



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía

El ensayo. Un documento crítico

TESIS

Que para obtener el grado de
Maestra en Filosofía

presenta
Paloma Sierra Ruiz

Director de Tesis
Dr. Aureliano Ortega Esquivel

Guanajuato, Gto. Enero 2017

Gracias a...

*... Leticia y José Luis,
a quienes amo y agradezco su compañía y cuidado.
Gracias es una palabra que no alcanza.*

*... Andrea, querida compañera revolucionaria,
que no dejó de dialogar, cuestionar y nutrir el proceso de esta tesis.*

*... Luzma
por su inconmensurable apoyo a lo largo de estos dos años.*

*... Aureliano, guía de este trabajo,
por acompañarme con paciencia y confianza.*

*... toda mi comunidad
que se teje en la posibilidad de revolucionar cada instante.
A todas ellas y ellos cuyos nombres no están
pero sus voces se escuchan a lo largo de este trabajo.*

ÍNDICE

Introducción	
Una tesis situada en el horizonte del materialismo histórico.....	2
PARTE I	
Fundamentos materialistas para investigar críticamente la realidad histórica	5
La propuesta histórica y materialista de Marx como crítica	8
La dialéctica en la historia	15
La historia como praxis	19
La revolución de los conceptos	22
PARTE II	
El ensayo como posibilidad y circunstancia	24
El ensayo filosófico desde los acertijos benjaminianos	29
La historia como instante	34
La historia como oráculo	40
PARTE III	
Filosofar y ensayar la realidad en Latinoamérica	44
La memoria del “demonio feliz” o El relato de la experiencia como reflexión y propuesta filosófica	48
El instante y la circunstancia de Nuestramérica	55
Conclusiones	
El ensayo: el instante fermentado	61
Bibliografía	65

INTRODUCCIÓN

Una tesis situada en el horizonte del materialismo histórico

Este trabajo ha sido tejido a lo largo de dos años con los hilos que el materialismo histórico me ha proveído; es el resultado de un proceso que ha intentado poner a prueba lo reflexionado en el ámbito de lo real, es decir, en el de las relaciones complejas de los objetos concretos y las historias necesarias que posibilitan la existencia de éstos; así pues también este proceso ha sido nutrido por el encuentro con diversas voces, encontradas en letras y escuchadas en conversaciones al vuelo, de sujetos que hablan siempre desde su circunstancia específica, refiriéndose a la parte del mundo desde la cual es posible relatar su experiencia. Por ello la investigación es un ensayo de ideas, que considerándolas materialista e históricamente, son también actos y posturas y cuyo laboratorio ha sido el tiempo en el cual se ha desarrollado.

Esta tesis se sitúa en la certeza de que la experiencia material es fundamental para llenar de carne la reflexión filosófica, es decir, encarnar a la filosofía con la existencia de quien la hace. Lo que está por mostrarse es el relato de varias preguntas que comenzaron por interesarse en las formas en las cuales la filosofía se ha expresado cuando ésta se considera un ejercicio verdaderamente existencial y no únicamente intelectual y sin implicaciones en lo concreto inmediato. La red de preguntas que se fue tejiendo no atrapó ninguna respuesta contundente, sin embargo se hizo con la intención (y la intuición) de que quien pudiera toparse con ella no descubriera verdades sino relaciones que dan sentido a ese tejido de cuestiones.

Quien se acerque a estas letras se asomará a lecturas variadas de filosofía, historia y literatura que juntas han contribuido a la conformación de este ensayo hecho rompecabezas. A diferencia del formato tradicional donde las tesis son escritas en capítulos y existe una

secuencia progresiva del tema a tratar, ésta fue construida en tres partes que a su vez son constituidas por ensayos breves, todos ellos atravesados por los temas que motivaron la investigación: la memoria, la historia, el tiempo, la circunstancia y la experiencia, así como la manera en la cual todos permean la conformación colectiva de los sujetos y sus relaciones con lo que consideramos real.

La primera parte expone las fuentes teóricas desde las cuales brota la corriente donde navegan los temas que hemos mencionado, se profundiza en el estudio del materialismo histórico de Karl Marx haciendo una lectura desde una disposición propiamente materialista histórica, promovida ésta por Walter Benjamin; la segunda ensaya la conceptualización del ensayo como postura filosófica y no solamente como forma estructural o escriturística, y en la última parte está entreverada mi circunstancia específica como ensayista; el ejercicio de situarme en la historia hizo que considerara mi latitud latinoamericana como punto desde el cual escribo.

Por último quisiera decir que este texto no se hizo pensando en responder a determinadas cuestiones políticas, sino que el ejercicio de escribirla fue concebido como uno de por sí político en su totalidad. Sabiendo, gracias al propio materialismo histórico, que la totalidad de la realidad es dialéctica, dinámica e inestable, he abandonado la idea de que las consideraciones teóricas *deban* tener un “compromiso con lo social”, como regularmente se reducen las posturas de quienes han dedicado su trabajo a la crítica. Más que una responsabilidad como carga extra a la reflexión considero que la existencia misma puede convertirse en militancia política cuando la experiencia total de lo real se sabe relacionada con todo lo que la rodea, existe reciprocidad entre la conciencia de saberse siendo y el mundo que actúa sobre nuestra conciencia, y digo militancia porque cuando pienso en la palabra compromiso siento como si los quehaceres filosóficos tuvieran amarras, un algo al cual se le deba fidelidad y concordancia.

84.

He meditado hoy, en una pausa del sentir, sobre la forma de prosa que utilizo. Realmente, ¿cómo escribo? Tuve, como otros muchos han tenido, la intención depravada de querer tener un sistema y una norma. Es cierto que escribí antes de la norma y el sistema; en eso, sin embargo, no soy diferente de los otros.

Analizándome al atardecer, descubro que mi sistema de estilo asienta en dos principios, e inmediatamente, y a la buena manera de los buenos clásicos, erijo esos dos principios en fundamentos generales de todo estilo: decir lo que se siente exactamente como se siente -con claridad, si es claro; oscuramente, si es oscuro; confusamente, si es confuso-; comprender que la gramática es un instrumento, y no una ley.

Supongamos que veo frente a nosotros a una muchacha de maneras masculinas. Un ser humano vulgar dirá de ella: <<Aquella muchacha parece un chico>>. Otro ser humano vulgar, ya más próxima a la conciencia de que hablar es decir, dirá de ella: <<Aquella muchacha es un chico>>. Otro más, igualmente consciente de los deberes de la expresión, pero más animado por el apego a la concisión, que es la lujuria del pensamiento, dirá: <<Aquel chico>>. Yo diré: <<Aquella chico>>, violando la más elemental de las reglas de la gramática, que ordena que haya concordancia de género y número entre el sustantivo y el adjetivo. Y habré hecho muy bien; habré hablado en absoluto, fotográficamente, lejos de la vulgaridad de la norma y de la cotidianidad. No habré hablado: habré dicho.

La gramática, definiendo el uso, establece divisiones legítimas y falsas. Divide, por ejemplo, los verbos en transitivos e intransitivos; sin embargo, el hombre que sabe bien decir tiene muchas veces que transformar un verbo transitivo en intransitivo para fotografiar lo que siente, y no para, como el común de los animales hombres, ver a oscuras. Si quiero decir que existo, diré <<Soy>>. Si quiero decir que existo como alma separada, diré <<Soy yo>>. Pero si quiero decir que existo como entidad que a sí misma se dirige y forma, que ejerce ante sí misma la función divina de crearse, ¿cómo he de emplear el verbo <<ser>> sino convirtiéndolo súbitamente en transitivo? Y entonces, triunfalmente, antigramaticalmente supremo, diré <<Me soy>>. Habré expresado una filosofía en dos breves palabras. ¿No es esto preferible a no decir nada en cuarenta frases? ¿Qué más puede exigirse de la filosofía y de la dicción?

Obedezca a la gramática quien no sabe pensar lo que siente. Sírvese de ella quien sabe mandar en sus expresiones. Cuéntase de Segismundo, Rey de Roma, que habiendo cometido, en un discurso público, un error gramatical, respondió a quien se lo hizo notar: <<Soy Rey de Roma, y estoy por encima de la gramática>>. Y la historia cuenta que desde entonces pasó a ser conocido como Segismundo <<supra-gramatican>>. ¡Maravilloso símbolo! Cada hombre que sabe decir lo que dice, es, a su modo, Rey de Roma. El título no es malo, y el alma es serse.

Fernando Pessoa. *Libro del desasosiego*.

PARTE I

Fundamentos materialistas para investigar críticamente la realidad histórica

Es como si lo pensáramos al mundo,
cuestionando su torpe girar,
debatiendo su rumbo,
desafiando su historia,
disputando la racionalidad
de sus evidencias.
Es como si, por un momento apenas, fuéramos...

