, el 6 de septiembre de 1929, con la obra *El mercader de Berlín*, ya no quedaba dinero para seguir financiándola [...] Weil estaba igualmente satisfecho con su inversión, que tenía también fines políticos¹⁷⁰.

Ni el fracaso o derrota de la revolución consejista de fines 1919 a 1921, ni alguno que otro descalabro financiero, quebraban la expectativa de Weil de ver emerger un proceso de transformación favorable a los intereses de los trabajadores; seguía manteniendo esas esperanzas aún en los años difíciles, de la segunda mitad de los años veinte, bajo la república de Weimar, y aunque se presagiara lo peor, su posición era la de una suerte de «apuesta pasacaliana» por la revolución. Y que mayor expresión épica del estremecimiento revolucionario podríamos encontrar, en aquella época, que la reivindicación de la sublevación, en 1905, de la tripulación del acorazado ruso, en el puerto de Odesa, luego inmortalizada, al ser llevada al cine (en 1925), al modo de película muda, con innovadores recursos cinematográficos, por Serguei M. Eisenstein, con el título de *El acorazado Potemkin*. Ya no debiera sorprender el dato, de que entre los apoyos de Weil a los proyectos culturales, en tanto incitaran la concientización de las audiencias, en este caso de los medios audiovisuales, estuvo la adquisición de los derechos para la exhibición y distribución de este histórico Film, que se proyectó con éxito, en todas las ciuda-

¹⁶⁹ *Ibid.*, pág. VII.

¹⁷⁰ Rapoport, Mario. *Bolchevique de salón...* Op. Cit., pág. 244.

des alemanas, y en su transmisión se llegaba a acompañar el espectáculo con una orquesta filarmónica de varios integrantes¹⁷¹.

El filme de Eisenstein se estrenó en el Teatro Bolshoi de Moscú, el 24 de diciembre de 1925, de ahí saltó a la fama mundial, y su recorrido europeo comenzó con su estreno en el Teatro Apollo de Berlín el 26 de abril de 1926, la distribución la obtuvo la productora Prometheus Film GmbH. Esta compañía, de abierta filiación de izquierdas, era gestionada por Will Münzenberg, político con amplia trayectoria, desde su militancia espartaquista hasta su elección como parlamentario en el Reichstag (hasta que este fue disuelto en 1933); pero por encima de eso, destaca como el personaje que recibió el encargo directo de Lenin para ayudar a superar la hambruna rusa de 1921, y para la que, se dice, recaudó millones de dólares, a través de su famosa organización *Internationale Arbeiter-Hilfe* (IAH; «Ayuda Internacional de los Trabajadores»), desde ahí se destacó como un genial propagandista del Partido Comunista Alemán.

¹⁷¹ Y aquí podemos plantear un dato, en calidad de sospecha: en 1928, a la edad de 28 años (habiendo nacido con el siglo), la escritora alemana Anna Seghers (que en realidad es un seudónimo de quien nació Netty Reiling y luego adquirió el apellido de su esposo húngaro, Radványi), gana el prestigioso premio Kleist con su primera novela «*La revuelta de los pescadores de Santa Bárbara*», que seis años después (1934), será adaptada y llevada a la pantalla grande, con la dirección de Erwin Piscator. A saber, que era algo que Weil hacía, si no es que, por vía de fondos indirectos, pudiera haber apoyado también el lanzamiento de este proyecto cinematográfico (el único en la trayectoria de Piscator) que, ya con Hitler en el poder, exalta la fortaleza de los débiles. Un dato firme puede corroborar esta conjetura, la intervención directa en la producción de la película por parte del estudio Mezhrabpomfilm, que no era sino una extensión de la Internationale Arbeiter-Hilfe (IAH; «Ayuda Internacional de los Trabajadores»), organización del KPD, establecida en Berlín, por Will Münzenberg, viejo conocido de Félix Weil. Otro dato de interés: Anna Seghers, como es sabido, se exilió en México entre 1941 y 1947, y tuvo un papel muy relevante con relación al exilio alemán en este país; a día de hoy existe un prestigioso premio literario que, en homenaje a su trayectoria, lleva su nombre.

En ese carácter, Münzenberg tuvo conocimiento inmediato del *Acorazado Potemkin* de Eisenstein, pues asistió el 21 de enero de 1926, unos días después de ser abierta al público en Moscú, a una proyección a puertas cerradas en el Großes Schauspielhaus de Berlín en honor del segundo aniversario de la muerte de Lenin. El líder de la prensa obrera reconoció rápidamente el potencial de la película. Cuando se enteró de que la empresa alemana Lloyd acababa de firmar un acuerdo para importar 13 películas rusas, pero había rechazado al *Acorazado Potemkin*, se ofreció a fundar una nueva empresa, bajo los auspicios de IAH, que distribuiría la película en Occidente, esa nueva empresa fue la Prometheus Film GmbH que rápidamente firmó un contrato con Sovkino (la productora original, en Moscú)¹⁷². Sin embargo, con información recuperada de otra reseña del libro de Erazo (2017), una vez que Münzenberg, no pudo hacer el pago en moneda extranjera exigido por Moscú, hubo de recurrir a Weil, a principios de 1926. Félix Weil estuvo de acuerdo, después de que se proyectó y apreció la película. En la versión alemana creada o modificada por el afamado director Phil Jutzi (en ese tiempo comunista, pero que luego viró al nazismo), el clásico de Eisenstein se convirtió en un gran éxito¹⁷³, y Weil llegará a

¹⁷² Véase Oksana, Bulgakowa (Curated) «Eisenstein's Potemkin in Berlin 1926». Texto disponible en <https://www.weimarcinema.org/file/Film-Dossiers/Potemkin-Intro.pdf>

¹⁷³ No será sino hasta 2005, que se ha podido restaurar el film modificado, para intentar volver a la versión original, como pudo haberse exhibido en 1926 (ya con la versión musicalizada por Edmund Meisel) tal como fue entregada por los soviéticos a Prometheus Films, pero quizá ni esa pueda considerarse su versión definitiva. Véase la buena reseña de ese proceso, y desde la que hemos extraído importante información en Archivo Fundación AGR. «El «renacido» Acorazado Potemkin de Eisenstein», 13 de mayo de 2018. Disponible en <https://archivo-agr.blogspot.com/2018/05/el-renacido-acorazado-potemkin-de.html>

afirmar en sus memorias inéditas: «Cuando se proyectó la película (...), recuperé mi depósito con un beneficio considerable»¹⁷⁴.

Un legado que redescubrir

Quedarnos en ese nivel, importantísimo, de Félix Weil, como el mecenas radical, que encontró su lugar preciso en los acontecimientos de la Alemania de entreguerras, significaría incurrir también en una cierta fetichización o hasta subvaloración de sus aportaciones en el terreno teórico. Pues es claro que en ese ámbito su obra todavía nos está diciendo algo, y por ello alrededor de su itinerario se ha desatado ya una literatura creciente¹⁷⁵ que va en dirección a colocar sus aportes en su justa dimensión¹⁷⁶. Ya no solamente en el propósito de reivindicar al personaje como financiador de innumerables iniciativas, como hemos visto¹⁷⁷, sino como participante activo, con indeclinables posiciones políticas en pro de la revolución y en favor de los trabajadores, y como un autor (de una obra que sufrió interrupciones, propias del involucramiento militante, y de los obligados exilios) de dignos aportes en problemáticas aún pertinentes.

Relacionado con dos de sus apasionantes facetas, la de joven investigador, radicalizado, sobre los temas de la socialización, y su ininterrumpida labor como un genuino curador editorial; pero

¹⁷⁴ Schulz, Bernhard. «Frankfurter Institut für Sozialforschung: Der Finanzier der Gesellschaftstheorie» en *Tagespiegel*, 4 de agosto de 2017. Disponible en <https://www.tagesspiegel.de/kultur/der-finanzier-der-gesellschaftstheorie-3855379.html>

¹⁷⁵ Véase Tarcus, Horacio (Dir.). «Félix J. Weil». En *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la 'nueva izquierda' (1870-1976)* (págs. 705-708). Buenos Aires: Emecé, 2007, y también Jeifets, Lazar y Víctor Jeifets. «Weil, Lucio Félix José». En *América Latina en la Internacional Comunista, 1919-1943. Diccionario Biográfico* (págs. 648-649). Santiago: Ariadna ediciones, 2015.

¹⁷⁶ Rapoport, Mario. *Bolchevique de salón... Op. Cit.*

¹⁷⁷ Erazo Heufelder, Jeanette. *Der argentinische Krösus... Op. Cit.*

también por su amistad y afinidad política con Korsch, Zetkin o Radek, es ahí donde debe medirse su importante papel para recuperar y luego completar (para llegar a una versión íntegra), el texto de Rosa Luxemburgo sobre la Revolución Rusa. La edición de fines de los sesenta, editada y traducida (del italiano, que a su vez tomó por base la alemana de «Neuer Weg») por José Aricó,¹⁷⁸ retomada por el sello de Anagrama,¹⁷⁹ resalta, según su editor, la inclusión de “los agregados de Weil en base a la reconstrucción de Neuer Weg... Se incluyen como notas algunos agregados hechos por Weil...”.¹⁸⁰ Aricó daba cuenta (en la Nota Bibliográfica), además, de que:

En 1928, en la entrega n.º XII del llamado *Archiv Grünberg*, Félix Weil publicó otros fragmentos en *Rosa Luxemburgo über die russische Revolution. Einige unveröffentlichte manuskripte* (Rosa Luxemburgo a propósito de la Revolución rusa. Algunos manuscritos no publicados). Un encargado berlinés del Instituto se había dirigido a sus conocidos para recoger documentos sobre la «guerra y el movimiento revolucionario» En aquella ocasión se encontró un legajo de 108 páginas [... de entre ellas...] 14 páginas dedicadas a la guerra, la cuestión nacional y la revolución.¹⁸¹

Quizá era la primera vez que, en el marco de la literatura marxista en castellano, se diera noticia de su nombre y su papel en la tentativa de contar con un documento más preciso de la postura de Rosa Luxemburgo, y ahí se citaba una de las colaboraciones que hizo para la publicación correspondiente a la primera etapa del IFS. Sin embargo, el título completo en el *Grünberg Archiv*, consigna que se trata de un documento «comunicado y presentado» por Félix Weil. La

¹⁷⁸ Luxemburgo, Rosa. 1969 [1918] *Crítica de la revolución rusa*. Buenos Aires: La rosa blindada. Edición de José Aricó.

¹⁷⁹ Luxemburgo, Rosa. 1975 [1918] *La revolución rusa*. Barcelona: Anagrama. Edición de José Aricó.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pág. 27.

¹⁸¹ *Ibid.* págs. 20-21.

mención por Aricó (1931-1991), el intelectual de Córdoba, Argentina, integrante de Pasado y Presente, de la importante intervención de Weil sobre esa obra de Rosa Luxemburgo, no destaca tampoco su papel en la fundación del IFS, ni menos que hubiese nacido en Argentina. Hecho comprensible dado que no habían aparecido aún los trabajos de Martin Jay¹⁸² ni de Rolf Wiggerhaus,¹⁸³ dos de las más meticulosas historias de la Escuela de Frankfurt, donde se le restituye, parcialmente, en ese papel. Pero incluso la frase de Aricó que comienza, “Un encargado berlinés del Instituto...”, pareciera remitir a otra persona, cuando se trata de una iniciativa, hemos visto, del mismo Félix Weil, el que, a través de Mathilde Jacob (amiga cercana de Rosa Luxemburgo, y primera depositaria de tal manuscrito), da con ese inédito documento que José Aricó, a diferencia de las ediciones francesa o italiana, sí incluye en la edición castellana colocándola como un apartado añadido bajo el título “Sobre la cuestión nacional”, en la edición Argentina,¹⁸⁴ y “Fragmento sobre la guerra, la cuestión nacional y la revolución”, según la edición española.¹⁸⁵

Félix Weil sostuvo colaboración permanente con el IFS, hasta en tiempos en que quizás veía que sus líneas de investigación estaban siendo sustituidas, perdían peso, o eran dejadas de lado. Publicó, aunque con menos frecuencia y preferentemente reseñas bibliográficas temáticas, en la revista que sustituyó al Grünberg Archive, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, lo hizo en los números 6 (1936), sobre el New Deal roosveltiano, y 7 (1938), sobre la economía de guerra alemana; ambos textos cuando los volúmenes de esta se publicaron por Alcán, desde París.

¹⁸² Jay, Martin. 1989 [1973]. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid: Taurus.

¹⁸³ Wiggerhaus, Rolf. 2010 [1986]. *La escuela de Fráncfort*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

¹⁸⁴ Luxemburgo, Rosa. 1969 [1918] *Crítica de la revolución rusa*. *Op. Cit.*

¹⁸⁵ Luxemburgo, Rosa. 1975 [1918] *La revolución rusa*. *Op. Cit.*, págs. 87-99.

Una vez que estalló el fascismo, Félix Weil puso su esfuerzo al servicio de trasladar el funcionamiento del IFS hacia otras plazas (primero Ginebra, Suiza, luego EUA), con el fin de poner distancia a la amenaza de la guerra. Finalmente, la institución por él fundada trasladará sus actividades, hasta 1950, en la Universidad de Columbia, Nueva York, luego ha de retornar a Frankfurt. Félix Weil, mientras tanto, transita por un par de interregnos, de algunos años, saltados, en Argentina, períodos en los que retoma sus estudios sobre historia económica de esa nación. Reubicará su residencia, más definitiva, hacia la costa Oeste de la nación norteamericana, en California, para ser más precisos. Aunque fallecerá en Delaware, Estados Unidos.

A mediados de los años treinta pudo reincorporarse al IFS, con su proyecto de pesquisa sobre la economía argentina, que finalmente verá publicado como libro editado, en Nueva York, bajo el sello del Institut für Sozialforschung, en 1944. Sólo hasta 2010 el material fue recuperado y presentado en edición castellana, por ediciones de la Biblioteca Nacional, Argentina, en tiempos en que esta era dirigida nada menos que por Horacio González. El título elegido para su libro¹⁸⁶ se configura en estricta correspondencia hasta con la evaluación entera de su propia vida: fue todo un enigma de cuyas claves, a lo largo de estos apartados, esperamos haber logrado obtener algún desciframiento.

Hemos citado, en un capítulo anterior, la afirmación del biógrafo de Engels, comparando la vida de éste con la posterior figura de Ernesto Che Guevara; ahora, luego de este extenso recuento, se nos presenta como razonable la comparación de las contribuciones de Félix Weil con una figura anterior, la de Federico Engels. El parangón para algunos puede resultar excesivo, pero es que ambos fueron «*gentlemen* comunistas»; aunque en su caso se pres-

¹⁸⁶ Weil, Félix. *El enigma argentino*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2010.

te más el señalamiento, que no le disgustaba, como lo ha hecho notorio su biógrafo de ser «un bolchevique de salón». Nuestro personaje fue, como el revolucionario alemán, inspirador y partícipe de la organización del proletariado, pero también lector favorable de reivindicaciones más plurales, en un caso, el consejismo alemán, las figuras de Luxemburgo o Korsch, o el comunismo internacional, hasta 1938, en que renuncia plenamente a cualquier vinculación con éste, cuando la purga estalinista se cobra la vida de su amigo, el historiador Karl Schmückle; Engels también sostuvo esa visión amplia, como pueden mostrarlo sus estudios sobre el cristianismo primitivo y las revueltas campesinas en la Alemania del siglo XVI. Como el clásico alemán comenzó sus estudios y sostuvo ese interés sobre el movimiento obrero (y en general sobre la historia económica de Argentina). Él mismo, en sus memorias inéditas reconoce que, en sus mejores años de militancia política, en la Alemania de los años veinte, «Creo ... que bien puedo comparar mi situación de aquel entonces con la de Friedrich Engels. Él se quejó amargamente en una oportunidad de tener que dedicarle tanto tiempo al 'vil comercio', ... pero que lo hacía 'en favor de la buena causa'»¹⁸⁷. No muy diferente fue lo hecho por Weil, en años de muy comprimida aglutinación de gigantescas contradicciones, sociales y geopolíticas.

En conclusión, no fue poco, entonces, lo que se avanzó en aquella etapa inicial del Instituto para la Investigación Social, y no es pertinente, como en algunos trabajos suele hacerse, comenzar todo el trajín de la denominada Teoría Crítica con el comienzo del período en que encabeza el directorio la figura de Max Horkheimer, esto es, desde el 24 de enero de 1931, fecha en que éste pronuncia su Discurso Inaugural, o desde 1932, fecha en que aparece el primer fascículo (doble, núms. 1/2) del nuevo medio de difusión de sus trabajos, la *Zeitschrift für Sozialforschung*

¹⁸⁷ Rapoport, Mario. *Bolchevique de salón... Op. Cit.*, pág. 219.

(«Revista de Investigación Social») y año también en que se publicarán los famosos ensayos de Horkheimer y Marcuse cuyo común denominador será el de arribar a una caracterización de la noción de «teoría crítica». Cuando se ubica ahí el comienzo de esta historia, todo el período precedente, de elevamiento del proyecto precursor, de la figura de los Weil o de Korsch, Grosz, Brecht, entre otros, suelen invisibilizarse o de plano omitirse. Justo porque eso es frecuente, es necesario recuperar esos episodios como formando parte de una contrahistoria, o como piezas de un relato que busca inscribirse en otro lugar de enunciación. Y que, desde ese nuevo punto de mira, se iluminan otros flancos igualmente notables, como puede ser el hecho mismo de que, en ocasiones la periferia está en el centro, y con frecuencia eso solo puede ser visto, desde abajo, y desde el Sur.

MA(RX)RIATEGUISMOS¹⁸⁸, UNA EXPRESIÓN DEL MARXISMO PLURAL O DE LA OPCIÓN POR UN USO DESCOLONIAL DE MARX

Comenzando la redacción de este trabajo caigo en cuenta que el equipo británico, encabezado por Tom Bottomore, que elaboró a inicios de los años ochenta el «*Diccionario del pensamiento marxista*», no solo no le dedicó la entrada correspondiente a la figura del principal representante de esa corriente en la región latinoamericana y del Caribe, sino que ni siquiera lo hacen figurar en el índice onomástico o en el aparato crítico del volumen (vaya, ni siquiera alguna mención a esa obra seminal que es *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, alcanzó a colarse). Ese hecho, por un lado, resulta sorprendente, toda vez que uno de los elementos analíticos que alimentan la obra de José Carlos Mariátegui es la persistencia o relevo de la dominación colonial, en esta parte del Sur del Mundo, por la presencia invasiva del Imperio británico (pero que extendió también sus fauces a zonas tan remotas como las de la punta oriental del mundo, o tan próximas a su comarca, como en el caso de Irlanda); que será

¹⁸⁸ Repetimos aquí lo que ya hemos sostenido en otro lado. Con el término «ma(Rx)riateguismo ... quisiéramos dar cuenta no solo de la especificidad del rastreo de la posibilidad de un uso descolonial de Marx, sino también de que esa exigencia se plantea con relación a la especificidad de la noción de revolución, vista ésta desde el Sur, por ello la combinación de Marx con Mariátegui y de la R de Revolución con la x de las circunstancias concretas y específicas de cada situación histórica (Rx)» (Gandarilla Salgado, José Guadalupe. «Tentativas ma(rx)riateguianas. A propósito de Giller, Diego (Comp.). *7 ensayos sobre socialismo y nación (incursiones mariateguianas)*». *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, XXIII(62), 2019, pág. 166).

no solo obstáculo para los intentos de construcción republicana (ya de por sí limitados, en toda América Latina y el Caribe), sino fue erigiéndose en auténtico freno para que se pudieran desplegar procesos de una más profunda o sustancial democratización que fueran capaces (como lo anunciaban las rebeliones andinas del 1780) de desestructurar las relaciones histórico-estructurales que se expresaron en formas brutales de dominación, explotación y apropiación del trabajo del indio, y de expropiación de los recursos y riquezas de la tierra (de donde los pueblos y colectividades originarios extraían los elementos para su sustento, y a la cual atan los elementos materiales y simbólicos que dan sentido a su arraigo en tanto unidad espacio-temporal en que discurre su vida). De otro lado, aquella omisión que apuntamos líneas arriba le da un mayor realce a los esfuerzos tempranos por rescatar el trabajo del Amauta, tanto de innumerables marxistas italianos (entre otros, Antonio Melis)¹⁸⁹, o franceses (subrayadamente, Robert Paris y Michel Löwy, de origen brasileño pero hace tiempo ya establecido en París) como sobre todo del esfuerzo de los alemanes Günther Maihold y Wolfgang Fritz Haug, y el equipo que este último encabeza en la iniciativa del *Diccionario histórico-crítico del marxismo*, pues con su propia

¹⁸⁹ Ya hemos defendido la posibilidad de identificar ciertas expresiones del llamado «marxismo latinoamericano» como «tentativas ma(rx)iateguianas» (Gandarilla Salgado, José Guadalupe. «Tentativas ma(rx)iateguianas...», *Op. Cit.*), y en otro espacio hemos alertado de las posibilidades cognitivas que se abrieron y se abren a un «marx-fanonismo», en tanto en ello puede residir la posibilidad de hacer un uso descolonial del legado y el enfoque crítico de Marx (José Gandarilla. *Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo de mercado* Buenos Aires: Herramienta, 2018), pero ahora podemos dar registro de esa *ars combinatoria*, que en ciertos grupos de los lectores italianos de dos expresiones periféricas del marxismo (la del intelectual sardo Gramsci y la del cosmopolita amauta peruano Mariátegui) ya se habría dado, hace más de dos décadas, fines de los años noventa, una amalgama semejante que hubo de cobrar, con Gianni Toti, la forma estético-imago-teatral del proyecto de VideoPoemOpera «Tupac Amauta», una de cuyas partes la constituía: «Gramsciategui ou les poesimistes». Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=wtmWz_XPYcs&feature=emb_logo

intervención para traducir y difundir la obra mariateguiana, y proporcionarle su lugar como entrada¹⁹⁰ en ese monumental proyecto da, en los hechos, sustento testimonial a su propuesta para construir un marxismo plural, más necesario que nunca en este comienzo del siglo XXI.

Justo hacia esa dirección apuntarían las siguientes páginas, al intentar identificar un par de cuestiones en las que la búsqueda encaminada por Mariátegui, en ciertas disquisiciones de época, permitieron a sus lectores posteriores (en especial, hemos de referirnos a las exploraciones de Aníbal Quijano)¹⁹¹, desplegar apropiaciones de esos elementos analíticos dirigiéndolos hacia otros territorios cognitivos, bajo el prisma político de lectura del presente que busca ser desatado hacia otros derroteros, los de una descolonización del conocimiento y los de un rompimiento de las ataduras que fueron soldadas con la colonialidad del poder.

Será así como nos vamos a ocupar, apenas con el espacio destinado en este breve capítulo, de las nociones del afuera respecto al capitalismo (como intento tipológico o taxativo por registrar en la situación latinoamericana un cierto caso de pervivencia de relaciones «feudales») y de las expresiones de un apuntalamiento de la dignidad que gira respecto a lo propio, en estrecha relación con el estado de discusión de aquellos tiempos respecto al asunto de «las razas», pues tenemos ahí dos bloques de problemas en

¹⁹⁰ La entrada en dicho Diccionario (Mariateguismus) fue redactada por Eleonore von Oertzen, ahí se enfatiza «la herejía de Mariátegui [...] porque quería dar vida al socialismo en América Latina como socialismo indoamericano» (HKWM 8/II, 2015 spalten 1742-1747). Es también de reconocerse que en el gigantesco volumen de Bensussan, Gérard y Georges Labica. «*Dictionnaire critique du marxisme*» (Paris, Quadrige-PUF, 1999), sí se integre en el léxico la noción de «Mariateguisme», que ocupa las págs. 710-713, y fue redactada por Osvaldo Fernández.

¹⁹¹ Trabajos posteriores pudieran ocuparse de otras tentativas ma(rx)riateguianas en la obra de José María Aricó o Ricardo Melgar Bao, por ejemplo.

que Mariátegui, hasta en sus equivocaciones o en su respiración del «aire de los tiempos», puede dar lugar a intuiciones geniales. Resultará también interesante que en ambas cuestiones establecemos una manera de detectar una más profunda conexión con las propuestas que, tres décadas antes, planteaba el discurso emancipador del gran patriota cubano José Martí y que también es sintomático de un distanciamiento con cierto modernismo iluminista, a través del cual pretendía prolongar su existencia cierto cientificismo positivista de los sectores educados de las clases pudientes de nuestros países.

La noción epistémica de un afuera como «lugar de enunciación»

El imperialismo emergente, que ya es detectado por Martí y queda documentado en su trabajo como corresponsal de prensa en los Estados Unidos, es una amenaza a la interculturalidad, es una amenaza a los otros entendimientos de la vida. Mucho antes que Lenin, y aún que Hobson, y escribiendo desde las entrañas del monstruo, se enuncia por el prócer cubano la crítica al imperialismo norteamericano, el que está llamado a ser el hegemon dominante en el curso de la segunda mitad del siglo xx, pero que ya desde fines del siglo xix, esto es, desde la apertura del ciclo contemporáneo de Nuestra América da muestra de su proyección expansiva. En Martí, el peligro corre para el subcontinente debajo del río Bravo, del lado del que la desconoce y la desdén, y proviene de la otra América, de la América del Norte (la que «ahoga en sangre a sus indios»¹⁹². Tal sentido de urgencia, en verdad, tal «estado de excepción» que le reclama la lucha y, finalmente, le arrebatara la vida, en la consecuencia plena de sus palabras, queda impreso en la incompleta carta que estaba redactando a su amigo mexicano Manuel Mercado y que nos ilustra del sentido y la percepción que Martí ha desarrolla-

¹⁹² Martí, José [1895]. *Nuestra América*. Caracas: Ayacucho, 2005, pág. 32.

do, y a lo que entregó su heroica existencia: «impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América»¹⁹³.

El largo ensayo introductorio de Aníbal Quijano a la edición más reciente (por Ayacucho) de los «*Siete ensayos...*» de Mariátegui tiene la virtud de reclamar los lugares de conocimiento del territorio mariateguiano ya no tan sólo «en relación con la historia y las perspectivas previas del conocimiento», sino debatirlos en relación con las luchas presentes y a propósito de su aportación a las perspectivas emergentes del conocimiento.

Aunque lo aprecia como gradual, Mariátegui se hace consciente también, como en su momento lo estuvo Martí, de la «superación del poder británico por el poder norteamericano». Esa tal constatación tendrá sus consecuencias a la hora de caracterizar los problemas de la región, las dimensiones, y los alcances en el nuevo poder hegemónico *en el sistema mundial todo*, y entonces, ya no sólo de proyección hemisférica, que en el análisis del amauta se avizora. Estados Unidos desplegará en toda su potencia, hará germinar la semilla con que viene cargado su «destino manifiesto» desde 1823, tanto en el plano financiero como militar: y lo hace sometiendo, en primer lugar, lo que encuentra, a su paso, al edificarse como «nación» y de ahí opera el salto (imperialista) sobre la región, lo que en un inicio es dominación continental, es lo que le proveerá de los recursos para un dominio de escala mayor, de proyección global, que le dote además de una medida geopolítica indisputable. Afirma Aníbal Quijano que, quizás la primera y más perdurable lección de Mariátegui sea «conocer y transformar la realidad desde dentro de ella mis-

¹⁹³ Martí, José [1895]. «Carta a Manuel Mercado» (18 de mayo de 1895), en *Páginas escogidas*, Tomo I, La Habana: Editorial de ciencias sociales, 1974, pág. 149.

ma»¹⁹⁴, por ello, en su propuesta de antiimperialismo, apuntará a destacar o privilegiar «el aspecto de clase del imperialismo, como más significativo que su contenido nacional, y como determinante del propio rol del problema nacional»¹⁹⁵, en adelante a los desarrollos posteriores que la ciencia social latinoamericana experimentará en un momento de segundo gran florecimiento (como veremos unas líneas adelante). Mariátegui nos lega un punto de vista según el cual el imperialismo corresponde a «la internacionalización de la estructura del capital, en tanto que relación social de producción»¹⁹⁶; al ser detectada esa gigantesca expresión de poder, la identificación de las posibles fisuras que en los márgenes de ésta puedan edificar alguna que otra expresión «alternativa», la de una colocación por afuera de esas relaciones estructuradas de poder y que puedan hilvanar también su complejo de relaciones en las que se enclava la potencialidad de la autodeterminación, la autonomía, y la soberanía, esas cuestiones (abiertas) pueden ser vistas también en dimensión de su específica correlación de fuerzas y del nivel alcanzado en la composición de clase, que atraviesa las posibilidades de construcción nacional.

En el modo en que encara Mariátegui la caracterización de la formación social peruana, su «esquema de evolución económica», hay un registro de convivencia de lo diverso, habla en efecto de dos etapas: la «economía feudal» deviene de a poco «economía burguesa». Pero, y ahí viene lo importante de la formulación, «sin cesar de ser, en el cuadro del mundo, una economía colonial». Se impone más la gravitación de la larga duración que el sentido lineal o sucesivo del evolucionismo histórico, también en ello coincide con Martí, pues para este último «la colonia

¹⁹⁴ Quijano, Aníbal [1979]. «Prólogo. José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate» en José Carlos Mariátegui [1928]. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (págs. IX-CXXIX). Caracas: Ayacucho, 2007.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pág. LXXXIX.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pág. XC.

continuó viviendo en la república»¹⁹⁷. Hay, pues, dos cuestiones a retener, la noción de totalidad, «el cuadro del mundo», y su carácter constitutivamente diferenciado, «sin cesar de ser ... colonial», que refiere a una connotación no estática, sino re-creativa, mientras se siga moviendo nuestra comarca del mundo, nuestra región, en dicha lógica, mientras la siga determinando «su condición de economía colonial».

Pareciera ser que Mariátegui encuentra que lo que se requiere entender y percibir, aquello en donde coloca el énfasis, no es otra cosa sino la distinción entre el capitalismo y la feudalidad. En cuanto al primero, en la región predomina un cometido de renta antes que, de producción, en cuanto al segundo, no deja de caracterizarle su perfil colonial. Mariátegui coloca la especificidad de la formación social peruana y latinoamericana en las afueras históricas (en la feudalidad, o semifeudalidad criolla) del modo de producción hegemónico, cuando debiera haberlo visibilizado en los márgenes (espacio-temporales) esto es, en la condición histórica de haber cumplido el papel de periferia de Europa (de algo que es exterior pero que está en el interior de esa totalidad amplia, la economía-mundo capitalista, pero que también con estar dentro no deja de regirse por relaciones que parecen no caracterizar a lo interno comprendido en ese bloque como totalidad relativa, pues tiene relaciones abismales o por fuera de esas lógicas, y puede fácilmente ser «dejada a su suerte», expulsada en un acto de exteriorización). De ahí el desfase a que apunta el argumento de Mariátegui y que no actúa al modo de anomalía pasajera sino de dificultad histórica constitutiva que reside en «encargar al espíritu del feudo», a dicha forma específica de las relaciones sociales, un salto conspirativo contra su composición social y política: «la creación de una economía capitalista». El capitalismo no puede conspirar, como el salto dialéctico, o evolutivo, contra esta base

¹⁹⁷ Martí, José. *Nuestra América... Op. Cit.*, pág. 35.

material amorfa o disforme pues es la que (en su abigarramiento) le sirve de pilar a su despiadada lógica de rentabilidad y acumulación, y también a su condición de, como Mariátegui le califica, «economía retardada». Ahora bien, en efecto, la distinción entre «feudalidad europea» y «semifeudalidad criolla» apunta a iluminar una cierta especificidad histórica, un grado de heterogeneidad no sólo con la matriz, el centro, sino con el propósito de hacer más concreta esa caracterización, por ello la propuesta categorial apunta a un matiz, vale decir a un margen, a una zona de contacto.

Como quiera que se la enuncie, más allá de cómo se le califique, según sostiene Quijano, la verdadera subversión epistémica y teórica del Amauta consiste en sustentar la pervivencia en el Perú, y en la América Latina toda, de la coexistencia de elementos de tres economías distintas, su examen apunta a subrayar su articulación, vale decir su contemporaneidad. De ello pueden desarrollarse dos campos si no inexplorados si necesitados de abundamiento, el primero a propósito del debate sobre «la totalidad como un campo de relaciones o unidad de heterogéneos, discontinuos y contradictorios elementos en una misma configuración histórico-estructural»¹⁹⁸ y, en segundo lugar, el despliegue desde ese afluente «de la idea latinoamericana de heterogeneidad histórico-estructural», marco de encuentro de mucho de lo avanzado categorialmente por la ciencia social latinoamericana en el momento de su segundo florecimiento: trátase de «capitalismo periférico» (Raúl Prebisch), «capitalismo colonial» (Sergio Bagú), «heterogeneidad histórico-cultural» (José Medina Echavarría) «heterogeneidad estructural» (Aníbal Pinto), «marginalidad estructural» (Rodolfo Stavenhagen), «masa marginal» (José Nun), «subdesarrollo» (Celso Furtado), «dependencia» (Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, Theotonio Dos Santos y Vania Vambirra), «desarrollo del subdesarrollo» (André

¹⁹⁸ Quijano, Aníbal. «Prólogo. José Carlos Mariátegui...», *Op. Cit.*, pág. CXXVII.

Gunder Frank), «desarrollo desigual y combinado» (Sergio De la Peña, Luis Vitale y Alberto J. Pla), «destrucción de la producción tradicional pre-existente» (Frantz Hinkelammert) «superexplotación» (Ruy Mauro Marini), «acumulación dependiente» (Agustín Cueva), «sociedades abigarradas» (René Zavaleta Mercado), «colonialismo interno» (Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen), «heterogeneidad histórico-estructural» (Aníbal Quijano).

José Carlos Mariátegui, en el primer tercio del siglo xx, tuvo la virtud de incorporar el problema del indio y buscar la pertinencia de Marx, justamente, en el hecho de conferirle el rol protagónico a dicho actor en la construcción del marxismo latinoamericano, del «socialismo indoamericano». Si el marxismo (o de modo más restringido, el pensamiento de Marx, o ciertas tradiciones asociadas a él, en ocasiones marginales o subalternas), tiene algo que decir en la región será a la luz de incorporar la temática del indio en las discusiones sobre la etnia, la clase o la nación. En cuanto al problema de lo indio, desde Mariátegui, ya algo importante se esconde en su llamado a no encararlo desde «criterios unilaterales y exclusivos», sino a ver en ello un «problema económico-social», que busca sus causas en la economía del país, asumida desde el modo en que le ha caracterizado. Su apuesta es la de una «crítica económico-social de la cuestión del indio»¹⁹⁹ o, en otros términos, que son los que Mariátegui mismo utiliza, «buscar el problema indígena en el problema de la tierra»²⁰⁰, a vueltas damos de ese modo con el *dictum* que Lucien Goldmann gustaba de citar de Hegel «el problema de la historia es la historia del problema» y que podríamos señalar, para este caso, al modo de la siguiente proposición: el lugar del problema ...[del indio]... es el problema del lugar ...[de enunciación].

¹⁹⁹ Mariátegui, José Carlos [1928]. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Ayacucho, 2007, pág. 29.

²⁰⁰ *Ibid.*, pág. 34.

De la cuestión (abierta) de la raza al proceso (ficcional) de racialización

Para comenzar este apartado es obligada una nota sobre la importancia del Caribe, en cuanto categoría geo-histórica y punto constitutivo en la creación de la modernidad. Esta comarca del mundo desempeña el papel de espacio primeramente ocupado o dispositivo axial para la im-plantación de las lógicas con que ha de estructurarse el nuevo arreglo del mundo, ese es el papel que le corresponde según los autorizados trabajos de Eric Williams y de Juan Bosch. Ahora bien, y justo porque sea en ese lugar donde se han territorializado e históricamente han discurrido articuladas dichas lógicas de las relaciones sociales e inter-subjetivas (capitalismo, colonialismo, esclavitud), son las líneas transversales de la triangulación atlántica con la que surgió la modernidad y fue ésta la que puso en su centro la negación ontológica del otro a través del racismo (asumiendo a los pobladores de estas tierras como un bárbaro externo, o que está por fuera, de los criterios que le conferían condición de otredad al bárbaro interno del sistema anterior afro-euro-asiático mediterráneo), y la «modernidad realmente existente» tal cual la conocemos en su medio milenio de andanzas, aún no ha podido desprenderse de ese infame trato con el otro. Será justo en reacción a esas condiciones, que el espacio distendido o difractado del gran Caribe les otorgará a sus gestas la virtud de ser una barrera, una línea de contención o frontera del despliegue imperial (en su historia esa «zona de contacto» experimentó, hasta simultáneamente, la ofensiva apropiadora de cinco potencias colonizadoras). En el caso de Haití se revela su importancia trascendental no solo por la rebelión de los esclavos de 1791-1805, que es el punto de partida de los procesos de independencia de inicios del siglo XIX, sino que durante todo ese siglo produjo un discurso que, por un lado, confrontaba y se oponía a la colonización, tan temprano

como en cuanto experimentó los obstáculos que los imperios colocaban, y permanentemente han colocado, a la vida independiente de una nueva nación, es el caso de lo propuesto por Jean Louis Vastey en su libro de 1814, *Le Système colonial dévoilé*²⁰¹ y, en segundo lugar, desde Haití también se emitió la primera respuesta sólida al racismo tal como era sostenido (conforme a una visión científicista del mundo que se extiende desde mediados del siglo XIX hasta comienzos del siglo XX), por algunas de las disciplinas de las ciencias humanas nacientes, en especial, la antropología, y muy en especial la que fue desarrollada al amparo de la Sociedad Antropológica de París (SAP), por uno de los autores más representativos de aquella época, el conde de Gobineau.

El alegato contra-argumentativo respecto a esa antropología racialista, que establece una noción de «desigualdad de las razas» para fundamentar la superioridad de alguna con respecto a la inferioridad de otras, ese planteamiento que tenía hondas raíces que se extendían hasta ciertas expresiones del pensamiento ilustrado (que ya presentaban esa transición a una pretendida legitimación científica o cultural de desigualdades históricamente construidas por la modernidad y que en su expresión temprana se justificaban en creencias teológicas)²⁰² encuentra una respuesta contundente y fundamentada en el espacio Caribe, como un pluriverso contestatario que se recrea en olas como el mar que toca sus costas. Podemos señalar dos puntos de esa necesaria refutación al racismo, que no rehúye la llamada tradición científica,

²⁰¹ Vastey, Jean Louis [1814]. *El sistema colonial develado*. Edición y Estudio Preliminar Juan Francisco Martínez Peria. Traducción Laura Léger. Prólogo Marlene Daut. Buenos Aires: Ediciones del CCC, 2018.

²⁰² Véase García Bravo, María Haydeé. «Corporalidad trastocada. Los cráneos: cuerpos descarnados para el conocimiento antropológico». En *Interdisciplina, temática Cuerpos*, 3(2), CEIICH-UNAM, 2014, págs. 219-234.

sino que la subvierte, en dos de los más importantes exponentes de ese inconforme pensamiento antillano; es el caso del antropólogo y político haitiano Anténor Firmin²⁰³ y del antropólogo, etnólogo y jurista cubano Fernando Ortiz. Con sus planteamientos erigen dos de las propuestas más valiosas que han de oponerse a la antropología imperialista y racista que se construye en Europa; en el caso de Firmin, se trata de una formulación que descansa en la idea de igualdad (el discurso antropológico francés, al que se opone con una enunciación que proviene justo de la tierra de los ex esclavos, no acepta la noción de igualdad, pues ha naturalizado, biologizado, la desigualdad de las «razas humanas»), en el caso de Ortiz, sus propuestas, aunque comienzan por ser intraparadigmáticas al saber antropológico de la primera mitad del siglo xx, ofrece una tentativa de superación de la idea de raza, pues considera a dicha narrativa como una estrategia de «engaño», así fuera que se encubra como «teoría científica». Entre ambos planteamientos puede mirarse un cierto hilo de la discusión que pudiera derivar hacia la perspectiva de un nuevo humanismo.

Los dos puntos que ubicamos simbólicamente en la aparición de las obras de Firmin (1885, pero que es también la fecha del reparto de África por las potencias imperialistas europeas) y Ortiz (1946, fecha en que ya había sido derrotado el fascismo alemán, que expresó la modernidad *in extremis*, con su biologización, perspectivas eugenésicas y exterminio de la diferencia política, racial y sexual), abren un bloque de tiempo en el que se inscribe la corta vida de los personajes de que nos ocupamos en el apartado anterior. José Martí conoció a Firmin, sostuvo comunicación con él, al punto que algunos de sus planteamientos establecen conexión con lo argumentado por Firmin: Su consigna «No hay

²⁰³ Véase Firmin, Anténor [1885]. *Igualdad de las razas humanas. Antropología positiva*. Traducción de Aurora Fibla Madrigal. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2013.

odio de razas, porque no hay razas»²⁰⁴ se traduce también en una clara disputa con el provincialismo: «cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea»²⁰⁵, y en una firme defensa de lo universalizable como convivencia democrática de lo diverso («hombre [ser humano] es más que blanco, más que mulato, más que negro»²⁰⁶, expresiones que alcanzan un sentido ético en lo plural y diverso, y que obraría como el fermento cultural que se encaminará a encontrar o edificar «la identidad universal» humana²⁰⁷.

En el caso de Mariátegui, sospechamos que de haber conocido o abundado en ese trato del problema (como solía hacer con cada tema del que se ocupaba), se hubiese precavido de recaer en una serie de planteamientos desafortunados, por decir lo menos, como es el caso en estos tres ejemplos:

El chino y el negro complican el mestizaje costeño ... ninguno de estos dos elementos ha aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas²⁰⁸.

Los aportes del negro y del chino se dejan sentir, en este mestizaje, en un sentido casi siempre negativo o desorbitado²⁰⁹.

El chino, en suma, no trasfiere al mestizo ni su disciplina moral, ni su tradición cultural y filosófica, ni su habilidad de agricultor y artesano. Un idioma inasequible, la calidad del inmigrante y el desprecio hereditario que por él siente el criollo, se interponen entre su cultura y el medio.

²⁰⁴ Martí, José. *Nuestra América... Op. Cit.*, pág. 38.

²⁰⁵ *Ibid.*, pág. 31.

²⁰⁶ *Ibid.*, pág. XX.

²⁰⁷ *Ibid.*, pág. 38.

²⁰⁸ Mariátegui, José Carlos [1928]. *Originales e inéditos, 1928*. Edición de Manuel Pásara Pásara y Ricardo Melgar Bao. Santiago de Chile: Ariadna editores, 2018, pág. 65.

²⁰⁹ *Ibid.*, pág. 67.

El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería aparece más nulo y negativo todavía. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie²¹⁰.

La argumentación mariateguiana apunta sus dardos hacia las posiciones que naturalizan y parten del establecimiento de «razas inferiores», en ese plano es donde identifica un «prejuicio de raza», pues obra como premisa de una economía política de la explotación y el dominio colonial sobre el indio y sus comunidades:

La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos, es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos ... La degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal²¹¹.

La persistencia de ese sustrato de semifeudalidad criolla, según las categorías mariateguianas, se traslada a los prejuicios que instalan en la figura del indio, de lo indígena y de los pueblos originarios, la cadena que nos ata al atraso, lo que daría razón, en las naciones latinoamericanas, de nuestras estrepitosas derrotas (como en el caso de Alcides Arguedas, y su novela *Pueblo enfermo*, 1909) o de nuestra incapacidad para abrazar los valores de la civilización (según había quedado registrado, ya desde 1845, en el *Facundo*, de Domingo Faustino Sarmiento). Del otro lado, la palanca que nos catapulte hacia otra condición se imagina como un impulso que vendrá de fuera. Leemos así, en los *Siete ensayos*...:

²¹⁰ *Ibid.*, pág. 66.

²¹¹ Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos*... *Op. Cit.*, pág. 30.

atribuyen las creaciones de la sociedad occidental a la superioridad de la raza blanca. Las aptitudes intelectuales y técnicas, la voluntad creadora, la disciplina moral de los pueblos blancos, se reducen, en el criterio simplista de los que aconsejan la regeneración del indio por el cruzamiento, a meras condiciones zoológicas de la raza blanca²¹².

El otro elemento en donde Mariátegui esgrime sus argumentos va en dirección a desactivar las nociones, muy fuertes en aquella época, con relación a la idea clasificatoria de las razas, y a los procesos de degeneración que se atribuyen ontológicamente a determinados conjuntos. Por otro lado, ante la percepción (por parte del discurso racista europeo, que ya antes habría expresado este mismo prejuicio en la forma de «pureza de sangre») de que hay un deterioro o hasta contaminación de algo que se considera puro, en la forma de cruce o mezcla de razas (mientras que en las zonas colonizadas, esa sería la aportación que hacía falta para conducirnos en la senda correcta), ante esas obtusas proposiciones (de degeneración, de deterioro y de prejuicio de raza), la noción de mestizaje adquiere una connotación, que no es la que hoy suele adjudicársele²¹³:

El porvenir de la América Latina depende, según la mayoría de los pronósticos de ahora, de la suerte del mestizaje. Al pesimismo hostil de los sociólogos de la tendencia de Le Bon²¹⁴ sobre el mestizo, ha sucedido un optimismo mesiánico que pone en el mestizo la esperanza del Continente²¹⁵.

²¹² *Ibid.*, pág. 30.

²¹³ Véase López Beltrán, Carlos y Vivette García Deister. «Aproximaciones científicas al mestizo mexicano». *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 20(2), 2013, págs. 391-410.

²¹⁴ Se refiere a Gustave Le Bon, sociólogo francés que realizó estudios de psicología social, entre sus obras hay que mencionar: *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples* (Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos) (1894).

²¹⁵ Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos... Op. Cit.*, pág. 286.

Mariátegui, en algunos de sus señalamientos, se nota más bien influenciado, y no era el único pensador latinoamericano que lo experimentaba (por nombrar los casos de José Ingenieros, en Argentina, o de José Vasconcelos, en México), por esa carga o apuesta hacia el lado plural o diverso que cree encontrar, la generación de esa época, en la noción de «lo mestizo» (de hecho, son varias las ocasiones en que se hace uso de Vasconcelos y su idea utópica de la «raza cósmica»):

Lo que importa, por consiguiente, en el estudio sociológico de los estratos indio y mestizo, no es la medida en que el mestizo hereda las cualidades o los defectos de las razas progenitoras sino su aptitud para evolucionar, con más facilidad que el indio, hacia el estado social, o el tipo de civilización del blanco. El mestizaje necesita ser analizado, no como cuestión étnica, sino como cuestión sociológica²¹⁶.

Y asumiendo este conjunto de planteamientos por parte de Mariátegui es que procedemos a reconocer, en todo su mérito, el planteamiento de Aníbal Quijano y los horizontes hacia los que quiere abrir esa problemática, la perspectiva de lectura de Quijano, en un ensayo presentado a una conferencia internacional desarrollada en París en 1993, funge como una actitud reconstructiva: «con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de ‘raza’»²¹⁷. Y a través de ese constructo, bajo el evento inaugural de la modernidad/colonialidad el conjunto diverso de los no-europeos serán relegados a la condición de humanos inferiores. El sociólogo peruano se propone ir desde esos elementos, profundizarlos y canalizarlos hacia una narrativa que integre la cadena enunciativa «raza-etnia-nación» involucrada, según la configuración colonial: «la idea de que las

²¹⁶ *Ibid.*, pág. 289.

²¹⁷ Quijano, Aníbal. «Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas». En Roland Forgues (Ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Amauta, 1993. También publicado en: Quijano, Aníbal [1993]. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014, pág. 758.

diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo»²¹⁸. Ahí encuentra Quijano la peculiaridad del despliegue del racismo como eje constitutivo y persistente del sistema mundo inaugurado con América:

La prolongada duración del mundo colonial del capitalismo enraizó, profunda y perdurablemente, la idea de las distinciones biológicas y su categoría resultante 'raza', no solamente entre los europeos, sino igualmente entre los colonizados. Sobre esa base, la 'superioridad racial' de los 'europeos' fue admitida como 'natural' entre todos los integrantes del poder. Porque el poder se elaboró también como una colonización del imaginario, los dominados no siempre pudieron defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador²¹⁹.

Ese procedimiento de auténtico nublamiento mental está en la base del insuficiente desmantelamiento de las relaciones coloniales con la primera oleada de independencia en la región latinoamericana, y por eso se erigieron repúblicas incompletas, pero ni siquiera en un momento de auténtico resurgimiento global, en la mitad del siglo xx, de la lucha anti-colonialista, y de su discurso correspondiente (con planteamientos tan significativos como el *Discurso del colonialismo*, 1950, de Aimé Césaire, y las obras fundamentales de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 1952, y *Los condenados de la tierra*, 1961) pudieron ser desmontadas esas condiciones de colonialidad. Prácticamente en todas las regiones del mundo que sufrieron los procesos de colonización se desarrollaron luchas por alcanzar la autodeterminación de los pueblos y por conquistar grados de autonomía en el concierto de las naciones; la Conferencia de Bandung, la Revolución Cubana, las luchas por poner fin al régimen colonial en África y Asia, formaron parte de un ciclo que está también dando aliento

²¹⁸ Quijano, Aníbal. «Raza, etnia y nación en Mariátegui...» *Op. Cit.*, pág. 759.