El supGaleano en
El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I

Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento
a su ser condicionado en aras de lo incondicionado
es cuando más inconsciente y, por ende,
fatalmente conduce al mundo. Hasta su propia
imposibilidad debe asumirla en aras de la posibilidad.

Th. W. Adorno
Minima moralia

Entiendo por realidad a ese entramado de objetos, o de sujetos, o de relaciones entre sujetos y objetos, o de relaciones entre las ideas que piensan los primeros sobre los segundos, o que promueven los segundos sobre los primeros. La realidad, el tiempo conjugándose en el que seguramente vivimos y del que tanto hay por decir, y mucho más por dudar. Hacer una investigación desde los terrenos de la teoría crítica supone un ejercicio de alerta y cuidado en lo concreto y cotidiano, en la circunstancia desde la cual nos aventuramos a leer la realidad. Esta alerta y este cuidado deben ser constantes en la reflexión puesto que la materia prima de dicha teoría es lo que ocurre, lo que interpela desde la inmanencia del

presente. Es decir, la teoría crítica pone atención en lo que sucede y específicamente en lo que *nos* sucede.

La teoría crítica es la postura reflexiva que enuncia las incomodidades provocadas por el encuentro con el mundo, aquella teoría entendida desde la tradición materialista histórica (teoría como práctica y práctica como teoría) que habla de la realidad en negativo y desde la posibilidad de lo que aún no se afirma porque todo lo que se ha afirmado como positivo ha encubierto los saldos sangrientos de la historia. Esta forma crítica de teorizar tiene una labor antiedificante, es decir, destruye los edificios que se han construido como verdades únicas que parecieran dar cuenta de la realidad de forma acabada, lo que ya es y no puede ser de otra forma. Sin embargo esta deconstrucción no sólo derrumba edificios que han sido, y siguen siendo, cimentados en otros discursos que dan cuenta de la realidad desde otras (muy otras) visiones del mundo irreconciliables a las que proponen las verdades unívocas.

Cuando la teoría crítica se adopta como herramienta de deconstrucción teórica es importante la minuciosidad con la que se usa. Siendo los edificios a los que pretende demoler argumentos ordenados que parecieran a simple vista contundentes y sólidos, tan sólidos como para soportar ese “así es y no puede ser de otra forma”, una bomba de explosivos parecería una necesidad ante tan magnificentes obras discursivas. Sin embargo de lo que se trata es de desmontarlas, bloque por bloque para que la historia de su construcción pueda salir a la luz y contar los porqués de su aparición hasta descubrir los fundamentos en los que han sido cimentados.

Ahí donde existe una voz que se autodenomina como única verdad, la teoría crítica denuncia que para poder ostentar ese título ha sido necesario acallar discursos que en definitiva no pueden convivir con ese deseo de univocidad. Los cimientos de los que he llamado edificios de verdades únicas han sido hechos de conquistas violentas a otras posibles verdades y de silencios forzados de voces que han diferido sobre todo en la certeza de que existen grandes certezas, esos cimientos se entierran y permanecen ocultos los cuestionamientos que preguntan por la validez misma de las construcciones que ostentan verdades unívocas. Es por ello que la crítica no busca la convivencia de todas las voces por

igual en el espectro de los sentidos del mundo, ella sabe que hay ciertos sentidos que tienen como condición de existencia el acallamiento de otros tantos. Tampoco propone que esos sentidos que han sido silenciados se conviertan en silenciadores, puesto que eso sólo sería seguir construyendo edificios y cambiar el orden de los cimientos en los que se fundan las certezas, y si la certeza es que no hay una sola certeza comenzamos a jugar el temido juego del absurdo, el uroboros que se muerde la cola hasta comerse la cabeza. Lo que la teoría crítica propone es identificar las tensiones que dan lugar al silencio que imponen esos edificios, silencio encubridor de algo que ella no sabe de cierto, pero que presente, investiga y reflexiona.

La teoría crítica entonces demuele pero no sólo para disolver los espejismos que de por sí son dichos edificios, sino para desenterrar los fundamentos de las construcciones que se creen seguras y firmes. Saca a la luz las represiones, las masacres, las imposiciones que sostienen “verdades históricas”¹ que justifican la precarización² de la vida y de las certezas de ciertos sujetos que conforman colectividades, porque la teoría crítica siempre piensa en la historia, es decir, en las relaciones de lo humano.

Esta forma de leer el mundo hace que se inquieten las ideas y los ánimos, llevándoles a la posibilidad de transformar lo concreto. Es por eso que aquella persona que adscribe su labor filosófica³ a la teoría crítica asume una postura política y ética que compromete al mismo tiempo sus argumentos y su actuar, porque unos y otro están en relación necesaria, su terreno es el de la praxis que forzosamente debe ser reflexionada

¹ “Verdad histórica” es un concepto penal usado para nombrar el objetivo de cualquier proceso jurídico. La verdad histórica tendría que ser aquella que se resuelva en un juzgado donde, a partir de ella, se impartirá justicia. Dicho concepto se popularizó recientemente cuando Jesús Murillo Karam, ex-procurador general de la República Mexicana, nombró así al asesinato e incineración de 43 alumnos de la normal rural de Ayotzinapa “Raúl Isidro Burgos”, aún y cuando las pruebas materiales hasta la fecha no han podido demostrar que eso haya ocurrido. Un caso más de como las “verdades históricas” encubren relaciones de poder que se hacen fehacientes en la desaparición forzada de personas, como en el caso de Ayotzinapa.

² La “precariedad” como la literalidad de la palabra remite, tiene que ver con el empobrecimiento de la vida digna de ser cuidada, empobrecimiento que es el resultado de consideraciones e intereses políticos. Este concepto es utilizado por Judith Butler en su libro *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*.

³ Hablo de la labor filosófica porque esta tesis es el resultado final de un trayecto de dos años en esta materia, pero no por ello considero que aunque no se denomine como filosofía a cualquier reflexión, cualquier reflexión puede hacerse desde la teoría crítica.

teóricamente para poder ser llamada así. Con ello no estoy diciendo que *debe* dedicar sus voluntades a proyectos políticos o éticos específicos que se instituyen en un partido o una causa, sino más bien que asume su postura política como un desenvolvimiento existencial, como un discurrir en el presente continuo que como tal cambia, transforma y vive siempre en la posibilidad de lo que aún no ha ocurrido.

La propuesta histórica y materialista de Marx como crítica

Hablar de teoría crítica exige retomar el materialismo histórico de Karl Marx. El filósofo, que leyó políticamente el materialismo y el idealismo, interpeló a la realidad a través de un nuevo dispositivo filosófico que comprometió y exigió cambios a la tendencia afirmativa de la filosofía ortodoxa. Dicha tendencia asume que lo que corresponde a su horizonte es teorizar sobre el estado de cosas, no transformarlo.

En la última de sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx escribe: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.”⁴ Es decir, la filosofía hasta ahora se había encargado de describir lo que el mundo le presentaba, después de Marx la exigencia es que ella comprenda al mundo para poder cimbrar esos edificios de los que hablábamos al principio. Según el autor de *El capital* la filosofía había querido conocer e interpretar lo real a partir de lo que es, dejando a un lado las cuestiones que preguntan por lo que puede ser de otra forma que no está siendo, y es esta actitud la que pone en riesgo la actualidad de las reflexiones filosóficas que instituyen verdades. Para ello es fundamental la crítica, lugar donde se anidan las preguntas relacionadas con la posibilidad.

La filosofía crítica entonces deberá convertirse en el terreno de lo posible, de lo que aún no sabemos cómo es y que por lo tanto no podemos describir, pero que puede ser reflexionado desde lo real como posibilidad y ensayo. Y si el pensamiento se mueve en el terreno de lo posible, el mundo que está siendo pensado también, así que la transformación de éste no es un devenir eventual que aparecerá con alguna certeza después de tantas

⁴ Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1979, p. 229

preguntas, más bien es la condición necesaria que exige el presente, es decir, es la condición necesaria de la teoría crítica.

Bolívar Echeverría escribe sobre las preocupaciones de Marx al criticar su propia actividad teórica en relación con los movimientos sociales en los que participaba:

[...] la necesidad de esta comprensión es experimentada por el nuevo movimiento comunista, en el que interviene teóricamente Marx, como una necesidad que pone en crisis al campo vigente de posibilidades de comprensión de todo objeto del tipo de la 'actividad revolucionaria, crítico-práctica'. [...] La necesidad de pensar el proceso revolucionario resulta ser, simultáneamente, necesidad de revolucionar el proceso de pensar.⁵

Es así que las intenciones de Marx no fueron únicamente políticas, sino epistemológicas, pues debido a su experiencia al interior del comunismo y a su vocación por desmenuzar la realidad en conceptos y teoría, cae en cuenta de que la revolución debe permear todos los aspectos de lo humano, incluido el que convierte en conocimiento a las experiencias concretas.