²¹⁹ *Ibid.*, pág. 760.

a un proceso de renovación en el sentido que se da al trabajo intelectual, el cual se fundamenta en una disputa clara de las categorías fundantes de los procesos de impulso de la modernidad capitalista. De tal modo, la crítica a las nociones de desarrollo y a la ciencia social heredada del siglo XIX (y que conserva una impronta eurocentrista), se va consolidando en un proyecto que en simultáneo debe ir desmontando las relaciones sociales que permitieron los dos colonialismos y su intrincada vinculación²²⁰, el «colonialismo externo» de las potencias metropolitanas y el «colonialismo interno» de los grupos de poder (élites criollas y poscoloniales) que se adueñaron de la conducción de los estados (pero que no propiciaron una independencia real, ni un proceso democratizador completo), pues las élites enquistadas en esas lógicas de poder siguieron gozando de un régimen de privilegios que se finca en la imposición de relaciones de jerarquización, dominación, apropiación y explotación de grupos sociales que siguen, bajo el persistente racismo, siendo las víctimas de un régimen global, nacional y local de clasificación racial.

Una última nota para concluir. Resulta muy indicativo que aquel ensayo de Quijano es muy cercano (en el tiempo, y en los planteamientos desarrollados) al planteamiento de las lecciones W. E. B. Dubois que impartió, en abril de 1994, en la Universidad de Harvard, el marxista gramsciano, británico, nacido en Jamaica, fundador de la escuela de estudios culturales de Birmingham, Stuart Hall, quien se propuso exponer en tres sesiones los mismos tres temas que se integran en el título del ensayo de Quijano a propósito de Mariátegui. Hall articula ese conjunto de nociones (raza, etnia, nación) y las enmarca en lo

²²⁰ Véase Gandarilla Salgado, José Guadalupe. «Del 'colonialismo interno' al 'colonialismo global'. Una vindicación de su estatuto analítico en la obra de Pablo González Casanova». En Roberto Almanza Hernández y Victor Hugo Pacheco Chávez (Coords.). *Teorizando desde los pequeños lugares* (págs. 243-296). Santa Marta: Universidad del Magdalena, 2020.

que no duda en denominar como el «triángulo funesto», su cometido desde la lección inaugural era abordar «la cuestión de qué significaría afirmar que la raza es un hecho cultural e histórico, no biológico; que la raza es una construcción discursiva»²²¹. Y es justo en esas conferencias en las que expondrá su visión de la raza en tanto significante flotante o resbaladizo, y redimensiona los alcances de ese constructo ficcional, o de ese hecho ficticio que regula la relación entre las gentes y entre las mismas culturas y que cobra «efectos reales». Es un peculiar modo de acercarse a la cuestión muy próximo a cómo Marx entiende la cuestión de la forma valor y de sus efectos fetichizantes. Así lo explica:

social, histórica y políticamente la raza es un discurso; que funciona como un lenguaje, como un significante resbaladizo; cuyos significantes hacen referencia a hechos que no están genéticamente establecidos, sino a sistemas de significado que han terminado por fijarse en las clasificaciones de la cultura; y que esos significados tienen efectos reales no porque haya ninguna verdad inherente a su clasificación científica, sino por la voluntad del poder y del régimen de verdad instituidos en las cambiantes relaciones de discurso que dichos significados establecen con nuestros conceptos e ideas en el campo de la significación. Esta *voluntad de verdad* de la *idea de raza* logra sus *efectos* gracias a las *formas en las que los sistemas discursivos organizan y regulan las prácticas sociales de hombres y mujeres en sus interacciones diarias* [énfasis agregado]²²².

Los efectos reales de lo que hemos conceptualizado como «la forma-racial» o «forma-raza», con sus expresiones clasificatorias e inferiorizantes del otro (y de ahí la importancia de Mariátegui), consisten en los modos, las maneras como los flujos de poder (que tienen su historia y su dimensión cultural) se interiorizan en prácticas sociales de jerarquización, que se entrelazan

²²¹ Hall, Stuart. *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de sueños, 2019, pág. 46.

²²² *Ibid.*, pág. 55.

(al interior del estado y en el sistema-mundo) como códigos de mando y obediencia²²³. Frente a estas lógicas persistentes de dominación y exclusión basada en la poderosa ficción de las razas, como bien lo testimonian las movilizaciones recientes contra el racismo, aún bajo el escenario de una pandemia global y sus riesgos de contagio, se teje una historia subterránea, la de los pequeños gestos, a través de los cuales las poblaciones originarias y afrodescendientes han mostrado una resistencia inquebrantable y ejemplar; pero es también la arena agitada por momentos de estallido, en que se procesan renovadas formas de lucha por alcanzar la liberación.

²²³ Recientemente, entre septiembre y octubre de 2020, con María Haydeé García Bravo, hemos impartido el seminario intensivo virtual «Modernidad, la ficción de las razas y el racismo persistente en las Américas», dentro de la Red CLACSO de Posgrados en Ciencias Sociales, en el que hemos sugerido conjuntamente este tipo de interpretación.

HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA PARA EL SIGLO XXI: REFLEXIONES DESDE EL GIRO DE-COLONIAL

Humanizar es liberar al ser humano de sus cadenas. Libertad es libertad de las cadenas, y el pensamiento crítico tiene que decir y derivar cuáles son estas cadenas. Tiene que preguntar, igualmente, por las libertades que se ofrecen en el mundo ideológico; hasta qué grado las mismas libertades prometidas esconden nuevas cadenas.

Franz Hinkelammert. *Hacia una crítica de la razón mítica*

Uno de los filósofos franceses que goza actualmente de mayor reconocimiento, y entre los círculos de pensamiento y activismo radical ha sido uno de aquellos que últimamente ha animado los debates sobre el asunto de la acción y su sentido (enunciada en su sistema de categorías como «el ser y el acontecimiento» y en términos de política y ética como la cuestión de «la idea del comunismo»), o dicho en otros términos, sobre la necesidad de discutir el horizonte de todo otro horizonte que aunque en nuestro tiempo no pareciera estar cargado de actualidad, la situación del mundo tan agravada le ha venido colocando, a ese *topoi*, como una apuesta ineludible, en la que la humanidad pudiera estarse jugando su destino. Este mismo pensador, en una obra que fue publicada justo en la época de «la gran transformación» neoliberal, esto es, que expresaba un tono completamente discorde con el vuelco reestructurador que se empezaba a vislumbrar a inicios de los años ochenta del siglo pasado, llegó a sostener que «la filosofía no vale una hora de esfuerzo si no esclarece el compromiso»²²⁴.

²²⁴ Badiou, Alain. *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2009, pág. 17.

Con una intención muy afín a ésta se expresaba el ex combatiente de la Resistencia y luego involucrado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, Stéphane Hessel, quien a sus cerca de 90 años y a la luz de los estragos que comenzaban a sentirse con la crisis global de inicios de 2008 llamaba a sus congéneres no sólo a «indignarse» sino a dar un siguiente paso y «comprometerse» en una política que cambie el estado de cosas actual.

Lo que Alain Badiou sugiere o invita a pensar en aquel muy abreviado enunciado pudo fácilmente habersele antepuesto a las transiciones vivenciadas por los herederos intelectuales de aquel proyecto que venía siendo conocido como «Teoría Crítica de la sociedad», que ya en dicha década estaba madurando hacia un paradigma de pensamiento (por vía de Habermas y su «Teoría de la acción comunicativa») que si bien no se colocaba en las antípodas del legado de los pensadores frankfurtianos de la época del fascismo (Max Horkheimer y Theodor W. Adorno) si le separaba definitivamente de lo que al seno del programa de investigación original les guiaba al modo de certeza: la civilización que la racionalidad moderna prometía estar creando se conduce por un curso que es irracional, la enajenación que a su interior se aloja cobra un grado de sutileza que le vuelve imperceptible y al sujeto que la encarna le convierte en inconsciente participante de su propio autodomínio (le encierra con ello en un callejón sin salida). La proyección ampliada de dichos mecanismos enajenantes, y sus mediaciones, construye y autoconstruye una lógica global que coloca como externa la valoración moral de nuestra acción individual, pues separa (en tiempo y espacio) las consecuencias (colectivas pero ignoradas) respecto al acto (éste sí calculado y eficaz, y por ello moderno), con lo cual bajo el cobijo de una entera racionalización instrumental y un ejercicio burocrático del control se produce totalitariamente un sistema que no puede sino asumir la forma de una «sociedad administrada».

Es cierto que no puede objetarse a los continuadores de la primera generación de pensadores adscritos a la Teoría Crítica el haber abandonado todo compromiso, por el contrario, lo que ha de subrayarse es que establecieron un compromiso con el orden emergente de la posguerra, con la instauración en los espacios de capitalismo avanzado de las estrategias del Estado de Bienestar y las políticas socialdemócratas como mecanismos privilegiados en la obtención de legitimidad. Los nuevos posicionamientos exigían distanciarse de las posiciones originales, de Horkheimer y más aún de Adorno, que ven la autodestrucción de la razón en el proceso dialéctico de intentar dominar por vía racional y en sentido pleno a «lo otro» y obtener por resultado el carácter resurgente de ese otro (de salvaje barbarismo) que se esconde en el ser humano dotado de razón. Los continuadores de la escuela de Frankfurt desde la segunda generación encabezada por Habermas consienten en dar más oportunidad a la razón como en mirar con carácter de incompleto el establecimiento de la modernidad, desde sus renovadas posturas todavía hay algo por hacerse con los ideales ilustrados y sus vericuetos racionales. Se trataría de conducir las situaciones humanas, por el camino de los acuerdos consensuales (en la ética y la política) y por vía de la verdad intersubjetiva (con consecuencias devastadoras para una razón solipsista y secuelas hasta en el terreno de lo que ha de ser asumido como científico y en su aplicación profundizada y tecnocientífica) y la «acción comunicativa», hacia un orden que, si ya no es posible modificarlo de tajo, pudiera construir sociedades más justas y mundos de vida más acordes a lo civilizado (Habermas), asumiendo que es imposible acabar con ciertas «patologías de la razón» que en el carácter relacional de los conglomerados humanos no terminan por abrogar diversas formas de nulo reconocimiento del otro o de franco desprecio y agravio moral (Honneth). Ese nuevo compromiso, encubierto en un proceder socialdemócrata que vacía de contenido a lo democrático y lo vuelve acomodaticio a los intereses del capital corporativo y multinacional, promueve un muy limitado

diálogo de estos autores con su circunstancia, lo reduce a una interlocución que se da «entre ellos mismos», en diametral lejanía de sujetos y causas que no sean aquellos de remozar el orden, dirigir la justicia a lo legal, confundir desarrollo con crecimiento y mercado con sociedad de mercado. Tal proyecto intelectual de los pensadores de Frankfurt pareciera verse así finalmente liquidado.

La hipótesis que sostenemos en este trabajo, sin embargo, será otra. La suerte de la Teoría Crítica pareciera expresar una mudanza de escenario y manifestar un relevo de sentido que la puede hacer recuperar su pertinencia si es capaz de colocarse no desde el centro ignorando las periferias, sino desde los márgenes para mejor mirar las diversas espacialidades que se manifiestan como centrales en la lógica de reproducción del capital y en la capacidad de construir auto organización y movimientos (de variada territorialización en el ejercicio de su política) como expresión del reconocimiento intersubjetivo. Este proceder metodológico de abrir los horizontes de visibilidad, por colocarse en los márgenes de un conocimiento que hasta ahora ha sido despreciado, permitiría no sólo una mayor posibilidad de crítica a la modernidad, por volcarla en las posibilidades de un genuino diálogo intercultural, sino que adicionalmente aportaría a una verdadera búsqueda de alternativas más plurales, antes menospreciadas. Ese relevo de sentido en la Teoría Crítica se sostiene en este trabajo, estaría siendo procesado desde las aportaciones intelectuales de un muy plural y heterogéneo grupo de pensadoras y pensadores ubicables en el llamado giro descolonizador del conocimiento y la acción. Nuestra hipótesis se refuerza por sostener que si la crisis de inicios del siglo xx, con todos los destrozos humanos a ella asociados, fue capaz de promover una muy peculiar Teoría Crítica, la crisis actual que experimentamos, de lejos más significativa y perturbadora, ha de producir también otro tipo de Teoría Crítica (la del giro de-colonial), una de mayores alcances y que se erige desde otros lugares de enunciación.

Esta presentación se divide en tres partes, la primera, algo más breve, que establece un estado de situación sobre la posibilidad del relevo de sentido como expresión de un cambio paradigmático, la segunda, en que se caracteriza con detenimiento el proyecto intelectual de la primera Teoría Crítica y sus derivaciones posteriores, y la tercera, con que se cierra el texto, en la que se señalan ciertas limitaciones ya no de la deriva posterior de la Teoría Crítica sino de sus promotores originales con el fin de destacar las posibilidades intelectuales y de intervención sobre lo real que se abren con el nuevo enfoque, el del programa de investigación latinoamericano de modernidad/colonialidad.

Relevo de paradigmas: ¿En qué condición se encuentra el pensamiento crítico?

Esta clase especial de teoría orientada hacia la acción, se conoce algunas veces como «conocimiento emancipador» y tiene una cantidad de rasgos distintivos. Es el tipo de entendimiento, en una situación dada, que un grupo o individuo requieren para cambiarla; y es así, entre otras cosas, una nueva auto comprensión.

Terry Eagleton. *Marx y la libertad*

¿Qué es lo que se compromete cuando se intenta apreciar el modo en que crece, cambia, o evoluciona el pensamiento científico o el discurso filosófico? En mi opinión, cuando se habla de un relevo de paradigma, de un corte epistemológico, de un nuevo programa de investigación, o de un «giro» en la discusión, se está haciendo referencia a la aglomeración de anomalías del enfoque que hasta ese momento se considera hegemónico (y que él mismo está imposibilitado de detectar) y a la emergencia de una propuesta (disyuntiva, paralela, o confrontada a la anteriormente vigente) que le compite al seno de la comunidad académica establecida o ya normalizada al interior del viejo para-

digma. Justamente en su capacidad de desestabilizar al régimen discursivo anterior (lo viejo que no acaba de morir) la emergente manera de encarar problemas y plantear preguntas (lo nuevo que no acaba de nacer) despliega su potencialidad de creación y autocreación de un nuevo entramado conceptual o categorial que revelará sus alcances con relación a la situación del mundo y a la apertura de ese mundo a un nuevo caleidoscopio de posibilidades de transformación, que ya iniciaron al promover en los hechos un viraje en el propio modo de interpretar la realidad y el lugar que ocupa(n) dentro de ese amplio marco, la(s) teoría(s).

Que la nueva propuesta en sus niveles epistémico, conceptual, o teórico se consolide o no como opción de pensamiento y acción, o sea fugazmente liquidada en dicha condición (por haberse rápidamente petrificado o normalizado al seno de la comunidad científica, o del gremio filosófico, o porque los alcances de su labor desestabilizadora del anterior orden de conocimiento se revelen insuficientes o acotados), depende no de un olvido metafísico del ser sino de un desentendimiento de los problemas concretos que la realidad exhibe y que no habrán de encontrar otro cauce de solución sino al modo de su auto-transformación (de los sujetos y de estos dentro de las estructuras o circunstancias), que al seno de los entramados categoriales, querría decir auto conocimiento (como crecimiento histórico de sus horizontes, márgenes o límites de un determinado saber que se mide por concordancia a su realidad histórica) pero de ninguna manera auto referencia intelectual (que petrifica la labor teórica al enclaustrarla en los regímenes prevalecientes de verdad dentro del campo académico-cultural, y le deja cautiva de un muy restrictivo propósito: la obtención de diversas adjudicaciones de prestigio).

En los momentos actuales, y posicionando a América (en tanto bloque continental y zona del Caribe, o en cuanto dos américas, la del norte, que incluye un Sur, latino y afrodescendiente, y

Nuestra América) como espacio para la reflexión, lugar de enunciación y entidad productora de conocimiento, para el tema que nos ocupa en estas notas (la realidad del pensamiento crítico, y las tareas que de ello se desprenden) no hablamos, sin embargo, sólo de una situación enclavada en la academia sino de clivajes más rotundos (cargados de posibilidades heurísticas), se trata de rupturas socioculturales cuyas resonancias se alcanzan a percibir en el medio intelectual, pero que están ancladas en la condensación conflictiva de lo económico (la extracción y el reparto del excedente bajo el capitalismo), lo político (el vaciamiento de lo democrático bajo el orden liberal republicano) y lo cultural (la disputa por lo que ha significado el «ser moderno» en la región); cada una de estas situaciones problemáticas tiene sus derivas o apuntan, de algún modo, a la identificación de un núcleo convergente: avanzar hacia una transformación de su actual condición exige la desarticulación de aquello que les ha unificado históricamente, el sentido de larga duración de la configuración colonial como «el modo de ser en el mundo» en que concurren las cosas en nuestras sociedades, y como el sello característico en que tales procesos se dan en su socialización y se desperdigan hasta en el más ínfimo rincón de nuestra geografía.

No se trata sólo de de-construir el modo en el que se ha leído esta totalidad o el modo en que se ha hablado acerca de ella, la des-colonización no es meramente discursiva, para ser tal, debe incidir en los procesos materiales que están en la base de procesos simbólicos, lingüísticos y comunicativos, debe incidir en la compleja trama que interrelaciona el significado con el significante, y la significación en tanto modo de actualización de lo social. Por ello, romper con la colonialidad cobra la forma de encararla a ésta desde un lugar (de enunciación) que tendrá por resultado alcanzar situaciones sociales que irán configurando escenarios, contextos y procesos de decolonialidad; ésa es la razón por la cual el procesamiento y retroalimentación de estas

interpelaciones y reivindicaciones ha recaído en actores y sujetos políticos que se han visibilizado y están asumiendo o recuperando un protagonismo inusitado en la lucha por edificar nuevas articulaciones sociales. Hablamos así de la emergencia, en al menos las últimas tres décadas, de un programa de investigación de modernidad/colonialidad como una recuperación del sentido de lo que significa para los movimientos anti-sistémicos la búsqueda de alternativas ya no al interior del capitalismo (en las variadas formas que asuma el remedio poskeynesiano), o como variantes al desarrollo (sea sustentable, humano o sostenible) o al crecimiento (las teorías del «de-crecimiento», la opción por la frugalidad o el «paradigma lento», por ejemplo), y, por paradójico que parezca, ni siquiera en cuanto a perseguir la construcción de una modernidad alternativa (hace falta atreverse a entrever alternativas a la modernidad), esto exige ir ampliando y profundizando la crítica de éstos (del capitalismo, el desarrollo, el crecimiento, o la modernidad) revelando y poniendo en primer lugar, y de modo explícito, la condición de colonialidad como el hiato mayor a superar.

Pareciera, así, que la crisis de la teoría crítica aún prevaeciente fuera debida o estuviera motivada por tal carencia, por su relativa incapacidad para incorporar en su crítica a la totalidad burguesa lo que, en su sentido histórico de larga duración signó a la conformación de la modernidad y el capitalismo, y que en los últimos años no hizo sino profundizarse o agudizarse. Con la crisis actual del capitalismo, en tanto proyecto civilizatorio, parece que resurge con mayor claridad lo que ha sido su eje orientador: el problema de que la totalización del proceso civilizatorio vigente se efectúa al modo de un complejo constitutivo, el de la modernidad/colonialidad, y no como había sido asumido por otros discursos críticos al modo de modernidad/racionalidad. Por ello, también, desde preocupaciones coincidentes en algunos pensadores contemporáneos, cada vez más socorridos en el

debate, este asunto se enuncia como el correspondiente al «giro de-colonial»²²⁵ que aspiraría a construir o prefigurar una nueva «episteme» para la crítica del programa sociocultural de la modernidad occidental, y no sólo del aprisionamiento de ésta bajo el capitalismo.

Esa nueva manera de conocer (descolonizadora) da su lugar a lo que se juega en la «idea» de raza (que tiene sus matices, semejanzas y diferencias con lo que en la academia estadounidense se enseña bajo el tópico de la Critical Race Theory, teoría crítica de la raza), y abre esas cuestiones, por ejemplo, al entenderlas como procesos históricos e historizados de racialización, que incluyen desde el «racismo ecológico» involucrado en la catástrofe climática, hasta el racismo social, político y cultural, involucrado en la crisis civilizacional. Y eso significa poner el punto de mira de las filosofías y las epistemologías en algunos puntos ciegos que hasta ahora han persistido.

En nuestro medio, hay que decirlo, se ha tenido una apertura mayor para incorporar al debate filosófico, o al pensamiento social más en general, el llamado «giro lingüístico», el «giro pragmático», el «giro semiótico», el «giro geográfico» o hasta el «giro cultural»; no ha sido ése el caso para propiciar una profundización en la discusión de lo que estaría en juego en el llamado «giro de-colonial». Para que ello fuera posible se habría de comenzar por reconocer, en principio, que la corriente todavía hegemónica, en proporciones significativas de la intelectualidad y de los cuerpos académicos algo más establecidos, sostiene una acepción de la teoría crítica que es o ha sido poco crítica para incorporar un enjuiciamiento más plural al paradigma sociocultural de la

²²⁵ Véase Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comp.). *El giro de-colonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

modernidad, pues concentró sus baterías en el señalamiento de la deriva irracional a que se encaminó la totalidad sistémica del capitalismo, sin cuestionar a la racionalidad misma, que no sólo a su instrumentalización o a su encasillamiento formalizante.

La llamada Teoría Crítica de la sociedad

la manifestación de la vida, la actividad vital, aparece como un simple medio: el fenómeno disociado de esta actividad, como fin.

Karl Marx. *El salario*

En el marco de un agotamiento de las posibilidades de transformación revolucionaria en el centro mismo de Europa, con el avasallamiento, en la prolongación del instante preciso en que arranca el siglo xx histórico, de la experiencia comunista, espartaquista y consejista en varios puntos de esa región geográfica (muy en especial, en Alemania), y más hacia el este, con la propia burocratización de la experiencia bolchevique por vía de la imposición del régimen de terror estaliniano, se hubo de configurar un proceso colectivo, cognitivo y asociativo que dará por resultado la conformación del Instituto de Investigación Social en la ciudad de Frankfurt. Es por dicha razón que tiende a establecerse una especie de equivalencia de significado entre la así llamada «Escuela de Frankfurt» y la «Teoría Crítica» y aunque ello es justificable, habría que referir con más precisión una especie de triple paradoja muy ilustrativa: en primer lugar, una buena parte de los escritos en que se condensa lo que por Teoría Crítica se entiende se escribieron en lugares distintos a esa ciudad alemana, una vez que sus más importantes exponentes emprendieron sus respectivos exilios, en segundo lugar, la producción de ciertos personajes que tienden a ser asociados

a tal tradición de pensamiento ha experimentado ciertos corrimientos que la colocan si no en las antípodas sí a distancias cada vez mayores del sentido de eminente criticidad que se le confiere (o confería hasta hace un tiempo) a tal enfoque, en tercer lugar, uno de sus principales propósitos que era el de totalizar no disciplinariamente una investigación social que no promueva el desapego con la referencia a lo empírico factual, pretendiendo recuperarlo con los métodos más avanzados de su tiempo, en el argot del análisis sociológico, no se vio enteramente realizado pues no fue sino extemporáneamente que esos trabajos (entre ellos, el encargado a Erich Fromm²²⁶) fueron finalmente publicados.

Luego de la conformación de una especie de fideicomiso que reunió los fondos aportados por un excéntrico millonario (Hermann Weil) que desplegó actividades económicas al Sur del continente americano, en la comercialización de cereales en Argentina para mayor precisión, y en otras ramas asociadas a la importación de mercaderías, aun cuando ya se había dado el estallido de la primera guerra; y de que el hijo de éste (Félix Weil, nacido en la capital de aquel país, Buenos Aires) diera consecuente realización (práctica) a lo que en otros hubiese sido sólo el interés por un objeto de estudio (pues F. Weil obtiene su doctorado con una tesis cuya elaboración toma por propósito el tema de la «Socialización», trabajo que será incluso publicado en una serie coordinada por Karl Korsch). En esta situación, se registra una feliz conjunción entre un padre generoso y mecenas (al punto que hace aportaciones a la Universidad de Frankfurt y a otras instituciones de beneficencia) y un hijo millonario, agitador, con vocación para la investigación y la difusión editorial, que ansiaba ver consolidado un instituto de marxismo que siguiera el paso o acompañara la victoriosa construcción de un

²²⁶ Véase Fromm, Erich. *Obreros y empleados en vísperas del tercer Reich: un análisis psicológico-social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Estado alemán de consejos obreros. Si esto último no fue posible (dato evidente desde el momento en que fue finalmente liquidada la Comuna de Berlín, entre 1918 e inicios de 1919, evento inmejorablemente reconstruido en la grandiosa pieza literaria, *Noviembre de 1918*, de Alfred Döblin, autor en el que Bertolt Brecht creyó ver el nuevo tipo de ficción comprometida dentro de la literatura alemana moderna), ello no fue obstáculo para que Félix Weil pusiera en manos administrativas y académicas más experimentadas la dirección de tan importante iniciativa. A diferencia de lo que venía ocurriendo en Alemania, donde los intelectuales cercanos al marxismo o no eran incorporados o eran expulsados en definitiva de las universidades (con muy honrosas y escasas excepciones), en la capital de Austria, durante las primeras dos décadas del siglo pasado (que no por casualidad dio en crear la tan significativa edificación de la llamada «Viena roja»), algunos de aquellos «catedráticos marxistas» se habían podido embarcar en proyectos cuyo orden de importancia podía compararse con aquél en el que se enmarcan algunos otros proyectos que dan por resultado la propia construcción de las disciplinas académicas histórico-sociales.

Tal había sido el caso a través de la creación del instrumento de política cultural que desde su cátedra vienesa condujo Carl Grünberg desde 1910, el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus un der Arbeitbewegung* (Archivo para la historia del socialismo y el movimiento obrero), digno correlato del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Archivo de ciencia social y de política social), que en Alemania dirigía Max Weber. Será justamente en la persona de este nada oculto adepto a la concepción materialista de la historia, de no muy altos vuelos teóricos y sí con ciertas limitaciones social-evolucionistas, en quien, con base en su probada experiencia como impulsor de las universidades populares de Viena y de la Asociación Educativa Socialista, recaerá la meritoria labor de dirección del nuevo organismo per-

teneciente a la Universidad de Frankfurt. En parte por este tipo de antecedentes, y por no haberse concretado la designación del biógrafo de Engels, Gustav Mayer (quien desistió de ocupar tal cargo), será que Grünberg se dotara de las virtudes suficientes para recuperar y proyectar la experiencia de la Semana de Trabajo Marxista, que al modo de encuentro de intelectuales había logrado reunir en la ciudad de Geraberg, Turingia, en 1922, entre más de una docena de participantes, nada menos que a Lukács y Korsch, habiendo tenido por cometido, entre otros, la discusión del manuscrito que este último llegará a publicar, en 1923, con el título *Marxismo y filosofía*²²⁷.

El *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigación Social) de Frankfurt del Meno, una vez creado, por decreto del Ministerio de educación el 3 de febrero de 1923, será finalmente inaugurado la mañana del 22 de junio de 1924, por su primer director en el edificio que ocupó hasta el momento del exilio en 1933, y que será finalmente destruido por los bombardeos en 1939. Grünberg se desempeñará, entonces, en todo lo que resta de los años veinte y hasta que ya no puede desempeñar más esa función por razones de salud, hasta 1930, como el primer director de tal entidad, y a su alrededor se desarrollan, por un lado, la continuación de la publicación de aquella serie de fascículos que venía publicando desde 1910 (y que para 1930 son conocidos con la nominación más breve del *Grünberg Archiv*) y, por otro lado, las primeras investigaciones bajo la forma de voluminosos libros, que desde esa entidad se promueven y que recaen, no por casualidad, en autores de significativo renombre, cada uno de ellos bien identificado, a su modo, con la Crítica de la Economía Política: Henryk Grossmann publica desde ahí en 1929 su clásico sobre «La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista»; Friedrich Pollock, en ese mismo año, se

²²⁷ Véase Korsch, Karl [1923]. *Marxismo y filosofía*. Ciudad de México: Ediciones Era, 1971.

ocupa de analizar la economía planificada de la Unión Soviética, muy en la línea de los problemas identificados por la así llamada Nueva Política Económica; Karl August Wittfogel, por su parte, se embarca en una línea de trabajo sobre la economía y sociedad chinas, que ya prefigura su interés que le consagrará como el pionero exponente del «despotismo oriental»; finalmente, esa etapa del *Institut für Sozialforschung* se cierra con la publicación de un trabajo colectivo sobre la historia de la socialdemocracia alemana.

Hemos dado cuenta de este inicial proceso de edificación de la entidad que albergara a los autores que se asocian a la Teoría Crítica, en el entendido de que no tiene por qué ser asumida esta primera etapa (1923 – 1930) al modo de un muy remoto antecedente desconectado del curso posterior del Instituto de Investigación Social, sino como eslabonamiento de un proceso que conecta con las herencias teóricas y prácticas de una multiplicidad muy amplia de retazos del marxismo que luego, forzando sus alcances (geográficos y contextuales), será signado como «occidental», pero que, a los márgenes o en las orillas de éste, fue resguardando sus contenidos más críticos y que difícilmente podrán ser abarcados, en exclusiva, por los trabajos que en la diáspora serán creados por el Instituto de Investigación Social.

Como resultado dúplice del cierre de aquella primera etapa y de la autoidentificación al modo de una postura ante la realidad, que derivaba del muy creativo cruce de influencias, de la «afinidad electiva» entre el pensamiento heredero de la tradición marxista y las perspectivas redentoras de la tradición semita de pensamiento será que se ha de registrar la suma de voluntades de un significativo conjunto de pensadores de gran importancia y de una muy variada adscripción disciplinaria que dieron lugar a la conformación definitiva de la escuela de pensamiento característica del Instituto de la Investigación Social. Todos estos académicos provenían de familias judías bien acomodadas, aunque

ciertamente esa condición de pertenencia étnica o de credo religioso no será la que les confiera el aspecto que permita asumirlo como un conjunto, sino el perfil del enfoque que defienden en términos de una teoría o filosofía social. En un sentido no sólo temporal, será con respecto a ese bloque de autores y bajo un abanico de rasgos identificatorios que se hablará de la «primera generación» de la Escuela de Frankfurt como equivalente a «Teoría Crítica de la sociedad» que, bajo el innegable liderazgo del nuevo director del instituto, Max Horkheimer, continuará con las investigaciones que desde dicha entidad se impulsarán, en un contexto social que ya es dominado por el fascismo, y continuarán no obstante el comienzo de un permanente exilio y bajo la perspectiva de una interminable huida.

Es por muchas de estas razones que de manera inmediata la nominación Teoría Crítica se asocia al trabajo institucional que encabeza Max Horkheimer desde enero de 1931 y hasta 1958. Como es sabido el *Institut* es formalmente clausurado en 1941 y fue reabierto una vez que sus principales animadores han vuelto a Alemania en noviembre de 1951 (a excepción de Marcuse quien establecerá su residencia definitiva en Estados Unidos). Con el retorno del forzado exilio, culminará también la itinerante edición de la que había sido la publicación periódica de la segunda etapa, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, que será sustituida por las *Frankfurter Beiträge zur Sociologie* (Contribuciones frankfurtianas de sociología). Será hasta esta etapa del retorno del exilio en que comenzará a hablarse de una «escuela de frankfurt», al modo de distinción respecto a otras escuelas de sociología avecindadas en otros sitios.

Si nos atenemos a la cartografía que para interpretar a los frankfurtianos se ha sugerido por uno de los posteriores encargados del Instituto (Axel Honneth, hace unos años relevado en el cargo de director) se podrán recuperar ciertos aspectos de los temas, contenidos y significados de la así llamada «Teoría crítica de la sociedad».

No resulta arbitrario señalar como propia de la consideración de esta etapa (1931 – 1958, lo que dura la dirección del Instituto de Investigación Social por Max Horkheimer) a lo que se ha dado en llamar Escuela de Frankfurt, nominación que de hecho comienza a ser utilizada una vez que sus principales exponentes se hallan de regreso en Alemania (a inicios de los años cincuenta del pasado siglo), y que agrupa a aquella pléyade de autores que de algún modo u otro tuvieron una participación, sea en la forma de adscripción institucional, diversas formas de pertenencia al Instituto de Investigación Social, o financiamiento ocasional, desde dicha entidad, para desarrollar ciertos trabajos. Dentro de este conjunto, resulta de utilidad distinguir entre un *círculo interior*, apegado en un grado muy variable a lo que fue el proyecto inicial enunciado por quien sería, según hemos visto, el segundo director del Instituto de Investigación Social, en su discurso inaugural de 1931, núcleo que estaría integrado por Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Theodor W. Adorno, Leo Löwenthal, Erich Fromm (hasta el exilio hacia Estados Unidos, en que tomará otros caminos) y, desde 1932, Herbert Marcuse (quien, debe recordarse, había asistido desde 1928 a los seminarios de Heidegger en Friburgo, y pensó en éste como director del trabajo con el que finalmente se doctoraría, pero que por las dilaciones del autor de *Ser y tiempo* no llegó finalmente a defender y con ello propiciar su habilitación como profesor universitario; ésa fue también la razón de la desconfianza que siempre prevaleció en Adorno respecto a Marcuse). En los alrededores de estos pensadores tiende a señalarse la existencia de un muy amplio «círculo exterior»,²²⁸ del que harían parte Franz Borkenau, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin (actuando éste en tal independencia que difícilmente se ajusta a lo que por Escuela de Frankfurt tiende a entenderse) e incluso Alfred Söhn Rethel (quien deambuló por toda Europa

²²⁸ Honneth, Axel. «Teoría crítica». En Anthony Giddens, Jonathan Turner, et. al. *La teoría social, hoy* (págs. 456-473). Ciudad de México: Ediciones Patria, 1991.

y no pudo ver culminada su obra sino hasta fines de los años sesenta, no sólo por las dificultades para encontrar asidero en una institución académica sino por el regateo y rechazo de parte de la dirección del Instituto para otorgarle algún financiamiento para llevar a cabo sus investigaciones).

Ya desde el discurso inaugural al tomar a su cargo la dirección del Instituto de Investigación Social (1931), Horkheimer pondrá en claro que si la tarea de una «filosofía social» («entendimiento filosófico de los colectivos en los cuales vivimos y que sirven de suelo para todas las creaciones culturales», en las propias palabras de Horkheimer), es averiguar sobre el destino del ser humano no en tanto ser individual sino como integrante de un conjunto social, la pregunta se desplaza hacia «aquellos fenómenos que guardan relación con la vida social de los hombres: el Estado, el derecho, la economía, la religión, en suma, la cultura material y espiritual de los seres humanos»²²⁹. Tal desplazamiento carga con toda la especificidad en que comparece la recuperación del tema de la razón, herencia no sólo de lo que ha sido la tradición del idealismo alemán sino de la disyunción entre los dos más grandes exponentes de la filosofía alemana en el pliegue de los siglos XVIII y XIX (Kant y Hegel). Si la deriva de tal asunto no consentía un encapsulamiento de la cuestión del Ser en los estrechos límites de la interioridad humana, así fuera que el camino privilegiado para dar con ello residiera en el autoconocimiento del Yo, al modo del idealismo crítico, esto es, que si se es sujeto se lo es porque «yo no soy sino activo» (Fichte), en donde la escisión kantiana entre sujeto empírico y sujeto trascendental no abate la actividad del ponerse de la conciencia,

²²⁹ Horkheimer, Max. «La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social». 1931, pág. 1. Disponible en <http://santiagocastrogomez.sinismos.com/blog/wp-content/uploads/2012/01/LA-SITUACION-C3%93N-ACTUAL-DE-LA-FILOSOFIA-C3%8DA-SOCIAL-Y-LAS-TAREAS-DE-UN-INSTITUTO-DE-INVESTIGACION-C3%93N-SOCIAL2.pdf>

por darle un peso más significativo a ese nuevo *súmmum* entronizado: «la razón». Sin embargo, la cuestión tampoco se salva si el corrimiento le confiere todo el peso a la historia, bajo cuya astucia en su dilatada marcha termina por poner bajo su cobijo toda otra historia, individual y colectiva, de pueblos y colectividades, ante aquélla otra historia en que se concentra el espíritu mundial. El significado de este proceder hegeliano plantea una dimensión más amplia al concepto de razón, pues lo que con ello se está nombrando es el franco paso de la razón histórica en que el espíritu de lo moderno (como universalidad) se hace presente en la singularidad de las historias. Cuando Hegel habla de razón este concepto encuentra un despliegue más amplio que todo aquél que pudiera alcanzar la racionalidad, más aún si ésta deja de integrar sus otras dimensiones (éticas, estéticas, humanísticas, ilustradas) para sólo reconocer como válidas, o por conferirles prioridad a las dimensiones cuantitativas, matematizables o instrumentales, tecnocientíficas. No es ése el límite de la razón histórica hegeliana, su empequeñecimiento a un modo de darse de la autoconciencia, como racionalidad, sino la liquidación de su posibilidad transformativa (dialéctica) una vez que ha alcanzado el estado de «capital permanente universal»²³⁰.

La referencia a aquel antecedente (el de la fundación del Instituto de 1923 a 1930), si se quiere precursor, intenta hacer conexión con la vertiente que desde un proceder dialéctico como el de Marx apunta a recuperar a ésta (la dialéctica) en la praxis creativa o creadora del ser humano que trabaja y que en el marco de esa actividad productiva no solo se relaciona con el objeto, sino que lo recupera e interviene en él en cuanto posibilidad de satisfacción a su necesidad. De allí que se ha de subrayar la importancia decisiva de que este programa crítico conduzca su reflexión hacia la acción material productora y reproductora de

²³⁰ Mészáros, Isván. *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Caracas: Vadell Hermanos, 2001, pág. 343.

la vida. Por ello, Marx parece alertarnos, en el enunciado que obra de epígrafe al inicio de este apartado, que se ha verificado un desplazamiento, que se ha configurado un pasaje de un mundo en el que la actividad vital lo es todo, pues no es sino la manifestación sustancial de eso en que consiste la vida y que apunta a su re-producción, hacia una situación en que ésta no es sino un medio para aquello otro que se ha erigido en fin. Lo que emerge de la actividad vital del sujeto, «el fenómeno dissociado de ella», se ha cargado con un sentido dominante de la situación (con la eminente carga enajenante del proceso y que invierte la lógica de sentido de la necesidad-vida por la de la cosificación-muerte) el resultado de este nuevo emplazamiento de las cosas en el mundo, entronizará a un determinado mecanismo, estructura, institución o complejo, como el verdadero agente que comanda, que parece haberse no sólo salido del control del sujeto sino haber cobrado vida propia a través de todo un conjunto de mediaciones que atraviesan la autonomización y separación de dichos entes abstractos o abstraídos a la acción consciente y gestionada del sujeto. Este peculiar despliegue o «devenir de la cosa» presenta un curso que no es el de una condición ontológica del Ser como ser para la muerte, sino el de una «estructura emplazada» (*Gestell*), la del valor que se valoriza, la de la riqueza puesta como dinero-capital que provoca ella sí la aniquilación del sujeto, la muerte efectiva y hasta planificada de conglomerados de población. No puede ser otro el resultado de un régimen social como el existente cuando éste, pretendiendo dominar en sentido pleno a la naturaleza-objeto haciéndola abandonar otro tipo de esquemas que expresan su regularidad, equilibrio o sostenimiento (relatos, festividades, simbolismos, imaginarios, mitos), ha terminado por instrumentalizar al otro en quien descansa la actividad vital, lo ha convertido en medio para su muy particular fin, el de la acumulación de dinero-capital. El nuevo eje dominador del proceso procede, paulatinamen-

te o de golpe, con una desmesura tal que no parece tener límite, pues si bien la necesidad o el régimen de necesidades puede encontrar el límite de la satisfacción de apetencias (cuando éstas se colman por el carácter concreto, diverso y cualitativo del uso, en cuanto bien, del objeto-práctico producido), no así ocurre cuando el otro plano (abstracto, cuantitativo) se impone, ahí el carácter ilimitado que puede llegar a asumir el proceso puede resultar aniquilador del entorno y del sujeto mismo, pues se ha erigido como designio exclusivo al que consiste en el abstracto y desmedido aumento cuantitativo del dinero adelantado.

De la actividad humana y vital del ser humano que se relaciona con su objeto emergen fenómenos u entes del más variado tipo, de orden material e inmaterial, concretos u espirituales, inmediatos y mediatos que articulan la producción con el consumo, el trabajo con el disfrute, y que en esa articulación expresan un código de comunicación al seno mismo de la praxis material de los sujetos que está en la base misma que posibilita la reproducción en su carácter gregario del conjunto comunitario. Con base en dicho propósito, el consciente o inconscientemente asumido perfil comunicativo, semiótico del proceso reproductivo, se ha de dar con una dotación de sentido a dicha praxis, cuando de ésta se plasma el carácter afirmador de la vida, del sujeto y de lo otro, o de los otros. De ahí que cuando prevalezca de la praxis otro ángulo, su insospechado «lado oscuro» por invisibilizado u oculto, el que deriva de un mundo de los entes ya arrebatado a la entrega necesaria a la apetencia del sujeto real, viviente y necesitado, y que en su lugar cumple con otro cometido, el de ajustarse al plan de otro ente dominador (no el sujeto que trabaja, sino el sujeto para el que se trabaja, o el seudo sujeto bajo la forma de mecanismo cosificado, del que su ejecutor no es sino una de sus múltiples personificaciones), evidentemente no llena las posibilidades de sentido de esa praxis, o peor aún, ello deriva en una especie de triunfo del régimen del sin-sentido, pues toda praxis se da en entrega

sacrificial al nuevo encumbrado dominador, así consista éste en el apenas vislumbrado predominio de las abstracciones reales. La forma social que está emergiendo, de tan vertiginosa pero gradual «gran transformación» del mundo entero, en plazos que insumen siglos, es la de una configuración como la moderna en la que el sometimiento del conjunto al cosmos burgués y eurocentrado propicia no sólo el carácter inacabado de todo ente en el mundo de lo social, o el unilateral despliegue de una de esas formas configuradoras de la praxis social, su resultado es más desquiciador debido a que al hacerse ella posible y dominante (la modernidad) imposibilitó a otras formas conservar su existencia o asegurar su duración en el tiempo, pues su triunfo significó la imposición de una forma (la emergente, y por ello moderna) sobre la otra o las otras (preexistentes, y por ello tradicionales o premodernas). Bajo el esquema de la forma que emerge como triunfante de este enfrentamiento, el mundo de los entes comparece de tal modo que el carácter cualitativo de los mismos (en la medida en que deben conservar tal característica sustancial, no obstante su cosificada forma de expresión bajo el entramado social moderno al modo de cosas-mercancías puestas para el cambio) no es sino un medio para fines abstractos, y la praxis de los sujetos y los sujetos mismos sufren la condena de vivir bajo las cadenas de su instrumentalización en los pliegues del autómatas moderno que parece no hallar respiro en su alocada carrera por actualizarse y perfeccionarse.

Será justo en el período en que Marx está embarcado de lleno en una diáspora que no parece tener fin y que lo ha llevado de Alemania hacia París y de allí hacia Bruselas y que significó también la adquisición de un nuevo horizonte de conocimiento sobre la base de la descripción crítica de las categorías de la economía burguesa, justo en el momento en que el capitalismo se asienta sobre la nueva lógica de fábrica y de despliegue industrial que inunda los mercados antes inalcanzables, será en esa coyuntura que Marx, como ningún otro, detecta y critica los rasgos deshumanizadores

de la sociedad industrial moderna tal como le toca vivirla, utiliza como su mirador privilegiado a las «casas de trabajo», espacio de explotación que parece sintetizar la nueva condición del mundo. El análisis que de ello hace Marx parece adelantar, con casi un siglo de anticipación, un enunciado que parece englobar todo el programa de investigación de los fundadores de la Teoría Crítica, dirá Marx en su muy escueto apunte sobre el «salarinado» (1847):

Workhouses. Pauperismo, en general. De nuevo el infierno, dentro de la civilización. Reaparece la barbarie, pero naciendo de nuevo de la entraña de la civilización y formando parte de ésta; es, por tanto, una barbarie leprosa, la barbarie como la lepra de la civilización²³¹.

Un siglo después a lo aquí formulado por Marx, con la publicación de lo que originalmente apareció en una edición limitada a medio millar de ejemplares como *Fragmentos filosóficos*, y que luego se despliega ya en su edición definitiva (a fines de los años sesenta, y que alcanza una gran resonancia entre los estudiantes movilizados en varias plazas del mundo) en dos de las obras fundamentales de los reconocidos fundadores de la Escuela de Frankfurt (*Dialéctica de la ilustración* y *Crítica de la razón instrumental*²³²) nuestros autores van a expresar su estado de malestar con la inhumanidad a que se ha visto orillado el mundo con las políticas de guerra, los campos de concentración y la solución final. Horkheimer y Adorno encuentran como mirador privilegiado de la situación, el nazi fascismo y Auschwitz, y en referencia a ello será que se expresan críticamente, por eso es que apuestan por un esclarecimiento: «por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie»²³³, y

²³¹ Marx, Carlos y Engels, Federico. *Escritos económicos varios*. Ciudad de México: Grijalbo, 1962, pág. 179.

²³² Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002, y también Horkheimer, Max y. Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 2001.

²³³ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la ilustración... Op.*

la apuesta de los frankfurtianos sigue siendo «ilustrada»: «tomar partido en favor de los residuos de libertad, de las tendencias hacia la humanidad real, aun cuando éstas parezcan impotentes frente a la marcha triunfal de la historia»²³⁴. De ahí que en su propuesta, si la Ilustración expresa esta especie de dialéctica macabra, que se cierra con el Estado autoritario y administrado, la unidimensionalidad (Marcuse) o la industria cultural, hay que encontrar una explicación en lo que opera como base de la propuesta emancipadora de la ilustración, en la promesa ofrecida por el predominio indisputado de la razón, será así que los orígenes de la autodestrucción de la razón (en la forma del estado de barbarie que nuestros autores tienen frente a sí) están en la propia construcción de la razón como dominio y limitación de su opuesto, el otro, que asume la forma de naturaleza. La razón ya está cargada desde el mito, que no es sino una forma de expresar dominio sobre la *natura naturans*, en la forma de detección de una regularidad en el marco del relato, y de lo simbólico de un imaginario que se cree, aunque se ignore por qué se cree en él. Si el mito está cargado de razón en el discurso originario de las culturas, la razón se va cargando también de mitos, sea el correspondiente al dominio indisputado de la ciencia que cree someter a lo natural (procedimiento que se viene ejercitando de antaño pero que opera más encubiertamente justo en los momentos de asentamiento de una modernidad que se está haciendo madura, y que cree verse bien representada en la noción de ilustración), o del mercado como autoregulador pleno, y el progreso como falsa infinitud; composición mítica que resulta indetectable ya no digamos al nivel del discurso de la civilización occidental (que coloca esto como uno de sus criterios de legitimidad) sino en su propia práctica. Lo que viene aconteciendo en esa fase del capitalismo no es sino una expresión multifacética en

Cit., pág. 50.

²³⁴ *Ibid.*, pág. 49.

que el proceder de esta civilización se revela como bárbaro, y ve resurgir de entre sus entrañas el predominio de lo natural, en la forma de todo género de injusticias que atentan en contra de lo que de humano prevalece en la humanidad. Esa es la condición de estado de condena en que se halla la dialéctica de la ilustración, y que esconde así, toda una filosofía de la historia de tonalidad negativa y propensión pesimista, cuyo corolario no podía ser otro que la abdicación del agente emancipador. Sin embargo, el ideal ilustrado, para hacer crisis, no hubo de esperar a la teoría y la práctica revolucionaria de Marx, o a las formulaciones de los teóricos críticos, mucho antes del nacimiento del filósofo de Tréveris, ya la Europa ilustrada en el cauce que cierra el proceso transformador que mejor le caracteriza (la Revolución Francesa) había liquidado la trípede de propuestas humanizadoras en que pudo anclarse una más genuina libertad: en el curso de unas cuantas décadas extermina, literalmente les pasó a cuchillo, a Graco Babeuf y con ello destroza el ideario de una sociedad de los iguales, a Olympe de Gouges y sus propuestas de emancipación de las mujeres y a Toussaint L'Ouverture y la lucha libertaria de los esclavos en las colonias²³⁵.

Para encontrarle un nuevo sentido a la Teoría Crítica

La civilización «occidental» tal como ha sido moldeada ... es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. [...]

Colonización: cabeza de puente de la barbarie en una civilización, de la cual puede llegar en cualquier momento la pura y simple negación de la civilización

Aimé Césaire. *Discurso sobre el colonialismo*

²³⁵ Véase Hinkelammert, Franz. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Ciudad de México: Driada, 2008, págs. 231-242.

En el caso del programa de investigación que Horkheimer está anunciando con sus trabajos de la década del treinta²³⁶, con reconocer una mayor amplitud al asunto del despliegue histórico de la razón y del despliegue razonado de la crítica histórica, no se conforma con aspirar a hacer de ésta una verdadera arquitectónica del saber sino que mide su criticidad por la distancia que pone el ser humano, en su actuar, entre «lo existente» y lo «real posible» o por la capacidad de vuelco con que dota al sujeto para modificar su condición de vida (en la medida en que sea sensible a la condición de victimización de «lo otro» o de «los otros») y por ello le constituya no sólo en una mejor persona, sino le dote de razón ética (en el fuero interno, al asumir responsablemente el mundo que tiene a mano) lo que le ha de constituir (en sujeto) cuyo ánimo transformador, verdadero energético de vida (en su incansable pelea contra todo género de injusticias) funge, en su derivación hacia formas espontáneas u organizadas de subjetividad, como la «chispa de voluntad consciente» (en palabras de Rosa Luxemburgo), requerida para la activación de un determinado y determinante proyecto político.

De ahí que la vigencia de la teoría crítica se mida con este rasero, y que algunos autores le lleguen hasta a decretar en situación de agotamiento, con carácter de objeto histórico²³⁷, o habiendo experimentado ya un deceso indefectible, una de cuyas posibilidades ha sido precisamente, la de registrar una deriva hacia una situación que en lugar de distanciarle terminó por hacerle coincidir en las coordenadas intelectuales del «marxismo tradicional»²³⁸.

²³⁶ Véase Horkheimer, Max [1937]. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós, 2000.

²³⁷ Véase Dubiel, Helmut. *La teoría crítica: Ayer y hoy*. Ciudad de México: Plaza y Valdés – UAM – Iztapalapa, 2000.

²³⁸ Postone, Moisehe. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Barcelona: Marcial Pons, 2006, págs. 139-180. Véase también Postone, Moisehe. *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2007.

Fue así cómo, en el momento coyuntural en que se está cerrando el ciclo de los treinta años gloriosos que experimenta el capitalismo eurocentrado, potenciado por el empuje de su americanización, y aunque enmarcada en su teoría sobre *La producción del espacio* (1974) (su obra filosófica más lograda y de mayores alcances), damos con una contundente afirmación de Henri Lefebvre, que es botón de muestra de un estado de insatisfacción con «la teoría crítica» (la que es calificada de «versión debilitada del marxismo»²³⁹, aminorada no sólo en relación al marxismo que este autor promueve y siguió promoviendo hasta el último de sus días, sino en franca condición de desahucio. Este diagnóstico quizá no se ofrezca arbitrario toda vez que en dicho trabajo Lefebvre pretende desarrollar el plan de la obra del clásico (*El Capital*, puesto en confrontación con su versión primigenia, los *Grundrisse*) sino porque, además de esto, hay que calibrar el hecho de que el pensamiento por el que aboga el pensador francés es útilmente frecuentado por una tríada (Hegel, Marx, Nietzsche) que nutre también la obra de Horkheimer y Adorno:

La teoría crítica, tras haber sido activada hasta la oposición práctica e incluso hasta la contestación radical ... ha acabado sus días [...] No se trata ya de destruir los códigos con el fin de construir una teoría crítica sino de explicar su destrucción, constatar sus efectos y quizá confeccionar un nuevo código a través de una supernotación teórica²⁴⁰.

Puede objetarse que la temprana imputación de Lefebvre fue dirigida desde una propuesta extraparadigmática a la escuela frankfurtiana, sin embargo, el juicio no es muy distinto desde otras voces más internas a la discusión alemana y que han sido expuestas más recientemente, el estado de insatisfacción con relación al curso reciente de tan importante legado intelectual persiste al punto de que se ha llegado a afirmar que «no pocas

²³⁹ Lefebvre, Henri. [1974]. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing, 2013, pág. 147.

²⁴⁰ *Ibid.*, pág. 85.

variantes de la Teoría Crítica aparecen hoy en día como 'propias de la vieja Europa' y obsoletas sin remedio; sus argumentos centrales ya no convencen inmediatamente, aunque con ello de ninguna manera se está cuestionando la necesidad de la crítica»²⁴¹. Y no se anula la necesidad de la crítica porque hoy más que nunca el mundo nuestro lo pueblan situaciones muchas y múltiples que ameritan ser criticadas desde referentes disímiles al anterior esquema de análisis y a la articulación entre lo que se asimila en crisis y lo que de ello habrá de criticarse, porque son también otros los sujetos y sus lugares de enunciación. Este coincidente dictamen al que arriban diversas evaluaciones sobre la condición actual del legado del círculo de Frankfurt lo desprenden en consideración del cambio detectable en el eje fundamental de reflexión, al interior de sus relevos generacionales y por los problemas que a cada uno de los autores involucrados le serán asociados. Las evaluaciones sobre su condición actual parecen identificar un curso que le encamina definitivamente a ocupar un sitio en el mapa de las propuestas cognoscitivas que se alejan de una praxis social efectiva o determinante. Desde una valoración general se ha llegado a sostener que en el transcurso de las dos últimas décadas del siglo pasado (esto es, en el marco de un período signado por los arrebatos discursivos del quiebre modernidad-posmodernidad), «se perfila ... una creciente superficialidad del concepto de crítica»²⁴², quizá por dicha razón, en una imputación coincidente, se ha señalado que «colocarse hoy ... en el interior de su tradición no constituye un signo de disidencia radical. El *establishment* ha aprendido a vivir con la teoría Crítica y ello quiere decir a vivir con varios de

²⁴¹ Bonß, Wolfgang. «¿Por qué es crítica la Teoría Crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos» en Leyva, Gustavo (Ed). *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: Anthropos - UAM - Iztapalapa, 2005, pág. 47.

²⁴² *Ibid.*, pág. 69.

sus representantes contemporáneos»²⁴³. Esta especie de acuerdo acomodaticio con ciertos posicionamientos teóricos antes señalados como «tradicionales», o el acoplamiento a las dinámicas del orden establecido parecen haber sido propiciadas, en primer lugar, porque al intentar extraer conclusiones de la vieja disputa sobre el positivismo en la sociología alemana²⁴⁴, se habría terminado por tomar posición del lado del «racionalismo crítico», confinando a la razón crítica a un limitado sentido inmanente, a la búsqueda de una defensa de la misma en el terreno de lo que por científicidad define el propio positivismo o las filosofías analíticas, y por ello haciéndola acrítica a lo social, al separarla de sus realidades contextuales y de la posibilidad de enarbolar proyectos disímiles al orden vigente y sin incidencia sobre agentes de emancipación que los encarnen.

En segundo lugar, el otro derrotero no parece ser más prometedo, lo que ahí se vislumbra es un triple itinerario. El primero, en el sentido de que si hay una transformación estructural en las condiciones de posibilidad de la crítica ello dio en significar un cambio estructural de la Teoría Crítica misma (y que se expresó, de diversas maneras en los temas de investigación de los integrantes de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt), el segundo camino ya nos ubica casi por fuera de tal tradición, en interpretaciones que, asumiendo los cambios asociados con la sociedad de la información y la globalización (Lash) dan con propuestas en que variantes del cosmopolitismo y el riesgo (Beck) promueven una «nueva Teoría Crítica», finalmente, el tercer camino, no es otro sino el que puede significar el «fin de la Teoría Crítica misma»²⁴⁵.

²⁴³ Dubiel, Helmut. *La teoría crítica...* Op. Cit., pág. 23.

²⁴⁴ Véase Adorno, Theodor W., et al. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1972.

²⁴⁵ Bonß, Wolfgang. «¿Por qué es crítica la Teoría Crítica? ...». Op. Cit., pág. 71.

Cualesquiera fueran los destinos de ese triple cauce, tal parece que el proyecto iniciado por los fundadores de la Escuela de Frankfurt ha terminado por ocupar el lugar que la historia del pensamiento le tiene reservado como una más de las «epistemologías del Norte», lo cual no nos exime de la obligación de encarar «un diálogo y enfrentamiento con el pensamiento crítico eurocéntrico»²⁴⁶, toda vez que son muy escasos o virtualmente inexistentes los esfuerzos que desde ahí se hacen por entablar un diálogo con las perspectivas epistemológicas descolonizadoras del Sur del mundo.

Uno de esos diálogos o interpelaciones es el que emprendió desde América Latina, y entre fines de los años ochenta y mediados de los noventa, el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel²⁴⁷. Desde su propuesta de una Filosofía de la liberación, nuestro autor comienza por señalar una suerte de coincidencia que atraviesa el nacimiento de ambos enfoques de pensamiento: tanto la llamada Escuela de Frankfurt, al menos en su primera generación, en la que nace la Teoría Crítica de la sociedad, como el aporte de Dussel a la naciente Filosofía de la Liberación, sufren el impacto del exilio, y tal condición existencial signará de algún modo u otro la elaboración filosófica de estos intelectuales; la huida del fascismo en la Europa de los años treinta y de las dictaduras de seguridad nacional en la América del Sur de los años setenta, son expresiones de la negatividad de un sistema imposibilitado de funcionar sin producir victimización. En segundo lugar, Dussel ordenará las líneas de coincidencia y debate, y el modo en que subsume y supera, en su opinión, la

²⁴⁶ Santos, Boaventura de Sousa. «Introducción: las epistemologías del Sur». En CIDOB (Org.). *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer* (págs. 9-22). Barcelona: CIDOB Ediciones, 2012, pág. 18.

²⁴⁷ Dussel, Enrique. «Desde la exclusión global y social (algunos temas para el diálogo sobre la teoría Crítica)». En Gustavo Leyva (Ed). *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica* (págs. 185-219). Barcelona: Anthropos - UAM - Iztapalapa, 2005.

Filosofía de la Liberación los problemas, temas y categorías de pensamiento en tres momentos de despliegue de la Escuela de Frankfurt. Si en el caso de la Primera Generación, en donde a diferencia de otras lecturas de los autores de Frankfurt, se ubica como último exponente de ésta al primer Habermas, y se acuerda en que el mérito de sus mayores exponentes, Horkheimer y Adorno, será haber colocado los problemas de la materialidad, esto es de la corporalidad viviente del sujeto humano que sufre el impacto de la lógica del sistema, corporalidad que tiene necesidades, y deseos (asunto que en el Marcuse de aquella época, y en la línea inaugurada por Freud, expresa la necesidad de desplazar el problema de una razón crítica desde el *logos* hacia el *eros*) que, sin embargo, son abatidos por el predominio incólume del «mecanismo social» por encima del sujeto. En el caso de la segunda generación, que en la interpretación de nuestro autor tiene como principal exponente a Karl Otto Apel (con quien Dussel debatió por casi toda la década final del siglo xx) y como su continuador al segundo Habermas, se destaca como meritoria la crítica que desde estos planteos se hacen al paradigma solipsista-cognitivistista que parece aún subyacer a la primera generación de Frankfurt, y se desplazan los problemas desde la conciencia hacia un horizonte intersubjetivo, en donde la cuestión filosófica a atender pasa a ser la de una «pretensión de validez» en las proposiciones de una ética del discurso y la verdad, o al seno de la «comunidad de comunicación». En el caso de los problemas abordados por la tercera generación (en la que se incluyen autores como A. Wellmer, A. Honneth y H. Dubiel) se observa más problemático para Dussel alcanzar acuerdos y predomina el señalamiento de las divergencias, básicamente por eludir el tratamiento de aquellos temas clásicos y por haber sucumbido a un cierto eurocentrismo. El tono crítico del señalamiento de Dussel no sólo consiste en mostrar que la generación de filósofos de la que hace parte, desde el Sur del mundo, retoma

los problemas desde una «praxis de liberación», con lo cual no sólo se atienden los planteamientos de Horkheimer, Adorno o Marcuse, que fueron los de Marx, sino que se da voz a los «condenados de la tierra» en las ontologías de Fanon, Césaire y otros integrantes del Tricontinental y multiforme grito del anticolonialismo de mediados del siglo xx. Con ello se está apuntando a que es otro el lugar de enunciación cuando la «victimización del sistema» se encara desde un ámbito mundial. Por otro lado, en relación con la pragmática trascendental de la segunda generación, Dussel saca el tema del consenso de su encarcelamiento formal y, sin eludir que en política eso quiere decir legitimidad, plantea el asunto de la exclusión del hablante y de su déficit de argumentación exigiendo hacer de ello un problema material (de «pretensión de verdad») y no meramente formal. Colocar estos asuntos en las nuevas formulaciones permitieron a nuestro autor hilvanar un discurso filosófico con aspiraciones sistemáticas que en su última etapa se ha concentrado en elaborar una «política de la liberación»²⁴⁸ que no sólo se limita a señalar la negatividad del sistema sino que al reconocer ciertos momentos en que prevalece la crisis de hegemonía de la totalidad sistémica vigente, mira las posibilidades de un nuevo consenso crítico, que pueda construir una nueva totalidad, sobre la base de una nueva y legítima estatalidad, pues de la acción política se miran alcances estratégicos y no se cancelan sus pretensiones en el momento de emergencia acontecimental (como parece ser el caso de otras políticas críticas).

Al lado de este tipo de interpelación crítica que a lo más granado del discurso europeo se enuncia, desde una de las tantas epistemologías sureñas, se mira como de muy pocos alcances la deriva

²⁴⁸ Véase Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Vol. I. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007, y también Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Vol. II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009, y, finalmente, Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Vol. III. Crítica Creadora*. Madrid: Trotta, 2022..

teórica que expresa el programa actual al seno del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, y no sólo se ve afectado por la prevalencia de una impronta eurocéntrica, sino aquejado de un franco endogenismo en el diálogo que se promueve. Esta vocación de pensamiento que busca justificarse como crítico pero que es incapaz de detectar su sello eurocéntrico (la que ha de ubicarse, en ciertos trayectos, transitando los rumbos de la primera generación de los teóricos de Frankfurt), se coloca, por ejemplo, ya lo decíamos al inicio, de un modo muy peculiar ante los problemas del presente, y ante lo que ubica como problemático y sustancial de este tiempo presente. Es así que más recientemente, quiere cobrar vida o despliegue por vía de una serie de investigaciones que conectan al paradigma de la modernidad con los procesos de aceleración social y a la crítica de ésta como la defensa de una serie de estrategias de vida en que se plasme la «ralentización» de aquellos. Hartmut Rosa, entre otros, aspiraría a viabilizar la existencia de una especie de cuarta generación de la escuela de Frankfurt, hermanada en su opinión más con la primera generación que con los autores que le precedieron como integrantes de la tercera generación, porque en su opinión el sí está dando cuenta de condiciones de la praxis social que se enclavan en la acción material, por técnica, y en vertiginosa transformación, como sello más íntimo del ser moderno. Su teoría de la aceleración social²⁴⁹ pretende ganar el escenario justo cuando desde otros planteamientos, como decíamos más arriba, se registra, por muy diversas razones, la culminación de dicha tradición.

Los enfoques que se reconocieron como pertenecientes a esta corriente de pensamiento, de un tiempo hacia acá, creemos haber demostrado, parecen exhibir una especie de agotamiento o

²⁴⁹ Véase Rosa, Hartmut. «Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada». *Persona y sociedad*, XXV(1), 2011, págs. 9-49.

limitación y ello por dos razones: la primera, que su compromiso efectivo con la crítica de la sociedad burguesa (el cual se efectúa cuando el nicho privilegiado de este programa sociocultural está experimentando su proyección hacia la barbarie y el exterminio humano bajo el fascismo) se centró en el señalamiento de que la racionalidad al interior del sistema sucumbe por su aprisionamiento en cuanto «razón instrumental». La segunda, porque dicha escuela de pensamiento ha derivado hacia un paradigma (el de la «acción comunicativa») que resulta ajeno a las formulaciones primeras de sus planteamientos fundadores. Sus limitaciones no surgen de la paulatina sustitución de las categorías de la crítica de la economía política por una jerga terminológica propia de las disciplinas sociológica, económica o moral, o perteneciente al psicoanálisis freudiano, tampoco corresponden a una infructuosa conversión de lo que por filosofía social era entendido en su tiempo intentando conducir ésta hacia un programa de investigación social, pero suficientemente fundamentado en trabajo empírico, o en no colmar las posibilidades de construir un materialismo interdisciplinar, puesto que ésta es todavía una meta en que las muy variadas propuestas de intervención sobre lo real (sea desde las ciencias de lo social, de la materia o de la vida) se hallan involucradas, el riesgo en este último caso es que la búsqueda de completud o el anhelo de abrazar la complejidad termine por construir sistemas (de pensamiento) que rehúyen la condición de criticidad, porque efectúan un acto sacrificial de la noción de sujeto. La «teoría crítica» para ser tal intenta eludir toda aquella tentativa que haga de ella una conversa del funcionalismo sistémico o le refuncionalice al acotarla a pequeños rincones del mundo en cuanto todo, por el contrario, apuesta en cualquier caso y bajo cualquier situación a que el viviente humano experimente la capacidad de elevarse a condición de ser como sujeto, lo que constituye una ruptura en

la atadura invisible de este régimen social que le condena a estar como persona cosificada.

Ello, por principio, nos exige preguntarnos acerca del significado actual de la expresión «teoría crítica». Algunos autores han enunciado esto como una cuestión ineludible. Es el caso, por ejemplo, cuando se sostiene que en el mundo actual habiendo tanto por criticar no se entiende porque no se dispone de una «teoría crítica» acorde al calado de tales problemas (Boaventura de Sousa Santos), o bien cuando se sostiene la necesidad de efectuar una «reconstitución del pensamiento crítico» (Franz Hinkelammert), o se le defiende, al discurso crítico, en tanto expresión condensada de que, pensar (prácticamente) el proceso revolucionario es una revolución en el proceso de pensar (Bolívar Echeverría). Para otros esto se expresa en otorgarle un espectro más amplio a lo que se calificó como teorización crítica, ampliando su radio de acción hacia aquellos trabajos heterodoxos y diversos ignorados por la tradición (Eduardo Subirats), o bien estableciendo una especie de traslado desde el proyecto de Frankfurt (una vez agotado éste) hacia los diversos discursos en que se comenzó a vislumbrar la posibilidad de un filosofar propio como filosofía de la liberación (Enrique Dussel). Por nuestra parte, lo enunciamos de manera provisoria y al modo de una sentencia dilemática: «antes y después de la teoría crítica está América».

En nuestro caso, importa mucho señalar que la construcción del enfoque emergente, el que asocia modernidad con colonialidad²⁵⁰, y que intenta operar un relevo de sentido, ocupa como

²⁵⁰ Véase Quijano, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires: CLACSO, 2014, y también Gandarilla Salgado, José G. *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. Barcelona, ANTHROPOS – CEIICH – UNAM, 2012, y Gandarilla Salgado, José G. (Coord.). *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*. Ciudad de México: CEIICH – UNAM, 2014.

espacio de su despliegue el abundamiento de lo que se ha dado en llamar la «geopolítica del conocimiento» y por ello hace parte de las críticas a la impronta eurocéntrica del pensamiento. En términos de la evolución del pensamiento latinoamericano podríamos distinguir el desdoble del nuevo enfoque, en el primer siglo xx, con Martí y Mariátegui como sus figuras emblemáticas y en el segundo siglo xx, con una pléyade de autores y autoras que se articulan alrededor del grito anti-colonial de factura antillana de mediados del siglo xx hasta la teorización crítica de la dependencia. El giro de-colonial acompaña ya (en su teoría y en su práctica) a las luchas que la región vive desde los inicios de su siglo xxi.

Con el curso de los siglos en que va dominando el programa socio-cultural de la modernidad, desde su lógica productora (el capitalismo) y la proyección que gobierna su despliegue (la colonialidad), a través de la sujeción de otros entendimientos de la realidad y de la vida de las gentes, se encarama este proyecto (el moderno occidental) como el dispositivo en que encarna la racionalidad, y en tal desmesura se rompe con la diversidad epistemológica del mundo, porque se ha colocado en inferioridad, también, la modalidad toda en que los otros conducen y asumen el curso de su existencia. Las labores de conquista no lo fueron sólo de territorios y colectividades, también lo fueron de imaginarios y culturas. Hay, pues, en la consumación de la racionalidad científica como única forma de acceder al conocimiento del mundo un gran despropósito y cierta ingenuidad, pues la ciencia despliega en el curso de su historia una relación ingenua con formas de conocimiento que considera ingenuas. Tal *hybris*, tal desmesura sitúa al saber científico *per se* por encima de todo otro tipo de saber (y no de acuerdo a los resultados y propósitos que tal modo de intervención sobre la realidad postula y posibilita).

La cuestión no se reduce a indicar desde dónde se piensa y argumenta (la «*hybris* del punto cero», el lugar desde el que se mira pero que es no visto, al decir de Castro-Gómez), sino más importante aún, se abre a señalar un modo en que se pretende elevar una particularidad –la perspectiva europea, occidental– en interpretación universal. Tal construcción de sentido, con pretensión universal, se asienta en la combinación entre razón ilustrada, modernidad y capitalismo, no ve en ello un patrón de conquista y colonización sino de conquistas del saber, autónomo e ilustrado. Esto se resume bien en el propio proyecto kantiano de la ilustración. El ideal ilustrado es la conquista de un tipo de subjetividad, la moderna, que ya desde Kant se da en estrecha combinación entre modernidad y racionalidad. Este proyecto hará crisis y no sólo por los holocaustos y los exterminios sino porque ya en su impronta está el ser la forma más eficaz para el desarrollo del capitalismo, para propiciar el modo en el que la razón instrumental se erija en hegemónica dentro de tal cometido de modernidad - racionalidad. Este es un modelo en el que la promesa de recuperación de la socialidad perdida, en una especie de ejercicio de genuina racionalidad, estaría dada por un señalamiento de conducirse con empatía (lo es en el caso de Kant y su imperativo categórico), no es así, sin embargo, ya en la teoría crítica que nace en 1923 con el texto clásico *Historia y conciencia de clase* de Lukács, pues ahí la posibilidad de darle racionalidad plena a este sistema se juega en la «posibilidad objetiva» que da la conciencia de clase. En el pasaje de Marx hacia la teoría crítica de la sociedad, la mediación la aporta Lukács, al entender que se requiere de una perspectiva disolvente de la dualidad entre parte y todo (o entre trabajo y capital), disolución que, y en ello acierta Lukács, sólo puede ser dada de manera práctica, el problema es que el autor húngaro no registra que, en tal dualidad también influyó y lo hizo desde muy pronto (tan

temprano como desde que se estableció el mercado mundial), la lógica de la colonialidad.

Si bien es cierto que no puede objetarse un ápice a lo que nos propone Bolívar Echeverría, con relación a que «ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión crítica»²⁵¹, si podemos sugerir un cierto matiz con relación al alcance que se trasluce en su apreciación de la relación entre un determinado modo que se adjudica a la criticidad y una cierta lectura que se defiende de la modernidad. Mientras Bolívar Echeverría plantearía una muy robusta seguridad en cuanto a que la complementariedad entre dos situaciones (primera, no hay nada más típicamente moderno que el modo capitalista de reproducción de la riqueza social, y, segunda, el contenido más esencial que define a la modernidad es el capitalsimo) «hacen de la teoría crítica del capitalismo una vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad»²⁵², podríamos proceder con algo más de sospecha a como lo hace el gran filósofo ecuatoriano y sus herederos intelectuales con relación a que, en el momento en que lo que signa al tiempo de la historia reciente es la agudización y profundización en la crisis de la modernidad, ello podría estar significando también una puesta en crisis de la propia teoría crítica de la que actualmente disponemos y en tal sentido esto se ha de vivenciar como necesidad de creación, de restitución o de relevo en tal cuerpo configurador de criticidad, en el entramado de sus conceptos (ellos mismos cargados de valores institucionales con que se cargan las estructuras del saber y que ya llevan inscrita una geopolítica del conocer) en el lugar de enunciación y la articulación de los lugares (*topos*), de los sujetos que enuncian (*anthropos*) y de los conceptos desde los que o en los que representan su decir

²⁵¹ Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM - El equilibrista, 1995, pág. 143.

²⁵² *Ibid.*, pág. 139.

(*tropos*), que no es sino un modo de significación de sus culturas y su vida material.

Lo que en el fondo del debate se halla, sobre lo vigente o no de la(s) teoría(s) crítica(s) de la sociedad, no toca solamente a la noción de criticidad, sino al sujeto de esa crítica. Sujeto que no se encuentra, en exclusiva, donde la anterior teoría pretendía buscarlo (el trabajador de fábrica, la clase obrera organizada, el partido proletario), y que no habría de encontrarlo justamente porque el sujeto revolucionario es el que hace la revolución, y ya en lo que tuvo que decirnos el siglo xx sobre este asunto, fue suficientemente ilustrativo como para quitarnos la expectativa de que la revolución ocurriese en Europa y al modo canónico en que se imaginaba debiera ocurrir, ésta se dio, cuando hubo de darse, en las «extremidades del cuerpo social capitalista», en socialidades periféricas de predominancia campesina y bajo articulaciones nacional-populares.

Para el caso de nuestra época estos procesos de adquisición de conciencia y de incremento en las composiciones de clase llamadas a revolucionar la sociedad acontecen en los intersticios o márgenes que el autómatas capitalista en su profundización, ampliación o intensificación abre como nuevos campos de lucha: sujetos que se activan en respuesta al agravio que les indigna y les moviliza por demandas sectoriales, por reivindicaciones de alcance local, de pueblos y culturas originarios, de afectación ambiental, de autonomías políticas, de autogestión económica, de autodeterminación soberana, de bloques históricos nacionales, y estatalidad popular emergente, neohegemónica, dicho de manera más precisa contra-hegemónica, y anti-imperialista.

El sujeto no desapareció o fue abatido; siempre fue otro, «el otro» para una cultura política y una teoría crítica incapaz o no habituada para reconocer la otredad. Hoy, el pedido a ese sujeto, el llamado a que se haga presente, lo verá estallar, desde una cierta

postura política inmanentista, o en la «múltiple monadología» (que en su aceleración es capaz de detener en el tiempo ahora, la homogeneidad de un orden rapaz que en tiempo lineal o real esquilma por diversos frentes y coloca en inseguridad la existencia de propios y extraños) o en «multitudes territorializadas» (que resisten el embate incólume de fuerzas acumulativas de capital, extractivas de recursos, privatizadoras de bienes públicos). Desde otras disposiciones ante lo político se mira con mayor potencialidad, o se le confiere más amplitud de horizonte, o capacidad de acción a coaliciones de fuerzas, a procesos convergentes que en secuencia o diacronía a la destitución de hegemonías neoliberales pretenden construir nuevos órdenes instituyentes y, sobre la base que da la emergencia constituyente (cuya única garantía es la permanencia en el tiempo de la sincronía alcanzada por el acuerdo de movimientos políticos, que es plural y es diverso), avance en consolidar, inaugurar, o dotar de nuevos sentidos a una estatalidad que restituya la posibilidad de un vivir bien, o un «buen vivir» de esas mayorías que llevan décadas viendo laceradas sus condiciones de existencia. Una nueva estatalidad capaz de viabilizar las autonomías en lo plurinacional, lo autonómico en el nuevo sentido de «lo universalizable» que se alcanza democráticamente y no por imposición; capaz también de dar un nuevo significado a lo político por tener en su base una eticidad emergente enclavada en un sentido de comunidad pluritópica, dialógica, plural e incluyente.

Hoy, que para algunas interpretaciones el panorama se ofrece tan sombrío y tan falto de alternativas, servirá también mirar de nueva cuenta hacia la «otra historia», la subterránea y que se da a contrapelo del poder, y hacia otras temporalidades, las de los grandes ciclos y las de los arrebatos acontecimentales, no muy distintos debieron haber sido los escenarios y las coyunturas de aquellos que se echaron a cuestras la transformación de un mundo que se presentaba invivible. A eso apostamos.

TEORÍA POSCOLONIAL Y ENCARRE DE-COLONIAL: HURGANDO EN SUS GENEALOGÍAS²⁵³

Haber sido colonizado se convirtió en un destino duradero, incluso de resultados totalmente injustos, sobre todo después de que se había logrado la independencia nacional [...] pueblos colonizados que, por un lado, fueron libres pero por otro siguieron siendo víctimas de su pasado

Edward W. Said. *Representar al colonizado*

Hablar de perspectivas descolonizadoras del conocimiento, anticolonialistas en sus objetivos políticos, poscoloniales en sus pretensiones teóricas, o que se han embarcado en la defensa de opciones decoloniales para la lectura y transformación del mundo; más aún, hacerlo con el objetivo explícito de hurgar en sus genealogías con el fin de aportar elementos para una mínima cartografía que distinga entre unas posiciones y otras, pareciera hasta excesivo por ciertos motivos, disímiles pero efectivos, que se han escudado para liquidar un objetivo mínimo de clarificación entre enfoques.

Ubicados desde dos flancos pudiera parecer hasta ocioso plantear una reflexión sobre las trayectorias investigativas de un grupo medianamente homogéneo de autoras y autores que suelen integrarse en alguna de las variantes de pensamiento, distante al

²⁵³ Trabajo elaborado en el marco del proyecto PAPIIT IN400814 «El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica» (2011-2016), del cual su autor fue coordinador.

hegemónico o más difundido, pero coincidentes en señalar el nefasto papel que para las sociedades periféricas ha significado la imposición del colonialismo occidental y el orden social capitalista. Suele procederse señalando que ese tema ya está mediana o suficientemente discutido, o bien, por el otro flanco, que no vale la pena emprender ese esfuerzo pues no lo justifica el peso teórico o epistemológico de tales enfoques que (desde un saber pretendidamente establecido) no se han ganado todavía un lugar significativo en la larga trayectoria del conocimiento humano y en la historia de las filosofías que pueden ser consideradas como tales. En cualquiera de los dos casos, un hecho se puede constatar, tal proceder tiene por resultado un empobrecimiento del mundo del conocimiento, pues no se avanza en una necesaria distinción de perspectivas que permita también sacar dichas incursiones del terreno meramente teórico o del rigor conceptual y procure ampliar sus alcances al proyectar dicho esfuerzo hacia el escenario de las prácticas, lugar en el que las demarcaciones

señalan consecuencias definitivas toda vez que se ejercita un emplazamiento genuinamente político de los conceptos.

Sin necesidad de ser exhaustivos, se pueden señalar tres elementos verificables que acopian datos para una mínima constatación: el tema no ha sido suficientemente recuperado por esfuerzos de integración conceptual, sea en el caso de ciertos productos académicos (enciclopédicos, manuales, antologías o glosarios), lo que legitimaría de suyo emprender la escritura de un trabajo que tuviera por objetivo reconstruir los espacios de emisión de tales discusiones, y el modo en que se van construyendo tales tradiciones. Contra lo que pudiera sospecharse, de una cierta legitimación académica del tema y, por el contrario, abonando a un eficaz silenciamiento o encubrimiento de tales enfoques se pueden ofrecer tres ejemplos, cada uno de ellos ejercitado desde un muy específico lugar de enunciación. En el primer caso; dentro de un volumen editado en el primer lustro de la década del dos mil, que busca ofrecer al lector universitario de habla hispana una visión panorámica del estado de la cuestión de las ideologías y movimientos políticos contemporáneos²⁵⁴, no se concede espacio alguno para que cualquiera de las colaboraciones trate los temas del poscolonialismo o la perspectiva decolonial (siendo que si son tratados otros conceptos de una relevancia similar: antiglobalismo o multiculturalismo, por mencionar algunos), en el segundo caso; en un libro destinado al público lector de habla inglesa, editado por los mismos años, pero ya puesto a disposición en traducción al idioma castellano, libro que se ocupa de la historia del pensamiento político del siglo xx²⁵⁵, se topa uno con la misma carencia: no hay ninguna entrada temática, dentro de las cinco partes que componen la obra, que se con-

²⁵⁴ Mellón, José Antón [1998]. *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*. Madrid: Tecnos, 2006.

²⁵⁵ Ball, Terence y Bellamy, Richard [2005]. *Historia del pensamiento político del siglo XX*. Madrid: Akal, 2013.

sagre a tales temas, ni siquiera en aquella que trata de ubicarse «Más allá del pensamiento político occidental», en el tercer caso; dentro de aquel esfuerzo amplísimo que dio por resultado la publicación de *Latinoamericana: Enciclopedia contemporánea de América Latina y el Caribe*²⁵⁶, a lo más que se llega es a tratar con gran exhaustividad el juego conceptual de «Racismo y razas», y cuando de la trayectoria conceptual del «Pensamiento social» se trata, su autor arriba a una conclusión cuando menos incompleta o cuestionable, identificando que para nuestra región las rutas más fructíferas que el pensamiento crítico transita en el inicio del siglo XXI son tres: las del reavivamiento de los enfoques dependentistas articulados con el análisis del sistema mundial, la reformulación del pensamiento neodesarrollista, y la reconstrucción del pensamiento antiimperialista, tres enfoques que, eso sí, coincidirían en señalar la importancia estratégica de América latina para los destinos del sistema mundo en su conjunto. En los tres casos, que hemos apenas apuntado, se trata de algo más que lamentables olvidos, ilustran hasta cierto punto un desinterés por ocuparse de atender cualquiera de las genealogías del discurso descolonizador; la excepción notable que confirmaría la regla y que suma su aporte a la superación de tales ausencias (puesto que se trata de un trabajo que fue elaborado con el objetivo explícito de atender tal problemática, la de una geopolítica del conocimiento, y desde tal lugar de enunciación, la perspectiva decolonial) sería la voluminosa obra que lleva por título *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300 – 2000)*²⁵⁷. Ya mucho esta dicho en esa obra, pero vale la pena apuntar algunos otros elementos, y es con dicho propósito que escribimos las siguientes páginas.

²⁵⁶ Sader, Emir y Jinkings, Ivanna [2006]. *Latinoamericana: Enciclopedia contemporánea de América Latina y el Caribe*. Madrid: Akal, 2009.

²⁵⁷ Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'latino' (1300 – 2000)*. Ciudad de México: Siglo XXI editores, 2009.

Una necesaria distinción de dos enfoques

En un reciente trabajo, el antropólogo colombiano Arturo Escobar encara de manera muy crítica y fundamentada las consecuencias de la persistencia de un cierto enfoque occidental racionalista, que asociaría sus límites cognitivos a un modo de pensar que descansa en una epistemología dualista. Escobar procede, enseguida, a mostrar cómo tal herencia en el trato de los temas opera como obstáculo mayor para el desarrollo de enfoques ontológicos relacionales, por los cuales él apuesta, y se permite subrayar, casi de pasada, ni siquiera en el cuerpo del texto principal sino en una nota al pie, en primer lugar, la existencia de una línea de investigación convergente a la que caracteriza como «perspectiva descolonial» a la que se asociarían nombres como los de Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo, y en segundo lugar (lo que resulta de interés para este trabajo), anota con firmeza que «debe resaltarse que esta perspectiva no es la misma de la teoría poscolonial»²⁵⁸.

Con un cierto ánimo de clarificación, que no puede estar exento de incurrir en algo de esquematismo hemos de comenzar por esbozar muy brevemente la segunda tendencia intelectual pues, creemos, resultará más útil desde ahí intentar recuperar lo que el debate modernidad/colonialidad en perspectiva de lo decolonial está poniendo en juego.

Teoría poscolonial

En un trabajo emplazado desde una explícita «lectura sintomática de la ‘problemática’ poscolonial»²⁵⁹, lo que en un inicio indica,

²⁵⁸ Escobar, Arturo. «En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico». *Tabula Rasa*, 18, 2013, págs. 15-42.

²⁵⁹ Mellino, Miguel. *La crítica poscolonial: descolonización, capitalismo y cos-*

cuando menos, elusión o superación del «sentido literal»²⁶⁰ al que propende el uso del prefijo *post* de la expresión «poscolonial», se esperaría que se hubiese ofrecido una argumentación que problematizara el vínculo, más que asumiese un enlace inmediato con el bloque que integra la serie de filosofías o procederes finalistas: de la historia, del Estado-nación, de los grandes relatos, etc. En el caso de Mellino, en el trabajo que estamos comentando, eso queda más como un propósito que como una tarea lograda.

Aunque ya desde el artículo esclarecedor de Stuart Hall²⁶¹ se sabe que en el caso de lo poscolonial recurrir al prefijo *post* no plantea un uso que periodice etapas, que nos indique «después de» o «superación de» sino que corresponde a la captación de situaciones de «doble registro» y que en este caso opera como un «más allá de»; en el texto de Mellino, parece incurrirse, sin embargo, en algo que hasta su autor detecta autocriticamente al inicio de su libro: «una identificación bastante estricta de lo poscolonial con lo posmoderno»²⁶². Y no es que ello no fuera así, sino que está al día de hoy más al uso distinguir entre variantes de poscolonialismo como entre variedades de posmodernismos. De hecho, decir «identificación» es eufemístico cuando a lo que se procede, en dicho libro, es a expresar al primero como una variante de lo segundo (lo que liquidaría de tajo la intención poscolonial, pues hace de ella una peculiar incursión, periférica, de un determinado *canon*, el posmoderno, que se irradia desde el centro cultural), pero lo que se ha comprometido involucra una apuesta

mopolitismo en los estudios poscoloniales. Buenos Aires: Paidós, 2008, pág. 23.

²⁶⁰ *Ibid.*, pág. 31

²⁶¹ Hall, Stuart [1996]. «¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensando en el límite». En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (págs. 611-635). Popayán: Universidad del Cauca – Enviñón, 2014.

²⁶² Mellino, Miguel. *La crítica poscolonial... Op. Cit.*, pág. 16.

más costosa aún, de la cual su autor no sale ileso en afirmaciones del siguiente tenor: «poscolonial se revela como un concepto de dudoso valor heurístico»²⁶³. Y ello por una elemental retroactividad pues su propio libro daría cuenta de un cierto valor, sea heurístico o testimonial, de que el tema y la ocupación de esa figura representacional (lo poscolonial) es un objeto válido o legítimo de teorización.

Una reciente reseña publicada por Timothy Brennan en la *New Left Review*, nos ofrece también la posibilidad de reconstruir otros rastros de esa segunda perspectiva a la que Escobar alude como «teoría poscolonial». En dicho texto el autor británico se desvive en elogios para el «magistral *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*»²⁶⁴ como para decir que los debates suscitados por esta intervención «le han quedado limitados»²⁶⁵ y ante los cuales la obra de Vivek Chibber se agiganta, se eleva «por encima de buena parte de esta crítica como para ser analizado con respeto en revistas especializadas en sociología»²⁶⁶, como dejando entrever que es justo en estos espacios de recepción académica donde reside el dictaminador último de una incursión de esta naturaleza, sin embargo, el libro de Chibber al plantearse por tema la lógica del capital y su vocación de expansión territorial (ese tan particular universalismo), se ubica en terrenos más amplios que los exclusivamente teóricos, pues pretende incidir en el terreno de las prácticas y de cómo son teorizadas.

Aunque interesa cómo sea la recepción en los cuerpos de validación académica, interesa dicha obra antes bien por el ángulo

²⁶³ *Ibid.*, pág. 31.

²⁶⁴ Chibber, Vivek. *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. London: Verso, 2013. Hay edición castellana, *La teoría poscolonial y el espectro del capital*. Madrid: Akal, 2021.

²⁶⁵ Brennan, Timothy. «Apuestas subalternas». *New Left Review*. 89, 2014, págs. 74-96; pág. 75.

²⁶⁶ *Ibid.*, pág. 75.

inexplorado que pretende iluminar, de una pretendida práctica (teórica) que para el autor se ofrece como la de un trayecto que le condujo hacia derroteros limitados o equívocos, de ahí que las reacciones (discordantes o afines) que ha suscitado son tanto o más importantes que el propio trabajo de Chibber, pues dicen mucho del modo en que esos autores (en su momento, partícipes de la ola subalternista) sometidos ahora a la crítica, recuperan y reactualizan sus enfoques, como viables o no, para la lectura del complejo mundo que habitamos y de los problemas que vivimos. El largo comentario de Brennan, muy bien informado, tiene una segunda virtud, la de ofrecer los elementos suficientes para reconstruir el recorrido que irradió desde la escuela de estudios subalternos de las corrientes historiográficas hindúes bajo la égida de Ranahit Guha y sus alumnos (y que bien hacían en combinar el énfasis gramsciano en «lo subalterno» con la reconstrucción histórica «desde abajo» de los historiadores sociales británicos), hasta la irrupción de toda una tradición de enfoques teóricos poscoloniales con tal espacialidad en sus alcances como para instalarse de modo pleno en el propio interior del sistema universitario estadounidense (primero, en los departamentos de lenguas romances y crítica literaria, luego en los llamados «estudios culturales», no pudiendo ser otros los espacios académicos de recepción cuando los departamentos de filosofía, o de otras disciplinas sociales, se mantenían vedados si no se comulgaba con las corrientes hegemónicas, deconstruccionistas en unos casos, sistémico-funcionalistas en otros).

Eso que en el comentario de Brennan se documenta como irradiación desde un determinado protagonista o condición de vida desventajosa, que tales estudios colocan como situación de inobjetable subalternidad, hacia un lugar de emisión de mensajes, condición enunciativa o entidad interpeladora donde la condición poscolonial replica un persistente sello colonial, hubo de proyectarse hacia escenarios muy amplios y con impactos más

abarcadores que los de la «historiografía nacionalista» o las historias de la nación, nicho original que les vio nacer. Dicho traslado, y las secuelas que a ello se fueron asociando (y que *cuasi* metafóricamente pudiera ser visto como la transición de un énfasis que va de lo «desde abajo» a lo «desde el borde»), fueron ampliamente captadas al modo de un emplazamiento de amplio impacto sobre el modo de producción del saber académico a través de toda una máquina generadora de discursividades que aunque alojaba una gran pluralidad en sólidas nervaduras intelectuales, quedaba ensombrecida por la llamada «santísima trinidad poscolonial» conformada por Edward Said, Homi K. Bhabba y Gayatri Chakravorti Spivak. En cada uno de estos casos se daba cuenta de una peculiar manera de retrotraer desde los márgenes al núcleo, respectivamente, los quiebres filosóficos asociados al posestructuralismo, el posmodernismo y la deconstrucción, o si se quiere, visto desde otro ángulo, ciertas palabras-clave, o descriptores asociados a nociones como «sujeto», «intersticios» o «diferencia», fueron ocupando diversas disciplinas, bloques no disciplinarios y a las humanidades en su conjunto, así como a muchos de los más prestigiosos espacios editoriales.

Lo que algunos han intentado subrayar, en el trabajo de Chibber, como demarcaciones clarificadoras de la «teoría poscolonial» (de sus rumbos equívocos y de sus boquetes argumentativos) y que le otorgarían plena pertinencia y sustrato de originalidad no son sino ciertos gestos que vuelven a reiterar algunas críticas que con mayor legitimidad quizá (por haber pertenecido a autores que inicialmente habían participado de dicho movimiento intelectual y después se separaron de él) habían sido ya defendidas, entre otros, por Aijaz Ahmad (1996)²⁶⁷ o Sumit Sarkar (2009)²⁶⁸.

²⁶⁷ Ahmad, Aijaz [1989]. «Literatura del tercer mundo e ideología nacionalista». Beatriz González Stephan, (Comp.). *Cultura y tercer mundo 1. Cambios en el saber académico* (págs. 61-98). Caracas: Nueva Sociedad, 1996.

²⁶⁸ Sarkar, Sumit. «El declive del componente de lo ‘subalterno’ dentro del

Recurriré a estos últimos para señalar el cambio de rumbo experimentado y el tipo de «extravío» que más género de suspicacias precipitaba y que en el referido libro de Vivek Chibber se comprime muy sucintamente, al modo de una definitiva reorientación, en una especie de movimiento sin retorno. En el marco del proyecto original de los estudios subalternos se maquinó una transición de un cierto «materialismo cultural» hacia una «agenda más decididamente postestructuralista»²⁶⁹. Los departamentos de análisis literario, y otros rubros de las humanidades, en la academia estadounidense empezaron a practicar una interminable labor deconstructiva, y desde ahí como epicentro fueron replicándose hacia otros espacios (pues si en la forma predomina globalmente el modelo norteamericano de «universidad corporativa», su lengua científica predilecta es el inglés y su figura representativa la del *homo academicus*), que importaban dicho modo de proceder con los textos, o dicho con más crudeza «esa moda intelectual» sin importar que en ello se jugara un sacrificio de contextos. En rigor, esa reorientación era expresión de cambios que atacaban al núcleo o los fundamentos del «capitalismo tardío» que había sido dominante hasta mediados de los años setenta²⁷⁰ y a un agotamiento del tipo de diques de contención que en el campo de la política enfrentó dicho modo de producción y sistema mundial hegemónico, y no sólo a un cambio de ánimo en la «lógica cultural»²⁷¹ que daba expresión de la recepción generalizada del «estilo filosófico» de los discípulos franceses de Heidegger, así que mientras éste al decretar el agotamiento de la metafísica en las sendas de la filosofía pretendía inaugurar el

proyecto de los *Subaltern Studies*». *Contrahistorias*, 12, 2009, págs. 31-56.

²⁶⁹ Chibber, Vivek. *Postcolonial Theory... Op. Cit.*, pág. 7.

²⁷⁰ Mandel, Ernest [1972]. *El capitalismo tardío*. Ciudad de México: Era, 1979.

²⁷¹ Jameson, Fredric [1991]. *Teoría de la posmodernidad*. Madrid: Trotta, 2001, y también Harvey, David [1990]. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

momento de un auténtico pensar, aquellos se exhibían y procuraron inaugurar en los mares de la política nuevas rutas de experimentación, pretendiendo ser ellos los poseedores únicos de cuadrante, catalejo y embarcación. Así resume Aijaz Ahmad la lógica geopolítica de la que hablamos y que se distiende como cambio en la geopolítica del pensar:

las dos décadas del gran radicalismo en el pensamiento francés – aproximadamente de 1945 a 1965–, fueron las décadas en las cuales el problema colonial constituyó el punto principal de disputa dentro de la sociedad francesa; ocurrió asimismo con la elevación y la caída del radicalismo norteamericano en la década siguiente –desde alrededor de 1965 a 1975– consecuencia directa de la guerra de Vietnam [...] Fue en esta coyuntura donde se inició el ascendiente intelectual del estructuralismo y luego de la semiótica, primero con variantes claramente radicales –acordes con el carácter de los tiempos–, y luego con direcciones crecientemente domesticadas [...] En el curso de la década siguiente [...] muchos de los miembros más estridentes de la generación del 68, de Kristeva a Glucksmann, pasaron luego a la ultraderecha de los ‘Nuevos Filósofos’, y las voces que vinieron a dominar la vida intelectual francesa –Derrida y Foucault, Lyotard y Baudrillard, Deleuze y Guattari– muy cómodamente anunciaron la ‘muerte del sujeto’, el ‘fin de lo social’, etc.²⁷².

Lo que este integrante original de *Subaltern Studies* pretende subrayar es el cumplimiento de una tarea altamente conservadora, encubierta en la inagotable agenda deconstructiva, que ejecutaba una modificación del ánimo contestatario al interior de los *campus* universitarios estadounidenses que se habían visto obligados a hacerse cargo de «las problemáticas de la raza, de los géneros sexuales y del imperialismo»²⁷³. La batalla contra el radicalismo de los años sesenta y setenta se ganaba a través de una normalización de la vida académica y en el acto de concordia

²⁷² Ahmad, Aijaz. «Literatura del tercer mundo...» *Op. Cit.*, págs. 71-72.

²⁷³ *Ibid.*, pág. 77.

que significaba el compartir una determinada jerga del discurso bajo la amenaza de quedar fuera o invisibilizado para todo fin práctico de aquellos que intentaran erigirse en disidentes. Si para el sistema universitario corporativo ya el problema es la persistencia de tal radicalismo, para el ojo crítico del intelectual hindú lo es el que de éste se traicione su espíritu:

el peligro fundamental y constante que enfrenta cada radicalismo –sea negro, feminista o tercermundista– es el peligro del aburguesamiento. Son tres las tendencias bajo las cuales los movimientos radicales de este tipo son finalmente asimilados por las principales corrientes de la cultura burguesa: el nacionalismo, el esencialismo y las teorías actualmente en boga sobre la fragmentación y/o muerte del sujeto; las políticas del discreto exclusivismo y localismo, por un lado, y, por el otro, –como lo harían algunos posmodernistas–, el propio *fin* de lo social, la *imposibilidad* de posiciones estables para el sujeto, así como la *muerte* de lo político como tal²⁷⁴.

Con la intención de desagregar el campo que desde la crítica literaria tendió a agrupar en una sola categoría monolítica, algo así como la literatura del «tercer mundo» y haciendo de ésta no otro sino el espacio de emisión de un homogéneo «nacionalismo», y de la lucha «tercermundista», cuando el modo en que debiese haberse procedido era en una ruta alternativa, heredera de Gramsci, en aquello de que los ejes de identificación en la política y la mediación social en el mundo de los estados ampliados son campos de disputa y son decididos en el ejercicio práctico de la correlación de fuerzas, que comienza a inclinarse hacia un determinado flanco, el de aquel bloque histórico emergente que ocupa en mejores condiciones el «campo político» porque ha vencido también en la disputa por el sentido común, de ahí que se resquebrajen los sentidos hegemónicos de los aglutinamientos anteriores, por tanto:

²⁷⁴ *Ibid.*, pág. 77.

el nacionalismo *per se* no es ni progresivo ni retrógrado, ni tiene un contenido de clase previo, distinto a su incorporación en el discurso de una clase o bloque de poder particular que aparece en determinadas circunstancias históricas. El verdadero problema es ¿Cuál nacionalismo? [...] Así pues el nacionalismo anticolonial en sí mismo puede ser no solo liberador sino también opresor [...] Aún más [...] el tipo de Estado que surgió con la exitosa conclusión de las luchas anti-coloniales, continúa siendo capaz de ejercer cualquier tipo de represión y brutalidad a fin de reprimir disidencias legítimas y la pluralidad esencial de nuestra sociedad²⁷⁵.

No es el ejercicio deconstructivo (literario) lo que parece interminable, sino la política misma (en su sentido literal) lo que no deja de experimentar una permanente actualización y cambio para que de ella no predomine su petrificación u osificación sino esa especie de plasticidad en acto que en múltiples maneras de luchar ocupa la arena de disputa y con ello el modo en que se le ha de dar forma a la política porque la sociedad elige darse forma a sí misma.