Paul Lafargue escribe en un texto titulado *El método histórico de Karl Marx* cómo concibe la propuesta marxista de contar la historia: “La crítica deja de ser fútil para convertirse en fecunda, sólo cuando viene después de la experiencia, que mejor que los más sutiles razonamientos, hace sentir las imperfecciones y enseña a corregirlas.”⁶ Interpreto las letras de Lafargue pensando que la experiencia es inevitable, nos suceden cosas, nos atraviesan y trastocan la realidad y lo que podemos conocer de ella, sin embargo la experiencia reflexionada es fecunda cuando se convierte en crítica. Aquí debo hacer un señalamiento, a diferencia de Lafargue no considero a la crítica como una herramienta más para corregir las imperfecciones y así acercarse a lo óptimo, mi interpretación no se inscribe en la idea optimista del saber progresivo, sin embargo sí creo que la experiencia es el terreno de la posibilidad del que hablábamos en líneas anteriores, el terreno de la revolución.

El concepto de praxis que formula Marx refiere a esa actitud filosófica alejada de

⁵ Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, 1986, p. 23

⁶ Lafargue, Paul *El derecho a la pereza*, “El método histórico de Karl Marx”, Biblioteca Pensamiento Crítico, Diario Público, 2010, p. 71

los sutiles razonamientos y cercana a la transformación, y cuya principal invitación es a “No dejar las cosas como están”, dice Aureliano Ortega en clases, textos y charlas. Todo lo que la crítica toca se convierte en posible punto de cambio, se compromete la certeza absoluta de cualquier idea que ocupe a la teoría, en eso consiste esta propuesta revolucionaria de la realidad, por lo tanto las cavilaciones filosóficas también son praxis si su intención es no sólo describir lo real sino transformarlo.

En *Historia y conciencia de clase* Georg Lukács escribe, citando a Marx, sobre la relación metabólica entre pensamiento y realidad:

En el mismo escrito [*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*], Marx expresa claramente las condiciones de posibilidad de esa relación entre la teoría y la praxis: «No es suficiente que el pensamiento tienda hacia la realidad; también la realidad debe tender hacia el pensamiento»; [...] Solamente semejante relación entre la conciencia y la realidad hace posible la unidad entre la teoría y la praxis. Solamente cuando la toma de conciencia implica el paso decisivo que el proceso histórico debe dar en dirección de su término propio (término constituido por la voluntad humana, pero que no depende del libre arbitrio humano ni es una invención del espíritu humano); [solamente] cuando, para tal conocimiento esa clase es a la vez sujeto y objeto de ese conocimiento, y la teoría capta así de manera inmediata y adecuada el proceso de revolución social, es cuando se hace posible la unidad de la teoría y la práctica, condición previa a la función revolucionaria de la teoría.⁷

Si se adopta este concepto de praxis, donde toda expresión humana es efecto de una idea y de una acción, entonces las propuestas filosóficas se entienden como revolucionarias cuando van transformando los lazos entre esas ideas y esas acciones.

Claro que existen propuestas filosóficas que se autodenominan como revolucionarias por usar palabras que aparecen en cualquier glosario “rojo”, aunque deberíamos decir que los discursos siempre son dichos por alguien. Ese alguno o alguna muchas veces se enlista en el directorio de la intelectualidad de izquierda y reclama su parte de paraíso moral donde supone van todas aquellas personas que hacen de su quehacer filosófico praxis. Sin embargo la categoría revolucionaria, que Marx hubo otorgado a su pensamiento a veces más que como cualidad como condena, únicamente tiene sentido cuando quien la asume nutre su discurso de experiencias concretas que más allá de afirmar

⁷ Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, <https://www.marxists.org/espanol/lukacs/1923/hcc.pdf>, p. 39-40

posturas las quiebran una y otra vez; es decir, nutre su discurso de negatividad, de movimiento, de crisis e incertidumbre de lo real. Pero, ¿cómo saber quiénes sí se nutren de lo concreto y quiénes no?, ¿quiénes sí son del “club de la praxis”⁸ y quiénes no? ¿juzgando y separando no estaríamos del lado de la positividad y por lo tanto traicionando a la propia intención del filosofar de la praxis? En efecto, si se intenta recabar las voces de quienes cuyo discurso es “suficientemente” revolucionario, entonces se atenta contra la valía del fundamento de la experiencia concreta e histórica que da sentido a dicha intención, y sabemos bien que esa experiencia no puede ser calificada con los parámetros de validez, por lo tanto, solamente podrá saber quién filosofa y escribe si estas actividades se inscriben en la praxis o no. Esta postura es una postura ética, por lo tanto existencial e intransferible, que no tiene como fin aparecer en compendios de filosofía revolucionaria, sino dar sentido al quehacer de quien la adopta. Difícil de justificar en la academia institucional ese sentido, por lo tanto, difícil de apresar y calificar. La praxis no es pensar primero para hacer después, o hacer antes para reflexionar lo hecho, más bien es el riesgo de la transformación simultánea de lo que se está pensando y de lo que se está actuando, que al final se convierte en el cómo se está existiendo.

Una vez explicado por qué al decirle a esta propuesta filosofía de la praxis no estoy haciendo una suma de teoría y práctica⁹ pasaré a hablar de la consideración epistemológica de Karl Marx. Se han estudiado en general tres fuentes en las que se fundamenta el materialismo histórico de Marx: la filosofía clásica alemana, el socialismo y la economía política inglesa. Pero estas fuentes la nutren en sentido negativo, es decir, el acercamiento a ellas es de forma crítica, no se adoptan íntegramente como modelos. Marx criticó cada fuente a raíz de la interpretación que adopta desde una postura política, que a su vez, entre otras cosas, fue nutrida por el oficio de periodista que desempeñó durante años, donde los casos que investigaba eran problemas sociales relacionados con el cuadro de desigualdad extrema y explotación evidente que pintaba el desarrollo industrial del siglo XIX.

⁸ Primera regla del Club de la Praxis: No se habla del Club de la Praxis

⁹ En la función aditiva pueden distinguirse los sumandos, en este caso podría aparecer primero teoría y luego práctica, o viceversa. De lo que se trata no es de añadir una dimensión de la realidad a la otra, sino de que se aparezcan en la reflexión de quien filosofa de manera simultánea.

Regresando a las fuentes, existen dos tradiciones filosóficas a las que Marx acudió para configurar su propuesta: el materialismo y el idealismo. Pero como dije líneas arriba, la lectura de ellas fue política, esto quiere decir que su intención fue leerlas y que dieran fundamentos a la nueva tarea que ahora le exigía a la filosofía: la transformación de la realidad. El materialismo era fundamental porque daba a los conceptos la concreción que buscaba Marx, sin embargo sentía insuficiente la postura de uno de sus representantes más importantes, Feuerbach (que dicho sea de paso fue su maestro teórico). Para este filósofo materialista la concepción del objeto era un saber contemplativo captado únicamente por la sensación empírica del sujeto, por lo tanto el mundo de las cosas era la plataforma en la cual se realiza el proyecto humano sin la posibilidad de intervenir en esa maqueta determinada. Esta propuesta le pareció a Marx una idea del conocimiento bastante mecánica, pues parecía que la materia existe primeramente y que es a partir de ella que toda la conciencia se funda.

En las primeras líneas del documento *Tesis sobre Feuerbach* puede leerse: “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo.”¹⁰ Según Bolívar Echeverría con esta crítica ya se está advirtiendo que la revolución debe alcanzar a las “posibilidades cognoscitivas” que fundamentan el discurso teórico de la configuración moderna o capitalista¹¹, y pone así en evidencia que una de las limitaciones del materialismo es la de considerar a la realidad como algo dado, fijo, cristalizado: “[...] la presencia de sentido en lo real es tratada como un estado expresivo espontáneo o inerte de las cosas, como una significatividad constituida naturalmente, previa a toda actividad de comunicación y significación.”¹²

Marx critica del materialismo-empirista de Feuerbach que el proceso de aprehensión de lo real es unidireccional, va del mundo al sujeto y, siendo la transformación la tarea fundamental de la actividad filosófica según Marx, concebir al sujeto como afectado del

¹⁰ Marx, Karl, *op. cit.*, p. 225

¹¹ Echeverría, *op. cit.*, p. 24

¹² *Ibid.*, p. 25

mundo anula la posibilidad revolucionaria de su existencia. El “antes” de la materia y el “después” del sujeto supone que este último constata y conoce hechos en los cuales él no participa como agente, se ignora la actividad del sujeto en la transformación de las cosas. Las implicaciones que tiene este apunte inauguran en la tradición filosófica una forma novedosa de concebir la historia material.

En la *Tesis III* Marx dice:

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad. La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.¹³

Por lo tanto, la modificación de la materialidad es una coincidencia donde las circunstancias, entendidas como posibilidades revolucionarias, y la actividad humana se construyen en simultaneidad y reflejándose entre sí.