No es muy diferente lo que ha de sostener por su parte Sumit Sarkar para quien, de partida, tal perspectiva historiográfica novedosa surgió como «un esfuerzo por ‘rectificar el sesgo elitista’ [...] común a las interpretaciones colonialista, ‘nacionalista burguesa’ y marxista tradicional» (Sarkar, 2009: 34) que sin embargo pronto ha de vivir el paso de una especie de edad dorada hacia un período menos luminoso: «un proyecto que había comenzado con un enérgico ataque hacia la historiografía de la elite, terminó escogiendo como un héroe al principal ícono del nacionalismo Indio oficial»²⁷⁶. Tal vez convenga apreciar esto con más detenimiento.

²⁷⁵ *Ibid.*, págs. 90-97.

²⁷⁶ Sarkar, Sumit. «El declive del componente... *Op. Cit.*, pág. 41.

En el caso de este autor se ha de dirigir la atención hacia una dimensión que bien podríamos llamar *interna* a los *Subaltern Studies*. Y es que desde ese ángulo se haría viable una determinada imagen de cómo se exalta cierto énfasis que va en dirección a demarcar taxativamente tal tipo de estudios preferentemente desde otro significativo. Si se opera un desplazamiento de lo subalterno a lo poscolonial es porque antes hubo de haberse operado una *polaridad* o *deslizamiento* desde los estudios subalternos «originales», hacia lo que fueron los trabajos pertenecientes a la última etapa de dicho grupo y difundidos en su revista, donde se detecta el «cambio de la pareja conceptual *elitelsubalterno* a las nuevas combinaciones de *lo colonial*/*la comunidad indígena* o también a la de *Occidente*/*nacionalismo cultural del tercer mundo*»²⁷⁷. La absorción de lo subalterno por lo poscolonial en un frente fue mirado como el desdibujamiento de la incursión de los de abajo en la historia oficial relatada por los vencedores, y desde otro, como cierta sustitución de los sectores explotados y oprimidos de muy diversas formas, en ambos casos, ello expresaría para los críticos de la poscolonialidad, una pérdida de afinidad con cierta herencia marxista.

Para Sumit Sarkar las características de este traslado al interior del grupo (que, en los hechos, se experimentó como el abandono por parte de algunos de sus fundadores y el acogimiento de nuevos enfoques por la inclusión de otros historiadores como integrantes tardíos del proyecto), significó ir «desde lo ‘subalterno’, primero hacia lo ‘campesino’, y más tarde hasta el tema mismo de la ‘comunidad’»²⁷⁸, este vuelco desata para este autor, «una mezcla de temores tanto académicos como también políticos»²⁷⁹, plenamente justificados y que van en convergencia con

²⁷⁷ *Ibid.*, pág. 41.

²⁷⁸ *Ibid.*, pág. 36.

²⁷⁹ *Ibid.*, pág. 51.

las derivas abstractas, eminentemente teorizantes y francamente despolitizadoras detectables al interior del «*stablishment* poscolonial»²⁸⁰, documentadas también por Aijaz Ahmad, y más tarde por Vivek Chibber.

De los planteos originales se encaminó hacia la pérdida del componente subalterno, con un fuerte cambio de significado de tal categoría y un cierto ensombrecimiento de la fuerte carga referencial hacia la escuela de la historia social marxista británica (Christopher Hill, Eric Hobsbawm, Edward P. Thompson), así como a una disposición en declive para concentrarse en *lo relacional* como elemento definitorio del conjunto o la totalidad, y un énfasis progresivamente creciente hacia un lado u otro de polaridades simplificadas. Y ello parece que ocurrió en razón de que se impuso una «tendencia a esencializar las categorías de lo ‘subalterno’ y de la ‘autonomía’»²⁸¹ que en lugar de «explorar la dimensión olvidada y marginada de la autonomía popular o subalterna en los campos de la acción, de la conciencia y de la cultura»²⁸² como era lo que procuraba nuestro autor, precipitó al proyecto hacia un entendimiento de lo subalterno y de la autonomía «como un ‘discurso derivado’, o como radicado en la ‘comunidad’ indígena, o también como un conjunto de ‘fragmentos’»²⁸³.

Si en términos de proyecto político, al trabajo de Vivek Chibber lo anima el señalar que los teóricos poscoloniales no son lo suficientemente enérgicos como para señalar que la cuestión del desarrollo (y con ello, los asuntos de la acumulación de capital) experimenta un bloqueo justo en el marco del Estado poscolonial y ello por la eficacia de las élites y la clase empresarial para resistir el embate de «las clases peligrosas» (al modo incluso de

²⁸⁰ Brennan, Timothy. «Apuestas subalternas». *Op. Cit.*, pág. 93.

²⁸¹ Sarkar, Sumit. «El declive del componente... *Op. Cit.*, pág. 37.

²⁸² *Ibid.*, pág. 35.

²⁸³ *Ibid.*, pág. 39.

incorporar las demandas subalternas a su programa pero claramente reconvertidas en impulso del dominio hegemónico de la élite) combinando la violencia, la coerción y el consentimiento. Lo cierto es que Chibber subraya esto para hacer del caso hindú un atendible desde la teoría del desarrollo desigual y combinado del capitalismo, y con ello arrebatarle el peculiarismo que justificaría una teorización específica, la poscolonial. Pues bien, en el sentido de la ilación histórica y argumental de las construcciones teóricas, a Chibber le preocupa un proceder que parece abreviar desde cero por parte de los poscoloniales (cuyas consecuencias van más allá que solo un descuido con sus predecesores) y en tal sentido obviar lo que no solo para «ilustrar» o «explicar» sino para «luchar» contra la violencia histórica del colonialismo hubieron de decirnos la conciencia anticolonial de la segunda posguerra, que estableció una auténtica articulación de los temas de la esclavitud y el capitalismo, de la identidad y el «humanismo» y de la independencia y «lo nacional», y también un diálogo fructífero con otro tipo de tradiciones filosóficas y vanguardias culturales, no sólo con el marxismo, sino con el surrealismo, el existencialismo o la fenomenología.

Pero incluso cuando esos referentes anticoloniales originarios (los de la segunda mitad del siglo xx) no son ignorados, sino que buscan ser incorporados, sufren una gran mudanza de significado. Un ejemplo puede ser el privilegiado, y lo da el modo en que la rai-gambre fanoniana se transmuta en la intervención de Homi K. Bhabha, propiciando un paso en que la herencia de la liberación nacional queda convertida en procesos «in between», de cruce, procesos de «doble conciencia», cuyos alegatos colocan el reclamo del sujeto en ámbitos como los de cruce, frontera y zonas de contacto, de modo tal que lo poscolonial obra como inconsciente colonial del capitalismo global o como rasgo ideológico del postnacionalismo.

Ahora bien, la noción de archivo en la teoría poscolonial no es que opere en ánimo de recorte y pretenda fundar ella misma toda la tradición sino que recurre de la historia colonial a ciertos eventos de esa historia global como los que más le perturban, los que tienen que ver con el imperialismo inglés sobre el polo oriental del mundo, cuando desde otras tradiciones, muy legítimamente, el hito histórico puede estar ubicado en otro espacio, por ejemplo, la brutal política colonial y genocida sobre el Congo belga, o en otra escala de tiempo algo más extendida, la violencia genocida ejercida por lo que posteriormente será Europa, en tiempos de la «modernidad temprana», esto es, a todo lo ancho del «largo siglo XVI».

Ubicar la noción de archivo hacia sus referentes históricos de muy diverso espesor y alcance permitiría desde otro ámbito también establecer distinciones al interior de los enfoques englobados como poscoloniales o descolonizadores, puesto que, de acuerdo al quiebre temporal en que se establezca la afinidad electiva entre programa sociocultural moderno e incursión en éste de prácticas coloniales o imperiales, se visualiza la distancia entre el poscolonialismo asociado con los estudios subalternos hindúes y el del enfoque descolonizador latinoamericano y caribeño. Por otro lado, según se tematice el alcance espacial de la dominación y se asuma la práctica del racismo imperial como algo externo o interno al propio imperio, se establece una divergencia entre enfoques poscolonialistas de tipo deconstruccionistas y los que se producen al interior del imperio estadounidense por un conjunto de autores cuya episteme es de-colonial (que integran cierto latinoamericanismo, el de los pensadores y «filósofos latinos»²⁸⁴).

Muy brevemente, para cerrar este apartado, hemos de apuntar que la recepción de esta producción intelectual experimentó en los debates latinoamericanos una triple forma de absorción, en primer

²⁸⁴ Dussel, Enrique, *et al.*, *El pensamiento filosófico latinoamericano... Op. Cit.*

lugar, la que se ubica en más estrecha relación con cierta ruta de los «estudios culturales» en clave posmoderna, en segundo lugar, la que intentaba absorberla en sus núcleos originarios reivindicando su sentido subalterno y, en tercer lugar, las formulaciones que atendieron a los poscoloniales en la mira de criticarlos.

Dentro del primer grupo son representativos los trabajos coordinados por Alfonso de Toro (1997 y 2006)²⁸⁵ y por Alfonso de Toro y Fernando de Toro (1999)²⁸⁶. La segunda manera en que estas derivas en la raigambre teórica de lo poscolonial se replicaron en nuestra región fue a través del *Manifiesto Inaugural* suscrito por el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos²⁸⁷, y aunque ese colectivo está más que disuelto al día de hoy, cierta huella de tal perspectiva parece persistir en algunos autores que habían participado en dicha redacción (preferentemente, John Beverley (2004 y 2010)²⁸⁸ o hasta José Rabasa (2010)²⁸⁹ también en el trabajo editado por Ileana Rodríguez (2001)²⁹⁰, o bien en las tres antologías

²⁸⁵ De Toro, Alfonso. *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Frankfurt am Main: Vervuert – Iberoamericana, 1997, y también De Toro, Alfonso. *Cartografías y estrategias de la 'postmodernidad' y la 'postcolonialidad' en Latinoamérica*. Frankfurt am Main: Vervuert – Iberoamericana, 2006.

²⁸⁶ De Toro, Alfonso y Fernando de Toro. *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Frankfurt am Main: Vervuert – Iberoamericana, 1999.

²⁸⁷ Véase Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos [1995]. «Manifiesto Inaugural». En Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta (Coords.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa – University of San Francisco, 1998.

²⁸⁸ Beverley, John. *Subalternidad y representación*. Frankfurt am Main: Vervuert – Iberoamericana, 2004, y también Beverley, John. *La irrupción de lo subalterno*. La paz: Plural, 2010.

²⁸⁹ Rabasa, José. *Without History. Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2010.

²⁹⁰ Rodríguez, Ileana. *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / con-*

que para el idioma castellano se han elaborado de dichas tendencias teóricas y que intentan visibilizar los estudios originarios más netamente subalternistas (Rivera Cusicanqui y Barragán (1997)²⁹¹ Rodríguez Freire (2011)²⁹² y Mezzadra (2008)²⁹³. Como un trabajo representativo de una manera de entender la teoría poscolonial a través de una interlocución crítica con sus premisas y supuestos, pero en intención de destacar un sesgo despolitizador en sus propuestas, se encuentra en Grüner (2002)²⁹⁴.

Hacia el giro de-colonial

En un trabajo en muchos sentidos precursor, «El pecado original de América» (1954), Héctor Alberto Álvarez Murena (1923-1975), integrante del grupo literario que publicaba la Revista y la colección editorial Sur, primer traductor de Theodor W. Adorno, Max Horkheimer y Walter Benjamin en América Latina, y ensayista consagrado, sostiene en lo que figura como apéndice de su libro (escrito, incluso antes, en 1948) lo siguiente: «Frente a los intelectuales se levantó siempre la realidad terrible y aniquiladora de lo colonial»²⁹⁵. Esto fue enteramente así, sin embargo, fueron pocos los que lo explicitaron y lo llegaron a

textos latinoamericanos: estados, cultura, subalternidad. Netherlands: Rodopi, 2001.

²⁹¹ Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán. *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz: Aruwiyiri – sephis – TOHA, 1997.

²⁹² Rodríguez Freire, Raúl. *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo*. Santiago: Universidad católica del Norte – Qillqa – Ocho Libros Editores, 2011.

²⁹³ Mezzadra, Sandro. *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Barcelona: Traficantes de sueños, 2008.

²⁹⁴ Grüner, Eduardo. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

²⁹⁵ Álvarez Murena, Héctor A. [1954]. *El pecado original de América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006, pág. 210.

avizorar, y es lo que pretende señalar el nuevo enfoque de trabajo intelectual cuyo punto de partida establece como premisa la necesidad de ligar modernidad con colonialidad. Por tales razones, que han de ser esclarecidas muchas décadas más tarde, hay que otorgarle todo el mérito que corresponde al planteamiento al que arriba Pablo González Casanova, en un trabajo en que se ocupa del pensar/hacer (entre romántico y utópico) de un ingeniero y pensador mexicano del siglo XIX (publicado en el año 1953), el sociólogo mexicano llega a sostener que «Un pueblo colonial sólo es capaz de hacer utopías generales en el momento que se rebela, y en ese momento empieza a no ser colonial»²⁹⁶. Ese pequeño desplazamiento que aquí comparece al modo del acto de rebelarse es ya caminar por la senda del desprenderse de la situación moderno/colonial, es ya prefigurar la ruta posterior, la del encare de-colonial.

Será, sin embargo, reiteramos, muy posteriormente a estas pioneras formulaciones y radicalizando el fondo del debate sobre la crisis de la modernidad que emerja lo que, al paso de una o dos décadas, puede ser visto como una de las innovaciones intelectuales más importantes en el globo entero. Ya en aquel tiempo (fines de la década de los ochenta) América Latina figura como el territorio más apto, como la «sede posible de una propuesta de racionalidad alternativa a la razón instrumental»²⁹⁷. Aníbal Quijano comienza a acercarse al tema y a su formulación ya desde fines de los ochenta operando un des-marcaje con relación a las caracterizaciones que hacían de la crisis de la modernidad un motivo para echar al estercolero de la historia la promesa

²⁹⁶ González Casanova, Pablo [1953]. *Un utopista mexicano*. Ciudad de México: SEP, Lecturas mexicanas, segunda serie, 1986, pág. 119.

²⁹⁷ Quijano, Aníbal [1988]. «Modernidad, identidad y utopía en América Latina». En Edgardo Lander. *Modernidad & Universalismo* (págs. 27–42). Caracas, Nueva Sociedad, 1991, pág. 42. Publicado originalmente en Quijano, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y política ediciones, 1988.

de emancipación social que, en el modo de presentación del socialismo realmente existente, no sólo se había aproximado y hasta confundido con el campo del poder, sino que había ingresado todo ese proyecto a un proceso de implosión. Ello ponía en claro, para las posiciones posmodernistas (de cuño europeo) o antimodernistas (más de cuño norteamericano) que con ello la racionalidad como promesa de libertad se encontraba en un callejón sin salida, cuya única posibilidad era renunciar al gran relato de la modernidad y de la teoría emancipadora que ella prometía. En dicho proyecto, se enarbolan las promesas liberadoras de la racionalidad y la modernidad. El primero en tanto necesidad cultural y procedimiento cognoscitivo, el segundo como modalidad intersubjetiva propiciada por el despliegue pleno del entramado anterior.

El problema de la modernidad (que comienza con el violento encuentro, invasivo y devastador, de fines del siglo xv) implica al poder y a sus conflictos, en escala mundial. Para Quijano nuestra región, en tanto sitio del proyecto civilizatorio está necesitada de mirar con nuevos ojos las ambiguas relaciones con el mundo: se pronuncia por hacerlo de modo «no colonial». Ello comienza por asumirse como parte constitutiva del despliegue de «lo moderno» (que, en su figura primigenia, es promesa de liberación, porque es asociación entre razón y liberación de las amarras tanto del modo de conocimiento como del orden anterior). Y lo es, primero, en la forma de inspiración del relato histórico (utópico) que ocupa a Europa en el siglo xvi, y como integrante, y de avanzada, del discurso ilustrado en el siglo xvii y xviii. Será sólo hasta fines del siglo xviii, cuando (en el argumento de Quijano), pudiendo la región avanzar en su deslinde respecto a Europa haciendo ingresar esa modernidad en América Latina, muy al contrario, nuestra comarca del mundo caerá víctima de la relación colonial con dicha entidad geopolítica y cultural, pues se reveló incapaz de construir desde los más legíti-

mos procesos de democratización y genuina nacionalización (las rebeliones andinas de Tupac Amaru y de Tupac Katari), como también de sostener la más radical de las revoluciones anticoloniales y el legítimo inicio de los procesos independentistas de inicios del siglo XIX (la revolución negra de Haití en 1804, que promovía una triple liberación, la del cuerpo del esclavo, la de la nación negra y la del propio esquema ilustrado de emancipación). Una vez consumadas estas derrotas y en plazos de tiempo que insumen todo el siglo XIX, los sectores sociales más adversos a dichos proyectos ocuparon y ocupan las posiciones de poder.

La razón histórica (asociación entre razón y liberación) es subordinada por la razón instrumental (asociación entre razón y dominación), por ello en la región el cariz que asume la crisis del proyecto de modernidad, es el de destruir lo que queda de la asociación entre razón y liberación. Pero, y he ahí uno de los elementos primordiales del argumento de Quijano, la cuestión no se reduce a una oposición entre razón instrumental y razón histórica; lo que el sociólogo peruano está registrando es que esta última no sólo es doblegada en el complejo cultural euro-americano, por haber sido enarbolada por actores y sujetos sociales paulatinamente debilitados, sino que ella misma no fue inmune a las seducciones del poder. La racionalidad liberadora no estuvo incontaminada, su savia fue nutrida, desde el comienzo, «por las relaciones de poder entre Europa y el resto del mundo»²⁹⁸. La incursión en la práctica social y en el universo de la cultura de «otra racionalidad», pone en crisis la hegemonía euroamericana en la historia de la modernidad y de la racionalidad. Es eso lo que se puso en juego, o a lo que condujo la crisis de la modernidad, de la cual aún no se ha salido. Con la crisis de la modernidad se ha puesto en crisis el discurso crítico que la modernidad occidental había legado. La teoría crítica de la

²⁹⁸ Quijano, Aníbal. «Modernidad, identidad y utopía...» *Op. Cit.*, pág. 34.

sociedad, o materialismo histórico es, pues, también interpelado en esta coyuntura. Por el tiempo en que Quijano escribe sus ensayos sobre la modernidad, el sociólogo venezolano Edgardo Lander está formulando lo que en el título de su libro se anuncia como una «crítica del marxismo realmente existente»²⁹⁹, en cuyo capítulo final ya se vislumbra, sin ambages, la estrecha relación entre el eurocentrismo racionalista universalista y la teoría de Marx. Para Lander, lo que no es sino expresión de un proceso político, «la expansión colonial e imperialista mediante la cual se ha extendido sobre el planeta la cultura industrial de occidente», se caracteriza por dicha tradición de pensamiento como un «proceso material inexorable (progreso)»³⁰⁰. El despliegue de la relación social determinada de explotación, dominación y apropiación es caracterizado, por el propio Marx, en ciertos textos, como contenido civilizatorio del capital, y por los marxistas posteriores, entre ellos Lenin, como misión histórica progresista del capitalismo. A esa conclusión está llegando, por su lado, casi por los mismos años que Quijano difunde su *Modernidad, identidad y utopía*, el sociólogo venezolano. A este gesto de distanciamiento con relación a una cierta deriva «determinista» del marxismo tiende regularmente a asociarse una crítica a los enfoques descolonizadores y ello porque en ocasiones se incurre en un abandono total de lo que de crítico tiene el pensamiento de Marx, cuando de lo que debiera tratarse es de encarar una lectura del clásico que lo presente como un aliado en este vuelco epistemológico.

Mientras la teoría crítica de la sociedad enarbola una perspectiva de totalidad, el nuevo enfoque que está en ciernes promueve un desplazamiento de la totalidad hacia la totalización, promueve

²⁹⁹ Lander, Edgardo [1990]. *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente. Verdad, ciencia y tecnología*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana, 2008.

³⁰⁰ *Ibid.*, pág. 260.

una complejización de la totalidad histórica haciendo ingresar en su consideración su lado ensombrecido, la perspectiva de la alteridad (exterioridad, en Dussel, diferencia colonial en Mignolo, Colonialidad del poder en Quijano, etc.) Para ello se parte, en el «artículo fundador del proyecto» según lo llega a calificar Mignolo³⁰¹, por afirmar que, «la colonialidad es ...aún el modo más general de dominación en el mundo actual»³⁰², codificación ésta que a la teoría crítica de la sociedad le pasa desapercibida. En el marco del sistema de los 500 años se da una coetaneidad entre colonialidad (en tanto patrón de poder) y racionalidad-modernidad (en tanto complejo cultural).

Los rastros de esta articulación de la modernidad con la colonialidad y de cómo este vínculo está siendo destacado por las perspectivas anti-coloniales de nuestra comarca del mundo en cercanía y lejanía con la tradición de la teoría crítica quedan bien expresados en los siguientes planteamientos. Ya en el trabajo que comentábamos de Héctor A. Álvarez Murena existe una cierta recuperación de lo que por «dialéctica de la ilustración» entiende la teoría crítica, el ensayista argentino lo expresa del siguiente modo:

Así se cierra el círculo de hierro de la falsa libertad: por escapar a Dios se cae en manos del hombre, que, como se sabe, a pesar de ser la única criatura que ha alzado su voz para quejarse contra el rigor de la divinidad, suele convertirse en el más sanguinario y cruel de los dioses³⁰³.

Pero eludiendo este modo de expresión todavía muy abstracto y haciendo más enérgico, explícito, y claro el grito anticolonial,

³⁰¹ Mignolo, Walter D. «La opción descolonial». En Walter Mignolo. Trayectorias de re-existencia: *ensayos en torno a la colonialidad/descolonialidad del saber, el sentir y el creer*, Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2015, pág. 60.

³⁰² Quijano, Anibal. «Colonialidad y modernidad/razionalidad» en Bonilla, Heraclio. *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito: Tercer Mundo editores-FLACSO-Libri Mundi, 1991, pág. 440.

³⁰³ Álvarez Murena, Héctor A. *El pecado original de América. Op. Cit.*, pág. 147.

la forma más acabada de este alegato nos la brinda *le grand poète noir*. En el marco del discurso anticolonial de mediados del siglo xx, elevado a filosofía en la prosa que es poesía y que se prodiga en la pluma de Aimé Césaire, reclama, más que justificadamente, al hombre «avanzado», «civilizado» y «occidental», al ilustrado europeo:

al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo xx, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora ... y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado a Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África³⁰⁴.

Las ontologías de Occidente ven sus límites no por un olvido del ser, sino por la perniciosa inadvertencia de la situación del colonizado, por el descuido y omisión de aquellos otros genocidios humanos, de los genocidios coloniales del otro, los que han sido ubicados (para esos discursos y desde esas prácticas, moderno-coloniales) en condición ontológica de no-ser, arrojados, en historias que insumen siglos, por debajo de las franjas de lo humano. En aquella teoría que se reclama crítica, la falta de consideración de aquel perverso modo en que «para el colonizado la objetividad siempre va dirigida contra él»³⁰⁵ no representa una situación de mero descuido. No es una omisión, es un encubrimiento, puesto que históricamente esos conglomerados humanos (de los márgenes, de las periferias) son engullidos en la categoría no de sujetos sino haciendo parte del objeto, de la naturaleza por dominar y arrastrar al cauce civilizado. Por tal mo-

³⁰⁴ Césaire, Aimé [1950]. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006, pág. 15.

³⁰⁵ Fanon, Frantz [1961]. *Los condenados de la tierra*. Navarra: Txalaparta, 1991, pág. 60.

tivo, colonización es igual a naturalización, porque esos sujetos que pueblan el Sur colonizado son reducidos a su condición de entes naturales puestos para la dominación, si el derecho formal no los incluye, menos los cubre el derecho de gentes o internacional, son colocados en la historia constructiva de la civilización y hasta el presente en condición de corporalidades vaciadas de derechos, *nuda vida*, *homo sacer*, justo como son puestos en consideración de *musulmanes*³⁰⁶ los que son dejados a morir, ya puestos en virtual condición de in-humanidad, de animalidad incluso, en *estatus ontológico de no-ser*³⁰⁷, aquellos que yacen al interior de los campos de concentración. Como ocurre hoy, ante nuestros ojos, y nos estremece, con el genocidio del pueblo palestino por el Estado sionista de Israel³⁰⁸.

Pero incluso ya este modo de visualizar la situación del colonizado y la de oponer a dicha situación otra manera (alternativa) de lo humano, se vislumbra ya en la práctica anticolonial de fines del siglo XIX, en la zona caribeña y afroantillana de América, sea en la crítica a la antropología racista de un Gobineau, como la que efectúa ese gran pensador haitiano que fue Anténor Firmin (2013)³⁰⁹, y que aquí solo apuntamos, o en el caso de aquél poderoso texto del gran patriota cubano.

El breve texto de José Martí, publicado el 30 de enero de 1891 en el diario mexicano *El partido liberal*, bajo el título «Nuestra América», es su texto más emblemático y el que más se lee y más se cita. Desde su primera línea pone el punto de mira en lo que está en juego, el problema de la universalidad y el de la

³⁰⁶ Véase Jan Ryn, Zdzislaw y Stanislaw Klodzinski. *En la frontera entre la vida y la muerte: un estudio sobre el fenómeno del «musulmán» en el campo de concentración*. Ciudad de México: Paradiso, 2013.

³⁰⁷ Véase Fanon, Frantz [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.

³⁰⁸ Traverso, Enzo. *Gaza ante la historia*. Ciudad de México: Akal, 2024, pág. 110

³⁰⁹ Firmin, Anténor [1885]. *Igualdad de las razas humanas. Antropología positiva*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2013.

particularidad: «Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea». El argumento de Martí se enclava en la necesidad de apertura en nuestros horizontes a fin de vencer el provincialismo, lo que exige de entrada el inicial reconocimiento de que, justamente, la defensa de lo propio («nuestra América ... ha de salvarse con sus indios»³¹⁰, o dicho con una mayor claridad y en inmejorable explícito dictado: «Hasta que no se haga andar al indio no comenzará a andar bien la América»³¹¹) corre paralela al reconocimiento de que hay otros provincialismos que se proyectan global, universalmente («los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima»³¹²), y a los cuales habrá que atender para perseverar, para mantener nuestra densidad cultural, nuestra viabilidad como comarca del mundo, como complejo geo-cultural.

El lugar de enunciación desde el cual Martí nos interpela es el de Nuestra América, la semilla de la América nueva, y con lo cual apunta a distinguir otra América, la desdeñosa y no abierta a conocer (la del Norte imperial) a la cual se añade, combina, o articula la que subyace en aquello que queda de aldea en América, esa América sietemesina (y que, al ser funcional a tal proyecto, heterónimo a lo nuestro, ajeno, es el Sur imperial). La disputa con el provincialismo, en el caso de Martí, es firme en su defensa de lo universalizable como convivencia democrática de lo diverso («hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro»³¹³), como fermento cultural que se encamine a encontrar o edificar «la identidad universal del hombre». Este conjunto de expresiones documenta su clara referencia a un *canon* de interpretación de la cultura y la emancipación social cuyo lugar privilegiado

³¹⁰ Martí, José. *Nuestra América*. Caracas: Ayacucho, 2005, pág. 32.

³¹¹ *Ibid.*, pág. XVI, citado por Juan Marinello.

³¹² *Ibid.*, pág. 31.

³¹³ *Ibid.*, pág. XX.

es la América Latina, pero reclamando de Ariel que se coloque del lado de Caliban y no más haciéndole segunda a Próspero.

Este desquiciamiento de los límites y apertura hacia nuevos umbrales que derribarán no sólo muros sino fronteras (también epistemológicas) y que, metafóricamente, puede ser descrito, como lo hemos tratado de hacer en otro trabajo, consagrado al tópico de la apertura atlántica, a la manera del viaje del argonauta que saliendo al Atlántico tropezó con El Caribe y no ha sido capaz sino de vislumbrar la teoría y la praxis de un «pensamiento archipiélar»³¹⁴ correspondiente a esa apertura geográfica y mental de una comarca del mundo que no por casualidad, vio concurrir en 1511 a la orden de dominicos (entre ellos Bartolomé de Las Casas) que presenciaron el sermón de Antón de Montesinos, pero más importante aún, desde esas tierras se llegó a edificar la primera república de esclavos en Haití en 1804 y la revolución cubana de 1959, agredida aquella hasta el punto de su disolución y resistente esta última a embates que se ensayaron y ensayan en variadas formas imperiales (preludios, ambos, lo son de un proceso que más temprano que tarde se extiende por América). Esta larga travesía, repetimos, es la que se ha puesto a la orden del día en los actuales procesos constituyentes o de refundación de los Estados que desde tierras andinas irradian al conjunto del continente americano³¹⁵. Si lo utópico apunta a la re-constitución del sentido histórico de las sociedades³¹⁶, en las realidades históricas que han sido y permanecen siendo signadas por la colonialidad (como ha sido el caso de la América Latina toda), el proyecto de liberación social y nacional se

³¹⁴ Glissant, Édouard. *Tratado del todo-mundo*. Barcelona: El Cobre, 2006, pág. 33.

³¹⁵ Véase Santos, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2010.

³¹⁶ Quijano, Aníbal. «Modernidad, identidad y utopía...» *Op. Cit.*

cruza, se entrelaza con el proyecto histórico de re-constitución de su identidad (no sólo amputado o ensombrecido sino artificialmente yuxtapuesto por lo colonial, o su sucedáneo, el euro-criollismo bi-centenario³¹⁷), y parece encontrar, precisamente, en esta comarca del mundo el lugar privilegiado para construir su despliegue en tanto conformación de identidad de raíz-diversa³¹⁸ pues en su denso y dilatado tiempo largo vio cruzar por su geografía esa triple raíz (la de la América de los pueblos testigos: Mesoamérica, la de los migrantes europeos: Euroamérica, y la de la criollización a través de la esclavitud: Neoamérica)³¹⁹, esa condición rizomática de la que aún es tiempo y es dable esperar la construcción de ese presente-futuro.

Un último comentario se impone a manera de cierre:

si al poscolonialismo lo anima, según lo hemos reseñado en el apartado anterior un énfasis que desde el ámbito crítico literario del relato hegemónico o tradicional (desde las élites) se desplaza hacia una tentativa deconstruccionista que recupere el sentido subalterno de toda esa narrativa, en el caso de este enfoque, el correspondiente al giro decolonial, pareciera ser recuperada la gesta anti colonial no sólo para hilvanar un novedoso pensar filosófico o un punto de quiebre epistemológico, sino la intención de recuperar en el ámbito histórico-estructural todo lo que no está dicho por aquellos a los que Aimé Césaire se refería como «la voz de los sin voz».

Es posible mirar un cierto giro, en el encare de-colonial, si bien es cierto que pueda detectarse un punto de partida en común de ambas genealogías, sus insistencias parecen ser diferenciales con relación al aspecto que se coloca como el decisivo: lo identitario, en mira a recuperarlo incluso como entramado nacional, o

³¹⁷ Véase Coronil, Fernando. *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Nueva Sociedad, 2002.

³¹⁸ Glissant, Édouard. *Tratado del todo-mundo*. Op. Cit.

³¹⁹ Glissant, Édouard. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: El Cobre, 2002, pág. 15.

lo transfigurador del relato colonial y el modo en que se plasma el registro (corporal) de lo negro, como proceder explícito de un orden clasificador de las gentes. En ese aspecto en que prevalece lo distintivo a ambos ejercicios intelectivos se puede llegar a un escenario (por decirlo de algún modo) en que sea factible inaugurar una etapa de nuevo y genuino humanismo, el que supera la zona del no-ser, el abismo, y da lugar a otro proceso humano, no sólo de entendimiento, reconocimiento e inclusión sino de cambio en las estructuras de relaciones sociales que materialmente dan soporte a esos códigos de sometimiento ontológico del otro.

DE LA GEOPOLÍTICA DE LA DOMINACIÓN A UNA COSMOPOLÍTICA TRANSMODERNA DE LA RELACIÓN

Hay que estudiar el discurso de dichas comunidades (la trama oscura donde habla su silencio) cuando se quiere entender a fondo el drama donde lo que está en juego es la Relación mundial, incluso si ese silencio y esta carencia resultan poca cosa ante el temible y definitivo mutismo de los pueblos consumidos y fulminados físicamente por la hambruna y la enfermedad, el terror y la devastación –lo cual no molesta en nada a los países ricos

Édouard Glissant, *El discurso antillano*

Distinguimos el hecho relacional de la idea de Relación

Patrick Chamoiseau, *Hermanos migrantes*

El propósito de este trabajo es entretejer una serie de temas cuyo punto de partida sería el de la conformación geopolítica del mundo en la modernidad que nos entregó la realidad inexorable de pueblos y comarcas del mundo que fueron sometidos a relaciones coloniales, con lo cual, tales comunidades, encontraron ataduras históricas para desplegar de modo pleno o genuino situaciones de autodeterminación y construcción nacional, aun cuando hubieran experimentado ya en un largo aliento alguna expresión o cierta faz de la «vida republicana»; en el otro extremo de la reflexión se encuentra la consideración de ciertas nociones de lo utópico, en donde trataremos de retomar dos proposiciones en las que encontramos varios aspectos en común. Proceder-

remos estableciendo una serie de eslabonamientos, el primero en términos de lo que significó, con la modernidad capitalista, el establecimiento de la zona del No Ser, como espacio(s) de condena, luego la consideración de las lógicas a ello asociadas en términos de un dominio que produce y reproduce dependencia y enajenación (conectamos ahí a Fanon con Dussel). Ese sistema, que produce victimización y queda expuesto a una crítica que señale sus negatividades, se abre, también, a la consideración de configuraciones posibles (en este caso, trataremos de captar algunas señales de ello desde dos categorías propuestas en la idea de horizontes societarios por construir), de un lado, la noción de «transmodernidad», del otro, la de las «poéticas de la relación»

(ahí vincularemos o explicitaremos una cierta interlocución de Dussel con Glissant).

Proponemos construir en este texto, desde una aparente reunión o junta de fragmentos, pero que buscan argüir una cierta ilación justificada: la de algunos momentos de una cadena diacrónica de la política que, sin embargo, se ilumina mejor en determinados pliegues que han de sugerir una narrativa de puntos coincidentes alrededor de tres pensadores, filósofos, militantes, creadores, que aparecerán con mayor frecuencia en nuestro relato (Fanon, Dussel, Glissant) y de los que ubicamos sus aportes alrededor del «paso» de una filosofía que pretende saltar desde el No-Ser (de la relación colonial) hacia la condición de Ser (como experiencia de liberación y autodeterminación), sugeriremos para ello tres enlaces categoriales desde los que aquí pretendemos construir algunas figuras argumentativas, ciertos empalmes categoriales que proponemos agrupar en tres subconjuntos diacrónicos a) colonialismo/dominación/dependencia; b) liberación/descolonización/autodeterminación; c) revolución/transmodernidad/poética de la relación.

La imagen que hemos ilustrado, que en su sentido filosófico enunciamos como la de un «paso» que tiene el significado de romper con relaciones coloniales, que en el campo del conocimiento quedaría signado como un encarre deconstructor del eurocentrismo, que construya nuevos relatos, y que piense desde categorías propias; cobró también otras modalidades en algunos otros ámbitos de la práctica social, como en el caso de las creaciones artísticas o estéticas, ángulo que pudiera resumirse como el traslado que se da desde la América (y el Caribe) que ha sido hacia la que será, o que posiblemente sería, de ahí también la importancia y anuncio de dicho quiebre que vino dado, en ese terreno, con lo real maravilloso en las literaturas, o el modernismo de las vanguardias en la pintura de Tarsilia do Amaral,

o aún en las artes plásticas del «universalismo constructivo» del uruguayo Joaquín Torres García, o del teatro del oprimido de Augusto Boal, o el proyecto arquitectónico de Ciudad Universitaria, en el suelo de los pedregales en la Ciudad de México.

Salir del predominio fáctico de lo absoluto

Como es sabido, la primera edición en castellano de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de G. W. F. Hegel, fueron publicadas, en 1928, por la editorial Revista de Occidente (con su lanzamiento, inauguraban su «Biblioteca de Historiología») y, no incluyeron sino hasta ediciones posteriores, ya bajo el sello de Alianza Editorial, el prólogo que, a ese propósito, había escrito José Ortega y Gasset, y que, sin embargo, se había publicado como artículo, en febrero de aquel año, en la revista que había creado el mismo Ortega y Gasset³²⁰. Aquellas páginas, toda una pieza narrativa, sustituían a una minúscula advertencia, escrita por el mismo Ortega (incluida en ediciones anteriores), y perseguían el propósito de fundamentar esa apropiación de «lo histórico» con que la obra hegeliana remataba toda una trayectoria interpretativa perteneciente a la tentativa del romanticismo alemán por dotarse de toda una raigambre gloriosa que justificara y diera razón a un pretendido reclamo por predominar al seno de Europa, y aún sobre el mundo entero. Como argumentaba el prologuista, esa incursión hegeliana por «tratar filosóficamente la historia»³²¹ se colocaba a distancia de las corrientes positivistas en la historiografía, que intentaban, fallida y vanamente, en el esfuerzo de los nacientes «historiadores profesionales» sustituir o desplazar, con el uso exhaustivo de las fuentes y la precisión del

³²⁰ Véase «La ‘Filosofía de la historia’ de Hegel y la historiología». *Revista de Occidente*, LVI, 1928, págs. 145-176.

³²¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1837]. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1980, pág. 41.

dato, el intento más «comprendido» de otras vertientes por encontrar una lógica de sentido, en la que un determinado hecho, dato u acaecer, adquiriría su relieve, plasmaba su significación, pues, como se subraya en el prólogo, «conocimiento de algo es que ese algo *sea* y que *sea algo*; por tanto que tenga forma, figura, estructura, carácter»³²². En el momento en que Ortega y Gasset escribe esas palabras preliminares, casi a un siglo exacto de que fueran dictadas esas lecciones por Hegel (últimas que habría impartido sobre «Filosofía de la historia»), se percibe su reclamo por señalar lo que ha significado esa especie de imperialismo de una visión empirista de la física sobre la labor historiográfica, y que en equivalencia a la emergencia, por aquellos mismos años, de las perspectivas fenomenológicas ante la «crisis de las ciencias europeas», lee esa declinación hacia lo empírico-morfológico, como un compromiso por lo tosco de la materia (historiográfica), en lugar de ocuparse por la captación de la forma o la figura (dialéctica) de la historia.

Atender al mérito de lo señalado por Ortega contra la historiografía positivista o neokantiana de mediados del siglo XIX e inicios del XX: no someterse a la técnica o al método para la captación del hecho como si ello ya significara hacer historia; sino obligar a éstos (técnicas, métodos, archivos) a revelar su lugar ante el *a priori* de sentido predispuesto en la forma, no nos puede oscurecer al hecho de que ya en ello (con Hegel) estaba configurándose el peligro subsiguiente, sucumbir a esa teleología, y no solo ello, sino no atender o hasta ocultar a lo que residía en carácter de no dicho o encubierto de esa pretendida «finalidad», o decurso «progresivo» de la historia.

³²² Ortega y Gasset, José [1928]. «La 'Filosofía de la historia' y la historiología». En Georg Wilhem Friedrich Hegel [1837]. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1980, pág. 23..

En la afirmación de Ortega, «[a] las técnicas inferiores con que rebusca ...[el historiador]... los datos es preciso añadir y anteponer otra técnica de rango incomparablemente más elevado: la ontología de la realidad histórica, el estudio *a priori* de su estructura esencial»³²³, el trecho ganado (por la autoconciencia europea y su conquista de un cierto universalismo) no deja entrever el entrampamiento o anclaje a que estaba sometiendo a las renovadas formas del mundo del conocimiento pues les colocaba límites o anteojeras (formas de acometer la lectura de la historia, de hacer la filosofía), a los posibles nuevos esclarecimientos o ejercicios de autoconciencia del mundo entero hacia una genuina universalidad, una que revelara las aporías de ese (auto)limitado enfoque centrado en elevar a Europa como zona y proyecto culmen de la experiencia humana. Ni Hegel, ni su prologuista manifiestan conciencia alguna de que sus planteamientos postulan y recaen en una razón eurocéntrica.

Hubo en otra serie de filósofos iberoamericanos, contemporáneos o discípulos de Ortega y Gasset el propósito por desplegar esos planteamientos de la filosofía moderna, con Hegel, y contemporánea, con Heidegger, esto es, desde esa tradición que se daba en llamar historiología, jalonando las tesis de ese *corpus* filosófico hacia la consideración de América en dicho marco (la historia universal), y en tal sentido a la posibilidad misma de pensar esa correlación América y la filosofía, de otro modo, la filosofía y América, la filosofía de América, o en América. Por aquellos años, en la mera mitad del siglo xx, en esos propósitos dirimen sus argumentos filosóficos e históricos las obras de pensadores avecindados en suelo mexicano, agrupables en el llamado «historicismo filosófico»³²⁴, ese es el caso con José Gaos,

³²³ *Ibid.*, pág. 28.

³²⁴ Véase Kozel, Andrés. *La idea de América en el historicismo mexicano*. José Gaos, Edmundo O'Gorman, y Leopoldo Zea. Ciudad de México: El Colegio de México, 2012.

Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea, y fue la obra de este último³²⁵ la que generó un fuerte impacto a un joven filósofo mendocino que, en el año mismo de esa edición había tomado el barco hacia Europa para emprender estudios de posgrado en la universidad que luego se habría de llamar Universidad Complutense de Madrid (obtiene ahí un primer doctorado en 1959), aunque, al parecer no sabrá de la obra de Zea hasta 1961-1963, por su trabajo como bibliotecario, con lo que se financiaba sus estudios, en París, y que le llevarían, finalmente, a obtener su segundo doctorado, por La Sorbona, en 1967. Como Enrique Dussel mismo testimonia, «en París, meditaba lo que indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia* (1957), en el sentido de que América Latina estaba fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la Historia Mundial, descubrir su ser oculto, reconstruir la historia de otra manera para ‘encontrarnos un lugar’»³²⁶.

También de mediados del siglo xx proceden los trabajos de una generación majestuosa de pensadores que produjo una de las Antillas mayores, siendo así que autores que son contemporáneos, aunque uno de ellos fue literalmente maestro de alguno de los otros dos, y éstos podrían sin mucho reclamo ser señalados como discípulos suyos, todos nacidos en la segunda y tercera década del siglo veinte (Aimé Césaire, Frantz Fanon y Édouard Glissant) y en el territorio de ultramar francés de la Isla de Martinica, todos publicaron sendas obras de filosofía (no expuesta con el rigor sistémico del libro o el gran tratado, sino con la soltura y del desenfado de la narrativa ensayística, que combina

³²⁵ Véase Zea, Leopoldo. *América en la historia*. Ciudad de México: FCE-Diánoia, 1957.

³²⁶ Dussel, Enrique. «Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación». *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, 180 (Enrique Dussel (Coord.). *Un proyecto ético y político para América Latina*), 1998, pág. 18

literatura, plegaria, poesía, dramaturgia), en un tono que era el propio del discurso anti-colonial de los años cincuenta: Aimé Césaire, con su *Discurso sobre el colonialismo* (1950), Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (1952) y Édouard Glissant, con su *Sol de la conciencia* (1956)³²⁷.

Algo latía en ambas formulaciones, si se nos permite, la una continental, la otra del Caribe, la una del altiplano, la otra a nivel del mar, pero en ambas se detecta ese eclipse de la metrópoli, la necesidad de buscar caminos genuinos, más auténticos en la forja de nuestros pueblos, así lo describía Glissant en su experiencia de arribo a la ciudad-luz; percibe en París, la «[e]stremecedora imagen de una cultura viva aún y que la crisis está ya consumiendo en su llama»³²⁸, por el contrario, es otra la voz, tal vez, otro el ritmo, que suena desde el otro lado del océano, de aquella tierra de la que ha emigrado; así lo señala: «en las Antillas... puede decirse que un pueblo está en proceso de construcción... ¿Podremos contemplar ... en vivo la actividad del ser suscitándose a sí mismo y naciendo de su propia voluntad (arcilla que, sin demiurgo, se otorga su hálito)?»³²⁹. Es a ese concepto que responde el sentido del título de su pequeño volumen casi aforístico: El cambio en las circunstancias persistentes hasta ese tiempo, de mediados de siglo, bajo una relación de dominación de los colonizados por las potencias imperiales de Occidente, y la inminencia del cambio, de la revolución, como desentrañamiento de la(s) poética(s) de la relación, que se abren al día de su época como un *Soleil de la conscience*.

³²⁷ Véase Césaire, Aimé [1950]. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006; Fanon, Frantz [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009; Glissant, Édouard [1956]. *Sol de la conciencia*. Barcelona: El cobre, 2004.

³²⁸ Glissant, Édouard. *Sol de la conciencia*, *Op. Cit.*, pág. 20

³²⁹ *Ibid.*, pág. 23.

La expresión elegida para el título de su libro por Glissant de inmediato alude a una imagen propuesta por Hegel en la obra que ya hemos citado, pues para el filósofo del absoluto, «la contradicción, que existe pero que debe ser abolida y resuelta; es el impulso de la vida espiritual en sí misma que aspira a romper el lazo, la cubierta de la naturaleza, de la sensibilidad, de la enajenación, y llegar a la *luz de la conciencia*, esto es, a sí mismo [cursivas más]»³³⁰.

La visión de la historia reivindicada por Hegel, parte de ver, en un sentido inmediateista, en su variación abstracta, un recorrido «hacia algo mejor y más perfecto», que «obedece a un impulso de perfectibilidad», sin embargo, dando un paso hacia un nivel más reflexivo, ésta muestra, para el filósofo alemán, un trayecto que es el de una superación consumada por el espíritu mismo, que marca en su desplazamiento o evolución (de Oriente hacia la Europa nordatlántica) una sucesión de etapas o fases, en forma progresiva y de carácter universal. En su lectura se funden las dos nociones, «progresismo» e «historia universal», el ámbito material de «la naturaleza» y la «esfera espiritual», con una sustantiva diferencia, «[e]n la naturaleza, la especie no hace ningún progreso; en el espíritu empero, toda transformación es progreso ... el tránsito se revela tan solo al espíritu pensante, que comprende esta conexión»³³¹, y se va acercando a su dictaminación del sentido exclusivista en quién encarna o en dónde reside el «espíritu pensante», pues unas líneas más abajo señala que «[e]n la esfera espiritual ... la forma superior ha nacido de la translaboración de la anterior e inferior ... si las variaciones espirituales acontecen en el tiempo es porque cada una de ellas es la transfiguración de la anterior. La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo, del

³³⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía...*, *Op. Cit.*, pág. 133.

³³¹ *Ibid.*, pág. 130.

mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza»³³², y nos va acercando a dos proposiciones conclusivas, por un lado, «[e]l progreso se define en general como la serie de fases porque atraviesa la conciencia»³³³, por el otro, «[l]a historia universal representa el conjunto de las fases porque pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad»³³⁴. Dos formulaciones que no hacen sino desplegar lo que ya se hallaba contenido en el presupuesto, según el cual, esto acontece y solo puede acontecer en «el mundo cristiano, europeo-occidental, donde está logrado el principio supremo, el conocimiento por el espíritu de sí mismo y de su profundidad propia»³³⁵. El sistema se cierra en el proyecto de mundo de la cristiandad latino-germánica, que supera las potencialidades del mundo asiático, o del mahometano; tanto como el Estado civil o político supera al estado de naturaleza, el sistema de ciencias supera a la religión o las artes, y la libertad a la servidumbre. En las propias palabras de Hegel «cuando se trata de ... la historia universal ... lo esencial es ... la conciencia de la libertad y las determinaciones de esa conciencia en su evolución»³³⁶; la idea de la libertad por la que aboga Hegel, no es la que consagra ésta para uno (el déspota), ni su versión imperfecta y parcial, donde «son libres algunos», sino la que asciende desde esa condición inacabada hasta «la pura universalidad de la libertad (es libre el hombre como hombre), en la conciencia y sentimiento que la esencia del espíritu tiene de sí misma»³³⁷.

³³² *Ibid.*, pág. 130.

³³³ *Ibid.*, pág. 131.

³³⁴ *Ibid.*, pág. 131.

³³⁵ *Ibid.*, pág. 130.

³³⁶ *Ibid.*, pág. 140.

³³⁷ *Ibid.*, pág. 131.

Ese sistema cerrado del absoluto hegeliano colapsa no sólo por sus sesgos ilustrados, como se aprecia cuando Hegel sostiene que «[e]s ... falso y peligroso suponer que solo el pueblo tiene razón y conocimiento y que solo él ve lo justo ... Lo que constituye el Estado es el conocimiento culto; no el pueblo»³³⁸. Ese sesgo ilustrado se convierte en pavor monárquico cuando ese pueblo adquiere conciencia de su libertad, y lucha por ella rompiendo las cadenas y grilletes coloniales, como cuando el esclavo negro en Haití, en su gesta descolonizadora, niega su condición real (no ideal o metafórica) de esclavo, disuelve el orden supremo del Amo blanco, y se entrega a la aventura de construir su propia historia.

Esa llama de la rebelión trasunta como brasa ardiente en esa narración que combina prosa y poema, el *Cuaderno de un retorno al país natal*, que Aimé Césaire, publicó en París en 1947, precedido de un prólogo de Benjamin Péret e ilustrado por Wifredo Lam, aunque antes ya se habría editado, fragmentariamente, en la revista *Volonté* (1939) (cuando su autor apenas contaba con 26 años)³³⁹. En esa obra temprana, no solo se da cita a la enorme figura de Toussaint Louverture, y se reconoce que fue en «Haití donde la negritud se puso de pie por primera vez y dijo que creía en su humanidad»³⁴⁰, sino que, en un plano más profundo, hasta las tramas de lo subconsciente, se advierte el desafío a enfrentar por la(s) subjetividad(es) colonizada(s):

habían metido en su pobre mollera que una fatalidad pesaba sobre él y que no la puede manejar a su antojo, que no tenía poder sobre su propio destino; que un Señor avieso había desde tiempo inmemorial escrito leyes de prohibición en su naturaleza pelviana; y ser el

³³⁸ *Ibid.*, pág. 120.