Por otro lado el idealismo concibe al sujeto como fundamento, y el desdoblamiento de la autoconciencia de éste es la actividad a través de la cual se le otorga significación a la realidad. La existencia del plano material es pasiva ante las ideas que el sujeto concibe; la subjetividad es capaz de hacerse de una imagen del mundo a partir de sí misma y deja de estar a merced del capricho de los objetos. La relación epistemológica entre sujeto y objeto también es unilateral para el idealismo, pero en este caso “se reduce la noción de objetividad a la de un proceso emanado del acto en el que el sujeto 'pone' al objeto.”¹⁴ Explica Bolívar Echeverría.

Las consideraciones del idealismo sobre la configuración de la realidad son proclives a hacerse un problema donde las especulaciones olvidan la constitución material de las circunstancias y la experiencia particular resultado de ellas; cuestión fundamental para el ejercicio cognitivo y revolucionario de la realidad que estará buscando el

¹³ Marx, Karl, *op. cit.*, p. 226

¹⁴ Echeverría, *op. cit.*, p. 26

materialismo histórico marxista.

Marx se da cuenta de que la materialidad del mundo y las ideas sobre él están en relación metabólica construyéndose una a otras necesariamente y que en esa relación que llamaremos dialéctica¹⁵ ya no existen *per se* el objeto pensado y el sujeto pensante, ahora lo que el conocimiento atiende son las relaciones que explican cómo pensamos y actuamos en lo real. Su trabajo crítico consiste entonces en hacer visible lo invisible a través de la historia, el materialismo de Marx se empapa de ella y el sujeto, que es quien la constituye, da cuenta de la realidad a través de su voluntad, que no es propiamente tangible pero que sí transforma. Los objetos concretos pasan bajo el escrutinio de la reflexión crítica para mostrar todas las relaciones que están detrás de ellos.

Las dos alternativas dejaban fuera a ese sujeto transformador y partícipe de la historia, que al mismo tiempo está determinado por los límites de la materialidad; por lo tanto Marx estableció una relación dinámica entre las dos tradiciones, las puso a dialogar bajo el impulso de lo negativo. A través de la dialéctica diluyó las dicotomías epistemológicas entre materia e idea para dar paso a otra racionalidad que ya no concebía al sujeto para sí mismo y al objeto en sí mismo, aislados el uno del otro, sino que les concebía en perenne construcción dinámica e inacabada. El resultado de ese diálogo de tradiciones fue el materialismo histórico, en donde el sujeto y el objeto son porque están en relación metabólica y recíproca, ella es condición necesaria para su existencia, las ideas se concretan en el mundo material y el mundo material interpela a las ideas. Los límites se desdibujan y ahora lo que interesa a la filosofía es la transformación constante de la cual no sólo puede dar cuenta, sino que sabe que es directamente partícipe de ella. La experiencia dialéctica no es una relación binaria entre el mundo y quienes lo habitamos, sino que es inmanente: el mundo también está en quienes lo habitamos.

El materialismo histórico de Marx no hará una reforma al pensamiento, más bien lo revolucionará y pondrá fin a la relación sujeto-objeto de la filosofía edificante y entenderá ahora el entrelazamiento de lo humano y la naturaleza a través de las relaciones materiales

¹⁵ Por supuesto que cuando digo dialéctica estoy pensando en la tradición del idealismo alemán y en Hegel, maestro filosófico de Marx, y por lo tanto de la teoría crítica.

de lo social, siempre cambiantes y en perenne vínculo metabólico donde es imposible separar al sujeto y al objeto, pues cada uno conforma al otro de manera simultánea y recíproca. Toda esta crítica, que hará que las categorías hasta entonces conocidas funcionen diferente, considera a la historia como un tejido de relaciones sociales donde el estudio de las circunstancias se alejará de la teleología y dará paso a otras múltiples posturas, por ejemplo, la de dialéctica dinamizada en la historia o la de las imágenes dialectizadas de Benjamin¹⁶.

La dialéctica en la historia

Problematizar la forma de conocer a partir de lo que define la modernidad y su cómplice el capitalismo como objeto y sujeto pone en crisis los cimientos de lo que este par ostenta como real. Volvemos al edificio erigido cual verdad única y eterna¹⁷, y a la tarea minuciosa de desmontarlo para llegar a las razones por las cuales se ha decidido escoger dichos cimientos. Para Marx el pensamiento burgués ha separado la realidad en materia y espíritu, y es menester proponer otra modalidad de pensarla relacionándoles de forma que la posibilidad de transformarles no se agote ni en uno ni en otro.

Con la crítica que hace Marx al materialismo e idealismo, las dos vertientes de pensamiento en las que navega la modernidad capitalista, se destruyen las categorías de la epistemología tradicional. Se abre así una nueva posibilidad de conocer¹⁸ que no está sólo en el mundo ni sólo en quien lo piensa, sino en las relaciones entre ambas partes cuyos límites son difusos. Esa posibilidad es la dialéctica, dispositivo que dinamiza las

¹⁶ Se adelanta que en los textos posteriores de la tesis voy a abordar a ciertos autores que trabajaron sus propuestas desde el materialismo histórico, Walter Benjamin será uno de ellos.

¹⁷ En el cuerpo del texto no quisiera aún enjuiciar los motivos por los cuales la verdad pretende ser única y eterna, sin embargo no puedo dejar pasar las palabras que Paul Lafargue le dedica a esta pretensión en *El método histórico de Marx*: “Las ideas y los principios eternos son anzuelos tan irresistibles, que no hay propaganda financiera, industrial o comercial, y anuncio de bebida alcohólica o de droga farmacéutica en que ellas no estén encareciéndolos: traiciones políticas y fraudes económicos enarbolan la bandera de las ideas y los principios.” *op. cit.* p. 88

¹⁸ No quisiera que se leyera esta aseveración como si Marx fuera el primero que desdibuja las categorías de sujeto y objeto. Sé que en otros rincones no occidentales ni siquiera han sido necesarios esos conceptos para conocer o nombrar al mundo. Cabe aclarar que se habla siempre desde la tradición filosófica occidental que se estudia de manera lineal.

interacciones sujeto-objeto poniéndolas en marcha en la medida en que uno y otro existen necesariamente en relación. La dialéctica impacta en el plano epistemológico puesto que deja atrás al trascendentalismo de la subjetividad idealista y a la positividad del empirismo tradicional, no los concilia ni toma lo “mejor” de cada uno, más bien los hace inoperantes puesto que considera que la realidad se envuelve y desenvuelve simultáneamente haciendo que ambos conceptos sean fundidos el uno con el otro y que sólo se separen con fines metodológicos, para diseccionar en la teoría la operatividad dialéctica. Así mismo, la dialéctica impacta en todo lo que pueda considerarse humano, pues a ella no escapa nada que no sea producto de la realidad vivida y reflexionada. En *Historia y consciencia de clase* Georg Lukács resume:

Esta consideración dialéctica de la totalidad, que tanto se aleja, aparentemente, de la realidad inmediata que la realidad parece tan <<acientíficamente>> construida, es verdaderamente el único método que permite reproducir y captar intelectualmente la realidad. La totalidad concreta es, pues, la categoría propiamente dicha de la realidad.¹⁹

Sin embargo, la dialéctica no se resuelve en el conocimiento unívoco del mundo, su fin no es acercarse a la verdad cristalizada, sino que pretende la conformación de la conciencia mientras se conoce en el transcurrir de ese envolver y desenvolver.

La dinámica metabólica (dialéctica) que propone Marx entre las consideraciones materialistas e idealistas sólo puede desenvolverse en la historia, es decir, en las circunstancias donde se cuentan relatos específicos y concretos. Las vidas de quienes experimentan el acercamiento con el mundo y consigo a través de la realidad concreta son aquellas en las que la dialéctica se realiza, pues es a través de la conciencia de saberse en y con el mundo que el movimiento relacional de lo real toma sentido. El materialismo histórico revoluciona la concepción de la subjetividad cuando la plantea como la construcción de subjetividades que están relacionándose simultáneamente con el mundo material del que también forman parte otros sujetos. Erich Fromm en *Marx y su concepto del hombre* incluso llama a la interpretación marxista de la historia “interpretación

¹⁹ Lukács, Georg, *Historia y consciencia de clase I*, Grijalbo, Madrid, 1985, p. 84

antropológica de la historia” ya que son los sujetos²⁰ quienes hacen y actúan la historia a partir de sus acciones concretas²¹:

La interpretación 'materialista' o 'económica' de la historia no tiene nada que ver con un supuesto impulso 'materialista' o 'económico' como el impulso fundamental del hombre. Significa que el hombre, el hombre real y total, 'los individuos realmente vivos' -no las ideas producidas por estos 'individuos'- son el tema de la historia y de la comprensión de sus leyes.²²

A través del materialismo histórico podemos conocer la historia del mundo descubriendo las relaciones detrás de lo que empíricamente se nos presenta, las cosas simples dejan de ser únicamente formas que chocan con nuestros sentidos para convertirse en puntos concretos donde los discursos se entretajan, detrás de lo que se había definido como objetos viven significados de los que está hecha la historia. Es así que también lo que pueda contarse de las subjetividades conscientes será interés de la historia material ya que todos y cada uno de los relatos, por más particulares que sean, darán cuenta de las formas de relación de lo que llamamos realidad.

La relación entre la humanidad -la cultura pensada como abstracción- y la naturaleza -palabra que la modernidad da a la abstracción de lo concreto fuera del sujeto- constituye lo real, pero no es una realidad idéntica en el tiempo, se va transformando y resolviendo de manera distinta en cada época. Considerar el tiempo en el que transcurren las circunstancias es pensar a la historia como la dimensión donde la dialéctica envuelve y desenvuelve lo real pensado, sentido, existido. Las aspiraciones de la nueva modalidad de significar lo real fueron conjugar el pensamiento por medio de la historia que no es fija y así convertirlo en transformación, y nutrir al discurso teórico con la “comezonuda”²³ vida concreta que discurre cambiante en el tiempo.

²⁰ Cambiamos la palabra “hombres” por la palabra “sujetos” para transformar el concepto en uno incluyente. “Hombres” sólo refiere a cierta parte de la población humana cuya identidad se ha construido a partir de las determinaciones binarias de sexo-género.

²¹ Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 25

²² *Ibid.*

²³ Podemos pensar la comezón, pero la experiencia de tenerla seguro nos sorprenderá cuando menos esperemos, rascándonos al mismo tiempo de darnos cuenta de que está ahí.

En el materialismo histórico el mundo cobra sentido como certeza²⁴ en función de un contexto, no sólo porque el sujeto hace una actividad semiótica al significarlo, sino porque la condición de que haya sentido es el movimiento que hace existir tanto al contexto como al sujeto. Pero si la historia es la transformación a la que se dedica la colectividad de sujetos con el simple hecho de existir y relacionarse, entonces ese sentido no es una flecha dirigida, sino un espiral que deja de ser la misma en el momento en el que ocurre en el tiempo. De lo que se trata no es de concluir algo que se sabe, sino de reflexionar y actuar en el proceso que construye ese sentido: revolucionarlo así como la vida misma transforma al mismo tiempo de que es transformada por las voluntades de quienes la encarnan.

Pensar que “la verdad” está en la historia y que la historia está en los sujetos y no en el destino es asumir la relatividad del conocimiento. Sin embargo dicha relatividad no aligera la existencia puesto que al perder sentido dirigido la historia se convierte en discontinua, cuestión que hace que la certeza de los conceptos se ponga en entredicho todo el tiempo. Lo real no deja de ser racional, como lo proponía Hegel, pero esta aseveración es limitada cuando ahora lo racional no deja de ser existencial. El sujeto, que es la figura metabólica de la historia dialectizada, compromete su existencia entera en el proceso que le constituye, y no sólo la suya sino la de la comunidad a la que pertenece, pues ella es condición necesaria para dicha constitución en proceso.

El concepto de “praxis”, también resultado de la historia discontinua y por lo tanto cambiante, muestra al pensamiento la forma en la que podemos acercarnos a través de la teoría al proceso en el cual los sujetos se van (nos vamos) constituyendo en relación a todo lo que ocurre. Sin embargo desde que lo enunciamos hacemos referencia al ejercicio de la práctica, no como descripción, sino como fundamento para su concepción. Hacer es desenvolver la espiral en la que se ven envueltos nuestros pensamientos, pensar es desenvolver la espiral que se concreta en nuestros actos. El materialismo histórico propone

²⁴ Uso certeza aquí en lugar de verdad con el fin de hacer una distinción. En el discurso tradicional filosófico la verdad es aquella idea que se sublima para convertirse en edicto universal de lo real; en cambio la certeza requiere siempre de un sujeto que la asuma como tal, un sujeto que vive experiencias reflexionadas en el mundo concreto y que por lo tanto no puede elevar las ideas resultado de esa reflexión por encima de su propia existencia concreta. La verdad puede no necesitar historia, la certeza siempre está situada en ella.

una teoría que no puede eludir la transformación práctica porque ella es inmanente a la historia.

La historia como praxis

Así como detrás de cada objeto concreto²⁵ hay historias, detrás de cada concepto también; para el materialismo histórico no hay nada material en el mundo que no signifique algo, ni nada abstracto cuyo sentido no se relacione con lo concreto; la vida se produce al interior de esa relación. En *La ideología alemana* Marx y Engels resumen: “Producir la vida, tanto la propia con el trabajo como la de los otros con la procreación se nos presenta así, desde ahora, como una doble relación: natural por un lado y social por el otro (social en el sentido de acción conjugada de diversos individuos, no importa en qué condiciones, de qué manera y con qué finalidad).”²⁶

Las historias de las relaciones del mundo tienen en común que nacen, se cuentan y cobran sentido en lo social, porque además son historias socialmente relatadas. Con esto quiero referirme a que la comunidad humana (lo social) es un tejido que muestra al mismo tiempo que se hace, no es un escenario dispuesto para actuar socialmente, esto supondría que existe de forma previa a las relaciones humanas y entonces nuestra tarea sería acercarnos cada vez más a lo “verdaderamente social” para descubrir así las verdaderas historias de lo común, situación que la crítica, como postura epistemológica, y el materialismo histórico, no aprobarían ni por error. Más bien dicha comunidad puede ser pensada como un organismo vivo que en la medida en que se nombra, se significa y se relata va modificándose simultáneamente en todos los sentidos. De esta forma quienes actúan en lo social, y no sólo quienes lo contemplan como escenario, tienen la capacidad de transformarlo pues ellos y ellas encarnan su existencia como posibilidad inacabada.

Marx da cuenta de que los conceptos, aun los que se creen universales y por encima de la particularidad de las vidas concretas, como el concepto de *universal* por ejemplo, han

²⁵ “Lo concreto es concreto porque es la concentración de muchas determinaciones, o sea, unidad de los múltiples.” Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*

²⁶ Marx, Karl, F. Engels, *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1979, p. 43

sido resultado de una construcción social que la historia dialectizada estudia como proceso.

Paul Lafargue en *El método histórico de Marx* escribe contundentemente:

Las ideas de progreso, de justicia, de libertad, de patria, etc., como los mismos axiomas matemáticos, no existen por sí mismas y fuera del dominio experimental; no preceden sino que siguen a la experiencia; no engendran los fenómenos históricos, sino que son consecuencias de los fenómenos sociales, que en su evolución las crean, las transforman o las suprimen; no se convierten en fuerzas activas sino porque proceden del medio social. Una de las tareas del estudio histórico de la que se desinteresan los filósofos, es el descubrimiento de las causas sociales que les dan nacimiento y poder de acción sobre los cerebros de los hombres de una época determinada.²⁷

Los conceptos no describen la realidad objetivamente, tal y como es, sino que ellos mismos son resultado de circunstancias materiales e históricas, son producto de las relaciones de lo social las cuales entretejen la materialidad y la experiencia intangible de vivirla.

Historizar la realidad es hacer la abstracción en ideas de un movimiento social concreto, pensar así la historia se convierte en el proceso crucial y necesario para la transformación de la misma. En palabras de Echeverría:

Cuando el materialismo histórico desarrolla su concepto de transformación social, no está obligado a elegir ni entre fatalismo y voluntarismo ni entre humanismo elitista y mecanicismo espontaneísta; rebasa el planteamiento teórico que desemboca en estas encrucijadas y parte de la aprehensión básica del proceso histórico como proceso de 'autotransformación' de la sociedad, de interpretación de la dinámica 'objetiva' o de las instituciones sociales, por un lado, y la dinámica 'subjetiva' o de los agentes sociales, por otro. En su concepto, la transformación social decisiva es el momento del proceso o la praxis social en que sus dos dinámicas interrelacionadas (el 'cambio de las circunstancias' y la 'actividad humana') 'coinciden' en el plano de lo concreto: es un proceso o 'praxis revolucionaria'.²⁸

Las implicaciones que esta crítica epistemológica conlleva se ven reflejadas cuando la historia misma deja de concebirse como un relato que describe y se convierte en un relato de lo posible. Por lo tanto la historia no es estática, así como tampoco lo son sus conceptos ni las herramientas que se usan para interpretarla. Ella puede ser leída una y otra vez desde el presente (de igual forma cambiante) porque en él se desenvuelven los usos de las

²⁷ Lafargue, *op. cit.*, p. 80

²⁸ Echeverría, *op. cit.*, pp. 36-37

herramientas que servirán para darle sentido. Entonces pues, la historia, el sentido que se le dé, los conceptos que hacen labor de significación hacia éste y las herramientas que a su vez construyen los conceptos, se actualizan constantemente porque las experiencias concretas de los sujetos discurren en el tiempo. La historia está viva, porque vivos están los sujetos que la encarnan.