³³⁹ Césaire, Aimé. «Cahier d'un retour au pays natal». *Volontés*, 20, 1939, págs. 23-51.

³⁴⁰ Césaire, Aimé [1947]. *Cuaderno de un retorno al país natal*. Ciudad de México: Era, 1969, pág. 53.

buen negro; creer honradamente en su indignidad, sin la curiosidad perversa de verificar nunca los jeroglíficos fatídicos³⁴¹.

El horizonte de la lucha seguía abierto, sigue aún. Dos siglos después de aquella revolución esclava de Saint-Domingue, de 1791 a 1805, los amos imperiales del orden global de la modernidad/colonialidad siguen castigando ese atrevimiento del pueblo haitiano, y ahí están las reiteradas penurias vividas en esa nación para constatarlo.

Descolonizar ese relato mismo de lo histórico

Del comienzo de los años setenta procede la crítica feminista, por Carla Lonzi (1970)³⁴² a la visión hegeliana de la historia, a su sistema (patriarcal) de pensamiento; y más recientes aún son otros esfuerzos igual de significativos que se han opuesto al relato hegeliano; es el caso de la crítica subalternista por Ranahit Guha (2002)³⁴³, de la crítica poscolonial por Dipesh Chakrabarty (2000)³⁴⁴ y de la crítica anti-esclavista e imagológica de Susan Buck-Morss (2009)³⁴⁵; sin embargo, elegiremos argumentar en este apartado, como ya lo habíamos adelantado al inicio, desde las propuestas descolonizadoras de Dussel y Glissant.

Enrique Dussel, con su obra de los años setenta, en especial con su *Método para una filosofía de la liberación* (1974)³⁴⁶, que va

³⁴¹ *Ibid.*, pág. 119.

³⁴² Véase Lonzi, Carla [1970]. *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.

³⁴³ Véase Guha, Ranahit [2002]. *La historia en el término de la historia universal*. Madrid: Crítica, 2003.

³⁴⁴ Véase Chakrabarty, Dipesh [2000]. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Madrid: Tusquets, 2008.

³⁴⁵ Buck-Morss, Susan [2009]. *Hegel, Haití y la historia universal*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, Colección Umbrales, 2013.

³⁴⁶ Dussel, Enrique [1972]. *Método para una filosofía de la liberación*. Sala-

en dirección a sustentar los argumentos de su propuesta latinoamericana rupturista con las ontologías de Occidente, ha de delinear por esos mismos años el conjunto categorial de su *Filosofía de la liberación* (1977)³⁴⁷. En ese breve pero sustancioso libro Dussel (ya para ese entonces, desplazado a vivir su exilio en la Ciudad de México) apunta sus dardos justamente a debilitar o a hacer colapsar el carácter totalizador de esa ontología del sí mismo. Hegel entendía la filosofía como «el pensamiento del pensamiento» y esa era una actitud correspondiente justamente a ese despliegue de una ontología dialéctica de la identidad, que no es sino la labor del espíritu que se despliega como totalidad que llega a su momento culmen (el absoluto, o el espíritu universal) como identificación o identidad de la cosa y el pensamiento respecto a la cosa misma. Por esa razón, la superación (analéctica) de ese sistema de pensamiento (de tales ambiciones como para ser anunciado como proyecto del «saber absoluto» por Hegel mismo) no puede sino provenir de la interpelación del otro, de ahí el extraordinario sustento que al sistema de pensamiento dusseliano le ofrece la fenomenología levinasiana de la exterioridad, pues ello clarifica el «lugar de enunciación», y este se desplaza desde lo mismo a lo otro, del centro a la(s) periferia(s), y queda situado, en definitiva, por fuera (en lo que ha sido expulsado o excluido, de ahí la importancia de recuperar la propuesta de Zea por colocar a «América en la historia»), o desde lo que ha quedado colocado o puesto en el abajo social de dicha totalidad (lo que subyace a ésta en condición de subalternidad o de particularidad sometida a/por aquello que se ha universalizado). Esa integración de la exterioridad levinasiana, se vería luego reforzada por la lectura dusseliana de Marx (en los años ochenta), que agiganta la imputación desde la exterioridad

manca: Sígueme, 1974.

³⁴⁷ Dussel, Enrique [1977]. *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Edicol, 1989, pág. 123.

del pobre latinoamericano para abarcar otros confines. Más tarde, al leer las proposiciones benjaminianas (para una historia a contrapelo) la filosofía latinoamericana de la liberación arropará una visión aún más plural, desde la(s) víctima(s), en su sentido global, y ya no solo desde una ética o filosofía, sino que amplía los territorios conceptuales de su sistema hasta extenderla a los dominios de la política, la económica y la estética.

Ni duda cabe que uno de los momentos mejor logrados de las poéticas glissantianas de la relación nos ha sido entregado en esa obra monumental que el autor martiniqués tituló *El discurso antillano* (2010)³⁴⁸, hemos de extraer tan solo algunas de sus breves viñetas para subrayar otro argumento que desde el archipiélago caribeño se ha enunciado en el propósito descolonizador.

Arranquemos con una breve mención de antecedentes: puede sospecharse que la extraordinaria pasión que sentían los surrealistas franceses por el Caribe era una especie de extensión o ampliación de su apego respecto al pacífico y su archipiélago polinesio, y que esta vinculación habría registrado un antecedente como búsqueda de la otredad, o viaje por alcanzar la autenticidad, en el traslado emprendido, a fines del siglo XIX, por aquel pintor posimpresionista Paul Gauguin y su huida hacia la polinesia mayor; experiencia que llegó a registrar en sus 66 «obras tahitianas» y en su relato de memorias de aquel viaje que tituló *Noa Noa*, y que no fue recuperado sino hasta 1920. Ello puede estar en la base del planteamiento que Aimé Césaire ofrece en su *Cuaderno de un retorno al país natal*, y que en su inicio propone el señalamiento del lugar dónde se halla ubicado y en qué consiste la situación/enunciación del Caribe, «... el archipiélago arqueado como el deseo inquieto de negarse, diríase una angustia maternal de proteger la tenuidad más delicada que separa una

³⁴⁸ Glissant, Édouard [1981]. *El discurso antillano*. La Habana: Casa de las Américas, 2010.

América de otra, y sus flancos que secretan para Europa el buen licor de una Gulf Stream, y una de las dos vertientes de incandescencia entre las cuales el Ecuador farandulea hacia el África. Y mi isla no cercada, con su clara audacia de pie detrás de esta polinesia, ante ella»³⁴⁹. Y es justo en ese punto, en la insatisfactoria referencia de una lógica archipielar (la caribeña), respecto de otra que se coloca en una disposición comparativa y decisional (la condición archipielar de la polinesia)³⁵⁰, donde se encuentra el elemento que activa la imputación con que Édouard Glissant abre su *Discurso antillano*, «Martinica no es una isla de la Polinesia»³⁵¹. Alto espesor en tan breve enunciado, pero que constituye un sutil reclamo al planteamiento de Aimé Césaire, una especie de alegato actualizador que sugiere una cierta resemantización del programa o proyecto hilvanado desde una categoría geo-histórica no imperial³⁵²: desde la «negritud» hacia la «antillanidad».

Si ya desde el arranque de aquel arbóreo libro Glissant reclama que «[l]o universal abstracto nos desfigura»³⁵³, esto es, que con la (im)plantación de un orden que Hegel idealizaba como el de un «capital permanente universal» (tal y como lo hubo de criticar Itsván Mészáros en varios de sus trabajos), lo que se ha ido conformando es un patrón o malla de poder que ha instalado persistentemente una lógica racializada y engenerizada de inferiorización social de una parte de la sociedad por otra que logra y pretende perpetuar un mayor y mejor acceso a la riqueza y el

³⁴⁹ Césaire, Aimé. *Cuaderno de un retorno...* Op. Cit., pág. 53.

³⁵⁰ Ya en otro trabajo he registrado mi objeción a que, del Caribe, se extraigan sus características como si se tratase de un «Mediterráneo americano». Véase Gandarilla Salgado, José Guadalupe. *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encarre de-colonial*. Barcelona: Anthropolos – CEIICH – UNAM, 2012, pág. 54.

³⁵¹ Glissant, Édouard. *El discurso antillano*. Op. Cit., pág. 9.

³⁵² Véase Laó-Montes, Agustín. *Contrapunteos Diaspóricos: Cartografías Políticas de Nuestra Afroamérica*. Bogotá: Universidad del Externado, 2020.

³⁵³ Glissant, Édouard. *El discurso antillano*. Op. Cit., pág. 12.

excedente socialmente producido. Ese conjunto de conjuntos se mantiene estructurado con base en un complejo anudamiento de «relaciones coloniales»³⁵⁴. A más de cinco siglos de que ese nuevo arreglo del mundo fuera instaurado, lo ya repudiado por Fanon en contra de Hegel: «[h]ay, pues, una astucia de la historia, que actúa terriblemente en las colonias»³⁵⁵, y de su sistema de lo absoluto: «[p]ara el colonizado la objetividad siempre va dirigida contra él»³⁵⁶; ese sistema-mundo moderno/colonial parece remozar sus tentáculos al proyectar la lógica de esas «relaciones coloniales» (aunque aparentemente se haya superado el «colonialismo político») en otros puntos capilares, que isomórficamente trasminan la inferiorización y negación ontológica de la otredad por todos los poros del sistema de socialidad planetario (productivo, distributivo y de consumo).

Recordemos que para Fanon «el mundo colonial es un mundo en compartimentos ... un mundo cortado en dos», separado por aquello que Boaventura de Sousa Santos definirá como «las líneas abisales»³⁵⁷. Entonces, siendo cierto que, «el contexto colonial ... se caracteriza por la dicotomía que inflige al mundo»³⁵⁸, ese mismo código societal lo expone a la irreverencia de las y los colonizados, lo deja abierto a su accidentalidad histórica, a la contingencia de la correlación política de fuerzas en conflicto.

³⁵⁴ Véase Gandarilla Salgado, José Guadalupe. «Del 'colonialismo interno' al 'colonialismo global'. Una vindicación de su estatuto analítico en la obra de Pablo González Casanova». En Roberto Almanza Hernández y Víctor Hugo Pacheco Chávez (Coords.). *Teorizando desde los pequeños lugares. Propuestas y prácticas de la construcción política en el sur global*. Colombia: Universidad del Magdalena, 2020.

³⁵⁵ Fanon, Frantz [1961]. *Los condenados de la tierra*. Navarra: Txalaparta, 1999, pág. 53.

³⁵⁶ *Ibid.*, pág. 60.

³⁵⁷ Véase Santos, Boaventura de Sousa. «Algunas tesis para descolonizar la historia». *Resistances. Revista de filosofía de la historia*, 5(3), 2022, págs. 1-15.

³⁵⁸ Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Op. Cit., pág. 36.

La totalidad también experimenta con una posible diacronía, la que estalla en coyunturas que pueden evidenciar los traslapes políticos de lo trans-ontológico³⁵⁹. En la filosofía política de Dussel estas categorías corresponden a momentos que pueden ilustrarse en dos imágenes teológicas (bíblicas), asociadas a la caracterización del cristianismo primitivo como movimiento político, dicho de modo más llano, alegorías asociadas al «cristianismo de liberación»³⁶⁰: la redención de los esclavos y su liberación como edificación de la tierra prometida. Dussel encuentra una buena representación de ese mesianismo político, en la muy breve captación del pasaje que retoma del filósofo comunitarista Michael Walzer:

Primero, donde quiera que vivas es probablemente Egipto. Segundo, que siempre hay un lugar mejor, un mundo más atractivo, una tierra prometida. Y, tercero, que el camino a esa tierra es a través del desierto. No hay forma de llegar ahí excepto uniéndose y caminando³⁶¹.

El ensamblaje colonial de relaciones no simétricas, que es la garantía para que un polo del sistema experimente con la vida buena proporcionalmente a cómo el otro polo es deshumanizado o hundido en la subhumanidad es, sin embargo, inestable, no está clausurado, pues, como lo argumentó Fanon, «el colonizado ... está dominado, pero no domesticado. Está inferiorizado, pero no convencido de su inferioridad»³⁶².

³⁵⁹ Véase Dussel, Enrique. *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta, 2020, págs. 13-23.

³⁶⁰ Véase Löwy, Michael. *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*. Madrid: Viejo Topo, 2019.

³⁶¹ Walzer, Michael. *Exodus and Revolution*. USA: Basic Books, Harper Collins Publishers, 1985, pág. 149 citado en Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2006, pág. 119. Hay traducción al castellano, Walzer, Michael. *Éxodo y revolución*. Prólogo de J. Severino Croatto. Traducción de Mirta Rosemberg. Barcelona: Per Abbat Editora, 1986.

³⁶² Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Op. Cit., pág. 41.

Las sinuosidades de esta panorámica global, para el caso de los países por los que clama Glissant, generaron una situación que los mantiene postrados, «paralizados como estaban por su dispersión geográfica y también por una de las formas más perniciosas de colonización, la que asimila a una comunidad [...] La asimilación remató la balcanización»³⁶³.

Luego entonces, en ese reclamo al régimen totalizador de lo mismo, en esa apuesta por la inclusión de lo otro, en tanto diverso, para Glissant, «lo que queda por hacer es gritar el país en su historia verdadera: hombres y arenas, torrentes, ciclones y temblores, vegetaciones agostadas, animales arrebatados, niños boquiabiertos»³⁶⁴, que es tanto como recaer en la necesidad (nunca suficientemente saciada) de someter a crítica (desacralizar) al tan ensoberbecido sistema de la «historia universal», lo que en simultáneo brinda sustento al reclamo por la opacidad, donde ya se dibuja, en sus trazos huidizos, el desvío poético de «lo mismo» hacia «lo diverso». Glissant va revelando poco a poco «los secretos mejor guardados de la Relación»³⁶⁵, enunciaciones que irán acumulando los elementos de la nueva amalgama, la composición de una «otra historia», por ello, pronuncia con firmeza «Nosotros renunciamos al Ser»³⁶⁶. Esta operación de distanciamiento se cumple en una doble trayectoria, pues comprende tanto el largo tiempo, en su sentido de origen, como a la disrupción, en tanto emergencia; desde dicha estrategia argumentativa bifronte queda involucrada tanto la duración como el acontecimiento. Con relación al primer aspecto el diferendo es claro: «La operación de la trata de negros ... obliga a la po-

³⁶³ Glissant, Édouard. *El discurso antillano. Op. Cit.*, págs. 13-14.

³⁶⁴ *Ibid.*, pág. 12.

³⁶⁵ *Ibid.*, pág. 26.

³⁶⁶ *Ibid.*, pág. 26.

blación así tratada a poner en tela de juicio toda ambición de universalidad generalizadora»³⁶⁷.

Adentrémonos un poco en la otra dimensión, la de la disrupción o discontinuidad. En el caso de estos pueblos trasplantados, exorcizada la pulsión del Retorno, se entregaron a la práctica de lo que Glissant denomina «el Desvío» que, en sus múltiples estrategias (el creol, los sincretismos religiosos, la toma de conciencia de la antillanidad en el suelo metropolitano, etc.), constituye una «actitud de escape»³⁶⁸ sin que necesariamente tenga por cierto o determinado, que ha de llegar hacia el *Otro lugar*, la práctica del desvío (antillano) es ya ese otro lugar. Ahora bien, el desvío ahí no corta su ciclo, de hacerlo reduciría sus alcances, quedaría a un nivel que terminaría por sostener el régimen de lo dado, para cumplir su cometido no le queda sino una doble opción: o se lleva enteramente a sus consecuencias, como *passage a l'acte*, que fue lo que hizo Césaire con su «palabra poética» y Fanon con su «pasión argelina» (ambas son expresiones de Glissant)³⁶⁹, o se asume totalmente el *corte radical*, que no es sino la punta extrema del Desvío, y que para Glissant tiene un eminente significado «retornar al único lugar donde los problemas nos acechan», activar un cierto principio de precaución respecto a teorías o estrategias *generalizadoras*, pues para Glissant «ni Césaire ni Fanon se abstraen»³⁷⁰, porque solo de ese modo:

el Desvío es artimaña provechosa solo si el retorno lo fecunda: no es retorno al suelo originario a lo Uno inmóvil del Ser, sino retorno al

³⁶⁷ *Ibid.*, pág. 26.

³⁶⁸ Como reconoce Glissant en otro pasaje «estas formas de Desvío son también formas camufladas o sublimadas del Retorno a África» (Glissant, Édouard. *El discurso antillano. Op. Cit.*, pág. 33).

³⁶⁹ Y aquí sí grande razón le compete a la expresión vertida por Hegel: «... nada grande se ha realizado en el mundo *sin pasión*» (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía...*, *Op. Cit.*, pág. 83).

³⁷⁰ Glissant, Édouard. *El discurso antillano. Op. Cit.*, pág. 34.

punto de intrincación del cual nos habíamos desviado forzosamente; es entonces cuando hay que poner finalmente en funcionamiento los componentes de la Relación, o perecer³⁷¹.

Y en este paso que Glissant detalla como la derivación desde el desvío hacia (la poética de) la Relación, se enfrenta como inextricable la disposición de otro entendimiento, ya no el de la Historia, sino el de las historias, que nuestro autor concibe del modo siguiente:

La Historia es un fantasma occidental de fuerte presencia, contemporáneo del tiempo en que Occidente era el único que ‘hacía’ la historia del mundo. Si bien Hegel ha relegado a los pueblos africanos a lo ahistórico, a los pueblos amerindios a lo prehistórico, reservando la Historia solo para los europeos ... Es este proceso de jerarquización el que negamos en la incipiente conciencia de nuestra historia, en sus rupturas, su repentina asunción, su resistencia a ser investigada³⁷².

Apreciación glissantiana que no viene sino a corroborar una de las enunciaciones iniciales, si se nos permite, de su Discurso (del método) antillano, y que remata con un bien imaginado neologismo:

... cada enfoque crítico del modo de contacto entre pueblos y culturas permite adivinar que los hombres tal vez se detendrán algún día, conmovidos por la inaudita comprensión que tendrán de la Relación, y que entonces saludarán nuestra balbuceante *presencia*³⁷³.

Hacia una cosmopolítica transmoderna de la relación

Razón histórica, racionalidad de los sistemas de pensamiento, espíritu universal; no son sino los puntos culminantes de llegada, la realización del despliegue dialéctico de lo absoluto, según la, aparentemente, indisputable proposición hegeliana, «he expre-

³⁷¹ *Ibid.*, pág. 34.

³⁷² *Ibid.*, pág. 126.

³⁷³ *Ibid.*, pág. 10.

sado nuestro supuesto o creencia de que *la razón rige el mundo* y, por tanto, ha regido y rige también la historia universal»³⁷⁴. Ya en su momento las propias Teorías críticas del Norte Global han demostrado suficientemente los callejones sin salida a que se enfrenta esa dialéctica de la ilustración, y como esa tan celebrada razón por Hegel, atraviesa sus fases de tal modo que no llegamos solo a vislumbrar una «destrucción de la razón» sino los efectos desmesurados de una «razón destructiva», que no era sino expresión del dominio indisputado de la «razón instrumental», la que mejor se acomodaba al desarrollo de la modernidad capitalista. Mientras más se ampliaba el programa de la razón, en su supuesta superación de las condiciones donde predominara lo irracional, más revelaba su conversión en «razón irracional» o en «irracionalidad de la razón»; de querer atender problemas de la modernidad se generaron amenazas globales que dan la medida de la crisis de la modernidad, aquella «astucia» defendida de la razón derivó en desmesurada irracionalidad, una *hybris* tan esquiva que a la teoría crítica (más institucionalizada) le hizo exhibir sus limitaciones. Por la naturaleza de sus alcances (pantagruélicos problemas globales y sistémicos), el pensamiento crítico va encontrando la salida a varios de sus encasillamientos y de sus encierros laberínticos, cuando a una exhausta «teoría crítica de la sociedad» le han acudido en su auxilio (no podía ser de otro modo, sino criticándola), otras nuevas discursividades cuya criticidad se muestra como un relevo de sentido. Si en el mundo la situación de crisis se despliega como una lógica del sin sentido (para asegurar el rendimiento económico) y como una imposición de un régimen de muerte (para obtener la mayor ganancia posible), hoy, la lucha va en dirección a legitimar una razón reproductiva de la vida³⁷⁵, una defensa de

³⁷⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía...*, *Op. Cit.*, pág. 84.

³⁷⁵ Véase Hinkelammert, Franz y Henry Mora. *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Morelia: UMSNH, EUNA, 2013.

un horizonte que brinde los elementos para la «reproducción material» de lo viviente humano y no humano del planeta, y en ese propósito se ha de caminar de la mano de «epistemologías otras» que ya no se conforman solo con criticar las teorías tradicionales sino que detectan las posibles aporías en la propia teoría crítica frankfurtiana, que antes gozaría de un mayor aprecio pero que hoy cede su hegemonía a otro tipo de formulaciones: las teorías feministas, las ecologías radicales, las cosmopolíticas multiespecistas, las ontologías relacionales, o las teorías críticas descoloniales, con sus múltiples encares desde el mirador Sur del mundo (filosofías del Sur, epistemologías del Sur, teologías del Sur, etc.). Así, el arco del pensamiento crítico se ha ampliado, debió darles lugar a otros posicionamientos, ofreciendo un panorama más plural, su cobertura creció, su enfoque se afinó; justo en la medida en que las epistemologías del norte global perdían su filón anti-sistémico, entre otras cosas por recaer en el eurocentrismo o por olvidarse de las víctimas (invisibilizándolas). El mundo de la modernidad agiganta su crisis y en esa medida vemos florecer también un vuelco categorial que apuntaría hacia un «más allá» de la modernidad. En este punto es oportuno remitir a una de las derivaciones fuertes del programa filosófico de Dussel y que hace conexión con sus trabajos más tempranos, en esa aspiración por construir una filosofía más allá de la ontología y que apuesta al enfoque epistemológico de la exterioridad: desde ese encuadre la categoría de Transmodernidad cumple con ambas exigencias, no solo logra visibilizar los discursos y pensamientos que se producen desde el margen periférico respecto al espacio que ocupa el lugar de centro en el sistema mundial imperante, sino que se configura como una instancia de reconstrucción ante los escombros dejados por el resquebrajamiento del orden vigente (y que encuentra su renovado sentido por ejecutarse desde aquello que ha sido marginalizado, excluido y menospreciado por la lógica dominante)³⁷⁶.

³⁷⁶ Véase Gandarilla Salgado, José Guadalupe. «Transmodernidad». Mario

Recientemente, en otro sitio, hemos convidado a efectuar una *crítica pluriversal* al pensamiento occidental moderno³⁷⁷, y más de quince colegas nos han acompañado en ese gesto, cuyas colaboraciones intentaban saltar el cerco de una maniatada producción académica, para ubicarse en cierta correspondencia con una de las invocaciones más sentidas y potentes del poema de Césaire que ya hemos citado más arriba: «Mi boca será la boca de las desdichas que no tienen boca; mi voz, la libertad de aquellas que se desploman en el calabozo de la desesperación»³⁷⁸. Ahí advertíamos que la situación por la que atraviesa el planeta entero, y desde varias indicaciones, puede bien ser calificada como alarmante y agravada, pues en el mundo pandémico y pospandémico, hemos dado de bruces con un escenario que nos va aproximando (en términos del tiempo cosmogónico) al abismo, a lo que los estudios de la complejidad señalan como tendencias hacia puntos de no retorno, a lo que Frantz Hinkelammert hace años calificaba como «el suicidio colectivo de la humanidad (omnicidio)»³⁷⁹; y que hoy algunos planteamientos más recientes caracterizan, recuperando una expresión de la lucha ecologista del pueblo mapuche, como un «terricidio»³⁸⁰. En medio de este panorama no puede uno sino mirar como completamente equívoca, o de un

Rufer (Coord.). *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave* (págs. 343-359). Ciudad de México: Siglo XXI editores, Colección Miradas Latinoamericanas, 2022.

³⁷⁷ Véase Gandarilla Salgado, José Guadalupe. «Presentación del Dossier: Pluriversalidad de la crítica al pensamiento occidental moderno. Temas, corrientes, autorías, obras». *Resistances. Revista de filosofía de la historia*, 5(3), 2022, págs. 1-5.

³⁷⁸ Césaire, Aimé. *Cuaderno de un retorno...* *Op. Cit.*, pág. 49.

³⁷⁹ Hinkelammert, Franz y Henry Mora. *Hacia una economía...* *Op. Cit.*, 2013, pág. 515.

³⁸⁰ Véase Escobar, Arturo. «Los desafíos de las ciencias sociales en tiempos de transformación». *Pensar la pandemia. Observatorio social del coronavirus*, CLACSO, 21 de mayo de 2020. Disponible en: <https://www.clacso.org/los-desafios-de-las-ciencias-sociales-en-tiempos-de-transformacion/>

candoroso desatino aquella proposición hegeliana que sostenía, «si comparamos las transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en esta el individuo está sujeto al cambio, pero que las especies perseveran ... Lo mismo pasa con las especies animales. La variación es en ellas un círculo, una repetición de lo mismo». Nada parece quedar de ese planteamiento dicotómico, menos aún de esa reflexividad circular, luego de los desarrollos de las leyes de la termodinámica, del principio de entropía, del impacto de la línea del tiempo en el arco amplio de los sistemas de la vida humana y no humana sobre la tierra; menos aún cuando la «razón destructiva» se inscribe en un contexto como el dictaminado por la «sexta extinción»³⁸¹ y el «colapso climático capitalogénico»³⁸². La lógica del sistema es la de un enfrentamiento conflictivo entre las personificaciones (jurídicas) de los gigantes-cos grupos corporativos que controlan el capitalismo complejo y las riendas del poder, que someten y vilipendian al grado de la indignidad a las personas humanas (las que sufren el ablandamiento del derecho) y a las otras corporeidades de la vida no humana sobre el planeta, la denominada incursión del principio Gaia sobre la razón práctica y la crítica del juicio (y que claman por ser reconocidas en el ámbito jurídico, bajo los esquemas de los derechos de la naturaleza, la pachamama o la madre tierra).

Finalizaremos este trabajo con un breve apunte que ilumine ahora en otro flanco, el de la crítica que se enuncia desde una intención de la solidaridad de los de abajo y de la gente común y que ya apunta hacia una pretendida cosmopolítica y poética de la Relación, que se enfrenta e interpela a la lógica implacable del patrón de poder en las Relaciones Internacionales, controladas

³⁸¹ Véase Leakey, Richard y Roger Lewin. *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad*. Madrid: Tusquets, Colección Metatemas, 1998.

³⁸² Véase Saxe-Fernández, John. «Capitalismo catastrófico». *La Jornada*, 12 de agosto de 2021. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2021/08/12/opinion/022a1eco>

por las grandes corporaciones multinacionales y los macro-Estados desde los que se impulsan, y que, en su disputa por los macro-espacios, las áreas geoeconómicas y las zonas geopolíticas, tienen al mundo al borde de una confrontación que pudiera dirimirse hasta con el uso de las tecnologías militares y las tecnologías más avanzadas y letales. Por otro lado, en este tiempo de la nueva normalidad en que la crisis sanitaria de la pandemia y la pospandemia pareciera que llegó para quedarse, se va arrastrando con ello hacia una postración económica que puede ser de largo plazo, cuyos efectos en desempleo y subempleo aún son imprevisibles. Lo que ya se detecta y con un grave dramatismo en la crisis de los flujos transhumantes de los migrados, desplazados y refugiados. No es casual que uno de los interlocutores privilegiados de las poéticas de la Relación, Patrick Chamoiseau, firmante junto con Jean Bernabé y Raphaël Confiant, del Manifiesto *Elogio de la creolidad*³⁸³, se haya ocupado más recientemente en su ensayo-plegaria *Hermanos migrantes* (2020)³⁸⁴, de ese tan grave, global y sistémico problema. Ahí se incluye, junto a otros breves pero contundentes capítulos, una imaginaria y utópica «Declaración de los poetas». En dicha declaración, que cierra el libro, Chamoiseau se pronuncia por defender un postulado ético que bien podríamos calificar de «transmoderno»: «... toda Nación es Nación-Relación, soberana pero solidaria, ofrecida al cuidado de todos, y responsable de todos sobre el tapiz de sus fronteras»³⁸⁵.

Desde otra trinchera, la de un Jefe de Estado con preocupaciones sociales, el mandatario mexicano Andrés Manuel López Obrador, en buena parte de su período de gobierno, al tratar de hacer efectiva su consigna del «Primero los pobres», ha estado confron-

³⁸³ Véase Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick; Confiant, Raphaël [1989]. *Elogio de la Creolidad*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

³⁸⁴ Véase Chamoiseau, Patrick [2016]. *Hermanos migrantes*. Valencia: Pre-textos, 2020.

³⁸⁵ Chamoiseau, Patrick. *Hermanos migrantes*. *Op. Cit.*, pág. 106.

tado con el poder corporativo de cierto empresariado nacional subordinado al capital multinacional; y últimamente ha hecho uso de ciertos foros de la tribuna internacional para denunciar la situación de riesgo y de amenaza para la vida en que se encuentran los contingentes humanos de migrantes que atraviesan el territorio mexicano para cruzar la frontera y tratar de vivir «el sueño americano». El mandatario mexicano, en su llamado (primero lo hizo en un foro de la ONU, y recientemente en reunión bilateral con el presidente de los Estados Unidos, Joe Biden) a atender urgentemente ese problema, ya no regional (de Centroamérica y América del Norte) sino global, ha demostrado la actitud no sólo inhumana sino francamente equívoca de parte de las autoridades del gobierno estadounidense cuando han garantizado fondos por cerca de 40 mil millones de dólares para garantizar el proyecto de ampliación de la OTAN hacia el Este (pretendiendo establecer una especie de tope no sólo a Rusia, sino un mensaje de contención a China), pero le han regateado a esas naciones y a nuestros hermanos centroamericanos la disposición de fondos que no llegan ni a sumar el 10% de lo autorizado por el Senado estadounidense para apoyar a Ucrania. Con ello, el Imperio, principal responsable de la destrucción de las economías centroamericanas, desde hace décadas, recae en sus viejas políticas, que expresan *una persistente racialización en el trato dispensado a Latinoamérica y el Caribe*. Tanto en lo planteado por López Obrador, en los foros internacionales; como en el reclamo de Chamoiseau por ampliar la esfera de la justicia (justamente haciendo inclusión de aquellos y aquellas que padecen de injusticias), y por establecer una legislación internacional de acogida, se expresa el tono balbuceante de una emergente «cosmopolítica transmoderna de la relación», que pronto ha de encontrar su propio ritmo, y se hará escuchar.

LA NOCIÓN DE «CRÍTICA CREADORA» EN LA PROPUESTA DUSSELIANA DE UNA POLÍTICA Y ESTÉTICA DE LA LIBERACIÓN

En términos muy generales bien puede sostenerse que, al interior del movimiento de los explotados, entre mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX, operó un desplazamiento en la configuración del pensamiento que guiaba su práctica, y que pasó de abanderar la Crítica de la Economía Política, a tratar de construir una Teoría Crítica de la Sociedad. Desde esa fecha hacia acá también podríamos detectar una tendencia similar con un traslado de énfasis hacia la dominación y explotación (pero detallando la correspondiente a naciones y pueblos) y hacia una comprensión más amplia de la figura misma del agente o actor en que se depositaban las esperanzas de la transformación (de las y los proletarios, con sus contingentes y su conciencia de clase, hacia las y los subalternos, colonizados, precarizados, engenerizados, racializados, siendo capaces de dar el paso de su condición de bloque de oprimidos a nuevo bloque histórico constructor de «otra» hegemonía); con ese corrimiento no solo se estarían abarcando nuevas líneas de investigación, sino que estas iban tocando los nuevos horizontes hacia donde se estaba desplegando el dominio del sujeto capital en su progresión incansable por adueñarse de toda práctica social, y acomodarlas al exclusivo fin de alcanzar un rendimiento, cuando no de incrementarlo hasta donde fuera posible.

Pero, en rigor se trataba de un doble desplazamiento, si en la primera etapa sus mejores representantes desarrollaban hacia

nuevos contenidos (materialistas) el programa contenido en la filosofía crítica y, durante la primera mitad del siglo xx, se orientaban por la ruta señalada en el trasfondo del pensamiento negativo, fueron muy diferentes las coordenadas que marcaron las características de la segunda etapa, y ello (desde, nada menos que, una representación materialista del proceso) porque el rumbo de la revolución se fue orientando hacia las condiciones del mundo periférico; con rebeliones campesinas o populares que buscaban arrebatar la construcción y conducción de las naciones (no alineadas) a la gran máquina capitalista y los Estados que la impulsaban globalmente (liderados durante la parte más significativa del siglo xx por los Estados Unidos de Norteamérica). El rumbo, entonces, del pensamiento alternativo e impugnador, comenzó a guiarse por o a concentrarse en las luchas anticoloniales que desafiaban con ímpetu, a mediados del siglo pasado, los poderes de los imperios metropolitanos, y lo hacían en medio de una gran diversidad, que iba desde los rompimientos (trotskistas) respecto al comunismo de la Comintern, hasta comprender un radio más amplio (planetario) de luchas por la liberación de los pueblos. Así fue cobrando forma una nueva disposición para pensar los temas de la emancipación humana y la construcción del mundo nuevo, del «otro mundo posible», como es el caso de la aportación de nuevas categorías de pensamiento que acontece en los marxismos negros, el panafrica-

nismo, etc., o en los discursos anticoloniales de las naciones del Caribe, del Sudeste Asiático, o del África, y en el pensamiento social crítico latinoamericano.

Fue al seno de las gestas heroicas que motivaron el quiebre en América latina y el Caribe, en el período comprendido entre la revolución cubana y el triunfo electoral de Allende, a la manera de ir sumando en su lucha las distintas expresiones humanísticas, literarias, de las ciencias sociales, las pedagogías y las filosofías que signaban a un pensamiento nuevo, que se desatan las condiciones que abren paso a una impugnación del sentido mismo del pensamiento emancipatorio heredado: al que le fue señalado, en ciertos casos, una deriva hacia una metafísica progresivista pero de cierta tonalidad mecanicista-evolucionista, la tributación excesiva a una epistemología eurocéntrica, un anclaje en la noción de totalidad, y una exclusividad para la identificación del o los agentes del cambio (el «movimiento obrero»). Ante estas características asumidas por un materialismo histórico empantanado, o una teoría crítica del norte global de pretensiones universales, pero no universalista en los hechos, que no parecía encontrar rumbos renovadores, y que se fue enclaustrando en su inmanentismo criticista; desde las otras esquinas del mundo fue surgiendo la necesidad inexorable de configurar otras propuestas. Y estas fueron arraigando y madurando desde los sectores más sensibles (pero quizá minoritarios) de los institutos de teoría crítica metropolitanos o semiperiféricos, despuntando hacia las nociones más amplias de «un marxismo plural», hacia los diversos nodos que fueron dando forma y aglutinándose en un discurso crítico del Sur global, que entre sus variantes registró, en una especie de ensamblaje, en buena sinergia, la constitución, por ejemplo, del Instituto Tricontinental de Investigación Social, que explícitamente funde ambas tradiciones céntrica y periférica, del Norte y del Sur. Pero también hubo otros esfuerzos que se orientaron,

y destacaron, al amparo de los movimientos por una teología y filosofía de la liberación, hacia una propuesta que superase los límites del enfoque de la totalidad, ensayando, sobre todo en algunos de los nodos de reanimación de la filosofía latinoamericana entre la segunda mitad de los años sesenta y en la década siguiente, estrategias de pensar inclinadas a una filosofía trans-ontológica, que reconociera otra variedad, herencia y nueva articulación del sujeto de cambio (el pueblo latinoamericano empobrecido), siendo que lo que guiada esa nueva forma de pensar la realidad de los procesos de transformación en los márgenes periféricos del capitalismo (Latinoamérica y el Caribe, como uno de los espacios privilegiados durante ese ciclo histórico), se apuntalaba filosóficamente en la exigencia o priorización de ir más allá de la identidad, la mismidad, la absolutización de aquella ontología dominante (del Occidente moderno, capitalista y colonial), y que también habría comprometido a cierta teoría crítica que fue refuncionalizada, nuestras filosofías liberacionistas fueron situándose para ello, epistémicamente desde la exterioridad, así como metodológicamente dando un paso que irrumpe desde la dialéctica pero que se aventura hacia la analéctica, un plano discursivo y político por construir, legitimar y aún desarrollar, tanto como la tarea o el proyecto de ir más allá, atravesando o superando a la modernidad que hasta ahora hemos conocido. Tendríamos así, un deslizamiento que, poniendo en juego diversos significados de un proceder antieurocentrista, dibuja un recorrido, al menos desde hace un siglo, desde una teoría crítica del Norte global hacia una gama más amplia o plural, la de una teoría crítica periférica, de un pensamiento del Sur, y desde el Sur.

Con todo rigor, por ello, en uno de los muchos libros escritos sobre la Escuela de Frankfurt, se ha caracterizado a esta como

un «pensamiento crítico negativo»³⁸⁶, muy acorde al contexto que a sus integrantes (del núcleo fundador, o a sus márgenes o hasta los ubicados en sus líneas fronterizas) les tocó vivir, fuera por su condición de comunistas o judíos, de revolucionarios o redentores, período, pues, que no daba lugar a grandes esperanzas sino que orillaba al exilio, al suicidio o a la clandestinidad. No podría ser de otro modo, entonces, sino propio del síntoma de época que, en sus figuras fundadoras, predominara un «pesimismo metafísico»³⁸⁷ como en Horkheimer, gesto que reiterara en sus escritos tardíos cuando afirmara, en alguno de sus aforismos: «... la teoría crítica [...] declara que es posible designar lo malo, negativo, ante todo en la esfera de lo social, pero después también en la del individuo, en la de lo moral, pero que no es posible designar lo positivo»³⁸⁸. Similar actitud era la del otro artífice del *Institut für Sozialforschung*, Theodor W. Adorno, con su pensamiento atonal (en el caso de sus estudios musicales), e incondicionado y de rechazo a una sociedad administrada (en el resto de sus trabajos filosóficos) sintetiza fielmente para el conjunto de su obra, en su frase tan citada, que «escribir un poema después de Auschwitz es una barbaridad»³⁸⁹. La labor primordial del crítico sería, desde ese entonces, señalar la(s) negatividad(es) del sistema, pero ello también le daba un lugar privilegiado, pues la crítica podría agotarse en sí misma, en la enunciación o interpelación a lo negativo, pero dando lugar a un sentir o pensar que ahí cree agotar o

³⁸⁶ Perlini, Tito. *La escuela de Francfort*. Caracas: Monte Ávila, 1976, pág. 9.

³⁸⁷ Horkheimer, Max [1968]. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, pág. 12.

³⁸⁸ Horkheimer, Max. *Anhelos de justicia: teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, 2000, pág. 240.

³⁸⁹ Esta formulación la presenta Adorno en el párrafo final del texto: «La crítica de la cultura y la sociedad», que forma parte de Adorno, Theodor W. [1955]. *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel, 1963, pág. 29.

colmar su compromiso, pues, por ejemplo, como lo ha señalado uno de sus mayores estudiosos, «la dialéctica de Adorno era incansablemente hostil al momento de la reconciliación triunfante que tradicionalmente coronaba un proceso dialéctico»³⁹⁰, no por otra razón a eso dedicó uno de sus últimos cursos («Lecciones sobre dialéctica negativa», semestre de invierno de 1965/1966), y tituló como *Dialéctica negativa* (1966) a uno de sus últimos libros, tres años antes de su temprana muerte.

Diferentes parecen ser las exigencias que nos coloca nuestro tiempo histórico, habituado al pedido de formulaciones y proposiciones de transformaciones prácticas y concretas, que nos puedan ir sacando (siempre con dificultades y conflictos, es sabido) del abismo histórico en que nos encontramos, luego de un medio siglo de crisis e imposición del neoliberalismo. Parece ser que estamos, en el marco de urgencias planetarias inequívocas y catastróficas, en un tiempo en que no basta el pensamiento crítico negativo y está llegando la hora de configurar teorías y prácticas orientadas hacia una crítica creadora de la(s) nueva(s) alternativa(s) histórica(s). En esa ruta se inscribió el trabajo desarrollado por Enrique Dussel en los últimos años de su vida, y aun que abrevando desde unas fuentes relacionadas pero heterodoxas con relación a aquella tradición, reseñada en los párrafos anteriores, él mismo da cuenta del recorrido que lo fue orientando hacia esa nueva y necesaria dirección, la de la búsqueda de las categorías filosóficas acordes a ese «momento positivo, creativo, de construcción de la historia»³⁹¹. Así lo testimonia, de manera muy condensada, en este último texto que hemos citado, y que fue una compilación de ensayos ya elaborados desde la nueva orientación (de lo trans-ontológico

³⁹⁰ Jay, Martin [1984]. *Adorno*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1988, pág. 5.

³⁹¹ Dussel, Enrique. *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta, 2020, pág. 19.

como eslabonamiento diacrónico de las «tres constelaciones»), permítasenos, por ilustrativa, una cita algo extensa:

Levinas criticó la Totalidad (*primera* constelación). Alrededor de 1970, redactando el segundo volumen de *Para una ética de la liberación* (Dussel, 1973), y gracias a J. P. Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, descubrimos otra totalidad (la futura, fruto de la praxis de liberación, que constituye la *segunda* constelación). Por ello todas mis obras, desde aquella *Ética* (1973) hasta las *14 tesis de ética* (2016) (y las *políticas* respectivas) tenían *dos* partes (una por cada constelación). Pero a partir de 2017 tendrán todas ellas tres partes: la *primera* constelación (que a Ch. Pierce le gustaría llamar la «primeridad», *firstness*) es la Totalidad levinasiana, la *segunda* constelación negativa, la enfatizada por Benjamin, como ruptura y en su límite como «estado de rebelión» o incluso de revolución (la «segundidad», *secondness*) de nueva factura, que aunque tomada en consideración, no se separaba claramente de la subsecuente, que será la nueva Totalidad que se creará a partir del caos y las cenizas del orden destruido anterior. Será la *tercera* constelación (la «terceridad», *thirdness*) de la Totalidad futura imperfecta, siempre reformándose y corroída por el espíritu siempre presente del mesianismo escéptico que crea lo nuevo «como si no» lo creara³⁹².

No va a ser nuestra intención, en los siguientes apartados de este trabajo, establecer contrastes o polaridades irreductibles entre ambas formulaciones, sino resaltar y analizar algunos elementos de cómo se fue arribando a la propuesta, dentro de la filosofía de la liberación, y algunos de sus representantes, de la noción de Crítica Creadora, especialmente en las propuestas para una política y estética de la liberación por parte del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, en el último tramo de la obra que nos legó, con su reciente partida.

³⁹² *Ibid.*, pág. 10.

Debates por dentro y por fuera de las tradiciones de Teoría Crítica, y un intento por ir más allá de esta

Hace un siglo se publicó un libro que, sin duda, uno podría considerar que antaño alcanzó gran influencia, *Historia y conciencia de clase* (1923)³⁹³ de Georg Lukács. La obra de este pensador húngaro, que escribía en alemán, cuyo subtítulo es el de «Ensayo de dialéctica marxista», se ocupó en hacer uso y apropiación metodológica de la noción de totalidad, lo que no era solo una reivindicación de Hegel, sino un instrumento intelectual para arribar a un atinado diagnóstico de la época, la de la modernidad madura y sus fuerzas impulsoras en el arranque del siglo xx histórico. En pleno aumento de la fragmentación de la producción, señala el avance de la cosificación, que impacta no solo al objeto sino al mismo sujeto, de ahí que aspire a una reconstrucción, con otro sentido, de la totalidad u orden social. Esa reconformación de la totalidad, puesta hacia un nuevo sentido, Lukács la piensa resuelta en el sujeto/objeto idéntico (el despliegue organizado del nuevo partido del proletariado dotado de una pertinaz conciencia de clase). El filósofo magyar llegaba a esas conclusiones (y abrigaba esas certezas o esperanzas) no solo por sucumbir a un autodesarrollo dialéctico hegeliano, sino también por defender un rigorismo ético, que conducía a abrazar el bolchevismo, bajo la conducción de Lenin. La obra de Lukács fue influyente, al punto que está en los orígenes remotos del denominado «marxismo occidental», o de la «teoría crítica», cuyo enfoque de los problemas los remite a la totalidad, esos desarrollos posteriores (a los que también contribuyeron los planteamientos de otro contemporáneo de Lukács, el alemán de la izquierda comunista Karl Korsch, con su *Marxismo*

³⁹³ Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. Ciudad de México: Grijalbo, 1969.

y filosofía³⁹⁴) encontraban ahí una vereda intelectual de mayor alcance y profundidad que las estimaciones para la creación de teoría que se desprendían de las posiciones de la fenomenología o de los científicos de otras áreas (agrupados, por ejemplo, en el así denominado «Círculo de Viena»). Los debates, desde luego, en cada uno de esos núcleos siguieron desarrollándose, y en específico, para lo que aquí venimos tratando con más detalle, para la construcción de la denominada Teoría crítica, encontró hitos importantes, como el discurso de 1931 cuando Max Horkheimer tomó la dirección del Instituto de Investigación social de Frankfurt, o los artículos publicados, en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, desde 1932, por Max Horkheimer o Theodor Adorno, o desde 1934, por Herbert Marcuse, año en que éste último se incorporó al grupo; pero de manera especial el texto ya definitivo de ese enfoque que Horkheimer publicó, en dicha revista, «Traditionelle und kritische Theorie»³⁹⁵ y la ampliación o respuesta, así como el posicionamiento de Marcuse, que ambos se fundían, aunque con cada colaboración por separado bajo el título «Philosophie und kritische Theorie»³⁹⁶, los dos de 1937, y por tanto ya publicados en París, bajo el sello Felix Alcan; intervenciones que compartían un arco de preocupaciones común y que serán coronadas con la obra publicada, en coautoría, por Adorno y Horkheimer, *Dialectica de la ilustración* (1944)³⁹⁷ o en el inmediato trabajo publicado por el segundo, *Crítica de la razón instrumental* (1947)³⁹⁸. Pero con el destierro, o con el retiro

³⁹⁴ Korsch, Karl [1923]. *Marxismo y filosofía*. Ciudad de México: Ediciones Era, 1971.

³⁹⁵ Horkheimer, Max. «Traditionelle und kritische Theorie». *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6(2), 1937, págs. 137-191.

³⁹⁶ Horkheimer, Max y Marcuse, Herbert. «Philosophie und kritische Theorie». *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6(3), 1937, págs. 625-647.

³⁹⁷ Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 2001.

³⁹⁸ Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002.

o cambio de sus integrantes, en el relevo de sus generaciones, los frankfurtianos pasaron a tratar otros problemas³⁹⁹, a cubrir otros objetivos y, en cierto sentido, según han sugerido algunas interpretaciones, en la mira puesta hacia temas emergentes de la democracia, la normatividad y las patologías sociales, fueron perdiendo o abandonando el filo crítico en sus planteamientos.

Entre los años sesenta y setenta hubo otro momento de cuestionamiento y crítica de esa totalidad y los planteamientos ontológicos, hasta en los discursos críticos se verán estremecidos. Precedidos por el estudio de la génesis y la estructura de la *Fenomenología del espíritu* en Hegel⁴⁰⁰, esos esfuerzos se verán replicados, más allá de la mera analogía, instalados en otras perspectivas, con la recuperación de los *Grundrisse* de Marx⁴⁰¹. Ahí se pusieron los pilares de la nueva lectura de *El Capital*, por otros lectores alemanes y también cultores, a su modo, de las teorías críticas⁴⁰². Por su lado, en esos mismos años, Marcuse dirá a los estudiantes en Berlín, «este mundo no es verdadero», hay, entonces, una falsa totalidad que promete emancipar, pero no entrega sino empeoramiento de las condiciones de vida, lo

³⁹⁹ Dos buenas revisiones panorámicas pueden encontrarse en Leyva, Gustavo (Ed.). *La teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: Anthropos / UAM-Iztapalapa, 2005 y Casuso, Gianfranco (Ed.). *Filosofía y cambio social. Contribuciones para una teoría crítica de la sociedad y la política*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2022.

⁴⁰⁰ Hyppolite, Jean [1949]. *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel*. Traducción de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Ediciones Península, 1991.

⁴⁰¹ Véase Rosdolsky, Roman [1968]. *Génesis y estructura de El Capital de Marx*. Traducción de León Mames. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2004.