La transformación social se convierte en centro de la actividad epistemológica de los sujetos, así en colectivo; el saber corresponde a un estado de cosas histórico-concreto, todo lo que la humanidad hace está enmarcado en el cuadro de lo social, incluido el conocer. He dicho que el terreno de la posibilidad es el terreno de la revolución, y si desde el presente asumimos que lo que conocemos del mundo es algo no dado sino posible, la transformación se convierte en necesaria cuando esa cara de la realidad que está siendo puede ser de otra forma, sobre todo cuando dicha cara tiene mueca de hambre, de pobreza, de enajenación o de llanto desesperado.

La revolución de los conceptos

La pretensión revolucionaria de Marx fue socializar todo, desde los medios de producción hasta las ideas, por ello es que el materialismo histórico considera a la comunidad de sujetos como el fin en sí mismo de su quehacer; es ella la materia de su estudio y de su acción, pues la preocupación es la vida concreta reflexionada y para el sujeto ésta no existe si no es compartida con otros semejantes. La autoconciencia subjetiva es el reflejo del hacer, que también es ser, de una comunidad real y concreta. Una vez más se disuelven binomios, en este caso el de individuo-sociedad para convertirse en conceptos inmanentes: el individuo existe en la sociedad así como la sociedad existe en el individuo.

Bolívar Echeverría nos recuerda que Marx está pensando en la postura epistemológica que el comunismo deberá adoptar para seguir siendo revolucionario sin anquilosarse en discursos burgueses:

La posibilidad de un discurso teórico a salvo de este dilema [materialismos o idealismo] que

afecta estructuralmente al discurso teórico capitalista es reconocido por la teoría comunista, que se autodefine y se desarrolla en este escrito de Marx [*Tesis sobre Feuerbach*], como una tarea por cumplir.²⁹

Así pues el comunismo deberá promover la concientización de la clase obrera y, al mismo tiempo, reflexionar los conceptos que darán estructura al discurso teórico de dicha concientización para dotar de sentido la práctica.

A partir de crítica marxista a la economía política, ésta última considerada en su tiempo por pensadores como Adam Smith como ciencia moral, los conceptos de riqueza, mercancía, producción, trabajo, salario, entre muchos otros, fueron cuestionados por su supuesta neutralidad política en la historia. La postura filosófica desde la cual Marx piensa dichos conceptos supone que si la realidad concreta está plagada de hambre, miseria, enfermedades, jornadas laborales que llevan al desfallecimiento y demás circunstancias vividas por la clase obrera inglesa contemporánea a Marx, y que precisamente esas circunstancias están sosteniendo a la clase que piensa al trabajo como una variable más para calcular la producción, entonces el sentido del concepto mismo de “riqueza”, por ejemplo, no puede ser políticamente neutral justificando la carencia de una clase y la riqueza de otra.

Por ejemplo, la materialidad del salario paupérrimo del obrero que únicamente alcanza para mantenerse vivo con lo básico y la idea de salario que la economía política define están en estrecha relación, no existe una causalidad lineal de una cuestión con otra, sino que son dos hilos necesariamente entretnejidos para conformar la imagen que el telar de la realidad configurará como “salario”.

El materialismo histórico trastoca las formas en las cuales lo real se ha asumido como verdadero y estático, dispuesto ahí para ser descubierto. Esas formas que dan veracidad a lo que se experimenta como certeza tendrán que ser revolucionarias (transformadoras), pues en ellas estará considerada la actualización constante de lo que se piensa como verdad. Como la realidad misma, para el materialismo histórico la aprehensión teórica es un proceso, ni sujeto verdadero y acabado ni objeto verdadero y acabado pre-existen el uno al otro, el problema no es el inicio o el final, sino el desenvolvimiento

²⁹ *Ibid.*, p. 27

simultáneo de las relaciones históricas.

El discurso revolucionario debe ser revisado, es necesario que el pensamiento venza los obstáculos teóricos así como la acción deberá vencerlos en la práctica. La crítica de la idea revolución es la crítica a la revolución misma. Siguiendo con el texto de Bolívar Echeverría : “Así, de lo que se trata para la teoría, si pretender ser 'verdadera', es de ser revolucionaria: de intervenir en el sentido del proceso que decida las posibilidades de su propio trabajo específico.”³⁰

³⁰ *Ibid.*, p. 37

PARTE II

El ensayo como posibilidad y circunstancia

La armonía secreta de la desarmonía:
quiero no lo que está hecho
sino lo que tortuosamente
aún se está haciendo

Clarice Lispector
Agua viva

Se ensaya lo que no se sabe de cierto, se pone a prueba aquello de lo que se desconfía, sin embargo el empeño del intento siempre está alimentado por la esperanza de lo posible. El ensayo no es sólo una manera específica de escribir, un género literario que supone características específicas en su forma, el ensayo es la posibilidad de narrar la experiencia de lo real a partir de la existencia situada. Me refiero con existencia situada a la consideración histórica materialista de experiencia, aquella que encarna el sujeto como resultado de las múltiples relaciones que dan sentido a su existencia; no a la suma de sujeto más objeto más comunidad de sujetos, sino al resultado metabólico que trae consigo considerar todas las relaciones que cada conciencia encarna en un cuerpo o que transitan en cada cuerpo consciente. Quienes experimentan la realidad como una esfera compleja de relaciones simultáneas tienen una forma particular de escribir sobre ésta, la aparición de lo real no tiene un antes y un después, en ella discurre todo al mismo tiempo -todas las relaciones-, incluso el/la escritora considera que él/ella misma sucede conforme sucede lo que ensaya como verdadero.

Aquella persona que en un texto remita a sus circunstancias será descubridora de una nueva cara de la verdad, ésta será la certeza de arriesgar todo lo que tiene, su

existencia, para contar cómo es que comprende al mundo. Sin embargo esa existencia no es una mera abstracción de la conciencia, implica “una posición axiológica fundada a partir de una empiricidad propia”³¹, dice Arturo A. Roig. Esto quiere decir que tomar posición frente al mundo estará en relación directa con las experiencias concretas vividas que son los límites reconocidos en las particularidades de la existencia de cada sujeto. Dichos límites dejan de ser una insuficiencia para acercarse a la verdad cuando son considerados como posibilidades suficientes de encontrarse con la realidad por el parecido que tiene su contingencia a la de los procesos del mundo. Esa contingencia compartida es la dialéctica en la que se funda la existencia de todo y la que dinamiza los conceptos de “sujeto-objeto” relacionándolos necesariamente; el objeto no existe fuera del sujeto y el sujeto no contempla al objeto para saberlo, ambos se construyen al mismo tiempo identificándose en la historia como propone el materialismo histórico dialectizante.

La realidad se le presenta al hombre, de este modo, no como una naturaleza hecha, una *natura naturata*, sino como una naturaleza haciéndose, no como una contemplación del mundo, sino como un ir haciéndose su propio mundo y a sí mismo, es decir, un ir creando los propios códigos desde los cuales ese mundo puede ser comprendido desde determinados horizontes de la universalidad.³²

Por lo tanto decir lo que aún no se ha dicho, hablar de las nuevas relaciones surgidas del gerundio de la realidad, sólo es posible cuando las palabras remiten a la existencia concreta de quien las enuncia, pues su circunstancia es irreplicable en la historia que se va *construyendo*.

Construir y estar situado son los dos polos de una relación tan dialéctica como la de sujeto-objeto, al respecto Roig advierte que: “[...] la circunstancia entendida, a su vez, como instancia nos da el enlace de lo que hemos denominado 'situacionalidad'.”³³

³¹

Roig, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Una Ventana, Buenos Aires, 2009, p. 297.

Este autor utiliza el concepto “empiricidad propia”, pero considero que puede equiparse al de “experiencia concreta”, concepto más cercano a la tradición materialista histórica.

³² *Ibid.* p. 294

³³ *Ibid.* p. 301

Considerar la situación entonces no sólo es considerar el tiempo, también es considerar el espacio donde el tiempo ocurre, por ello es que se reflexiona la materialidad de la experiencia, porque ella sitúa la coordenada del sujeto que enuncia el mundo, de esta forma es como decide comenzar a aventurarse en la posibilidad de interpretar a la realidad a partir del lugar que ocupa en el mundo y que su experiencia concreta le hace saber. El/la ensayista que se atreve a escribir desde sí asume una posición histórica cuando considera que lo que tiene por decir debe ser situado. Dicha posición histórica también es epistemológica en el sentido de que reparar en los encuadres del tiempo es importante para el discurso que narra la agitación de las verdades que se convierten en historia. Roig incluso habla acerca de la constitución ontológica del sujeto partiendo de cómo es que éste modifica su identidad a través de la forma en la que organiza su experiencia en el tiempo y el espacio:

La organización de la experiencia, su acrecentamiento, su mejoramiento, se encuentra sometida a una permanente circunstancialidad, es decir, se presenta siempre como relativa a un lugar y un tiempo, hecho que plantea el problema de la naturaleza de las formas de temporalidad y espacialidad. Por otra parte, las respuestas dadas ante las diversas circunstancias son consecuencia y causa no sólo de la identidad del sujeto, sino que son causa creadora de la circunstancia misma. De ahí que no solamente se logra una identificación por el acto de organización de la experiencia en relación con una circunstancia, en el sentido de lo que me rodea o me es externo, sino que en cuanto a la experiencia modifica o transforma la circunstancia, el sujeto alcanza su identidad por obra de la circunstancia misma.³⁴

El sujeto que se identifica como circunstancial y filósofo partiendo de esta consideración asume a la historia como relato vivo, tan vivo como la propia experiencia de estar siendo en él -en el relato- y relatándolo. El pasado deja de ser un lugar remoto en el cual el mundo se quedó atrapado, el esfuerzo de este sujeto se dirige a dar evidencia de cómo lo que *fue* sigue siendo a través del vínculo narrativo mediante el cual las cosas significan porque su sentido vive referenciado en la historia de lo que *sigue siendo*. Ese proceso de dotar de sentido también es situado y es el mismo sujeto (y los otros que le acompañan) quien encarna el vínculo narrativo a través de la escritura ensayada de su experiencia.

³⁴ *Ibid.* p. 297

La reflexión que se ensaya requiere de una actitud crítica, más que un tema filosófico es una forma de discurrir con inquietud la propia existencia, la tinta de las letras producto de esa postura existencial se diversifica, porque dicha reflexión situada no se administra en estilos, trasciende por encima de ellos sin preguntarse hasta dónde llegan los márgenes de la filosofía, de la literatura. Al desdibujar las fronteras tradicionales de la universalidad de las ideas y la particularidad de las historias empíricas nace un híbrido que desde su gestación requiere de una postura que trastoca el fondo y la forma de los textos haciendo que ambas cuestiones se disuelvan para que únicamente quede la voz de quien los escribe, ese híbrido es el ensayo.

Eduardo Subirats, filósofo y ensayista contemporáneo, férreo crítico de las formas académicas que instrumentalizan al pensamiento, describe a lo híbrido como algo que escapa a las categorías de identidad lógica y lo considera como una posibilidad de liberación. Lo híbrido no puede ser apresado por los discursos hegemónicos porque también hay algo de espiritual y místico, es misterioso porque es indefinible y es opuesto a la razón ordenadora dedicada a instaurar sistemas edificantes de conocimiento a través de violencia y sacrificios simbólicos, así como de carne y hueso:

Históricamente esta experiencia de lo híbrido es inseparable de lo sagrado, de la relación mágica con la naturaleza y el cuerpo inherente a las culturas y las prácticas chamánicas, y, no en último lugar en la experiencia y la creación artísticas, según la han definido algunos creadores precisamente centrales del arte del siglo pasado: Klee o Arguedas, por ejemplo. Lo híbrido designa en este sentido un universo de lo no-lógico, una realidad caótica e impura, en el que la vida y la muerte se mezclan, como se mezclan la sexualidad y el espíritu, y en el que la palabra no está metafísicamente separada de las cosas. En cierto modo designa un estado paradisiaco y los relatos de experiencias místicas, tanto en las culturas chamánicas como en la tradición islámica y judía, se acercan a uno u otro sentido de este concepto de lo híbrido. Su experiencia, en cualquiera de los casos, escapa al logos de la civilización, a su principio de identidad excluyente y a los diversos sistemas de represión y desplazamiento sacrificial, epistemológico o militar que han acompañado a la pureza constituyente de la identidad del logos y el verbo civilizatorios a lo largo de su historia.³⁵

A continuación se presentarán las consideraciones híbridas acerca del ensayo y de

³⁵ Subirats, Eduardo, *Una última visión del paraíso*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 91

su nutritiva carne filosófica. Quien lea este trabajo se asomará a la variedad de textos -filosofía, literatura, historia- que han contribuido a la conformación de una postura acerca del propio ejercicio filosófico y existencial de quien está escribiendo en este momento. Investigar una idea que terminó siendo una postura, combinando homogéneamente conceptos y prácticas supone una correspondencia entre ese proceso y su resultado, es por ello que al hablar del ensayo he decidido ensayar con él y poner a prueba las certezas asumidas después de esta incursión. Lo que vendrá a continuación son escritos en los cuales ensayo certezas desde mi posición en el mundo a partir de las limitadas lecturas de ciertos autores y autoras, además empeño las reflexiones gestadas en el tiempo corriente de mis experiencias concretas durante dos años.

Sea ésta una bienvenida a la crítica que pueden suscitar dichas reflexiones, estos ensayos no tienen otra pretensión que no sea provocar e interpelar a quienes los lean y hacer familiares los temas que desde hace miles de años han rondado los sentipensares³⁶ de la humanidad: el tiempo, la historia, la certeza de la experiencia concreta, la actitud ante lo verdadero, ante lo posible o ante lo que encubre lo que no se sabe de cierto y que por lo mismo se ensaya, como se dijo al principio. Los textos se escribieron sabiendo que lo dicho se ha estado diciendo desde hace tiempo, así que la novedad no está en ellos sino en las discusiones posibles que surjan al momento de leerlos.

³⁶ La palabra “sentipensante” ha debido su fama a *El libro de los abrazos* de Eduardo Galeano, autor uruguayo que se ha convertido en figura de culto en los círculos más sensibleros y cursis de la academia, del cual me reconozco como parte sin pena ni gloria. A continuación se transcribe la cita: “¿Para qué escribe uno si no es para juntar sus pedazos? Desde que entramos en la escuela o la iglesia, la educación nos descuartiza: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón. Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra *sentipensante* para definir al lenguaje que dice la verdad.” Galeano, Eduardo, *El libro de los abrazos*, Siglo XXI, México, 1996, p. 107

El ensayo filosófico desde los acertijos benjaminianos

Lo que te escribo no llega suavemente,
subiendo poco a poco hasta un auge
para después ir muriendo mansamente.
No, lo que te escribo es de fuego,
como ojos en llamas.

Clarice Lispector
Agua viva

Escribir desde una postura situada quiere decir que se considera lo que es pensado y escrito sobre la realidad a partir de la experiencia de quien lo hace, experiencia que no necesariamente se rastrea por medio de fechas, lugares y noticias más allá del texto, puesto que es irreductible a datos meramente descriptivos; la experiencia de la que se habla puede conocerse a través de la voz que abiertamente nos interpela en el escrito. Esa voz es la del o la ensayista, la voz de aquella consciencia que reflexiona y ensaya la realidad, como quien hace pruebas con el sentido que pudiera dar cuenta de la configuración del presente. Para comenzar a delimitar el terreno desde el cual estoy situada y hablando de conceptos como “experiencia”, “realidad” o “ensayo”, me valdré de la propuesta filosófica de Walter Benjamin. La elección no es fortuita pues ha sido él uno de los autores que utilizando el género ensayístico da cuenta de su quehacer filosófico, quehacer dinámico e inacabado que se distingue de otros por su falta de sistema definido y de estatismo programático.

Walter Benjamin ha acompañado el transcurso de toda esta investigación, por lo tanto ha sido interlocutor y bastión de mis reflexiones. Su propuesta acerca de cómo vivir el materialismo histórico, cómo interpretar las experiencias, cómo renunciar a la concepción de tiempo vacío, evolutivo y sucesivo, para asumir la temporalidad como un ahora constante donde la posibilidad de revolución está en cada segundo posible, en fin, su “doble rechazo: hacia toda voluntad de verdad absoluta y hacia la 'institucionalización' académica

de su pensamiento”³⁷, como dirá Ricardo Forster, atraviesan todo mi trabajo.

La forma vacilante en la que Benjamin filosofa y escribe, ese “vagabundeo intelectual” como lo denomina Forster, al que invitan sus textos es una postura crítica ante los discursos unilaterales que sopesan la realidad en verdades homogéneas. Su quehacer no sólo fue pensar la negatividad de la realidad, escribir sobre la crisis de lo que se tenía por conocido y cierto, sino que fue hacerlo desde el antidogmatismo de la forma ensayística. Sus textos escaparon a la ortodoxia de quienes filosofaban en ese tiempo sobre las mismas cuestiones, por ejemplo la Escuela de Frankfurt cuyos miembros estuvieron en diálogo, unos más directamente que otros, con las ideas benjaminianas. Theodor W. Adorno, su colega intelectual y amigo, escribió al respecto: “Los escritos de Benjamin son un ensayo de hacer filosóficamente fecundo mediante enfoques siempre nuevos lo no determinado por las grandes intenciones.”³⁸ Las cavilaciones de Benjamin eran sobre todo preocupaciones de carácter profundamente filosófico pero se nutrían de los cuadros que la realidad concreta, al ras del suelo, les proporcionaba; ensayaba en sus escritos cuestiones filosóficas que iba encontrando en las instantáneas que el mundo, a simple vista común y cotidiano, le arrojaba como acertijos. No hay inicio ni final en su obra, lo que podemos encontrar son temas desarrollándose, nutriéndose de las circunstancias que le rodearon, temas dinámicos cuyo movimiento acelerado provoca fuego, como dice Clarice Lispector en el epígrafe de estas letras, fuego capaz de expandirse y alcanzar a quien lo lee, incendiando las categorías ortodoxas del pensamiento conservador que encadenan la reflexión. Marevna Gámez advierte a quien se acerca a Benjamin:

Un lector de Walter Benjamin tal vez deba encontrarse con las palabras de éste como se encuentra la mirada con las estrellas de un cielo nocturno y generoso. Quien lee a Benjamin tal vez deba ser paciente, como aquél que mira el firmamento, así, quizá, en algún momento de fortuna pueda contemplar el trazo de una constelación.³⁹

Estrellas incandescentes que invitan no sólo a la contemplación, sino a la curiosa actividad

³⁷ Forster, Ricardo, *W. Benjamin, Th. W. Adorno. El ensayo como filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1992 p. 16.