⁴⁰² Un vínculo explícito a la filosofía de Adorno como herramienta para esa relectura de Marx, la cual se puede encontrar en: Reichelt, Helmut. «La Teoría Crítica como programa de una nueva lectura de Marx». *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 8-9, 2016-1017, págs. 146–161. <https://constelaciones-rtc.net/article/view/1915>

que para el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* (1960)⁴⁰³ se explica por el predominio de lo práctico inerte, o por la imposición del mundo de la pseudoconcreción, según Karel Kosik en su *Dialéctica de lo concreto* (1963)⁴⁰⁴. Del mismo impulso hacen parte las lecciones de Theodor Adorno sobre la dialéctica negativa (1965-1966), y el libro que, con ese mismo título, *Negative dialektik*, se publicó en 1966⁴⁰⁵, obra en la que sostiene, que la «teoría (...) reacciona frente a un mundo falso hasta la médula»⁴⁰⁶, por ello no solo es legítimo preguntar «hasta qué punto lo particular contiene lo universal»⁴⁰⁷, sino aplicar un proceder, desarrollar una actitud, la de una des-identificación con ese orden social, y con el concepto que le es acorde. Tras bambalinas de estos planteamientos, como el fondo político de lo que ahí se discute, el escenario no está inmóvil; mientras Lukács reclama a Adorno haberse instalado en el Gran Hotel abismo, Adorno le responde a Lukács que él se ha precipitado ya al abismo, en los fríos del Este. Por su parte, la razón prodigada desde los enfoques analíticos, hace rato que se hallaba instalada, replegada, en «las cimas de glaciales nieves eternas de la lógica», según se advertía ya desde el manifiesto del Círculo de Viena (1929), y se fue corroborando, en el positivismo lógico, décadas más tarde, como ha sido señalado en alguno de los más refinados estudios al respecto⁴⁰⁸.

⁴⁰³ Sartre, Jean Paul [1960]. *Crítica de la razón dialéctica. Tomos I y II*. Traducción de Manuel Lamana. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.

⁴⁰⁴ Kosik, Karel [1963]. *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*. Traducción de Adolfo Sánchez Vázquez. Ciudad de México: Grijalbo, 1967.

⁴⁰⁵ Adorno, Theodor W. [1966]. *Dialéctica negativa*. Traducción de José María Ripalda. Madrid: Taurus Ediciones, 1984.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, pág. 39.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, pág. 51.

⁴⁰⁸ Véase Reisch, George A. [2005]. *Cómo la Guerra Fría transformó la filosofía de la ciencia. Hacia las heladas laderas de la lógica*. Bernal: Universidad Na-

De ahí que, más tarde, ya con Horkheimer y Adorno, en su retorno a Alemania, se pasó a hablar de un predominio de una falsa totalidad, de una necesaria re-totalización, o hasta de la necesidad de ubicarse por fuera o en los márgenes de la totalidad, para ejercitar una crítica desde la «exterioridad» (esas voces surgían ya desde las posiciones hermenéuticas o fenomenológicas, y serán reapropiadas, en su momento, por otras opciones filosóficas, ubicadas más al Sur de la geografía europea). En la mitad del siglo xx el filósofo poeta martiniqués Aimé Césaire ponía los términos de lo que desde afuera de ese enfoque (desde sus posesiones coloniales, y con gente formada en sus Liceos, que le ha arrebatado calibanescamente el uso de su lenguaje en un sentido muy amplio) se reclamaba a lo más granado del pensamiento europeo y occidental. Césaire reprocha a la civilización occidental, primero en un documento de circulación más restringida dentro de una revista partidaria de los comunistas, luego en su libro, tan celebrado, *Discurso sobre el colonialismo* (1950)⁴⁰⁹, que Europa del Norte, hasta esa fecha, y Estados Unidos, ya luego como hegemon del mundo, se revelan incapaces (como zonas colonizadoras y que se apropian del beneficio de tales relaciones jerárquicas y desiguales) de resolver los dos principales problemas que han originado, la proletarización y la colonización. Esa civilización creada con la modernidad, y con los dispositivos tecnológicos que impulsan el capitalismo, no muestra, en los trancos ya avanzados del progreso, sino un camino de deshumanización y subhumanización, de racialización y dominación de género (como por esos mismos años, también le sería reclamado, pero ya desde el feminismo, a la cultura patriarcal, por ejemplo, en la obra de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, publicada en 1949⁴¹⁰).

cional de Quilmes, 2009.

⁴⁰⁹ Césaire, Aimé [1950]. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.

⁴¹⁰ Beauvoir, Simone [1949]. *El segundo sexo. Tomo I*. Traducción de Pablo

Por su lado, ciertos filósofos latinoamericanos, entre ellos, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Alberto Parisi, entre otros, integrantes del polo argentino de la filosofía latinoamericana de la liberación (pues hubo y había otros nodos activos impulsando similares debates: peruano, mexicano, brasileño, venezolano, etc.), se adhieren a una crítica que señalaría la negatividad de la totalidad vigente, pero no se detienen ahí sino que tratan de ir más allá de esa ontología «occidental», y recuperan para ese desplazamiento filosófico algo de la hermenéutica dialógica de Michael Theunissen en su obra *El otro* (1965)⁴¹¹ pero aún más de la fenomenología levinasiana en *Totalidad e infinito* (1961)⁴¹². Dará resumida cuenta de lo que se encuentra en juego en ese desplazamiento filosófico, la suma de artículos que Dussel, Scannone y Hugo Assmann publican en un número memorable de la revista *Stromata*⁴¹³. Ya se dispone ahí de la actitud, «el pensar comprometido» (aquél que demandaba Orlando Fals Borda (1968)⁴¹⁴ en el ensayo en que se pregunta si «¿Es posible una sociología de la liberación?»), que, en esa revista que hemos nombrado, se propone ya operar «una superación analéctica» de esa ontología occidental, un ir más allá de la totalidad, cometido filosófico que irá de la ética a la económica, de la pedagógica a la arqueológica, de la política a la estética.

Hemos de cerrar este apartado con una pequeña referencia a la enorme importancia adquirida por la fenomenología levinasiana

Palant. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1962.

⁴¹¹ Theunissen, Michael [1965]. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Traducción de Georges Voet de Keyser. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

⁴¹² Levinas, Emmanuel [1961]. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducción de Daniel E. Guillot. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

⁴¹³ Scannone, Juan Carlos (Coord.). *Stromata*, 28(1-2), 1972. Disponible en <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/issue/view/418>

⁴¹⁴ Fals Borda, Orlando. *Sociología de la liberación*. Bogotá: Siglo XXI editores, 1968.

en este tipo de enfoque desde la filosofía latinoamericana (de la liberación, en una parte de sus integrantes), y también hemos de insistir en la comprensión de esa inscripción en clave de posicionamiento ético (extraído desde fuentes o categorías de origen semítico), dentro de un muy peculiar contexto: el gozne de los años sesenta y setenta, que especialmente para América Latina y el Caribe, parecen ofrecer las condiciones para el cambio de las circunstancias políticas, económicas, sociales, culturales; pues parece posible en esta comarca del mundo, con las transformaciones radicales, revolucionarias, tocar el cielo con las manos, construir el reino de Dios en la tierra.

Recordemos que esta perspectiva fenomenológica del filósofo de origen lituano, luego naturalizado francés, discípulo entusiasta de Heidegger, se enclava dentro de una corriente, la conformada por el judaísmo de la *Mittleuropa*⁴¹⁵, y que incluye en la conformación de su tradición a pensadores tan destacados como Franz Rosenzweig o Hermann Cohen y, en cierto modo, al propio Karl Marx⁴¹⁶. Ante la posición convencional, de cuño helenocéntrico, que entiende la filosofía como el cultivo del conocimiento, como el amor a la sabiduría, la otra posición, defendida en este caso por Emmanuel Levinas, desde categorías que están en un afuera de Atenas, elige pensar la filosofía como «sabiduría que nace del amor», con lo cual está colocando a la ética en el lugar primordial, en cuanto «filosofía primera». Tal reivindicación de la ética la pone a esta como anterior a la ontología; lo que significa discutirle a la totalidad y a la dimensión especulativa e ilustrada de la Razón, desde la propia carnalidad, corporeidad de la persona. Ahí residía ya una «otra» epistemología que, en su momento, en otro intento por llevar más allá de sí,

⁴¹⁵ Löwy, Michel. *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*. Barcelona: Anthropos / UAM-Iztapalapa, 2015.

⁴¹⁶ Dussel, Enrique [1993]. *Las metáforas teológicas de Marx*. Ciudad de México: Siglo XXI editores, 2017.

en aquel caso, la fenomenología de Merleau-Ponty, su alumno martiniqués, Frantz Fanon, ya la atisbaba en la última de las proposiciones (plegarias) con la que cierra su libro de 1952, *Piel Negra, máscaras blancas*, «¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!»⁴¹⁷. La filosofía latinoamericana posterior incorporará (en un sentido literal) el sufrimiento de las y los oprimidos, pero los descentrará del yo, de la mismidad, y mirará los procesos (estructuras) generantes de esa opresión/dominación desde «la exterioridad del otro». Fanon, por su parte, optó por la opción mesiánica, e hizo su *passage à l'acte*, al ir a combatir el colonialismo francés con las y los argelinos, en el norte de África.

De ahí que Levinas, en su obra de 1961 (mismo año de la publicación de *Los condenados de la tierra*, y del propio fallecimiento de Fanon), discuta directamente con la ontología de Heidegger (como si lo hiciera con la cortesía de la crítica implacable del filósofo que descubre al maestro defendiendo todo aquello que se ha detestado, su afinidad con el régimen nazi), y por ello destaque, en el mero Prefacio a la primera edición en castellano de su *Totalité et infini*, lo siguiente: «(...) la epifanía del rostro como un deshechizamiento del mundo», rostro que en tanto rostro es desnudez, desnudamiento, «del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero», y que en su expresión indica el «no matarás». Construye, entonces, una ética del cara a cara, que «rompe el englobamiento clausurante –totalizante y totalitario– de la mirada teórica. Ella se abre, a modo de responsabilidad, sobre el otro hombre –sobre el inenglobable–: ella va hacia lo infinito. Ella conduce al exterior, sin que sea posible sustraerse

⁴¹⁷ Fanon, Frantz [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009, pág. 190. Se encuentra un análisis detallado de ese aspecto en Gandarilla Salgado, José Guadalupe. «Todas las cicatrices: hacia una fenomenología de lo colonial en Frantz Fanon». En Laura Catelli, Manuela Rodríguez y Patricio Lepe-Carrión. *Condición poscolonial y racialización* (págs. 23-59). Mendoza: Qellqasqa editorial, 2021.

a la responsabilidad a la que apela»⁴¹⁸. Quien la asume queda como «rehén» del otro. En ello está dado ese conducirse hacia lo exterior, lo que significa efectuar el pasaje (epistémico) de la totalidad a la exterioridad. Tal y como Dussel lo ha de testimoniar más adelante (ya sumando otras lecturas del pensador lituano-francés), no se escatima la marca que habría de dejar en el grupo de jóvenes profesores que, en los tempranos setenta, estaban incorporando, subsumiendo, ese pensamiento en su respectiva filosofía:

En 1972, en Lovaina [...] en ese encuentro, al final, nos reveló: «Los veo a todos Uds. como si fueran rehenes». No supe lo que quería decir. Poco después [...] comprendí el sentido: como jóvenes profesores o estudiantes, obsesionados por nuestras víctimas latinoamericanas, Levinas nos veía en Europa como rehenes por nuestros pueblos lejanos y oprimidos. Yo no sabía si era un insulto [...] Al leer *Autrement qu'être* comprendí que había sido un inmenso, inmerecido y alentador juicio⁴¹⁹.

Aunque hubiesen datados antes unos cuantos artículos de Emmanuel Levinas traducidos al castellano (incluso el fragmento de uno, replicado de *Les Temps Modernes*, traducido por Luis Villoro, ofrecido en alguna entrega del suplemento «México en la cultura», del periódico *Novedades*⁴²⁰), su mayor absorción, para el debate filosófico, en el Sur de nuestro continente, se dio bajo las coordenadas de discusión sobre las situaciones de dominación/dependencia, en el reimpulso de la filosofía latinoamericana de inicio de los años setenta, momento en el que los planteos feno-

⁴¹⁸ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito... Op. Ci.*, pág. 10.

⁴¹⁹ Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta- UAM-I, 1998, pág. 403.

⁴²⁰ Agradezco a la Mtra. Tania Sairi Gómez Hernández quien ha localizado dicho fragmento, Levinas, Manuel. «La realidad y su sombra en el arte». *México en la Cultura*, 31 de julio de 1949, traducido por Luis Villoro, y que corresponde al apartado «Semejanza e imagen» del artículo «la réalité et son ombre», originalmente publicado en *Les temps modernes*, 38(4), 1948, págs. 769-789.

menológicos levinasianos cobrarán una especial significación, de orden epistémico-metodológico, para algunos de los exponentes del núcleo argentino de filosofía de la liberación. Por mencionar algunos de los más significativos, basta con decir que, en el caso de Juan Carlos Scannone, tres pensadores cobraron la mayor influencia en su obra, Maurice Blondel, Martín Heidegger y Emmanuel Levinas, y suele decirse que es él quien pone a disposición de sus acompañantes en esa aventura filosófica la recién publicada obra de Levinas (1961); en segundo lugar, vale mencionar a Daniel E. Guillot, quien hará el estudio introductorio y ofrecerá la primera versión de la traducción al español de *Totalidad e infinito*, y publicará en coautoría con Dussel un libro muy explícito al respecto⁴²¹; en tercer lugar, en la obra colectiva que identifica al nuevo enfoque⁴²², la aportación de Aníbal Fornari también abreva del influjo levinasiano y, por último, aunque no haya colaborado en el libro recién mencionado, el volumen elaborado por Alberto Parisi unos años después, *Dialéctica y filosofía* (1979)⁴²³, sigue ese camino trazado.

Es necesario destacar un aspecto muy importante que incumbe a la emergencia, la irrupción de la exterioridad del otro, pues como bien ha sostenido uno de los traductores e introductores del trabajo de Levinas, «la ética es una *explosión* de la ontología, y no su negación»⁴²⁴, aspecto que es reiterado por el propio Levi-

⁴²¹ Véase Dussel, Enrique y Guillot, Daniel E. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires: Bonum, 1975.

⁴²² Véase Ardiles, Osvaldo; Assmann, Hugo; Casalla, Mario; Cerutti, Horacio; Cullen, Carlos; Zan, Julio de; Dussel, Enrique; Fornari, Aníbal; Guillot, Daniel; Kinen, Antonio; Kusch, Rodolfo; Pró, Diego; Riega, Agustín de la; Roig, Arturo; Scannone, Juan C. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973.

⁴²³ Parisi, Alberto. *Filosofía y dialéctica*. Ciudad de México: Edicol, 1979

⁴²⁴ Ayuso Díez, Jesús María. «Presentación a la edición española». En Emmanuel Levinas [1982] *Ética e infinito*. Madrid: Visor (Colección La balsa de la medusa), 1991, pág. 16.

nas cuando afirma: «la ética (...) es más ontológica que la ontología, un énfasis de la ontología»⁴²⁵. En estricta correspondencia, y ya desde la órbita del nuevo método que se está construyendo en el medio de la coyuntura latinoamericana, leemos, para el caso de Dussel, en las Lecciones que impartió en Viedma, y que luego publicó como *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, que «no se trata de un método que deje de lado la dialéctica, por el contrario, busca garantizar su cabal aplicación con radicalidad»⁴²⁶. Con variantes esa misma proposición se vierte, de modos diferentes, pero apuntando en un mismo sentido, en otro texto fundamental del período:

cuando se habita, por la ruptura ética del mundo antiguo, en el nuevo mundo puede ahora interpretarse dia-lécticamente la antigua palabra revelada en el mundo antiguo. Puede aún de-mostrarse, desde el pro-yecto ahora con-vivido, el porqué reveló lo que reveló. Pero aquella palabra, de ayer, hoy está muerta, y quedarse en ella por ella misma es nuevamente sepultar la analéctica presente en la dia-léctica del pasado⁴²⁷.

Con anterioridad había afirmado: «el factor libertad queda no adecuadamente expresado por faltarle a la dialéctica marxista la categoría de alteridad (y con ello se transformaría *ipso facto* en una ana-léctica)»⁴²⁸. Y, en esa búsqueda de la mano de Levinas, quedaría expresada la proposición más sintética, en términos de una transición metódica, expresada no por casualidad en el libro colectivo que era ya la presentación abierta (política) de la exis-

⁴²⁵ Levinas, Emmanuel [1982]. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós, 1995, pág. 153.

⁴²⁶ Dussel, Enrique. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. Ciudad de México: Extemporáneos, 1977, pág. 77.

⁴²⁷ Dussel, Enrique [1972]. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974, pág. 193.

⁴²⁸ *Ibid.*, pág. 144.

tencia de una nueva generación, y que, por ello, en contratapa, colocaban el manifiesto de su nueva filosofía:

Entre el pensar de la Totalidad, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el Absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica) se debe describir el estatuto de la revelación del Otro, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filosofía no sería ya una ontología de la Identidad o la Totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegaardiana, sino que sería una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica⁴²⁹.

Y, unas páginas adelante, con más brío, se detalla aquello a lo que se le ha puesto el cuerpo (por la genuina escucha de la otredad), más que derivar (en tanto posicionamiento «político») meramente por el uso de la razón o el seso. Permítasenos la cita *in extenso*:

avanzar por la praxis liberadora, analéctica, por el trabajo servicial (habodáh), en vista de alcanzar el pro-yecto fundamental ontológico nuevo, futuro, que el Otro revela en su palabra y que es incomprensible todavía porque no se ha vivido la experiencia de estar en dicho mundo (Totalidad nueva, nueva Patria, orden legal futuro). Es decir, la revelación del Otro abre el pro-yecto ontológico pasado, de la Patria vieja, de la dominación y alienación del Otro como «lo otro», al pro-yecto liberador. Ese pro-yecto liberador, ámbito transontológico de la Totalidad dominadora, es lo más-alto, lo más-allá a lo que nos invita y pro-voca la palabra reveladora. Sólo confiados en el Otro, apoyados firmemente sobre su palabra, la Totalidad puede ser puesta en movimiento; caminando en la liberación del Otro se alcanza la propia liberación. Sólo cuando por la praxis liberadora, por el compromiso real y ético, erótico, pedagógico, político, se accede a la Nueva Totalidad en la justicia, sólo entonces se llega a una cierta Identidad analógica⁴³⁰.

⁴²⁹ Dussel, Enrique. «El método analéctico y la filosofía latinoamericana». En Osvaldo Ardiles *et al.* *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973, pág. 133.

⁴³⁰ *Ibid.*, pág. 133.

Hemos encontrado necesario dar este rodeo para dimensionar que, así como para la etapa de alumbramiento (fines de los sesenta, comienzos de los setenta) de la filosofía de la liberación latinoamericana, y muy en especial para el aporte que dentro de esta corresponde a Enrique Dussel, la categoría de «exterioridad» se reveló definitiva, pero encontrando un modo de expresión en dos totalidades, la segunda siendo como la contra-totalidad de la primera, negación de la totalidad negadora, dominadora; esa categoría no hizo sino fortalecer su lugar cuando a la obra del filósofo argentino-mexicano se suma el nutriente categorial de la entera y original lectura de Marx (y del muy peculiar lugar que le tocaría desempeñar, a la noción de «fuente creadora» para el análisis del trabajo vivo y el plusvalor, y la referencia, implícita en la construcción categorial, al papel del Schelling tardío⁴³¹, para aclarar esas cuestiones y para el principio material de la vida, en ética y en todo el sistema dusseliano), y la figura

⁴³¹ Los trabajos recientes de Peter Dews dan la razón y corroboran las tesis dusselianas (vertidas en su trilogía sobre Marx y la hechura de *El Capital*) en cuanto a la reivindicación del Schelling tardío, lo que resulta muy importante en un espacio intelectual, la teoría crítica (véase Dews, Peter. «Schelling and the Frankfurt School». En: Peter E. Gordon, Espen Hammer y Axel Honneth (Eds.). *The Routledge Companion to the Frankfurt School* (págs. 394-409). New York: Routledge, 2018), en que todavía predomina vincular a Marx preferentemente con Hegel, sin atender a la manera en que se daría un cierto rebasamiento por Schelling respecto a Hegel en temas tan significativos como la distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva (véase Dews, Peter. *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 2023), lo que abona, por otra parte, a la distinción, propuesta por Dussel, entre crítica negativa destructiva y crítica positiva creadora, y a lo que se ha destacado en la recensión reciente del libro de Dews, en cuanto a que resulta «un rasgo atractivo del pensamiento de Schelling, [...] que la historia en este caso no sea una historia de libertad, como lo es para Hegel, sino una historia de liberación [...]. Schelling puede parecer menos restrictivo, con su concepto de liberación que incluye el concepto vigorizante de una libertad 'para ser libre o no libre'. Dews nos asegura que la filosofía positiva de Schelling 'tiene una dimensión irreductible orientada al futuro'» (véase Schuringa, Christoph. «El desafío de Schelling». *New Left Review*, 143, 2023, págs. 176-185).

correspondiente siguió siendo esa: la de las dos caras de Jano (la totalidad vigente, dominante que es doblegada por la nueva totalidad, emergente, insurgente).

Pues bien, en los trabajos que corresponden a su última etapa, una intuición que desprendía de su crítica a Levinas (y de lo conveniente que resultaba la lectura de Marx mediada por el Schelling tardío⁴³²), y que expresaba, hace tres lustros, en los siguientes términos: «La ‘anti-política’ como negatividad escéptica o deconstructiva es fundamental, pero también es necesaria la ‘política crítica’ o la política constructiva, innovadora»⁴³³. Este aspecto se ha precisado a tal punto que resulta impropio hablar de «anti-política», y de que el momento (o «constelación», para ser más estrictos) negativo sea meramente escéptico, disolvente o defectivo, propio de un cierto empecinamiento de determinados actores, sino que la segunda constelación, «negativa», se ha esclarecido como un pasaje obligado para que la noción de «crítica creadora» adquiera su completo sentido y se cargue de significado su marco intelectual correspondiente y, como un efecto esquemático o ilustrativo, la representación o figura ha cambiado, pasando de las dos totalidades a la diacronía de constelaciones; dicho con más precisión, con una plena identificación de «las tres constelaciones», en que discurren los campos prácticos, y cómo la tercera constelación es la de una línea de fuga hacia el futuro⁴³⁴, una apuesta a la construcción de una «otra» historia.

⁴³² Enrique Dussel lo detalla del siguiente modo: «La fenomenología debía ser ‘mediada’ y ‘desarrollada’ por categorías de otras disciplinas epistémicas –ello, por ejemplo, nos exigió comenzar a recurrir a Marx, para ‘explicar’ la existencia histórica y concreta del ‘pobre’, el *pauper ante* y *post festum*, y para encontrar las ‘mediaciones’ para liberarlo de la pobreza» (Dussel, Enrique. *Hacia los orígenes de Occidente. Meditaciones semitas*. Ciudad de México: Kanankil editorial, 2012, pág. 105).

⁴³³ Dussel, Enrique. *Hacia los orígenes de Occidente... Op. Cit.*, pág. 105.

⁴³⁴ Tal y como hemos visto que Peter Dews defiende la filosofía de Schelling, véase la nota dedicada a este autor unas páginas atrás.

Eso que, en los años setenta Dussel denomina «la Totalidad [...] puesta en movimiento» y que, con mayor encuadre o nitidez, uno de los autores de aquel libro colectivo describía como la manera de asumir «esas exigencias trans-ontológicas», desde una filosofía analéctica en su proceder hermenéutico⁴³⁵; Enrique Dussel, ya en la etapa de una comprensión madura de lo trans-ontológico, en la que fue la última parte de su vida, nos entrega una filosofía acorde a la comprensión de la diacronía de las constelaciones que amalgaman a un orden, en las coyunturas de *ocaso* de una totalidad declinante, pero que no termina fácilmente de regir, sino que hace uso de toda una serie de instrumentos y dispositivos (legales o ilegales) para alcanzar una suerte de sobre vida (como ha quedado patente en el casi medio siglo de colonialismo neoliberal, de su sentido común que se interioriza en las personas, de sus geoculturas que lo perpetúan, y de las nociones de gusto y belleza que lo expresan y reproducen), pero una vez que ha entrado en crisis (pues nada es eterno) se desata una transición, en ese instante de peligro y de disputa, se registra y se despliega el (nunca fácil) *surgimiento* de una nueva totalidad (la de la tercera constelación).

Los campos de la vida práctica en que Dussel mejor pudo detectar las categorías correspondientes fueron el de la política y el de la estética. A eso vamos a dedicar el siguiente apartado que cierra este capítulo.

Hacia una Política y estética de la liberación. Más allá de la negatividad del sistema

En el nodo argentino de filósofos y filósofas liberacionistas existía conciencia de que no se estaba promoviendo un «fervor su-

⁴³⁵ Fornari, Aníbal. «Política liberadora, educación y filosofía». En Osvaldo Ardiles et al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (págs. 138-164). Buenos Aires: Bonum, 1973, pág. 163.

cursalero» (como tiempo después tipificara Carlos Pereda o un proceder impropio de una verdadera filosofía)⁴³⁶, se trataba de un impulso que quería ir más allá de una práctica meramente repetitiva, que caracterizaría a una «filosofía imitativa» como ya lo señalara uno de los coautores de aquel texto tan representativo del movimiento⁴³⁷. Y ello impacta en la relación misma que se establece con las categorías de la fenomenología de Emmanuel Levinas, en primer lugar, al cuestionarle si su categoría del Otro incluye a las y los millones de indígenas muertos por la conquista de nuestro continente, o a los millones de africanos esclavizados reducidos «a cosa puesta para el cambio», o que perderían la vida en la «triangulación atlántica» de la «modernidad temprana», o se restringe a las y los victimados por el régimen nazi⁴³⁸; en segundo lugar, al señalarle «las dificultades que tiene el gran pensador judío para reconstruir el sentido *positivo* y *crítico liberador* de la una 'nueva' política»⁴³⁹, «Levinas [...] no puede articular una arquitectónica *positiva* de las mediaciones en favor del Otro»⁴⁴⁰.

Para comprender la temporalidad interna correspondiente a cada constelación (A: del orden establecido o estatuido, que pudo construirse o regir por siglos; B: de la crítica negativa de-estructura de dicho orden, que puede ser larga o corta según la correlación de fuerzas entre los contingentes que defienden el orden viejo o los que buscan construir un orden nuevo; C: de la política positiva creadora de un nuevo orden, que puede ser muy conflictiva o in-

⁴³⁶ Pereda, Carlos. «¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?». *Fractal* 18(5), año 4, págs. 87-105.

⁴³⁷ Guillot, Daniel E. «La mala conciencia del filósofo latinoamericano». En Osvaldo Ardiles et al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* págs. 165-171). Buenos Aires: Bonum, 1973, págs. 164-169.

⁴³⁸ Dussel, Enrique. *Hacia los orígenes de Occidente... Op. Cit.*, pág. 84, nota al pie 3.

⁴³⁹ *Ibid.*, pág. 104.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pág. 105.

cierta, propia de una lucha, por no decir revolución o transformación, permanente), y cuyos momentos pueden tener una variada densidad, Dussel entiende que esas constelaciones no están a salvo de la entropía, esto es, sabe que están atravesadas por la flecha del tiempo (con tres momentos, expresados en a, b, c, en minúsculas, en una suerte de curva en una letra u invertida), teniendo tres momentos o fases: de aurora o surgimiento (a), de estabilidad o fijeza (b), y de crisis u ocaso (c). De ahí que la diacronicidad de las constelaciones pueda expresar una sincronicidad de los momentos en que las mismas están empalmadas, así, por ejemplo, el momento A.c, podrá empalmar con el momento B.a, o del momento B.c, se revele muy difícil pasar al momento C.a. En ello se conjuga todo el sentido de lo trans-ontológico como el momento de mayor espesor en la política, con la mayor complejidad en las temporalidades sociales de proyectos en disputa, donde se viven los «tiempos más interesantes», en el curso de la historia de las naciones-Estado.

Ese sería, entonces el lugar teórico a cumplir por la noción de crítica creadora, de la que hay que decir, de inmediato, que no se adhiere a un planteamiento que promueva, ingenuamente, abanderar una positividad en general o transhistórica⁴⁴¹, como pudiera ser obstinarse en defender la positividad del orden dominante de la totalidad vigente, en cuanto estabilización de su momento A.b; por el contrario, se refiere a la diacronía que resulta de atravesar la segunda constelación (de la ruptura mesiánica), esto es, que obtendrá una mayor clarificación de su sentido cuando se ha distinguido la noción del momento o constelación crítico

⁴⁴¹ Asunto que se relaciona analógicamente respecto a lo que distanciaría a Schelling de Hegel, tal y como se destaca en la reseña al libro de Peter Dews que hemos citado más atrás: «La 'filosofía positiva', por su parte, no tiene nada que ver con el positivismo, ni siquiera con la idea de 'empezar por lo positivo', es decir, con lo que se ofrece a nuestros sentidos, al modo en la que la concebía, por ejemplo, Feuerbach» (Schuringa, Christoph. «El desafío de Schelling». *Op. Cit.*, 2023, pág. 179).

destrutivo. Ahí queda claro que estamos hablando del momento crítico positivo de creación de un nuevo orden, C.a.

Enrique Dussel propone una filosofía política de la liberación que encuentra en la coyuntura latinoamericana reciente (en su ir y venir de fuerzas y proyectos confrontados), uno de sus principales puntos de referencia y el aspecto que la expresa como una tentativa práctico-política, no meramente filosófico-teórica, de mucha actualidad⁴⁴², sobre todo en la lucha continental por salir de la condicionalidad neoliberal y abrir un nuevo período histórico que pudiera ser el de una «segunda emancipación latinoamericana». Ese también es el esquema (de una diacronía de tres constelaciones en movimiento) con el que Dussel propuso pensar la estética, y que, tal como ha sido demostrado fue el

⁴⁴² Dussel lo indica con claridad, y fue una razón para la demora entre la publicación del Tomo II (Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Vol. II. La arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009) de la *Política de la liberación* y el Tomo III (Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Vol. III. Crítica creadora*. Madrid: Trotta, 2022): «Toda teoría viene después, no es un *a priori*. Un ideal teórico no debe reemplazar lo real *posible*» (Dussel, Enrique. *Siete ensayos...*, *Op. Cit.*, pág. 22). Y el campo experimental desde el que se desprenden las categorías de su política, y las configuraciones en que encuentran su temporalidad y su sitio, surgen como resultado de la «lectura» del mundo de la política en su coyuntura reciente, de ahí que Dussel considere que su aparatage teórico se muestre más capaz de dar respuesta a problemas complejos de nuestra realidad latinoamericana, y nuestro autor lo ejemplifica con dos casos concretos: «el grupo que se enfrenta a Evo Morales y lo critica porque no ‘disuelve el Estado’, *ahora y aquí*, da por supuesto que se habría convertido en un reformista extractivista progresista. ¿Puede un político crítico, de izquierda, ‘disolver el Estado’ empíricamente hoy en Bolivia? ¿Sería sensato, prudente, responsable ante un pueblo necesitado, empobrecido y oprimido? ¿Cómo podría gobernarse al pueblo después de esa disolución? En una conversación con Hugo Chávez coincidíamos en que en el presente, en la larga etapa de transición a una sociedad transc capitalista y transliberal (C), era necesaria una filosofía política no fundamentalista ni anarquista [...] sabiendo que esa transición exigirá tiempo, procesos intermedios de formación de nuevos cuadros, de nueva teoría, de nuevas organizaciones, de nuevas instituciones, de nuevo Estado. Que ciertamente debe surgir de abajo hacia arriba, pero igualmente ayudados por un proceso de consolidación de espacios políticos que los hagan posibles» (*ibid.*, pág. 22).

recorrido intelectual de un acercamiento temático y existencial que llevó diversos momentos de reflexión⁴⁴³, en conferencias y cursos presenciales o a distancia, y en su última etapa (durante los meses de pandemia) con las lecciones de sus cursos grabadas para su consulta en Internet, y que han quedado como un acervo que se suma a su obra póstuma, a la espera aún de su publicación, según leemos en la proposición 1.25 del manuscrito:

si algo nuevo se incorpora al movimiento primero gracias a la crítica (que surge de la exterioridad de lo dado como lo otro, el Otro/a de lo ya ... [idéntico que]... compone el primer sistema o constelación) hay una incorporación por creación de lo que era considerado nada por la totalidad primera (la primera constelación). Desde la nada irrumpe analógicamente por creación (dirá Marx) como lo distinto hacia lo semejante de la nueva totalidad, segunda constelación, y de esta a la tercera. El proceso de crecimiento diacrónico es así el pasaje de lo distinto (no lo diferente) hacia una semejanza que nunca fue ni será lo idéntico⁴⁴⁴.

Dussel (2022) piensa la política como *una temporalidad que atraviesa tres momentos o constelaciones*, la *primera constelación* es la que estructura un determinado orden, es la historia que edificó una determinada totalidad que pudo haber sido legítima, pero que, por el principio de imposibilidad, respecto a que es imposible que haya perfección, todo orden social o político provoca victimización, genera desigualdades, dominación o pobreza (pierde, como orden político, legitimidad), y al no asegurar las condiciones para la reproducción material de la vida de la población de dicho territorio, no está ni de cerca ofreciendo las condiciones para cumplir con el sentido de un orden político, asegurar la vida de una colectividad, dar respuesta al criterio material de la justicia. Si,

⁴⁴³ García Bravo, María Haydeé. «Elementos para una historia de la estética de la liberación». *Piezas en Diálogo de Filosofía y Ciencias humanas*, 15(37), II Época, págs. 35-49.

⁴⁴⁴ Dussel, Enrique. «Estética de la liberación. 16 tesis sobre la belleza», Inédito, 2023, pág. 11.

además de ello, dicho orden, ya no legítimo, pero quizá sí, todavía respetado u obedecido en tanto dominación legal, puede estar creando las condiciones de fetichización del poder y la política, en la medida en que los representantes dejan de atender los reclamos de la comunidad política que representan (expresan una lógica del «mandar mandando») y atienden más bien su propia agenda o la de otros poderes (corporativos o foráneos), o corrompen con sus actos todo decoro en el ejercicio de su actuación.

Esa totalidad, en tanto orden político carente o hueco de legitimidad puede estar ingresando a un momento de crisis, en el que florece y se fortalece el tipo de crítica que señala la negatividad de dicho orden, dicha totalidad se encuentra ya en la lógica de su *segundo momento*, el de la crítica negativa (es un momento privilegiado en el discurso de la crítica, pero ahí no puede circunscribirse la crítica de dicho orden, debe también pasar a la formulación de «otra política», la de la crítica positiva que crea las categorías del nuevo orden o régimen político), y como todo en política, no hay garantía, ni de que ese orden se caiga definitivamente como de que el orden anterior subsista, es un momento privilegiado de la correlación de fuerzas, de la oposición de proyectos, es un momento de la política como el que hemos vivido en la región desde la entrada de este milenio, y con los ciclos u oleadas del «progresismo latinoamericano» (en el marco de los claroscuros en la batalla contra el neoliberalismo en la región).

En el caso de algunos países latinoamericanos, se está ingresando, no sin dificultades, al *momento de la tercera constelación*, la más interesante para el pensamiento de la política: son los días, meses o años, de «los tiempos interesantes», puesto que aquí se involucra un proceso que es, casi en simultáneo, el del desmanteramiento, deconstrucción o hasta destrucción de las formas en que transcurrió la política hasta ahora, y son las etapas de la oportunidad de construir otra cosa, y que se rigen según lo diría el clásico, por ser

instantes en que ni lo viejo termina de morir ni lo nuevo termina de nacer. En un sentido histórico, tendríamos un panorama de la larga coyuntura que edificó nuestro orden republicano luego de las independencias respecto al poder metropolitano español, pero que no edificó repúblicas o naciones genuinamente democráticas o plenamente nacionales; en parte, porque eso fue impedido porque los nuevos grupos dominantes criollos (y luego tecnócratas y modernizadores) se asociaron o subordinaron con los nuevos poderes hegemónicos (el nuevo imperio e imperialismo estadounidense), eso es lo que ahora se encuentra en juego, puesto que también los Estados Unidos viven un momento de crisis o declinación en su dominación indisputada, y se abre una coyuntura interesante para las naciones latinoamericanas si logran estructurar alianzas más amplias en la hora actual en que varios países parecen finalmente ingresar a un momento de cuestionamiento y superación del neoliberalismo. En este tercer momento o constelación, desde luego, la crítica positiva creadora del nuevo orden se enfrenta desde luego a poderes fácticos y establecidos, a adversarios, en ocasiones, «colosales», que aunque no busquen oponer nuevos proyectos les basta con proposiciones restaurativas del orden anterior, en el que obtuvieron sus privilegios y no desean abandonarlos, por el otro lado, desde los que luchamos por conformar un nuevo orden político, con otro tipo de categorías, con otro tipo de discurso, con «nuevas instituciones», se trata de crear un nuevo orden, en que la política sea la del «mandar obedeciendo», y donde se recupere el sentido de tal acción (en el horizonte de factibilidad que arroja el marco persistente de conflictos), una política en que esta sea un acto de servicio, que cumpla o se acerque al propósito de regirse por el principio o criterio de justicia, que materialmente significa asegurar la vida, formalmente, obrar en condiciones democráticas o consensuales con la participación simétrica de todos los afectados y en el horizonte de la factibilidad, esto es, sopesar siempre

las políticas que son posibles, lo que a veces significa renunciar a políticas imposibles.

En estricta analogía, en lo correspondiente a la estética de la liberación, tendríamos el despliegue de una tercera constelación con las siguientes características, permítasenos citar *in extenso*, del punto 1.74 del manuscrito inédito:

Se trata de un nuevo momento de la historia del arte, donde surge una nueva experiencia estética como sistema, como Totalidad cultural donde los antiguos dominados o excluidos expresan su concepción y gusto por la belleza innovada por una nueva generación en la evolución inédita de la humanidad. Dicha nueva artística (en tanto totalidad de obras de arte cotidianas o creadas con intención explícita de producir obras de arte como desarrollo de la estética humana) dejará su marca en tanto exprese la vida en su época, el gusto y la alegría de vivir y festejar la Vida misma, el Don más preciado recibido por los seres humanos sin ningún mérito de su parte, con la responsabilidad de servirla como Donación gratuita a la comunidad para convertirla en un mundo en el que valga la pena vivir⁴⁴⁵.

La política en Dussel se entiende como un proceso dinámico de disputa, y con una temporalidad diacrónica que puede, en ciertas coyunturas (a veces largas), movilizar fuerzas sociales que desborden a un orden político vigente y lo puedan llegar a sustituir por un nuevo régimen político emergente. No es una política que se centre en el Estado, pero tampoco lo niega o lo desprecia e ignora, sino que lo integra en una consideración más amplia que es la de la geopolítica o el sistema mundial de los Estados. Tampoco asume a la dimensión estatal, en exclusiva, en su calidad de orden institucional y espacio representativo para el ejercicio de gobierno, sino que ve a esa dimensión como constantemente exigida por el reclamo incesante de una democracia que crece desde abajo, desde los movimientos sociales, como democracia participativa que expresa el sentir de las partes significativas del pueblo, y que en momentos

⁴⁴⁵ *Ibid.*, pág. 16.

especiales, pueden ser movilizadas, como en los años recientes en México, por una consigna que parece política, pero que también es ética: «Por el bien de todos, primero los pobres, y abajo los privilegios». De ahí que nuestro maestro, hasta en las condiciones de debilitamiento de su estado de salud, parecía extraer reservas físicas, o reponerse de manera sorprendente, para atender tareas a las que se había comprometido (*engagement*), en su proyecto de la «Escuela de Formación Política Carlos Ometochtzin», y en su responsabilidad como Consejero Nacional, y como Secretario de Formación Política del Partido Movimiento de Regeneración Nacional.

Para Dussel, y esa fue una lección de vida en su magisterio *ad extra* el salón de clase, y que ya más bien rondaba las instancias de la camaradería política, hay un punto en que política y estética logran confluir y expresarse en temporalidades profundas, densas, que señalan un mismo horizonte; en ambas se plantea la cuestión del aseguramiento de la vida, así que si la política significa (en los momentos decisivos) tomar por su cuenta el curso de la vida, de personas y comunidades, la política responde, entonces, como la estética, a ese impulso vital por crear, por darse una forma (colectiva), que trans-forme lo ya existente. No era otro el énfasis festivo de la vida que brota, que ya Dussel habría vislumbrado en la proposición 3.4.9.5 de su muy germinal *Filosofía de la liberación*:

La fiesta del pueblo que se libera es la fiesta infinita, inconmensurable, la que mide toda otra alegría y la que permite seguir viviendo. Es un derramarse sobre la historia la Alegría del Absoluto⁴⁴⁶.

⁴⁴⁶ Dussel, Enrique [1977]. *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Edicol, 1989, pág. 123.

SOBRE EL CONCEPTO DE TRANSMODERNIDAD

Ya antes de que, en el marco del estallido pandémico de la enfermedad por COVID 19, se alzaran muchas voces apuntando al hecho de que la debacle civilizatoria del capitalismo pudiese llegar a significar la crisis del proyecto mismo de modernidad, hubo cierta bibliografía que se trazó el objetivo de atender a la cuestión sobre «la superación» o el desafío de posicionarse «más allá de la modernidad», lo hacían, sin embargo, aplanando una discusión que resguardaba muchos filis problemáticos. En efecto, colocaban en una misma ristra un conjunto de postulados que se sintetizaban en proposiciones categoriales que, sin embargo, partían de posicionamientos epistemológicos divergentes o hasta contrapuestos. Aquellos planteamientos, aunque sus objetivos fueran loables: apegarse a una disposición plural de conceptos para intentar asir la época por la que atravesamos, recurrir a diversas perspectivas; remitir a la anterior discusión sobre la posmodernidad con la intención genuina de sobreponerse a sus escollos; se enfrentaban ante un límite intraspasable al disolver discrepancias que se revelan significativas en los entramados que están en la base de las teorizaciones sobre la ultimodernidad (J. Bidet), la supramodernidad (M. Auge), la hipermodernidad (G. Lipovetsky), la ultramodernidad (J. A. Marina), la altermodernidad (A. Negri-M. Hardt), o la transmodernidad.

Esa exigencia de minuciosidad o de énfasis en la distinción de particularidades asociadas a cada categoría es más importante aún en el último de los términos enlistados, toda vez que ahí nos enfrentamos a un mismo concepto que, en los itinerarios de su construcción, está captando dos aspectos de lo real sustantiva-

mente diferentes, puesto que en uno de los casos, no puede, ni se lo propone, soltar amarras con las posiciones eurocéntricas, y aún más, refuerza ese provincialismo al mirar dicho proceso como una realidad que ya está aconteciendo, como dispositivos que ya se han puesto en marcha y gobiernan el piso social en que discurre nuestra existencia. Se trataría de una estructura que operaría a nivel macro y que se proyecta como el sistemático cierre hegeliano de una totalidad (punto culmen de una dialéctica entre la modernidad, como tesis, la posmodernidad, como antítesis, y la transmodernidad, en cuanto síntesis global); la otra postura no podría ser más contrapuesta, toda vez que se integra a una formulación que, desde sus trabajos más tempranos, aspira a construir una filosofía más allá de esa ontología y que apuesta al enfoque epistemológico de la exterioridad: desde ese encuadre la categoría de Transmodernidad cumple otras exigencias, no solo para visibilizar los discursos y pensamientos que se producen desde el margen periférico respecto al espacio que ocupa el lugar de centro en el sistema mundial vigente, sino que figura como una instancia de reconstrucción ante los escombros dejados por el resquebrajamiento del orden vigente (y que encuentra su renovado sentido por ejecutarse desde aquello que ha sido marginalizado, excluido y menospreciado por la lógica dominante). Para resumir de un modo algo apretado esta sustancial diferencia diremos que, en el primero de los casos, tenemos una formulación que, en el intento por llevar el registro de los rasgos fenomenológicos que documenten el apareamiento de entes o fenómenos transmodernos, sucumbe a una visión intra-paradigmática al pensamiento filosófico

occidental, y en el segundo posicionamiento, nos encontramos ante un examen ya no óptico sino ontológico que al colocar este nivel bajo el tamiz epistémico de la exterioridad se concentra en el pasaje trans-ontológico (quizá su momento más complejo, pero también el de más posibilidades heurísticas y de brotes creativos) se trataría de un pensamiento filosófico con disposición extra-paradigmática a la reflexión uni-versal occidental.

Esta inicial acotación quedará más patente al tomar en cuenta, en cada uno de dichos enfoques, la historia de su emergencia, los episodios de su maduración, y la genealogía conceptual a que hacen referencia sus respectivos engranajes argumentativos. De un lado, encontramos la formulación de la filósofa española Rosa María Rodríguez Magda, que ya se encuentra avizorada desde un inicial libro, publicado el año de la caída del muro de Berlín⁴⁴⁷, perspectiva que se profundiza en una obra siguiente, al arranque de este milenio⁴⁴⁸, y que se celebra en un volumen consagrado a sus planteamientos en una revista especializada⁴⁴⁹, y a día de hoy ya se puede ubicar un libro reciente que, de manera integral, intenta desplegar sus proposiciones (y ahonda en sus desatinos)⁴⁵⁰. Del otro lado, tenemos la formulación que ha elaborado el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, que fue inicialmente adelantada en su libro sobre la modernidad, de inicios de los años noventa, que alcanzó una gran difusión⁴⁵¹, y que luego fue defendida en ciertos espacios

⁴⁴⁷ Rodríguez Magda, Rosa María. *La sonrisa de Saturno: Hacia una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos, 1989.

⁴⁴⁸ Rodríguez Magda, Rosa María. *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 2004.

⁴⁴⁹ Rodríguez Magda, Rosa María (Coord.). «La condición transmoderna». *Anthropos. Cuadernos de cultura crítica y conocimiento*, 241, 2013.

⁴⁵⁰ Guzman Bracho, Mauricio, *El malestar social en la transmodernidad. Estructura y acción social en la sociedad de la incertidumbre*. Ciudad de México: Bonilla Artigas editores, 2020.

⁴⁵¹ Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos, 1992. La traducción al alemán de esta publicación hacía más explícitos sus propósitos con el título: *Von der Erfindung*

en los que estaba germinando el nuevo enfoque del llamado giro descolonizador del conocimiento⁴⁵² y que, en su caso, proyectaba sus ideas sobre la filosofía de la liberación hacia ámbitos de discusión crítica respecto al *pensiero debole* posmoderno⁴⁵³, o en franca interlocución con las teorías del sistema mundial⁴⁵⁴, las cuestiones de la interculturalidad, el diálogo filosófico Sur-Sur, y la crítica a la noción de las modernidades múltiples, al punto que hoy es el eje de muchos de sus planteamientos renovadores del campo filosófico⁴⁵⁵, y se ha constituido en la base desde la que otros autores y equipos de trabajo impulsan proyectos de creación intelectual con alto grado de originalidad⁴⁵⁶. Un elemento que apunta a destacar un firme anclaje en camino a configurar un mayor arraigo en el estatus alcanzado por el concepto, dentro del ámbito internacional de la producción filosófica, es la ya larga trayectoria labrada por un *Journal* académico de evaluación entre pares, *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, publicado (predominantemente en idioma inglés) por la Universi-

Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne. Dusseldorf: Patmos Verlag, 1993.

⁴⁵² Hacemos referencia al Seminario Internacional, desarrollado del 4 al 5 de diciembre de 1998, en Nueva York, EUA, convocado para discutir «Transmodernity, Historical capitalism, and Coloniality: A Post-disciplinary Dialogue» en el Centro Fernand Braudel de la Universidad Binghamton.

⁴⁵³ Dussel, Enrique, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Puebla: Universidad Iberoamericana Golfo Centro, 1999.

⁴⁵⁴ Dussel, Enrique, «Sistema-mundo y transmodernidad». En *Hacia una filosofía política crítica* (págs. 387-407). Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

⁴⁵⁵ Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: Akal, 2015, y Dussel, Enrique, *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta, 2020.

⁴⁵⁶ Moraña, Mabel (Ed.). *Sujeto, descolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos*. Madrid: Vervuert, 2018, y Gandarilla Salgado, José Guadalupe. «Latinoamericanismo, descolonización y transmodernidad», en Gandarilla, José y Mabel Moraña (Coords.) *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*, México, CEIICH-UNAM, 2018, págs. 235-259.

dad de California, Campus Merced, que está directamente asociada a esos debates y que ya alcanza los 26 números publicados, en nueve volúmenes, con una periodicidad asegurada desde 2011, fecha de su lanzamiento, y un cuerpo editorial de amplio reconocimiento.

Pero hasta ahí las coincidencias, puesto que para los objetivos de enlazar territorios del debate del poscolonialismo y la de(s) colonialidad con las propuestas avanzadas en torno al concepto de transmodernidad hemos de referirnos, desde aquí, a los planteamientos que tienen por base las ideas filosóficas de Dussel⁴⁵⁷ o que se han entablado (en varios idiomas del debate filosófico internacional) en interlocución con esas proposiciones⁴⁵⁸. Estas, por cierto, se vienen desarrollando desde varios puntos del globo, y con impacto no solo entre las comunidades académicas, sino con arraigo entre activistas y militantes.

La transmodernidad en el proyecto de ir más allá de la modernidad

La interpretación presente de aquel hecho pasado tiene consecuencias para el futuro

Enrique Dussel, *Otra visión del descubrimiento*

La categoría de la que aquí nos ocupamos surge del debate que Dussel intenta proponer en las conferencias que ofreció en Frank-

⁴⁵⁷ De hecho, para las cuestiones relacionadas con el poscolonialismo y la de(s)colonialidad, la noción de transmodernidad pareciera encontrar una mayor vecindad con proposiciones conceptuales que se atan al potente uso del prefijo trans, con lo cual resultaría factible encontrar afinidades y diálogos posibles con lo que enuncian las categorías de transculturación (Ortiz y Coronil), transversalidad (Guattari-Solnit), transepistemológico (González Casanova), estudios transatlánticos (Ileana Rodríguez), y análisis transareales (Otmar Ette).

⁴⁵⁸ Grosfoguel, Ramón. «Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial», *Tabula Rasa: revista de humanidades*, 9, 2008, págs. 199-216

furt, en 1992, y que estaban expresando un momento de maduración de su pensamiento. Esas lecciones dan cuerpo a la interpelación que está intentando hacer al claustro académico alemán (como representativo del pensamiento eurocéntrico occidental) y que ha de prolongarse por el resto de la década en dos de sus interlocutores principales: la teoría crítica frankfurtiana, en su primera generación, y la ética del discurso y la comunicación⁴⁵⁹.

Su intervención sobre el problema de la modernidad abundaba, en primer lugar, en la crítica al inherente eurocentrismo de la tesis o'gormaniana sobre la «invención» del ser asiático de América, «[e]l modo como 'desapareció' el Otro, el 'indio', no fue descubierto como Otro, sino como 'lo mismo' ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): 'en-cubierto'»⁴⁶⁰. En segundo lugar, recuperaba algunos elementos de lo ya adelantado en el marco de los debates que precedieron y se anteponían a la idea de una denominada «conmemoración» por el Quinto Centenario de 1492, que se desarrollaban, en varias publicaciones, entre ellas en la revista mexicana *Cuadernos Americanos*, y en suplementos de periódicos nacionales como *El Búho de El Día*, o *La Jornada Semanal*. En aquellas polémicas, Dussel, que había iniciado con entusiasmo desde hacía un lustro su estudio pormenorizado de la obra de Marx, sostenía que no se trataba de un encuentro sino de un enfrentamiento, en el sentido antropológico y bélico del término⁴⁶¹, derivado de «una relación 'militar' de conquistador-conquistado». Los originarios moradores de estas tierras reciben en extrañeza la nove-

⁴⁵⁹ Mendieta, Eduardo. «Modernidad, posmodernidad y transmodernidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo». *Universitas Philosophica*, Bogotá, 14(27), 2014: 63-86.

⁴⁶⁰ Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro... Op. Cit.*, págs. 46-47.

⁴⁶¹ Maldonado-Torres, Nelson. *Against war: views from the underside of modernity*, Duke: Duke University Press. Capítulo VI. «Enrique Dussel's contribution to the de-colonial turn: from the critique of modernity to transmodernity», 2008, págs. 187-236.

dosa presencia del intruso, albergándole en la constitución material y simbólica de la experiencia de mundo por ellos conocida, acomodan ese arribo en el registro de augurios que le preceden, como una señal, definitiva, anuncio de un cierre de ciclo, de acabamiento de su mundo; por su parte, los recién llegados, en su agresiva intromisión, y hasta la accidentalidad mayor de la derrota que infringen (acomodando sus pretensiones al orden de contradicciones pre-existentes, atando o desatando alianzas según sus propósitos y rigiendo su actuar en una retórica de muchas promesas y de aún más traiciones), los aventureros recién llegados captan las cosas del otro y al otro mismo en el horizonte de sentido del mundo europeo. Los pobladores originarios son, pues, entendidos como objetos de dominio, como un mundo de cosas integrables a los apetitos, la codicia, y el deseo del conquistador, con lo que éste se erigía al rango de persona con poder, sujeto que de ser hidalgo («hijo de alguien», gente con pretensiones, pero venida a menos). Luego, este ha de emerger como conquistador pleno de fortuna, en simultáneo al modo en que el mundo (u orbe) indiano parece estar resquebrajándose; sin hundirse por completo.

Dicho acontecimiento significó, desde una de las partes, la acción de afrentar, de humillar, de agraviar, de ahí que, con base en el testimonio y la filosofía lascasiana, Dussel ubicara en «la gloriosa» conquista, «el acto ético más perverso en la historia de nuestro continente, porque fue el mal originario y la opresión estructural que la historia nos legó de maneras distintas hasta el presente»⁴⁶². En desagravio a ese hecho histórico, con reminiscencias que pesan hasta en la situación actual, lo que correspondería, según Dussel, sería proceder a un des-encubrimiento de los contenidos civilizatorios que habrían sido avasallados como

⁴⁶² Dussel, Enrique. «Otra visión del descubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico». *Cuadernos Americanos*, 9(3), Nueva época, Año II, 1988, pág. 38.

efecto de los procesos de esa invasión y conquista (para el morador originario fue un proceso de arrebato a su riqueza, de imposición de tributos y, cuando las hubo, de pagos y remuneraciones miserables a la población explotada; tanto al indio como al africano transterrado se les reservó la condición de esclavo en la mina o en la plantación, o el trabajo forzado en la mita, la encomienda y otros obrajes).

El alegato del filósofo se coloca, desde luego, del lado del pobre que ha sido victimado, misma figura de sujeto que compartían, según su opinión, la teología de la liberación y el marxismo. Lo primero a des-encubrir, lo primero a no olvidar es que «los tales vencidos no fueron derrotados»; al cumplirse los cinco siglos de ese suceso, Dussel, señala que la resistencia, en las rebeliones indígenas, no solo habría persistido, sino que, en la realidad, seguía aconteciendo y expresaba la emergencia de ese sujeto en el que encarna el proyecto de, por fin, alcanzar la liberación. Al mirar el proceso desde ese lado de la historia (desde el margen periférico, antes no considerado en el horizonte del viejo mundo, y desde las gentes y pueblos puestos en la condición de dominados, en la historia planetaria que ahora se ha completado), Dussel procede a una hermenéutica «desde la ‘otra-cara’ de la Modernidad»⁴⁶³ que corresponde, en sus conferencias de 1992, a un procedimiento analógico a como Bartolomé de Las Casas ha hecho para colocarse desde un momento «trans-sistemático: desde la alteridad creadora»⁴⁶⁴ que, metodológicamente significa colocarse desde una cierta exterioridad, desde un afuera epistemológico.⁴⁶⁵

⁴⁶³ Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro... Op. Cit.*, pág. 64.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, pág. 113.

⁴⁶⁵ Martín Alcoff, Linda. «Enrique Dussel's Transmodernism». *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(3), 2012: 60-68.

Dialéctica de lo moderno y analéctica de lo transmoderno

hablar... de 'Trans'-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad

Enrique Dussel. *Hacia una filosofía política crítica*

En efecto, Dussel parte de criticar la definición intraeuropea, autorreferente de la Modernidad, por cuyo relato el nuevo arreglo social habría comenzado en el Renacimiento, habría atravesado procesos como la Reforma, la construcción de los estados (absolutistas), la revolución científica y tendría su punto culminante en el proceso de la *Aufklärung*; en esa concepción, como dice Dussel, «autocentrada, eurocéntrica [desde la cual] la 'particularidad' europea se identifica con la 'universalidad' mundial sin tener conciencia de dicho pasaje»⁴⁶⁶. Ese planteamiento que se pertrecha y defiende como resultado de la Razón y de sus argucias, descansa en varios mitos, en primer lugar, en el mito mismo de sus orígenes, en segundo lugar, en la pretensión emancipadora de ser resultado o producto consumado de la racionalidad (como superación de la autoculpabilidad kantiana por la obediencia a una ajena tutela, por parte de aquellas gentes que subsisten bajo carencia de autonomía), cuando, por el contrario, la modernidad se fraguó en la irracionalidad de la violencia sacrificial del mito moderno, y no podría ser de otro modo porque la comarca que se coloca en la cúspide de los procesos inaugurados en 1492 ha de erigir su dominio al operar su salto (civilizatorio) desde una condición periférica, como Europa latina ante el asedio musulmán del sistema antiguo afro-asiático-mediterráneo, a su inédita condición que la ha de establecer como centro del nuevo sis-

⁴⁶⁶ Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro...* Op. Cit., pág. 52.

tema-mundo⁴⁶⁷, cuyo punto más dinámico pasa a ser el mar océano recientemente abierto a la aventura ultramarina, y con ello la lógica fundante de sus procesos constitutivos (capitalismo, colonialismo, racismo) se configuraron en los ejes estructurados por la triangulación atlántica, ese calamitoso triángulo de la muerte como lo llegó a calificar Dussel en su ya clásico libro. La Europa occidental ancla su proyecto de modernidad, cuyo espacio-tiempo inaugural es América, a la negación del Otro y a obligarle a esas comarcas del mundo a emprender procesos de modernización. Dichos márgenes periféricos, al ser sometidos o autosometerse a tales iniciativas, que no son sino reproducción de lo mismo europeo, calco o copia, o, a lo sumo, actualización de las tendencias que guían desde el vértice la figura piramidal moderna, sucumben a una falacia desarrollista. La Europa occidental nordatlántica, zona y estandarte del proyecto global emergente, ha atravesado en esta nueva época del mundo (una historia de ya más de medio milenio) una fase de modernidad temprana en que pudo periferizar a las otras dos puntas de ese nuevo triángulo de interconexión global (América y África), y con base en los recursos succionados a esas masas continentales, y a la laboriosidad de sus gentes, preparó las bases internas o endógenas para adquirir la fuerza suficiente para desplazar al Oriente de la condición de eje

⁴⁶⁷ En eso consiste una de las nuevas hipótesis de trabajo fuertes del proyecto filosófico de Dussel: «'Centralidad' del mercado mundial y Modernidad no son fenómenos sincrónicos. La Europa moderna llega a ser 'centro' después de ser 'moderna'». Dussel, Enrique. *Filosofías del Sur... Op. Cit.*, pág. 281.

primordial o centro de una historia, ahora sí, definitivamente planetaria; esto último aconteció en una coyuntura que, combinando varios procesos, dio arranque al siglo XIX histórico.

Ante esa larga configuración de la historia, la que echa raíces en las lógicas eurocentradas para su despliegue, Dussel sostendrá la «razón del Otro», lo que ha de expresarse en una gigantomaquia categorial entre dos horizontes de comprensión, de un lado, el de la modernidad eurocéntrica (constitutivamente ambiguo, pues en su núcleo racional promete alcanzar la emancipación de los seres humanos pero en sus prácticas se entrega, con frenesí, a una mítica cultura de la violencia sacrificial sobre el Otro) y desde el lado opuesto, una modernidad *subsumida* en un horizonte mundial. En esa figura que opone dos extremos argumentativos, el hasta ahora hegemónico, eurocéntrico, y el que se propone la crítica al eurocentrismo, de una descolonización de las categorías del conocimiento y de las mismas epistemologías; Dussel asume esa pugna como la de un desplazamiento, que yendo desde el constructo fragmentario del proyecto europeo occidental (que se arrogó la representación de la universalidad) nos conduzca hacia una genuina mundialidad, la del proyecto Trans-moderno. Proceso largo y sinuoso de las diversas culturas o complejos civilizatorios, desde el uni-versal abstracto a la pluri-versalidad concreta, que ha de ser (metafóricamente entendido) como *el pasaje por el desierto*, para romper las cadenas de la esclavitud ante el dominio imperial egipcio, en el mundo antiguo.

Nuestro filósofo, al hablar desde este posicionamiento, confiere al concepto de transmodernidad varios significados que se han ido aclarando y especificando paulatinamente. Así, en la obra de 1992, de plantear, primero, una encomienda titubeante que aspira a dotar a la modernidad de aquello que es incapaz de cumplir, y de ese modo llenar o cubrir sus aporías,

al sostener que «la ‘realización plena’ del concepto de Modernidad exigirá su ‘superación’ (proyecto que denominaremos de ‘Trans-Modernidad’ o de la inclusión de la Alteridad negada)»⁴⁶⁸; ya en esa misma obra, en otros pasajes, vuelca un cometido que es más consistente:

se trata de una «Trans-Modernidad» como proyecto mundial de liberación ... donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La ‘realización’ de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de la potencia (de la Modernidad) al acto de la Misma (la Modernidad europea). La ‘realización’ sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto transmoderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica ... no por pura negación, sino por sub-sunción desde la Alteridad⁴⁶⁹.

En una sola partícula de la proposición (el *desde* dónde) se pone en juego el punto arquimédico de la crítica, no una modernidad cuyo significado es el de una universalidad unívoca, que no es sino finalmente la imposición violenta sobre el Otro de la razón particular de la Europa occidental, en su *hybris* por desatar, hasta sus últimas consecuencias, la totalización civilizatoria de su proyecto a todos y cada uno de los ámbitos de las prácticas sociales y las relaciones intersubjetivas; en eso consiste la dialéctica (avasalladora y destructiva) de la modernidad, y la inherente ruta que le ha configurado un dinamismo tan complejo y multidimensional que le ha orillado a enhebrar el nudo ciego de una inescapable crisis. Incapaz, la modernidad (tal cual hasta ahora la hemos conocido), de separarse de esa disposición ontológica, correspondiente a su Ser cada vez más perfeccionado, a cinco siglos de la conquista, colonización y

⁴⁶⁸ Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro*. Op. Cit., pág. 105-106.

⁴⁶⁹ Dussel, Enrique. *Filosofías del Sur*. Op. Cit., págs. 247-248.

racialización (pilares fundantes de esa modernidad/colonialidad), la meditación dusseliana va dirigida a operar una torsión más al magma heurístico de la exterioridad, con lo cual la filosofía de la liberación (y su correspondiente proceder metódico de la analéctica) se abre hacia otros horizontes, utópicos, en dirección a situarnos intelectual y proyectivamente *más allá* de la modernidad, hacia «su real superación (como *Subsuntion* y no meramente como *Aufhebung* hegeliana) ...[que]... es subsunción de su carácter emancipador racional europeo *trascendido* como proyecto mundial de liberación de su Alteridad negada: la «Trans-Modernidad» (como nuevo proyecto de liberación político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera)»⁴⁷⁰. Esto no significa que se pliegue a una propuesta meramente culturalista, que no riña el ámbito de las relaciones sociales materiales en que se produce y reproduce la vida: lo alcanzado en el análisis de Marx leído desde Levinas significa, en el ámbito económico-material, colocarse en el plano de la competencia por la producción de valor y extracción de plusvalor, espacio, dentro del mercado mundial, en que al capital global nacional periférico le corresponde la función de transferir valor, y compensar esas pérdidas con una mayor explotación, dominación y apropiación del trabajo vivo, de las personas pobres y victimadas en diversas formas. Este entendimiento de la lógica sistémica, ha llevado a Dussel desde sus propuestas más tempranas, en las que el proyecto (latinoamericano) de liberación sustenta una oposición a la totalidad dominante desde el ímpetu vivificante de la cultura popular, hasta las nuevas formulaciones en que la filosofía de la liberación amplía sus alcances para encaminarse al proyecto de la nueva edad del mundo⁴⁷¹, entendida como Transmoder-

⁴⁷⁰ *Ibid.*, pág. 248.

⁴⁷¹ Acosta, Yamandú. «Interculturalidad y transición a la Transmodernidad», *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoameri-*

nidad, de ahí que el nivel o ámbito práctico-político reaparezca «como acción que supera el capitalismo y la modernidad en un tipo trans-moderno de civilización ecológica, de democracia popular y de justicia económica»⁴⁷².

Pluri-versalidad analógica de la transmodernidad

descolonizando sus interpretaciones, sus epistemes, sus tecnologías, sus proyectos en todos los niveles o campos (...superando el patriarcalismo, más allá del racismo blanco, del suicidio ecológico, de una interpretación secularista y meramente cuantitativa de la naturaleza...) siendo procesos con distinción analógica, es decir, distintos no unívocos.

Enrique Dussel, *Siete ensayos de filosofía de la liberación*

En la dimensión cultural, la noción de transmodernidad procura una inversión de la empresa civilizatoria realmente existente que afincó a la modernidad como nueva época del mundo, pero que sucumbió al eurocentrismo, puesto que la afirmación y expansión de la cultura occidental aconteció como «el paso de la particularidad a la universalidad sin novedad ni fecundación de alteridad alguna»⁴⁷³. Si ello se extrae con relación a las discusiones sobre la modernidad temprana y el *rise of the West* (ascenso de Occidente) no menos importante es lo que se obtiene de las discusiones en que Dussel participó poco antes del fin del milenio, algunas de las cuales al concentrar su atención en los procesos de la modernidad madura, apuntaron a la cuestión del *decline of the Orient* (declive de Oriente), con lo que se abrió para la filosofía de la liberación una tarea importante en la discusión sobre el lugar y papel de China dentro del sistema-mundo moderno/

cana y teoría social, Extra 1, 2019: 28-42.

⁴⁷² *Ibid.*, pág. 209.

⁴⁷³ *Ibid.*, pág. 46.

colonial. De esa discusión sobre la periodización o identificación de etapas dentro de la Era de la Modernidad, surgirán dos cuestiones disputadas de índole historiográfico, las atinentes al sentido y proyección histórica, por un lado, del siglo xvi histórico y la modernidad temprana, por el otro, del siglo xix histórico y la modernidad madura. Dussel extraerá de ello una conclusión interesante, el dominio de la cultura occidental de la Europa nordatlántica es menos ostentoso de lo que se creía: acontece, es cierto, bajo el amparo de una conquista interminable (como diría Noam Chomsky), pero no se ha impuesto con la centralidad europea por más de un medio milenio; el lugar de Oriente y de la China hay que reponerlo (como invitaba a hacerlo André Gunder Frank, por esos mismos años) y con ello el de todas las otras expresiones que habrían sido relegadas con el avance del cometido universalizante de Occidente. El pulmón oriental del mundo habría sido plenamente dominante en los circuitos del mercado mundial *in toto* hasta el tiempo en que Hegel redacta su *Filosofía del derecho* (1821), si no es que hasta el momento en que Marx y Engels redactan *El Manifiesto comunista* y que, por ello, estos últimos llegan a sustentar que, por fin, «los precios bajos de sus mercancías [de la ya industrializada Europa, encabezada por el capitalismo Inglés] son la artillería pesada con la que se derriban todas las murallas chinas»⁴⁷⁴.

Simétrico al elevamiento de la Europa nordatlántica, con el proceso en que nace la modernidad madura (instante histórico que ya se anunciaba entre los diagnósticos que ofrecen Adam Smith, en su *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones* (1776), y el Hegel de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, expuestas poco antes de 1830), se dan los procesos de relegamiento o desfiguración de los otros núcleos civilizatorios: Oriente, el Indostán, Europa del Sur, África, América

⁴⁷⁴ Marx, Karl y Engels, Friedrich. *El manifiesto comunista*. Nueva traducción por Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2008, pág. 30.

Latina y el Caribe. Expulsados de la escena por la modernidad europea, capitalista, colonial, racista, será desde esos puntos y entramados culturales desde los que se insuflen los contenidos que nutran la savia de la trans-modernidad.

El dominio indisputado de la modernidad madura, que comenzó con el siglo XIX histórico, fundamentó una figura del Occidente como coloso indisputado que se armó de las piezas integradas en el despliegue progresivo de procesos de totalización en cada uno de los campos prácticos, en los cuales se fue imponiendo una determinada univocidad o monocultura (como prefiere decirle Boaventura de Sousa Santos). El económico bajo el orden capitalista y el maquinismo industrial, el político bajo la geocultura del liberalismo y su democracia representativa e instrumental, en la cuestión del género con el predominio del patriarcado y su cultura del cuerpo sexuado, en un patrón jerárquico para el trato con la alteridad, bajo un racismo persistente, de relación avasallante con la naturaleza por una *hybris* extractivista en la era del capital fósil (como lo vienen argumentando Andreas Malm y Jason W. Moore), de relación entre las culturas con un horizonte limitado que no da lugar al reconocimiento de las diferencias y las sacrifica por una homogeneización de los códigos europeístas. La modernidad madura es la configuración civilizatoria de esa dialéctica omniabarcadora y progresiva, una totalidad irrefrenable de totalidades, de entera desmesura cuyo resultado no podría ser otro que la multidimensional crisis civilizatoria que hoy vivimos, una verdadera amenaza para la humanidad en su conjunto y para toda la vida en la tierra. La tendencia que se impuso fue avizorada por Marx, cuando refería aquello de que «el límite del capital es el capital mismo».

Ante el predominio de un mundo que se rige por esa dialéctica de la modernidad madura, cuyo esquema de superación es el de la ampliación de la crisis, de la fractura metabólica y el hundi-

miento humano, el planteamiento de la transmodernidad pasará a defender, con más énfasis, como ya lo hacía en su debate con los posmodernos (y con aquellos que defienden la noción de una modernidad alternativa o la apuesta por las modernidades múltiples) la necesidad de pensar en alternativas a la modernidad, en su asociación con los procesos de racialización, colonización y engenerización. La noción de transmodernidad parece haber encontrado su mejor acomodo y su momento preciso, hoy que se sostiene que estamos ante el comienzo del siglo XXI histórico y ante una transformación en ciernes, la de la transición analéctica y las configuraciones analógicas. Bajo este horizonte posible la nueva edad histórica de la transmodernidad postula un anclaje crítico (un sustrato cultural reconstructivo, no incontaminado o autárquico, pero tampoco aniquilado por la *hybris* moderna) en cada uno de los horizontes comprensivos de los campos prácticos; lo que clarifica el ámbito desde el que la filosofía dusseliana impulsa su crítica: la exterioridad en Ontología, el trabajo vivo en la Crítica de la Economía Política, la *plebs* en la articulación estratégica, la hiperpotencia en filosofía política, la pluri-ver-salidad analógica en el diálogo intercultural⁴⁷⁵, el cristianismo mesiánico (o de liberación, como diría Michael Löwy) en la historia ecuménica de las religiones, y la semejanza analógica en las categorías críticas de la política constructiva de la liberación. Por ello, nuestro autor, en uno de sus trabajos más recientes afirma: «la convergencia hacia una nueva civilización en una Edad del mundo transmoderna exige tener bien claro el significado de una cultura mundial pluriversal, que no intente la univocidad de la mera globalización de la Modernidad transnacionalizada presente, sino una cultura que pueda articular todas las culturas

⁴⁷⁵ Véase Castro-Gómez, Santiago. *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2019. En especial los capítulos III. «¿Qué hacer con los universales occidentales?» y VI. «Republicanismo transmoderno».

existentes en la semejanza, y la solidaria mutua construcción pacífica de la humanidad que irá subsumiendo los otros distintos aspectos más importantes y valiosos de las culturas regionales, sin necesidad de aniquilarlas al imponerles la identidad de una cultura dominadora del mundo»⁴⁷⁶.

⁴⁷⁶ Dussel, Enrique. *Siete ensayos de filosofía de la liberación...* Op. Cit., pág. 77.

APÉNDICE I

**ENRIQUE DUSSEL (1934-2023)
UNA FILOSOFÍA CRÍTICA UNIVERSAL,
DESDE LA EXTERIORIDAD DEL OTRO**

El pasado 5 de noviembre de 2023 falleció, a los 88 años, Enrique Dussel, quien cumplió toda una trayectoria integral en la que fue maestro de generaciones, filósofo, teólogo, historiador. Obtuvo sus doctorados en 1959 (filosofía, por la Complutense de Madrid) y en 1967 (historia, por La Sorbona, París), le fue conferido el doctorado *Honoris Causa*, por una enorme cantidad de universidades del mundo entero, y recibió otros importantes reconocimientos. Este apéndice revisa su itinerario intelectual desde sus investigaciones sobre historia de la iglesia y la evangelización en América Latina y su participación temprana en el grupo fundador del «polo argentino» de la filosofía de la liberación; su exilio en México, y los elementos metodológicos y categoriales en que se mueve su sistema filosófico de pensamiento que integró los campos prácticos de la filosofía, la ética, la política, la economía y la estética de la liberación; así como toda una caracterización de la modernidad y sus propuestas sobre la transmodernidad.

De Argentina a Europa

Enrique Dussel nació el 24 de diciembre de 1934, en el departamento mendocino de La Paz, situado a unos 140 kilómetros de la capital de esa provincia, en Argentina. Hoy, en dicha localidad, la biblioteca pública municipal lleva su nombre, y todavía antes del estallido de la pandemia global asistió al acto de apertura.

Pudo haber seguido estudios en técnicas agrícolas (propicias para una tierra pródiga en el cultivo de la vid) o en el terreno de las artes; pero eligió la filosofía e ingresó a una facultad en que, aunque predominaba la «tercera escolástica», alcanzó una formación, entre 1953 y 1957, rigurosa en el conocimiento de los clásicos, por eso se inclinará desde ahí al ámbito de la ética, y escribirá una tesis sobre «La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles». Luego de eso, obtuvo una beca

para seguir estudios en el otro continente, será así que llega a un medio (España vive bajo el régimen franquista) en que aunque se encuentre algo debilitada la denominada «Escuela de Madrid», se le permitirá trabajar con gran libertad, y establecer contacto con filósofos como Xavier Zubiri, José Luis López Aranguren, Pedro Laín Entralgo, Javier Marías, entre otros, para así, obtener su primer doctorado, por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, hoy Complutense, con una investigación que continuaba sus indagaciones anteriores en la ética, y que se redacta en tres tomos bajo el título «Introducción a la temática del bien común natural temporal (fundamentación para un comunitarismo personalista)», dirigida por Antonio Millán Puelles, defendida el 19 de octubre de 1959.

Emprendía ahí todavía una cierta defensa de la perspectiva humanista (integral) de Jacques Maritain, pero ya lo desbordaba al inscribir a la persona siempre en un orden comunitario. Entre la conclusión de su investigación y la defensa ante el tribunal académico realizó su primer viaje hacia la tierra que vio nacer las tres religiones del libro y ahí vivió (por un par de meses), codo a codo, con trabajadores árabes y palestinos de la construcción y la carpintería, y sintió y se sensibilizó aún más con la experiencia del pobre como oprimido. Desde ahí trabó amistad con Paul Gauthier, sacerdote francés de cualidades casi místicas, quien le invitará a regresar a una segunda estadía que se prolonga por más tiempo, entre fines de 1959 a fines de 1961, experiencias en las que vivió un caso de conversión -su propio pasaje de Damasco- de ahí que testimoniara que, a su retorno a Europa, «era completamente otra persona, otra subjetividad, el mundo se había invertido... ahora lo vería para siempre *desde abajo*»⁴⁷⁷.

⁴⁷⁷ Dussel, Enrique. «Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación». *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, 180 (Enrique Dussel (Coord.). *Un proyecto ético y político para América Latina*), 1998, pág. 17.

Cuenta Dussel que, en una charla en que intenta describir la historia latinoamericana, y en que quizá recayó en un dato extraído de alguna crónica del siglo XVI que exaltaba la figura heroica del colonizador, Paul Gauthier lo increpa con una pregunta análoga a la que, décadas más tarde, Gayatri Chakravorty Spivak lanzara a las filosofías occidentales: ¿puede hablar el subalterno?...; el sacerdote francés le cuestionó a Dussel, «¿Quiénes eran en aquella ocasión los pobres, Pizarro o los indios?»⁴⁷⁸. Dussel, esa misma noche, a la luz de una vela, escribe a uno de sus amigos, el historiador mendocino Esteban Fontana, un propósito que es todo un programa de trabajo: «¡Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!»⁴⁷⁹. Con esa determinación regresaría a Francia a estudiar su doctorado en Historia, en donde recibe la influencia y el magisterio de Paul Ricœur, y le dirigirá su investigación doctoral Robert Ricard en co-tutoría por Joseph Lortz, de la Universidad de Maguncia; como si eso no fuese suficiente emprende otro aprendizaje en simultáneo, egresando, del Instituto Católico de París (1965) como Licenciado en Estudios de la Religión.

Cobrarían ahí nuevos significados otros elementos que le habían dejado huella desde su salida del continente americano, en 1957, en aquellos viajes en barco que desde las costas del Caribe atravesaban el Atlántico; ya en aquel desplazamiento desde la zona semidesértica de Mendoza, o la muy cosmopolita ciudad porteña de Buenos Aires, en un tiempo en que las preguntas por las cuestiones de la identidad, de lo argentino, giran en torno a la noción de lo gaucho (la cultura del trabajador del campo explotado por el estanciero), y de la relación de esta figura con el desierto (dos ejemplos, la *Historia de una pasión argentina* (1937)⁴⁸⁰ de Eduar-

⁴⁷⁸ *Ibid.*, pág. 17.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, pág. 17.

⁴⁸⁰ Maella, Eduardo. *Historia de una pasión argentina*. Buenos Aires: Sur, 1937.

do Mallea y *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino* (1948)⁴⁸¹ de Carlos Astrada). Dussel, tan pronto atraviesa al otro lado del Río de La Plata, da con otros contenidos de la diversidad cultural de América, se le atraviesan esos contenidos civilizacionales que no se habían incluido en su horizonte de comprensión: lo negro, afrodescendiente, y lo indígena de las poblaciones originarias de América. Esa raíz de la América Nuestra era la que había sido expulsada de la historia universal, y era lo que le venía imputando a Hegel y a la filosofía occidental el filósofo mexicano Leopoldo Zea por aquellos años en dos de sus trabajos pioneros, *América como conciencia* (1953)⁴⁸² y *América en la Historia* (1957)⁴⁸³. De este último trabajo tomó conocimiento Dussel ya estando en París, en 1962 o 1963, de ahí que sus preguntas como filósofo se proyectaban como exigencias por contar de otro modo esa historia. Esto es lo que hará en tres trabajos, cada uno significativo según la vitrina desde la que se daban a conocer: «Pobreza y civilización» (escrito en París en 1962, según se consigna en el libro en que fue compilado)⁴⁸⁴, «Iberoamérica en la historia universal» (1965, publicado en la revista que fundara José Ortega y Gasset)⁴⁸⁵, y su tesis doctoral «Les évêques hispano-américains: Défenseurs et évangélisateurs de l'Indien. 1504-1620» (defendida en febrero de 1967, en la Universidad de La Sorbona)⁴⁸⁶. El pri-

⁴⁸¹ Astrada, Carlos. *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino*. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur, 1948.

⁴⁸² Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. Ciudad de México: Cuadernos Americanos, 1953.

⁴⁸³ Zea, Leopoldo. *América en la historia*. Ciudad de México: FCE-Dianoia, 1957.

⁴⁸⁴ Dussel, Enrique [1973]. «Pobreza y civilización». En *América Latina: Dependencia y Liberación. Obras Selectas II* (págs. 144-151). Buenos Aires: Docencia, 2012.

⁴⁸⁵ Dussel, Enrique. «Iberoamérica en la historia universal». *Revista de Occidente*, 25, 1965, págs. 85-95.

⁴⁸⁶ Publicada dos años más tarde como Dussel, Enrique D. *Les évêques hispano-américains: Défenseurs et évangélisateurs de l'Indien. 1504-1620*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1970.

mer breve ensayo es, quizá, un trabajo de esclarecimiento, donde el pobre aparece como profeta, pero no aún como exterioridad. Del segundo trabajo, Dussel tiene la mayor estimación, «allí ya se encontraba, *ab ovo*, todo el proyecto posterior»⁴⁸⁷, sin embargo, como él mismo lo consigna, «el mundo amerindio no tenía hasta entonces un lugar propio»⁴⁸⁸. En el tercero, la tesis doctoral, ya está presente el enfrentamiento asimétrico entre dos mundos, y cuestiones que involucran la dominación, la guerra de conquista, la injusticia, las instituciones, la ética, por mencionar algunas.

De la Ciudad de la Luz Dussel viajará varias veces a ciudades alemanas, pues entre 1962 y 1965, fue investigador becado del Instituto de Historia Europea, en la Universidad de Maguncia (Mainz, Alemania), y en 1963, en Múnich, conocerá a Johanna Peters con quien se casará poco después. Sus dos hijos nacerán, entonces, en París, Enrique (en 1965), y en Maguncia, Susanne Christine (en 1966). De París también viajó en unas cuatro ocasiones a realizar trabajo de investigación en el Archivo de Indias, en Sevilla, España.

Lo aprendido con Ricœur, en cuanto a que los contenidos históricos, que pueden ser impactados por la civilización universal de la técnica, configuran o se mueven en torno a núcleos ético-míticos, simbólicos, de la cultura, se pone en entredicho, en situaciones de relación entre culturas en que una avasalla a la otra, que es justamente lo que aconteció en la puesta en relación del mundo amerindio con los europeos, en la conquista que se instrumenta en nombre de la modernidad, y que se defiende, por Ginés de Sepúlveda, como Guerra Justa.

⁴⁸⁷ Dussel, Enrique. «Autopercepción intelectual...», *Op. Cit.*, pág. 19.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, pág. 19.

De Europa a Argentina

Estaban dadas, entonces, las condiciones para el retorno a Argentina, que acontece en la región del Noreste Argentino (NEA), el que se da al modo de un viaje anticipado o de primera incursión a Resistencia, Chaco, una vez que da por concluida la investigación de la tesis doctoral, y en lo que se reunirá el tribunal académico para la defensa final, en París. En esos meses del segundo semestre de 1966 en la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE), Dussel ofrece una conferencia y dicta curso como profesor de filosofía e historia de la cultura, cuyo tema le exige redactar de un tirón en los cuatro meses finales de 1966, un material muy importante, su «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal», y que se mantuvo inédito como libro mimeografiado, por cuatro décadas y media. El retorno definitivo se dará en marzo de 1967, y en su tránsito por Barcelona pasa a recoger el ejemplar de su primer libro (*Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*⁴⁸⁹). Regresa, entonces a la ciudad de Resistencia, en la provincia del Chaco, en donde se ubica el vicerrectorado de esa universidad, cuya Facultad de Humanidades había sido fundada no hacía más de diez años. Bajo esas condiciones, de temprana institucionalización de la UNNE, preferirá operar el anhelado retorno hacia su Mendoza natal, en donde se desempeñará como profesor interino y luego titular de Ética, desde 1968 hasta 1975.

Durante este plazo, los libros que venía escribiendo desde suelo europeo y en aprovechamiento de sus múltiples intereses de investigación que se plasmaron en sus tesis doctorales le van abriendo camino como un autor prolífico, y que ya en su inscripción en suelo mendocino logra cerrar su trilogía de antropología filosófica (*El humanismo helénico*, firmado en París, 1963,

⁴⁸⁹ Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Editorial Estela, 1967.

pero no publicado hasta 1975⁴⁹⁰; *El humanismo semita*, firmado en Maguncia, 1964, pero no publicado hasta 1969⁴⁹¹; y *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, firmado Maguncia-Mendoza, entre 1963-1968 y abril de 1974, y publicado en 1974⁴⁹²).

Ya en su desempeño dentro del claustro de profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, los temas de la ética se están volviendo primordiales, y se verán registrados en las siguientes obras, en primer lugar, en un libro casi de manufactura artesanal, en cuyo nombre de la editorial se consigna una cierta impronta de la presencia de una emergente influencia filosófica, *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética* (firmado en Mendoza, en 1969-1970, y publicado en 1972⁴⁹³), proyecto que, anunciando tomos posteriores, solo se quedó en el Tomo I, y no aparecieron publicados los dos siguientes: Esto tuvo su explicación en el desplome del enfoque heideggeriano de interpretación, pues ese horizonte hermenéutico, aunque queda también plasmado en *Para una ética de la liberación latinoamericana, Tomo I*, y *Para una ética de la liberación latinoamericana, Tomo II* (firmados en 1970-1971 y 1970-1972, pero publicados en 1973⁴⁹⁴), se ha resquebrajado por el impacto combinado de una serie de procesos: «la explosión liberacionista», ya no sobre Dussel solamente, sino sobre el grupo filosófico que se ha comenzado a integrar y que se ha denominado el «polo argentino» de la filosofía de la liberación.

⁴⁹⁰ Dussel, Enrique. *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Eudeba, 1975.

⁴⁹¹ Dussel, Enrique. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.

⁴⁹² Dussel, Enrique. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.

⁴⁹³ Dussel, Enrique. *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*. Mendoza: Ser y Tiempo, 1972.

⁴⁹⁴ Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I y II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

Esa renovación del programa filosófico se da al modo de todo un proceso de alcance regional, pues mezcla o interrelaciona instancias de debates de otros polos o nodos de discusión que están aconteciendo en varios países (Perú, México, Colombia, Brasil, Venezuela), y de diversa índole disciplinar, o en el terreno de las humanidades, en la sociología, la economía, la teología, la pedagogía, la literatura. La peculiaridad de la explosión liberacionista del polo argentino (en el que el aporte de Dussel se inserta), consistió en darle cauce a las cuestiones de la dominación-dependencia, procesadas de modo literal en la obra que compilaba trabajos de entre 1962 y 1972, y que titulará *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos*, (1973)⁴⁹⁵, al modo de una exigencia de desplazamiento de lo óntico a lo ontológico, y de la mismidad de la ontología a la exterioridad del otro, cuestión que no hace sino testimoniar el hondo estremecimiento que la fundamentación ontológica recibe tras la colisión que le significa la absorción, por esa generación filosófica, de la fenomenología de la alteridad levinasiana. Dicho en otros términos, Heidegger cede el sitio de preferencia ante el impacto que tuvo el uso creativo de la obra *Totalidad e infinito*, de Emmanuel Levinas. Esto se va a apreciar tanto en el manifiesto que cerraba el libro colectivo, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973)⁴⁹⁶, como en los debates que resultan de tres reuniones académicas del grupo, en que va destacando el posicionamiento de nuestro autor, estas reuniones fueron, las I Jornadas Académicas de San Miguel,

⁴⁹⁵ Dussel, Enrique. *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos*. Buenos Aires: Fernando García Gambello, 1973.

⁴⁹⁶ Ardiles, Osvaldo; Assmann, Hugo; Casalla, Mario; Cerutti, Horacio; Cullen, Carlos; Zan, Julio de; Dussel, Enrique; Fornari, Aníbal; Guillot, Daniel; Kinen, Antonio; Kusch, Rodolfo; Pró, Diego; Riega, Agustín de la; Roig, Arturo; Scannone, Juan C. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973.

Provincia de Buenos Aires (enero de 1971), el II Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Alta Gracia (Córdoba) (6 y 11 de junio de 1971), y las «Segundas Jornadas Académicas» en la Universidad del Salvador en San Miguel, (entre el 14 y del 17 de agosto de 1971), que dieron lugar a la denominación de los participantes como grupo de Calamuchita, por ser ese el lugar de las reuniones en Córdoba. El debate queda bien plasmado en los números del año 1972 de la revista *Stromata*⁴⁹⁷, que animó hasta su muerte Juan Carlos Scannone, y, para el caso de Dussel, en su *Método para una filosofía de la liberación* (1974)⁴⁹⁸, cuyo subtítulo era ya muy ilustrativo «Superación analéctica de la dialéctica hegeliana», con ese enunciado está subrayado ahí también el salto epistemológico en cuanto al lugar (primordial) reservado a la cuestión de la analéctica o anadialéctica, y que en sus hondas consecuencias políticas se advertía en algunas líneas de la página final de aquella obra de 1973 «A manera de manifiesto», y que según muchos interpretes habría sido redactado por la dupla Dussel-Scannone, en donde se afirma:

La filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del Otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominante, del sistema políticamente opresor ... En América Latina, y muy pronto en África y Asia, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de las categorías reales que permitirán *al pueblo* de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Scannone, Juan Carlos (Dir.). *Stromata*, 28(1-2), 1972. Disponible en <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/issue/view/418>

⁴⁹⁸ Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974.

⁴⁹⁹ Ardiles, Osvaldo et al. *Hacia una filosofía...*, Op. Cit., contraportada.

La impronta levinasiana para el caso de Dussel se registra en la obra que eslabona en coautoría con Daniel Guillot (*Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*)⁵⁰⁰, y se extiende propiamente hasta el volumen que retomaba el proyecto de la filosofía ética latinoamericana y que ya se construye desde este nuevo horizonte hermenéutico de comprensión, de tal modo que en el inicio del Tomo III de su primera ética, la parte titulada «Histórica Latinoamericana» se configura en la nueva propuesta interpretativa desde la exterioridad del otro.

La «explosión liberacionista» se verá interrumpida, en primer lugar, por otra explosión, pero esta literal, con motivo de la colocación de la bomba que estalla en el domicilio de Dussel el 2 de octubre de 1973, colocado por el Comando Rucci, en el marco de las actividades de la triple A (Alianza Anticomunista Argentina), en segundo lugar, por su expulsión de la universidad, en Mendoza, a mediados de 1975, lo que le obligará a dar otro periplo, un nuevo exilio, en esta ocasión, de carácter político.

El viaje hacia tierras mexicanas

Enrique Dussel llegó a México en agosto de 1975. Al ser un pensador itinerante, obligado al exilio intelectual y formativo primero, de deconstrucción intelectual, después, en aquella formulación aparentemente enigmática de «buscar en el Oriente el origen de América Latina»⁵⁰¹, pero que se traduce, en su proyecto de pensamiento, en recuperar, en el sentido de muy largo plazo, la conexión de las primeras emigraciones hacia América con los núcleos civilizacionales que se desprendieron de aquellos poblamientos humanos de las más remotas formaciones urbanas,

⁵⁰⁰ Dussel, Enrique y Guillot, Daniel E. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires: Bonum, 1975.

⁵⁰¹ Dussel, Enrique. «Autopercepción intelectual...», *Op. Cit.*, pág. 16.

procedentes del desierto, con lo cual se configura una idea de que América no es sino el oriente extremo del Extremo Oriente, toda una imputación a la visión eurocéntrica del mundo. Obligado ahora a la diáspora por razones políticas, el desplazamiento será con lo más esencial, en dichos traslados, fue perdiendo parte de su biblioteca, no obstante que en muchas fotografías posteriores se aprecian enormes libreros que le escoltan. Solía narrar que aún tenía algún que otro libro que conservaba el impacto de las llamas de aquel atentado.

Pero, por esa razón será en México que redactará o reconstruirá, casi de memoria, con un tono más didáctico, casi al modo de sentencias u oraciones propios de un manifiesto de lucha, o de una declaración hermenéutica de principios (que no se acompañan de la consabida carga de autoridad de la bibliografía académica), aquella obra en que instala de modo definitivo su posición (que era, como hemos dicho, la de una generación que venía discutiendo esos temas desde fines de los sesenta, y con particular asiduidad, o literalidad en la enunciación de la *praxis de liberación*, desde 1971), en el que ya era su campo de actividad más fructífero, ya no habrá titubeos: la obra se titula, *Filosofía de la liberación*, y aparece con un colofón que consigna la fecha de 1977⁵⁰².

Dussel ya había estado antes en México, en Chiapas, en 1974, pues participó del Primer Congreso Indígena, en cuyo encuentro se aborda otro de los temas que le apasionaban desde hacía lustros, la figura del defensor de indios Bartolomé de Las Casas. Asiste como fundador y presidente de la CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica). Ya era una personalidad conocida en los círculos conciliares y de reflexión teológica, pues participaba de las actividades promovidas por el obispo de Quito, Leónidas Proaño, desde el Instituto Pastoral

⁵⁰² Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Edicol, 1977.

del Consejo Episcopal latinoamericano (CELAM), y que lo habían llevado a recorrer varios países de la región.

Poco se sabe, pero antes de instalarse en los Departamentos de Filosofía en México, sus primeras contrataciones en la recién fundada Universidad Autónoma Metropolitana serán en la Carrera de Diseño en la sede Azcapotzalco, experiencia de trabajo colectivo desde la que redacta la primera versión de su «Filosofía de la *poiesis*», en 1977, que luego se integrará a su *Filosofía de la producción* (1984)⁵⁰³. Luego de ese pasaje reflexivo sobre las cuestiones del «diseño dependiente», se instalará de modo definitivo en el plantel de Iztapalapa, en el Departamento de Humanidades, y ahí impartirá sus concurridos cursos sobre Ética y filosofía, y filosofía política, alcanzando en esa casa de estudios el mayor reconocimiento como Profesor Emérito. Paralelamente a esas responsabilidades nunca dejó de impartir su cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, por lo que puede decirse con certeza que, al alternarse ambos calendarios académicos, pocos momentos tenía de vacaciones. Realmente llevaba una disciplina benedictina y una conducta austera de tipo franciscano, con jornadas de más de diez horas de trabajo continuo, con momentos en que lectura y escritura se imponían a las horas de comida, como fue confirmado por su hijo Enrique en sus exequias. Eso explica, lo que llega a sorprender a sus lectores, la enorme cantidad de libros, artículos y conferencias que impartía, redactaba y publicaba, en muy diversos temas. Entre 2013 y 2014, cumple con otra función que no había desempeñado, pues será nombrado Rector de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, como una salida (de negociación y legitimidad, por los actores en conflicto) a la huelga que llevaba paralizada a esa institución por más de cuatro meses.

⁵⁰³ Dussel, Enrique. *Filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América, 1984.

Una de las hipótesis fuertes de su *Filosofía de la liberación*, se plasma en esa proposición de que la periferia crea los grandes movimientos del pensamiento y las fases de creatividad de la vida y el espíritu de las que después se alimenta y apropia el centro y las solidifica en sus ontologías de la identidad, lo mismo, lo absoluto. Por ello, en todo su sistema de pensamiento él optará y se situará enunciativamente desde afuera y desde abajo, instancias en que se plasma la exterioridad o alteridad del otro ante la totalidad dominante e inmisericorde. El pueblo pobre oprimido, es también el lugar enunciativo de interpelación (la exterioridad) a la totalidad establecida: cada una de las figuras de la alteridad levinasiana, la viuda, el huérfano, el extranjero, viven la opresión de las relaciones asimétricas que configuran al orden sistémico, al interior de esas estructuras de relaciones (coloniales y modernas) los pueblos oprimidos han sido expoliados sin descanso, en un drama perpetuo, para que una comarca, Europa (antes también periférica), se erigiera en centro del mundo de la modernidad capitalista, y estatuyese el predominio de los universales nordatlánticos que no son sino los códigos fundantes de la cultura europea, estadounidense, nazi-fascista, sionista, de dominación, racialización y exterminio. Así lo fue, como bien lo señalará Dussel, en varias de sus obras posteriores, en la modernidad temprana con el colonialismo luso-hispano y luego lo será con el imperialismo estadounidense sobre la América y luego todo el Sur del globo.

Dussel desde México, desde mediados de los ochenta: Levinas-Marx, o más allá de la totalidad

A su llegada a México Dussel ya está inmiscuido en una serie de debates sobre las dimensiones de la cultura popular, nacional, universal, pero que cobraban consecuencias políticas en cuanto a la vinculación de lo popular con el populismo y, entonces,

sobre el discernimiento y comprensión de los procesos políticos de la región y el actor o agente de las transformaciones, ¿clase o pueblo?, ¿estructura o analogía?, ¿marxistas o cristianos?, etc. En el medio de esas discusiones alcanzará una nueva proyección su lectura del filósofo de Tréveris, y la consideración que hasta ese momento (mediados de los setenta) tenía sobre el marxismo, y la que desarrollará una vez que está operando su inscripción en el medio filosófico mexicano (participará en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México, y firmará la «Declaración de Morelia», derivada de ese primer coloquio) y dentro de los debates marxistas del medio mexicano, donde irá posicionando su lectura que vincula crítica de la religión de la dominación con militancia política y antifetichismo con política, sus planteamientos se adelantan en revistas como *Christus, Cristianismo y sociedad, Dialéctica*. Será así que desde 1979 y los primeros años ochenta se entrega a una lectura sistemática de la obra de Marx (algo más de diez años de trabajo, en unos veinte cursos semestrales), con lo que ha de dar vuelta a la consideración que hasta entonces había desarrollado de éste, y que es muy notoria y se consigna entre la primera y segunda edición del *Método para una filosofía de la liberación* (1972, 1974)⁵⁰⁴ y la edición posterior, ya publicada en suelo mexicano (por la Universidad de Guadalajara, 1991)⁵⁰⁵. Si antes Marx es incluido en el bloque del pensamiento de tradición dialéctica, y entonces es prácticamente contenido en la órbita de la ontología por superar (habría conexión entre la objetualización en la idea hegeliana, según ese sistema de pensamiento, y la objetificación en el producto, para Marx; de ahí que, en los primeros acer-

⁵⁰⁴ Dussel, Enrique. *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Mendoza: Editorial Ser y tiempo, 1972; y Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974.

⁵⁰⁵ Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1991.

camientos al pensador alemán, se privilegie la dimensión de la «produktion», y se ensaya una crítica desde la laboriosidad), era porque faltaba afinar la mirada hacia otras vetas aún inexploradas. En sus propias palabras Dussel reconoce que:

en 1973, criticábamos al Marx althusseriano de la época. Después hemos podido estudiar a Marx detalladamente y nuestras conclusiones son exactamente las contrarias. En efecto, Marx no es un pensador que queda apresado en la totalidad... hemos podido probar que es desde la exterioridad del pobre desde donde Marx critica a la totalidad del capital⁵⁰⁶.

Ya después de la lectura histórico-crítica, integral, de la obra entera de Marx, éste aparece como un filósofo que emprende la crítica desde la exterioridad, desde la corporalidad viva y sufriente de la persona, desde el «trabajo vivo» que es la fuente que crea el plusvalor. La lectura pormenorizada de Marx (desplegada en sus diversas obras en que despliega su tesis de que Marx hizo cuatro o hasta cinco redacciones de *El Capital* (1991)⁵⁰⁷, vertida en *La producción teórica de Marx* (1985)⁵⁰⁸, *Hacia un Marx desconocido*, (1988)⁵⁰⁹, y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, 1990⁵¹⁰), es la llegada a la madurez plena por Dussel, la completud de su sistema filosófico. El pobre, *pauper*, *ante y post festum*, es una categoría de Marx mismo, es uno de los hallazgos más importantes de la lectura dusseliana y, en su ambivalencia,

⁵⁰⁶ *Ibid.*, pág. 11.

⁵⁰⁷ Dussel, Enrique. «Las cuatro redacciones de *El Capital* (1857-1880). Hacia una nueva interpretación del pensamiento dialéctico de Marx». *Signos*, 5(3), 1991, págs. 211-240.

⁵⁰⁸ Dussel, Enrique. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1985.

⁵⁰⁹ Dussel, Enrique. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1988.

⁵¹⁰ Dussel, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de 'El Capital'*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1990.

se presenta como «pobreza absoluta» en las coordenadas del sistema dominante, pero es también la fuente creadora desde la subjetividad viva de la persona en comunidad, el lugar enunciativo y el espacio histórico-cultural, simbólico, desde el que se puede crear otro horizonte de vida, que supere o vaya más allá del sistema de muerte que es el capitalismo, es en dicho sentido que la lectura de Marx se revela como un posicionamiento ético desde el principio material de la vida ante el modelo de realidad que configura el capitalismo y su modernidad, para esta etapa esto es lo que querrá decir, distanciarse de la totalidad u ontología y criticar desde la exterioridad. El otro elemento de su lectura expresa una línea de continuidad, el primer texto en que aparece Marx dentro de sus ensayos sobre teología se titula, «El ateísmo de Marx y los profetas» y se ofrece un horizonte interpretativo del clásico que lo relaciona con el discurso profético, en el sentido de que se posiciona desde una crítica (o proceder ateo) pero respecto a los dioses de la religión de dominación, ante los ídolos, ante los que se sacrifica «el pueblo de Dios», por el contrario se elige, se toma posición por la religión del cristianismo primitivo o de liberación, el que entiende a éste movimiento mesiánico (el de los cristianos) como movimiento político que se rebeló ante la dominación del imperio, y que emprendió un éxodo, atravesó el desierto, para huir de esa dominación y, simbólicamente, construir otra cosa, para edificar «la casa de David». El tema de la crítica al fetichismo (a lo largo de toda la obra de Marx), y cómo se subraya su importancia por parte de Dussel, pero también por parte de otros filósofos de la teología y la economía, como Franz Hinkelammert, está presente en su modo de intervenir ante las cuestiones de la simbólica cristiana, y políticamente, en el modo de operar la «afinidad electiva», con la militancia de la teología de la liberación, el cristianismo de la «opción por el pobre». Esas indagaciones se profundizaron en una obra que da cuenta de la especificidad y originalidad

de su lectura de Marx, al inscribirlo dentro de la tradición de pensamiento semita, y revelar los contenidos éticos de la crítica política (antifetichista) de Marx y los criterios éticos de la crítica económica, desde el principio material de la vida. Con este libro cerraba su, ahora, tetralogía sobre el pensador alemán: *Las metáforas teológicas de Marx* (1993, reeditado en 2017). Entre los años de la entrega de su tercera y su cuarta obra sobre Marx, fue el momento en que tuve el enorme privilegio de conocerle, de seguir sus conferencias, de acudir a algunas de sus clases, y de que me obsequiara algunos de sus próximos libros, recién salidos de la imprenta. En ese entonces no imaginaba que algunos años después me honrara con la tarea de presentar y hasta de publicar dentro de sus obras.

Interpelación a las éticas formales de los sucesores de la Teoría Crítica y construcción de una otra teoría de la modernidad y la transmodernidad

De fines de los años ochenta, por invitación del filósofo nacido en Cuba, residente en Aachen, Alemania, Raúl Fornet-Betancourt, para establecer un diálogo con ciertos integrantes de las nuevas generaciones de la Escuela de Frankfurt, en específico, el ya fallecido Karl Otto Apel, Dussel operará una interlocución crítica con esas éticas «formales» de la academia noreuropea, pero equipado con los dos referentes categoriales y metodológicos desde los que irá construyendo los elementos para la escritura de su segunda ética, la que para algunas interpretaciones es su obra monumental. Esos dos andamiajes conceptuales a los que hacemos referencia son el «principio material de la vida», que extrae de su renovadora lectura de Marx, y el «principio de factibilidad», que extrae de las proposiciones filosóficas de su amigo, colega, y más estimado filósofo para Dussel, Franz Hinkelammert,

en su obra *Crítica de la razón utópica* (1984)⁵¹¹. El otro elemento del debate es de carácter metodológico, tan importante para discutir con esas morales formales o éticas discursivas, y se refiere al proceder analógico. Será por esas razones que Dussel reclamará a Apel y a Jürgen Habermas que sus prédicas por una comunidad comunicativa, trascendental o ideal, o por una moral consensual, son alegatos vacíos al no reconocer, desde Marx, la desigualdad material de partida entre las personas, las colectividades y los núcleos humanos, lo que impide una participación simétrica de los afectados; en segundo lugar, con Hinkelammert señalará, que la situación se reduce a la cuestión de qué es lo que se debiera privilegiar, el argumentar o el vivir, lo que apunta a la búsqueda de respuesta a las preguntas ¿se argumenta para vivir o se vive para argumentar? ¿Dónde se sitúa el criterio de validez? Para Dussel y Hinkelammert, participar de una comunidad de productores o de vivientes es la condición primera del sujeto argumentante. Por otro lado, arribar a un consenso perfecto o racional es una cierta ilusión trascendental, y la razón, con sus técnicas, o la racionalidad, hasta en su mayor refinamiento, no garantizan alcanzar ese estado, son expresiones de una mala infinitud, lo que se debe privilegiar es el principio de la factibilidad, que ofrece un horizonte ético pragmático, para alcanzar a través de la escucha y el reconocimiento analógico de las demandas de los afectados, un proceder que se oriente hacia decisiones éticamente justas.

Estos elementos alcanzados, en un sentido teórico, o al interior de la comunidad de comunicación real de los académicos participantes en este debate filosófico Norte-Sur, se verán interpelados o trastocados por la emisión de otros actos de habla, con un sentido práctico, derivado de la situación del mundo histórico efectivo, ya no solo del mundo del conocimiento, en este caso el grito (¡¡Ya basta!!) procedía de las comunidades indígenas del

⁵¹¹ Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*. San José: Editorial DEI, 1984.

sureste mexicano. Será, pues, en la demanda levinasiana de «ser rehén del otro», esto es, hacer suya la interpelación del otro, la forma como Dussel, desde los debates surgidos en los momentos significativos de nuestra historia reciente, y no solo desde su cátedra, sino en su continuo caminar, redondeará su sistema filosófico y escribirá (a la luz del alzamiento zapatista de 1994) su segunda ética ya no de la liberación latinoamericana del pobre sino desde la exterioridad de la totalidad, con un alcance mundial y desde las múltiples formas de la víctima en la modernidad.

Se habría dado una situación semejante a la que aconteció en aquellas luchas indígenas continentales al amparo de las conmemoraciones sobre el quinto centenario, y que daban los elementos históricos que demandaron nuevas preguntas a su programa filosófico y que se plasmarían en obras muy importantes, es el caso con su obra *1492. El encubrimiento del otro...* (1992)⁵¹², que corresponde a las ocho conferencias que Dussel impartió, entre octubre y diciembre de 1992, invitado por la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt. Era la primera ocasión que nuestro autor podía exponer sus hipótesis sobre la modernidad (en un curso largo y sistemático) ante un público de lo que se considera uno de los nichos de la filosofía moderna, cuna de algunos de los principales filósofos contemporáneos. En esa oportunidad no ha de desaprovechar la ocasión para marcar distancia respecto a las tesis hegelianas sobre la historia universal, sobre el recorrido del Espíritu mundial, y su tesis adyacente, la configuración de una razón en la historia como producto de la emergencia, en la cuarta década del siglo xvii, del tipo de sujeto y de un proceder metódico específico a la configuración de la cultura occidental moderna: atributo que le es conferido al trabajo de René Descartes, *El discurso del método* (1637). Muy al contrario la tesis nuclear de Dussel es que la modernidad consiste en el

⁵¹² Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos, 1992.

manejo de la centralidad del sistema, y que este proceso es construido no en el curso del siglo XVII, sino en el «largo siglo XVI», la Europa moderna no se erige por creatividad autorreferente sino a un costo devastador, vulnerando los contenidos civilizatorios de los pueblos originarios de América y del África (con el despiadado trabajo obligado del indio y la imposición de la esclavitud a las gentes que son sustraídas de sus comunidades y territorios). Con los sucesos de 1492 se da el nacimiento simultáneo del capitalismo colonial, el sistema mundo-moderno, y el racismo como criterio clasificatorio, de inferiorización y negación ontológica del otro. En esta obra Dussel hace mención, por primera vez, al pensar los temas de «la superación de la modernidad», de una de las aportaciones conceptuales que ha de seguir rindiendo dividendos al pensamiento filosófico latinoamericano, al apuntar hacia «la trans-modernidad: un proyecto futuro»⁵¹³.

No será ésta la única vez que Dussel impartió su magisterio en los claustros alemanes. Casi dos décadas después recibió una comunicación que le generó gran entusiasmo. Fue invitado, en 2010, por la Universidad de Colonia (la más antigua de Alemania) a que impartiera la prestigiosa Cátedra Alberto Magno, por primera vez esa distinción recaía en un académico latinoamericano. Los temas abordados en su muy sintético ensayo, *El primer debate filosófico de la modernidad*⁵¹⁴, están en el centro de las tres lecciones impartidas en aquella ocasión y que se publicaron con el título *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen* (2013)⁵¹⁵. En ambas ocasiones, ante sus anfitriones alemanes, Dussel desarrolla una enunciación desde el sujeto que ha sido expulsado y menospreciado por la

⁵¹³ *Ibid.*, pág. 11.

⁵¹⁴ Dussel, Enrique. *El primer debate filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: CLACSO, 2020.

⁵¹⁵ Dussel, Enrique. *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*. Berlin: Verlag Turia/Kant, 2013 (El contradiscurso de la modernidad. Conferencias de Colonia).

modernidad, pero que puede ser la base para una reconstrucción societaria más allá de ésta, el proyecto de la transmodernidad, de la que Dussel ha puesto las bases teóricas y prácticas para la reformulación de una genuina universalidad, de otra historia posible que ponga en su centro la reproducción material de la vida. De lo que más y más estaremos reflexionando, tanto como se incrementen las señales de crisis de la modernidad capitalista que aún padecemos.

Un enorme legado. Una política, y una estética para la segunda emancipación latinoamericana

Tal vez convenga verter un último elemento, que tendría que ver con los dos proyectos más recientemente terminados por Enrique Dussel, y así ir concluyendo esta, ya muy extensa semblanza, de nuestro mentor.

Fue también, hay que decirlo, en los primeros lustros de este siglo, animado por las ejemplares luchas de los pueblos latinoamericanos por alcanzar su segunda emancipación, y del pueblo mexicano por lograr una genuina transformación social, que Dussel ha de redactar, en primer lugar, sus *20 Tesis de política* (2006)⁵¹⁶ y, posteriormente, en tres gruesos volúmenes, su *Política de la liberación*, Tomo I. Historia mundial y crítica (2007), Tomo II. Arquitectónica (2009), y Tomo III. Crítica creadora (2022)⁵¹⁷.

Lo que guiaba la filosofía del maestro era la consecución del principio material de la vida que se sobreponía a toda instancia de un sistema que se guía por la negación de ésta, fue así como consagró sus últimos esfuerzos para concluir su *Estética de la*

⁵¹⁶ Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2006.

⁵¹⁷ Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Vol. I. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007; Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Vol. II. La arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009; Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Vol. III. Crítica creadora*. Madrid: Trotta, 2022.

liberación (y de la que reservamos un comentario más puntual para otro trabajo, una vez que sea editada, pues ha quedado en condición de obra póstuma). La estética dusseliana corresponde a un proyecto que había imaginado muchas veces, en años o décadas anteriores, y que no encontraba el tiempo suficiente para elaborarlo, pero que, siendo consecuente con su enfoque, será en los tiempos de la pandemia, del encierro obligado, de la amenaza del contagio y la muerte, durante esas semanas o meses que el profesor extrajo fuerzas y, otra vez, sin el acceso completo a una bibliografía plena (pues hasta las bibliotecas se mantuvieron cerradas), logró redactar el conjunto de las 16 tesis, que nutren un planteamiento (desde el esquema de las tres constelaciones, que también está presente en su política) donde los actos del habla creativa del pueblo, pero que también pueden percibirse en aquellas instantáneas que nos brindan el mundo animal (el canto de un pájaro), vegetal (el florecimiento de una orquídea) o mineral (el paisaje de las montañas de múltiples colores), que no son sino eventos en que acontece en un grado sublime, gustoso, librando la angustia, el brote y rebrote de la vida, que se busca afirmar, incluso ante las peores situaciones. Sabiendo que la vida solo puede florecer en colectivo, en comunidad, también con los otros seres, lo que vuelve a poner de manifiesto su pensamiento integral.

Y quizá sea, desde ahí, que logremos construir, desde las ruinas de la modernidad que hemos conocido, la nueva etapa de la humanidad plural y diversa, la de la transmodernidad. Esa era la esperanza, y la utopía de Enrique Dussel, y ahí reside su legado, que queda para la lectura, para la investigación, para la práctica de la política, para el uso y disfrute de las nuevas generaciones.

Ciudad de México, 10 de noviembre de 2023.

APÉNDICE II

LUKÁCS, 1924-2024. UN RECORRIDO POR LA RECEPCIÓN DEL FILÓSOFO HÚNGARO EN MÉXICO⁵¹⁸

Hoy en día la posición lukacsiana tiene vigencia debido a la creciente complejidad de nuestras realidades sociales que exigen una explicación capaz de atender la densidad de sus interrelaciones

Graciela Borja, *György Lukács y su época*

⁵¹⁸ Agradezco la lectura y comentarios de María Haydeé García Bravo, y a Adriana Cruz Romero y sus colaboradoras de la biblioteca del CEIICH-UNAM, quienes me facilitaron el acceso a algunas de las referencias biblio-hemerográficas mencionadas en este trabajo.

No puede sino provocar una profunda decepción ver que el nombre de Georgy Lukács se estampe en el título de un artículo que persigue el único fin de «señalar» el supuesto autoritarismo y los actos de combate al pensamiento y de censura a la expresión de ideas, procesos que cierta capa de comentócratas y ciertos personajes que han sido tradicionalmente beneficiarios del campo cultural en México temerían que están ocurriendo bajo el gobierno de Andrés Manuel López Obrador. Más engañoso aún se presenta el hecho por quien lo firma, una escritora que a fines de la década del setenta del siglo pasado se subió a la ola alta de recepción/discusión del filósofo húngaro, con relación a sus aportes para la construcción de una teoría sobre la literatura⁵¹⁹. Ya puede uno acudir algo advertido a su lectura, por la vitrina misma elegida para su circulación⁵²⁰. Sin embargo, el anzuelo de esa comunicación quizá resida en que insinúa que va a referirse a la búsqueda de una cierta vinculación entre México y Lukács, cuestión que liquida de un plumazo cuando lacónicamente concluye que: «No tengo idea de si Lukács sabía que México existía. Tal vez sí por el caso Trotski, pero no creo que le haya dedicado siquiera un pensamiento».

El mal sabor de boca que nos hubiese provocado el texto referido más arriba ha sido más que compensado o revertido con la noticia que hemos recibido de la reimpresión del clásico libro que Lukács consagró al pensamiento y vida de Lenin, a unos cuantos meses de que el líder bolchevique hubiera fallecido, en 1924. A un siglo de distancia, la editorial Verso, que ha atinado al ofrecer sus títulos en idioma castellano, nos acerca este material⁵²¹ con una revisión de la traducción que en su momento hiciera Jacobo Muñoz, y

⁵¹⁹ Sefchovich, Sara. *La teoría de la literatura de Lukacs*. Ciudad de México: IIS-UNAM, 1979.

⁵²⁰ Sefchovich, Sara. «¿Una advertencia de Lukács sobre México?». *Nexas en línea*, 18 de agosto de 2020.

⁵²¹ Lukács, Georg. *Lenin: Estudio sobre la coherencia de su pensamiento*. Barcelona/Ciudad de México: Verso, 2024.

una nueva traducción, elaborada por el colega colombiano Diego Fernando Correa Castañeda, del Epílogo añadido a su ensayo, en 1967, por el filósofo húngaro. Lenin es el eminente teórico del acontecimiento fundacional de un régimen, de la revolución entendida como una gran transformación que abre una cesura entre el orden político anterior, que será sustituido, y un orden emergente, que para serlo da curso a su revelación instituyente, y genera una nueva constitución, que captura el espíritu de la nueva época, y que por ello demanda (de quienes le expresen continuar afines a sus propósitos) una ética de acompañamiento. La lectura de algo de esa obra política de Lenin, o del examen que Lukács, en su momento, ofreció, puede ser una buena herramienta para movilizar la discusión y formación política en un país, como México, que hoy se mueve en las coordenadas del proceso de la denominada Cuarta Transformación, en momentos de inminente ingreso a su denominado «segundo piso», en su segundo período sexenal, una vez confirmadas las tendencias que auguraban al partido Morena el triunfo en las recientes elecciones. El pronto encargo que cumplió Lukács al escribir dicho trabajo, en momentos en que, como él mismo sostenía, se percibía un período de «actualidad de la revolución», sirvió en su tiempo, también, para contener la inquina que una parte de la izquierda (socialdemócrata y comunista) le dispensara por su obra que había publicado un año antes, su clásico de 1923, *Historia y conciencia de clase*. Con esta reedición del libro de 1924, ya tendremos, entonces, las lectoras y lectores mexicanos, una nueva oportunidad de acercarnos a la valoración lukacsiana sobre el revolucionario soviético. Y quizá con eso se abra también la ocasión de renovar un diálogo, desde acá, con los planteos del pensador húngaro, que aunque pueda resultar inesperado o anómalo para algunas gentes, es una historia de largo aliento que bien vale la pena recordar para animar y contextualizar las nuevas lecturas, esperamos, de las nuevas generaciones.

En el caso de México, curiosamente, la recepción del pensamiento de Lukács fue temprana, si consideramos la relación que estableció con esa obra un integrante del grupo filosófico Hiperión, Emilio Uranga (1921-1988), durante su viaje de estudios de doctorado en Alemania, a mediados de la década del cincuenta del siglo pasado y, a su regreso a nuestro país, fue él quien publicó la traducción de algún trabajo del autor húngaro, un ensayo explícito a propósito de su pensamiento, y ya lo había utilizado, antes que cualquiera de sus contemporáneos, en sus argumentaciones sobre la relación entre literatura y filosofía. De hecho esos trabajos (datan de 1958, cinco años después de la muerte de Stalin y a dos del xx Congreso del PCUS, y un año antes de la Revolución Cubana) también significaron la recepción inicial, y nada menos que en la *Revista de la Universidad de México*; esas páginas un lustro después, y en años posteriores, alojaron también (en forma de reseñas o artículos) las interpretaciones sobre la obra lukacsiana de Víctor Flores Olea, Miguel Bautista y Laura Zavala Alvarado.

El mismo año que inició con el derrocamiento del dictador Fulgencio Batista, y con el triunfo definitivo de la Revolución cubana, liderada por Fidel Castro, el Che y el Movimiento 26 de Julio, verá aparecer, por los buenos oficios de Wenceslao Roces, la primera y extensa obra traducida del filósofo húngaro, quizá con un errático título *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* (1959)⁵²², la cual circulaba en nuestra lengua en sus imponentes 700 páginas, a solo cinco años de su versión original, en alemán. También en 1959 se registra la solitaria mención que hace Octavio Paz, en su aclamado libro *El laberinto de la soledad*, a este «filósofo eminente», tanto para inquirir sobre el estalinismo como para reclamar una mejor o más amplia mirada hacia una «perspectiva histórica mundial»,

⁵²² Lukács, Georg. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

en la que debe ser colocada la cuestión de lo mexicano, en tanto que «... la revolución mexicana desemboca en la historia universal [...] Somos ... contemporáneos de todos los hombres»⁵²³. El narrador mexicano incorporó ese señalamiento a la edición revisada y ampliada de su ensayo, la del Fondo de Cultura Económica (1959); porque esta no figura en la edición original de los libros de *Cuadernos Americanos* (1950)⁵²⁴.

Durante la década de los años sesenta predominará una recepción de los escritos de Lukács para un uso en los estudios del campo literario, eso explica, por ejemplo, la extracción del trabajo sobre Kafka que forma parte del libro *Die gegenwartsbedeutung des kritischen realismus* (1958)⁵²⁵, en una edición monográfica sobre el escritor checo que contó con la traducción de Ulalume I. de González de León, pero que no incluye siquiera un estudio introductorio, y circuló en un sello de efímera existencia, el libro se tituló *Tres ensayos filosóficos sobre Franz Kafka* (1961), y acompañaban al ensayo de Lukács dos textos más debidos a la pluma de Paul-Louis Landsberg y D. S. Savage⁵²⁶. Aquel libro, del que provino ese ensayo sobre el icónico narrador checo, *Significación actual del realismo crítico* (1963)⁵²⁷, en traducción integra de María Teresa Toral, fue ofrecido para las y los lectores mexicanos, a cinco años de su edición original por la incipiente compañía editorial fundada por Vicente Rojo, José Azorin, y los hermanos Neus, Jordi y Quico Espresate, que por

⁵²³ Paz, Octavio [1950]. *El laberinto de la soledad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, Colección Vida y pensamiento de México, 1959, pág. 170.

⁵²⁴ Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Ciudad de México: Cuadernos Americanos, 1950.

⁵²⁵ Lukács, György. *Wider den mißverstandenen Realismus (Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus)*. Hamburgo: Claassen, 1958.

⁵²⁶ Landsberg, Paul-Louis; Lukács, György; Derek Stanley Savage. *Tres ensayos filosóficos sobre Franz Kafka*. Ciudad de México: Editorial Los Insurgentes, 1961.

⁵²⁷ Lukács, Georg [1958]. *Significación actual del realismo crítico*. Traducción de María Teresa Toral. Ciudad de México: ERA, 1963.

las iniciales de esos apellidos se conoce como ERA. También esa editorial tres años después, con traducción de Jasmin Reuter, dará a conocer *La novela histórica* (1966)⁵²⁸. Hubo cierta recepción de aquellas discusiones que Lukács venía arrastrando sobre los temas del realismo literario, desde antes incluso de que Stalin muriera⁵²⁹, destacando en el medio mexicano la muy inmediata reseña de Federico Álvarez (1964)⁵³⁰, quien fue el encargado de hacer la revisión de la traducción de ediciones ERA, así como la pronta pero polémica recensión que Juan García Ponce (1968) incorporó de esa problemática en uno de sus tempranos libros de ensayos⁵³¹. Mucho más equilibrada, y bien argumentada, se ofrece la posterior consideración del «realismo», en varias de sus complejas aristas, por parte de Carmen Galindo (1985) en su artículo para la revista *Los Universitarios*⁵³².

Los textos de Uranga, integrante de Hiperión, fueron recientemente compilados en el libro *Emilio Uranga: Años de Alemania (1952-1956)*⁵³³, del que resulta altamente destacable la lectura de las cartas enviadas a su, por aquel tiempo, amigo muy cercano Luis Villoro, donde comenta ideas sobre su proyectado libro sobre «Goethe y los filósofos», sus descubrimientos de la obra lukacsiana y de la cultura alemana, en un sentido más gene-

⁵²⁸ Lukács, Georg [1955]. *La novela histórica*. Traducción de Jasmin Reuter. Ciudad de México: ERA, 1966.

⁵²⁹ La compilación de esos trabajos de discusión y polémica, circulo una década después, en Lukács, Georg. *Problemas del realismo*. Traducción de Carlos Gerhard. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

⁵³⁰ Álvarez, federico. «Sobre 'la significación actual del realismo crítico'». *Revista Mexicana de Literatura*, 3-4, 1964, pág. 50.

⁵³¹ García Ponce, Juan, «Lukács ¿Realista de la irrealidad?». En *Entrada en materia* (págs. 142-153). Ciudad de México: UNAM, 1968.

⁵³² Galindo, Carmen. «La herencia de Lukács». *Los Universitarios*, 13(25), 1985, págs. 19-21.

⁵³³ Castañón, Adolfo (Ed.). *Emilio Uranga: Años de Alemania (1952-1956)*. Ciudad de México: Bonilla Artigas editores, 2021.

ral, y hasta le confiesa: «... me estoy acercando cada vez más al comunismo»⁵³⁴. Dicho multifacético y polémico filósofo antes de esta tardía edición que reedita parte de sus trabajos, y correspondencia, ya se había ocupado de elaborar la traducción y de escribir prólogo y notas a un extracto de la primera autobiografía de Lukács, y otros trabajos de éste, en el libro *Mi camino hacia Marx*, que alcanzó 2 ediciones (1959 y 1971)⁵³⁵. El filósofo que perteneció al grupo Hiperión, a sus treinta y cuatro años, al elaborar su libro, tuvo conocimiento inmediato del volumen que compilaba las expresiones que varios representantes de la cultura europea habían preparado en ocasión del homenaje por su cumpleaños setenta, *Georg Lukacs Zum Siebzigsten Geburtstag* (1955)⁵³⁶, pero que también incluía materiales tempranos inéditos

⁵³⁴ Uranga, Emilio. «Carta a Luis Villoro, desde París, 23 de agosto de 1956», En Adolfo Castañón. *Emilio Uranga... Op. Cit.* Uranga, como otros intelectuales de la época, no fue muy consecuente con ese ímpetu radical, pues a su regreso a México, se ubicó como asesor o «ideólogo» del presidente Adolfo López Mateos, y se le atribuye estar detrás de la denominada Doctrina Guaymas, calificada así por la expresión emitida el 1 de julio de 1960, en el municipio del mismo nombre, del Estado de Sonora, por López Mateos, en el sentido de que «...Mi gobierno, dentro de la Constitución, es de extrema izquierda...». Más siniestro fue el papel que, se sospecha, desempeñó en los dos gobiernos posteriores (de conocidos actos represores), con los que habría continuado sus relaciones políticas de colaboración. De ahí que el argumento de Uranga, en el primer artículo, de los dos que escribió sobre Lukács en 1971, revierta sobre su persona: «...En la decisión de estudiar y de vivir como Lukács, el discípulo no podrá mantenerse en la ilusión de que sin leer mucho, asimilar aún más la tradición cultural de Oriente y Occidente, y obrar poco en beneficio de la revolución que se produce mal, sin su concurso, en la cercanía de su circunstancia personal, social y geográfica, de que sin todo -digo- sacará algo provechoso de la frecuentación con Lukács. Pronto se cansará de ella e irá a buscar maestros menos exigentes» (Castañón, Adolfo. *Emilio Uranga... Op. Cit.*, pág. 585).

⁵³⁵ Lukács, Georg. *Mi camino hacia Marx*. Selección, traducción y notas de Emilio Uranga. Ciudad de México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras; Consejo Técnico de Humanidades, 1959; y también Lukács, Georg. [1959]. *Mi camino hacia Marx*. Selección, traducción y notas de Emilio Uranga. Ciudad de México: Federación Editorial Mexicana, 1971.

⁵³⁶ Abusch, Alexander; Lukács, Georg. *Georg Lukacs Zum Siebzigsten Geburt-*

tos, y otros recientes, de la pluma de Lukács, como el ensayo que dio título al libro⁵³⁷.

Motivados por la recepción de las obras completas (con traducción, desde la península ibérica, de Manuel Sacristán y su equipo de colaboradores), editadas por Grijalbo⁵³⁸, pero sobre todo por la traducción de *Historia y conciencia de clase* (1969)⁵³⁹, y por la agitación política estudiantil y juvenil de esos años, durante la década de los setenta el marxismo, y dentro de éste los aportes de Lukács encontraban resonancia en el ámbito académico filosófico del país. En el año de 1971, Emilio Uranga avisa, en un artículo publicado en *El Universal*, el 21 de febrero, que está preparando la reedición de su antología que ya hemos citado, que probablemente viajará a La Habana a impartir conferencias sobre su autor de cabecera, e imputa que «andamos los latinoamericanos tan destanteados como curiosos ante Jorge Lukács ... me consuela pensar que di a conocer a Lukács en español antes que nadie. Hoy sus ignorantes y sus publicistas forman legión»⁵⁴⁰. Volverá sobre el tema en un artículo publicado en *Revista de América*⁵⁴¹, donde se ocupa, en una pormenorizada reseña, del recientemente aparecido volumen de las *Conversaciones con Lukács* (1969)⁵⁴², que habían sostenido, en su casa de Budapest, los

stag. Berlín: Aufbau-Verlag, 1955.

⁵³⁷ Hay traducción del índice del libro Homenaje, donde se puede apreciar la lista de colaboradores y los ensayos de Lukács incluidos en el apéndice en Castañón, Adolfo. *Emilio Uranga... Op. Cit.*, págs. 591-593.

⁵³⁸ Que contó con cierta réplica, en México, en la Colección 70, de Grijalbo, que integró un par de volúmenes de la autoría de Lukács.

⁵³⁹ Lukács, Georg [1923]. *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. Ciudad de México: Grijalbo, 1969.

⁵⁴⁰ Castañón, Adolfo. *Emilio Uranga... Op. Cit.*, pág. 586.

⁵⁴¹ Uranga, Emilio. «Inventario: El último Lukács». *Revista de América*, 1321, 17 de abril de 1971, pág. 65.

⁵⁴² Holz, Hans Heinz; Kofler, Leo; Abendroth, Wolfgang [1969]. *Conversaciones con Lukács*. Recopilación y prólogo de Theo Pinkus. Traducción de Jorge

filósofos Hans Heinz Holz, Leo Kofler y Wolfgang Abendroth, y en el que se hizo un recorrido por pasajes de su entera obra, pero ya se anunciaba el proyecto de escritura de su *Ontología*; por ello Uranga tituló ese artículo, «El último Lukács», no sospechaba que un par de meses después, el 4 de junio de 1971, se fechaba el cable con el anuncio del sensible fallecimiento del filósofo húngaro, noticia que alcanzará a consignar en el prólogo de la segunda edición de su libro⁵⁴³.

En los años setenta, buena parte de la difusión de su pensamiento y de los debates que la obra política de Lukács suscitó se dan en el marco de las colecciones *Pasado y presente* y *Biblioteca del pensamiento socialista*, una vez que el trabajo de José Arico y sus colaboradores mudó su lugar de edición (por los exilios latinoamericanos) de su natal Córdoba, Argentina, a la Ciudad de México, contando con los auspicios de Siglo XXI editores, ya bajo la dirección de Arnaldo Orfila Reynal.

En ese marco, apareció difundido por la UNAM, en tiempos en que Víctor Flores Olea fue director de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, el volumen compilado por Istvan Mészáros, y originalmente editado en inglés, *Aspectos de la historia y la conciencia de clase* (1973)⁵⁴⁴; ya luego en los años finales de los setenta y durante los ochenta, se dio una amplia difusión a desarrollos argumentales lukacsianos en revistas como *Dialéctica*, bajo la dirección, durante cuatro décadas, hasta su extinción (2016) de Gabriel Vargas Lozano, y en *Cuadernos Políticos*, entre otras. En el inicio de los años ochenta contamos con un artículo breve y ambicioso de Eduardo Casar (1981)⁵⁴⁵, que se propuso

Deike y Javier Abásolo. Madrid; Alianza Editorial, 1971.

⁵⁴³ Lukács, Georg. *Mi camino hacia Marx*. *Op. Cit.*, pág. 16.

⁵⁴⁴ Mészáros, Istvan. *Aspectos de la historia y la conciencia de clase*. Ciudad de México: UNAM-FCPyS, 1973.

⁵⁴⁵ Casar, Eduardo. «Lukács en México». *Plural*, 10(119), 1981, págs. 62-65.

elaborar un recuento y, en efecto, no solo acude a un más amplio abanico de lo publicado por Lukács, además atiende con mordaz ojo crítico el libro que referimos al inicio; pues, a su juicio Sefchovich no hizo un análisis exhaustivo, ni tomó en cuenta la obra más importante para el tema que aborda, y prefirió «calcar» juicios de otros autores, llegando a concluir que aquella autora incurre en un despropósito, «como ...[querer]... escribir *La teoría económica de Marx* sin tomar en cuenta *El Capital*»⁵⁴⁶.

De ese momento procede la realización (noviembre de 1985), en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, del destacado Simposio Internacional *György Lukács y su época*, que dio lugar al libro del mismo título coordinado por Graciela Borja Sarmiento (1988)⁵⁴⁷. De esa misma década de los años ochenta proceden, en primer lugar, la integración de la perspectiva dialéctica de Lukács con el fin de acreditar la lectura de que Marx permaneció atado a la metafísica de Occidente y era hora de abrazar un nihilismo activo (Juanes, 1984)⁵⁴⁸, expresión vernácula de las posiciones que, en la Universidad de Puebla, estaba impulsando el grupo alrededor de Oscar del Barco, por ello ese volumen abría la nueva serie de la Colección Filosófica que ese claustro académico animaba. En segundo lugar, no podríamos omitir de nuestro registro el trabajo de Oscar Mata (1987)⁵⁴⁹, que vuelve a recorrer la senda del Lukács teórico de la literatura, para ofrecer-

⁵⁴⁶ *Ibid.*, pág. 63.

⁵⁴⁷ Borja Sarmiento, Graciela (Coord.). *György Lukács y su época. Memoria del Simposio Internacional*. Compilación, traducción, introducción y notas de Graciela Borja Sarmiento. Participan Michael Löwy, Zoltán Tar, Judith Marcus, Gajo Petrović, Robert Lilienfeld, Silvia Durán, Sara Sefchovich, Bolívar Echeverría y José Luis Balcárcel. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1981.

⁵⁴⁸ Juanes, Jorge. *Los caprichos de occidente*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1984.

⁵⁴⁹ Mata, Oscar. *Georg Lukács en busca de Thomas Mann*. Ciudad de México: UAM-Azcapotzalco/Villicaña, 1987.

nos un balance de la intervención lukacsiana respecto a una de las mayores cimas de la narrativa alemana, Thomas Mann.

De entre las interpretaciones filosóficas, que se fueron hilvanando desde aquellos años, merecen ser destacadas las de Adolfo Sánchez Vázquez, con fuerte incidencia para el análisis de la cuestión estética, la de Bolívar Echeverría, en su teorización de la modernidad, y la crítica que Enrique Dussel vierte según el acomodo del enfoque lukacsiano para su recuperación de la obra de Marx. En estos dos últimos pensadores predomina una mirada que gira en torno al concepto de Totalidad, en el primero, por una centralidad en la extracción de la temática del fetichismo desde la obra temprana de 1923, y en el segundo, por la ejecución de un distanciamiento hacia la categoría de exterioridad; y aunque, en el caso de Dussel, desplegada en otros momentos de su larga obra, hay mención al respecto de la importancia de la *Ontología del ser social*, no hay un trabajo puntual o sistemático sobre la misma. Mención especial, en ese sentido, merece la recuperación que de esta obra tardía hicieron, por la labor de traducción y en su muy breve presentación del trabajo Félix Hoyo y César Peón, que fue publicada por el Departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma de Chapingo, con el título *Lukács-Tertulian. Ontología del Ser social* (1991)⁵⁵⁰. Algo más tardío, pero enfocado en la época de juventud de Lukács, y para cotejarla ante el trabajo de José Ortega y Gasset, y desplegar la polémica tesis de que ambos serían antecedentes para el sistema filosófico de Martin Heidegger, es el trabajo del sociólogo weberiano Francisco Gil Villegas (1996)⁵⁵¹.

⁵⁵⁰ Hoyo, Félix y César Peón (Eds.). *Lukács-Tertulian. Ontología del Ser social*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Chapingo-Departamento de Sociología Rural, 1991.

⁵⁵¹ Gil Villegas, Francisco. *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1996.

Cierto lapso de silencio respecto a la recepción de la obra de Lukács se verá interrumpido con el capítulo que Víctor Flores Olea concede a ese pensamiento en su libro *La crisis de las utopías* (2010)⁵⁵². Por otro lado, la incidencia del pensamiento de Lukács se encuentra ya desde el título de nuestro primer libro⁵⁵³, y ese énfasis se corrobora en una obra posterior, y que otros dicámenes han resaltado, *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial* (2012)⁵⁵⁴, que recupera a Lukács para la estructura del argumento que recorre el libro. Conviene señalar, en un período más reciente, la aparición del volumen colectivo, coordinado por Jorge Velázquez Delgado y Raúl Reyes Camargo (2019)⁵⁵⁵, pues en sus breves páginas se acopian variados esfuerzos por apuntalar la vigencia y relevancia de la muy extensa obra de un autor que publicó cientos de materiales, fuera en la forma de libros y ensayos, entre 1909 y 1971, y que militó sus ideas en agitadas coyunturas, y que habrían decidido el curso del siglo xx, e incidido hasta nuestra época.

⁵⁵² Flores Olea, Víctor. *La crisis de las utopías*. Barcelona: Anthropos-CEI-ICH-UNAM, 2010. Baste recordar que en uno de sus libros de los años sesenta, *Marxismo y democracia socialista* (Ciudad de México: UNAM, 1968), se reeditó aquel trabajo, «Lukács y el problema del arte», publicado primeramente en la *Revista de la Universidad de México* (XVII(12), págs. 6-10), sumado también a la compilación posterior de algunos de sus ensayos *Reflejos y reflexiones* (Toluca: Gobierno del Estado de México, 1987), y, en últimas, la referencia a Lukács, a través del tema de la dialéctica, era previsible, desde su *Política y dialéctica: introducción a una metodología de las ciencias sociales* (Ciudad de México: UNAM, 1964).

⁵⁵³ Véase Gandarilla Salgado, José Guadalupe. *Globalización, totalidad e historia. Ensayos de interpretación crítica*. Buenos Aires: Herramienta, 2003.

⁵⁵⁴ Gandarilla Salgado, José G. (2012). *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Barcelona, ANTHROPOS – CEIICH – UNAM, 2012.

⁵⁵⁵ Velázquez Delgado, Jorge y Raúl Reyes Camargo. 2019. *Escritos sobre la filosofía política de György Lukács*. Ciudad de México: UAM- Iztapalapa/Bonilla Artigas.

En nuestro caso, hemos enfocado esfuerzos también a la difusión, problematización e interlocución con algunas de las principales personalidades que están discutiendo los temas de la *Ontología del ser social*, es el caso de los Seminarios Internacionales con los siguientes títulos «Historia y conciencia de clase, 9 décadas después, su pertinencia en el mundo actual» (noviembre de 2013), en que incluso fue presentado, por sus propios editores, el libro *Ontología del Ser social. La alienación* (2013)⁵⁵⁶, y el co-organizado junto a María Haydeé García Bravo «Fetichismo, ontología y estética. György Lukács, a medio siglo de su partida» (que desarrollamos en diciembre de 2021); de ahí que, en nuestra colaboración para el libro recientemente puesto a circulación, coordinado por Antonino Infranca y Miguel Vedda⁵⁵⁷, en conmemoración tras un siglo de haber sido publicada la obra *Historia y conciencia de clase*, subrayamos la necesidad de una lectura que interrelacione esa obra con la propuesta tardía, por Lukács, de una ontología del ser social.

Y ahí es que retornamos, para concluir estas notas, al señalamiento de los buenos oficios de traducción que actualmente está desarrollando nuestro colega Diego Fernando Correa Castañeda, quien se ha colocado a cuestras el anhelado proyecto de poner a nuestra disposición, finalmente, en castellano, la versión integral, completa, de la *Ontología del Ser Social* (en sus tres tomos), y sus *Prolegómenos*. El colega colombiano, doctorado en Filosofía por la UNED, de España, ya ha dado muestra de su buena desenvoltura con la lengua germana, no solo en el trabajo que mencionamos al inicio, relacionado con el reimpulso, en su

⁵⁵⁶ Lukács, György [1971]. *Ontología del ser social. La alienación*. Edición al cuidado de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Traducción de Francisco García Chicote. Buenos Aires: Herramienta.

⁵⁵⁷ Gandarilla Salgado, José Guadalupe. «La cosificación capitalista: los caracteres de una siniestra danza de la muerte». En Antonino Infranca y Miguel Vedda (Comps.). *Historia y conciencia de clase de György Lukács. Cien años de lecturas y debates*. Buenos Aires: Colihue, 2023, págs. 121-146.

centenario, de la lectura lukacsiana sobre Lenin, sino en la publicación, hace un par de años, por las Prensas Universitarias de Zaragoza, de su traducción completa de la *Estética de Heidelberg (1916-1918)*, de Georg Lukács (2022)⁵⁵⁸, acompañada de una muy erudita Introducción que contextualiza la obra.

En los próximos años, han de ir apareciendo, paulatinamente, por la misma editorial universitaria de Zaragoza, los volúmenes que integran la ontología lukacsiana y hemos de disponer de un material nuevo, e imprescindible, para un aprovechamiento más entero del legado vivo de Lukács, y con ello se habrá de propiciar un reimpulso de la lectura y uso de ese arsenal de trabajo filosófico para la reflexión y la batalla argumentativa, desde el pensamiento crítico, de los muy acuciantes problemas que hoy agobian a nuestra humanidad.

⁵⁵⁸ Lukács, Georg. *Estética de Heidelberg (1916-1918)*. Traducción, introducción, edición y notas de Diego Fernando Correa Castañeda, 2022.

CODA

«HAY QUE CONSTRUIR DE OTRO MODO LA NOCIÓN DE LO UNIVERSAL»

Entrevista por Mariano de Santa Ana

Mariano de Santa Ana (S): En su conferencia afirmó que es posible asediar la idea de totalidad desde la filosofía. ¿Puede abundar en esta cuestión?

José G. Gandarilla Salgado (G): La noción de totalidad remite, desde luego, a proposiciones filosóficas de larga data, así que, sin remitir a toda su historia, podemos partir de la recuperación de ese concepto y de su apropiación metodológica que hace un siglo propuso Georg Lukács en su obra *Historia y conciencia de clase* (1923), y que no era solo un pretendido homenaje a Hegel, sino un diagnóstico de la época, y que en pleno avance de la fragmentación de la producción, identifica el avance de la cosificación, que impacta no solo al objeto sino al mismo sujeto, de ahí que aspire a una reconstrucción, con otro sentido, de la totalidad u orden social. La obra de Lukács fue influyente, al punto que está en los orígenes remotos del denominado «marxismo occidental», o de la «teoría crítica», cuyo enfoque de los problemas los remite a la totalidad, de ahí que se hablara luego del predominio de una falsa totalidad, de una necesaria re-totalización, o hasta de la necesidad de ubicarse por fuera o en los márgenes de la totalidad, para ejercitar una crítica desde la «exterioridad».

S ¿Es el concepto de «no-todo», que da título al ciclo y a su conferencia, el punto de partida para el proyecto de una contramodernidad emancipadora?

G También el concepto de «no-todo» encuentra implicaciones en diversos terrenos, como pueden ser el psicoanálisis, las modernas teorías de conjuntos o los temas de la interdisciplina y los sistemas complejos, pero aquí propongo pensarlo con relación al tema de la modernidad, su crisis y la búsqueda de las alternativas, siendo así el tema nos conduce a la cuestión de qué tanto verdaderamente la modernidad se acoge a sus promesas emancipatorias o a la creación de condiciones para una vida buena para la gente, y lo que ahí encontramos, en una lectura de largo plazo, y en la coyuntura más reciente, no es solo una enorme deuda histórica, sino la instrumentación de ese proyecto (en beneficio de un complejo civilizatorio, y de unos cuantos dentro de tal entramado societal) con un enorme costo de calamidades para el resto sufriente humano que recibe el impacto (colonizador) de esos procesos, hay que apostar entonces por una visión utópica o proyectual que apunte a un «más allá de» la modernidad, el capitalismo, el colonialismo, el racismo, la dominación de género, y el colapso climático, si a ello se le denomina modernidad autocrítica, contra-modernidad, o transmodernidad, son propuestas que hay que tomar muy en serio, y profundizarlas.

S En su intervención habló también sobre el aporte del pensamiento latinoamericano y caribeño a este proyecto. Nombró a autores como, entre otros, Enrique Dussel, Eduardo Grüner y Édouard Glissant. ¿En qué consiste tal aporte?

G Justo en esto que estaba comentando, en la búsqueda de discursos y prácticas que, señalando la falsedad de una totalidad u orden vigente que se presenta como emancipadora y

realización de los más altos valores humanos, hace de dichos principios realidades incompletas o hasta promesas huecas cuando lo que está encubriendo son políticas de dominación, explotación y apropiación del excedente social, que descansan en estructuras de la clasificación racializada de las gentes, y es desde esas colectividades humanas, las expuestas al sufrimiento y victimización, desde las que hemos de reconstituir un mundo con otro sentido, a esa lucha es a la que suman sus planteamientos dichos aportes.

- S** ¿Qué efectividad ha tenido esta iniciativa en la construcción de un nuevo universalismo no totalizante?
- G** En estos planteamientos no se elude o combate el universalismo abstracto desde un particularismo excluyente o que promueva un atavismo esencialista, por el contrario, al denunciar al universalismo totalizante como un falso universalismo, como un universalismo no entero, incompleto, buscan construir de otro modo la noción de lo universal, y el ciclo histórico de movimientos que impulsan la lucha por derechos o el cambio y relevo de instituciones, dan cuenta de esa efectividad.
- S** ¿Qué transformación puede desencadenar esta crítica a los universales abstractos?
- G** La de una política que desde la exterioridad sometida o excluida, obliga a esa totalidad a transformaciones parciales o amplias, estas filosofías trans-ontológicas no renuncian a la posibilidad de alcanzar categorías universalizantes, siempre y cuando estas se construyan o instituyan de modo democrático, a sabiendas de que tales «pretensiones de totalidad» son también históricas, esto es, que durarán hasta que otras for-

mulaciones les disputen el consenso alcanzado o les rebatan su hegemonía.

S ¿Es compatible este pensamiento desde el Sur con la noción de «cosmopolitismo radical» de la filósofa Susan Buck-Morss, que le precedió en este ciclo?

G Yo diría que no solo es compatible, sino que ya en otros foros lo hemos conversado y discutido con ella misma. Cuando fue a la Ciudad de México, y en un evento en la UNAM arribábamos a la conclusión de que era necesario reunir, interconectar, proposiciones legítimas y plurales que apuntan hacia el universalismo concreto, y se construyen desde renovados cosmopolitismos cuyo lugar de enunciación esta por fuera, por debajo, o en los márgenes del discurso filosófico convencional, establecido.

*Publicado originalmente en *La Provincia* el 10 de junio de 2023

CABILDO INSULAR DE TENERIFE

PRESIDENTA

Rosa Elena Dávila Mamely

CONSEJERO INSULAR DEL ÁREA DE CULTURA, MUSEOS Y DEPORTES

José Carlos Acha Domínguez

CONSEJO DE ADMINISTRACIÓN DE TEA

José Carlos Acha Domínguez, Lope Domingo Afonso Hernández, Yolanda María Baumgartner Hernández, Carmen Dolores de la Hoz Guerra, María Candelaria de León Luis, Serafín Mesa Expósito, Beatriz Trujillo Trujillo, Naím Valerio Yáñez Alonso.

EQUIPO DE TEA TENERIFE ESPACIO DE LAS ARTES

DIRECTOR ARTÍSTICO

Sergio Rubira Gutiérrez

GERENTE

Jerónimo Cabrera Romero

CONSERVADOR DE LA COLECCIÓN

Isidro Hernández Gutiérrez

CONSERVADOR DE EXPOSICIONES TEMPORALES

Néstor Delgado Morales

DIRECTOR DE MANTENIMIENTO

Ignacio Faura Sánchez

DEPARTAMENTO DE ACTIVIDADES Y AUDIOVISUALES

Emilio Ramal Soriano

DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN

Paloma Tudela Caño

DEPARTAMENTO DE PRODUCCIÓN

Estibaliz Pérez García
Irene Hernández Batista

ÁREA JURÍDICA

María José Fernández de Villalta Calamita
Daniel Pérez Díaz

ÁREA ECONÓMICA

Rosa M. García Luis
Pablo Javier Hernández Pérez

JEFE DE MANTENIMIENTO

Francisco Cuadrado Rodríguez

SECRETARIA DE DIRECCIÓN

María Milagros Afonso Hernández

AUXILIAR ADMINISTRATIVO

Isabel García Dorta

CONVENIO PRÁCTICAS REMUNERADAS
(Fundación General Universidad de La Laguna)

Chevonne Natalia Henry Cabrera

CENTRO DE FOTOGRAFÍA ISLA DE TENERIFE (CFIT)

DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO CFIT
Rosa Hernández Suárez

DEPARTAMENTO TÉCNICO CFIT
Emilio Prieto Pérez

SERVICIOS EXTERNALIZADOS
CENTRO DE DOCUMENTACIÓN Y CFIT
Sara Lima (Promoción y Desarrollo de Eventos Canarias SL)

ÁREA DE REGISTRO COLECCIONES
Vanessa Rosa Serafín (Promoción y Desarrollo de Eventos Canarias SL)

TÉCNICO DE CONSERVACIÓN
Alejandro Castañeda Expósito (Promoción y Desarrollo de Eventos Canarias S.L.)

COMUNICACIÓN
Mayte Méndez Palomares (A.E.G.B.)

MEDIACIÓN
Alba Tavío (A.E.G.B.)
Bárbara Narelys Hernández Calero (A.E.G.B.)
Joel Peláez Amador (A.E.G.B.)

PUBLICACIÓN

PRODUCCIÓN EDITORIAL

TEA Tenerife Espacio de las Artes

EDITOR PENSAMIENTO TEA

Gilberto González*

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Alicia Cárdenes Delgado de Molina*

IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN

Editorial MIC

© TEA TENERIFE ESPACIO DE LAS ARTES

© de los textos, José G. Gandarilla Salgado

© del prólogo, Roberto Gil Hernández

© de las imágenes, sus autores

*personal externo

ISBN: 978-84-127288-8-0

DEPÓSITO LEGAL: TF 623-2024

-Pensamiento TEA-

TEA
tenerife espacio de Las Artes