³⁸ Adorno, Th. W., *Minima Moralia*, Akal, Madrid, 2004, p. 158

³⁹ Gámez, Guerrero Marevna. *La construcción de la ciudad y el héroe moderno en el “Libro de los pasajes” de Walter Benjamin*, Universidad de Guanajuato, México, 2014, p. 11

de relacionarlas para vislumbrar ese trazo que hace posible la constelación de su obra.

Benjamin encarna cada uno de sus escritos, es decir, los llena de carne, su carne. Encontramos en ellos a un sujeto que más que enunciar, sistematizar y describir la realidad en su curul de filósofo que muchas veces es otorgado por quién sabe qué fuerzas⁴⁰ de la Verdad (con mayúscula), narra los temas que van interesándole con una constante: desde el principio revela la posición de su discurso.

En el libro titulado *El payaso de las bofetadas y el pescador de caña* donde aparece el texto *El poeta prometeico*, León Felipe describe a Don Quijote, en cuya figura está contenida también la de aquellos poetas que se rebelan contra el hado, que dejan de organizar y ver al mundo tal y como es para transformarlo:

Don Quijote es un poeta de esta clase. Es un poeta activo y de transbordo. Y se diferencia de todos los demás poetas ordinarios del mundo en que quiere escribir sus poemas no con la punta de la pluma, con la punta de la lanza. ⁴¹

Así es la actitud filosófica de Benjamin pues sus letras encaran de forma cercana, él se acerca a modo de esgrimista pues quien lo lee deja de ser expectante para convertirse a sí mismo/a en aquél/la que también desenvaina la espada.

En medio de un contexto donde la palabra revolución dejó de tener sentido transformador al institucionalizarse y acomodarse en los nichos estáticos de los partidos y las universidades la propuesta bejaminiana fue reacia a adscribirse en la institución filosófica alemana de su tiempo, a tal grado que muchas veces era incomprensible para quienes le leían desde dentro de las universidades. Sus tintes teológicos y espirituales le dieron a la obra de Benjamin un tono híbrido que parece imposible precisar si es poesía, filosofía, mística o invitación revolucionaria, y no pudo haber sido de otra forma puesto que hay correspondencia armónica entre sus preocupaciones y la manera de narrarlas.

Heterodoxo y ambiguo fue como sorteó la academia que no logró poner en cintura lógica su pensamiento nutrido de misticismo y materialismo fundidos en la génesis artística

⁴⁰ En realidad sí podríamos saber si hacemos uno o muchos estudios sobre las fuerzas que han otorgado ese curul a nuestros renombrados filósofos canónicos.

⁴¹ León, Felipe. *El payaso de las bofetadas y el pescador de caña*, Finisterre Editores, México, 1974, p. 26

de sus textos. En un ensayo titulado *Caracterización de Walter Benjamin*, Adorno presentó la peculiar personalidad filosófica de su compañero, y en él apunta: “Benjamin no producía la verdad ni la adquiría pensando, sino que la citaba mediante el pensamiento, y de este modo se convirtió en un instrumento supremo de conocimiento en el que éste dejó su huella, Benjamin no era un filósofo tradicional.”⁴²

La herencia de la tradición judía y su acercamiento a los estudios cabalísticos de otro de sus compañeros, Gershom Scholem⁴³, hizo que Benjamin concibiera el mundo como un “inmenso texto abierto a la interpretación”⁴⁴. La interpretación siempre abierta y resignificada era la válvula de escape para el pensamiento que no puede concebir al mundo a través de verdades institucionalizadas y cuya intención se aleja de sistematizar el conocimiento. La posibilidad de renovar el sentido de las cosas una y otra vez, y de poder conocerlas en continuo a través de la revelación renovada, producto de la interpretación, hace que los textos de este autor estén contruidos de tal forma que la filosofía tradicional se confunda con sus singulares letras.⁴⁵

Cuando leemos los textos de este autor pareciera que únicamente podemos entenderlos en el momento que suceden. Para Ricardo Forster “Los textos de Benjamin intentan expresar el impacto del relámpago, ser capaces de mantener la ‘iluminación’ que sólo por un instante es percibida.”⁴⁶ Las ideas se despliegan conforme recorremos las letras así como las cosas sólo son iluminadas cuando un relámpago irrumpe en la calma de la oscura opacidad de la noche. Precisamente ese instante inesperado de agitación es lo que permite que la interpretación se desvíe de lugares comunes que son familiares en la tradición filosófica. En dichos textos el tiempo se ensaya no como un elemento progresivo que guie la comprensión de las ideas, más bien se disloca y repentinamente nos encontramos comprendiendo al final del texto la primera imagen arrojada en él. Esta

⁴² Adorno, Th. W, “Caracterización de Walter Benjamin” en *Crítica de la cultura y sociedad I*, Akal, Madrid, 2008, p. 209

⁴³ Benjamin se vio muy influenciado por G. Scholen y su consideraciones acerca de la mística herederas de la tradición judía que ambos compartían.

⁴⁴ Forster, *op.cit.*, p. 20

⁴⁵ En el ensayo *Caracterización de Walter Benjamin*, Adorno cuenta que: “un catedrático existencialista se atrevió a decir que estaba <<poseído por el demonio>> Adorno, *op. cit.*, p. 212

⁴⁶ Forster, *op. cit.*, p. 30

temporalidad anti-sucesiva necesita forzosamente de un espacio para realizarse, la interpretación se da en una circunstancia específica, el espacio y el tiempo en el que ocurre la experiencia de leer a Benjamin son los que dan sentido a lo que sus palabras relampagueantes dicen.

Nuestro autor pone atención en los fragmentos, en los detalles, encuadra los rincones que a primera vista parecieran poco reveladores, y de esas minucias, que muchas de sus lectoras y lectores han llamado desperdicios, está hecha su filosofía. Los retazos de realidad que va hilvanando en sus textos son “rescatados” gracias a su curiosidad genuina, parecida a la de la niñez que se acerca con todas las preguntas del mundo a una piedra encontrada en el camino. Esta cualidad infantil dota de vida a los cuentos de hadas al mismo tiempo que permite a quien lo hace participar en ellos, no es un escenario ajeno el que se imagina, la imaginación alcanza para convertirse en personaje activo en la historia. Forster dirá: “Los niños perciben inmediatamente el aura que habita en las cosas porque se saben mirados por éstas al establecer una relación de correspondencia vital.”⁴⁷ Los objetos no sólo están ahí para acompañar pasivamente a lo humano, ellos interpelan a quien se los encuentra, responden cuestiones contando las historias que existen detrás de ellos y haciendo participar en sus relatos.

La experiencia situada provocada por la interpelación del mundo no puede ser relatada de forma sistemática porque las relaciones que acontecen en ella son simultáneas y escapan al orden que prioriza, por el contrario, el texto que intenta comunicar esa experiencia arde en las manos de quien lo lee.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 112

Comentario hecho por el autor a la siguiente cita de Benjamin extraída de *Escritos: la literatura infantil, los niños y los jóvenes*: “Las cosas no “emergen de las páginas, al ser contempladas por el niño, sino que éste mismo entra en ellas, como celaje que se nutre del policromo esplendor de ese mundo pictórico. Ante un libro iluminado, practica el arte de los taoístas consumados,; vence el engaño del plano y, por entretejidos de color y bastidores abigarrados, sale a un escenario donde vive el cuento de hadas.”

La historia como instante

Soy Ezequiel, soy un momento de Ezequiel,
la forma en que me recuerda ese Ezequiel
muerto hace unos miles de años, y la forma
en la que yo, tan muerto como Ezequiel,
soy su recuerdo vivo en el presente.

José Revueltas
Ezequiel o La matanza de los inocentes

¿Qué habría que saber de la historia para comprenderla? Esta pregunta es la que anima algunas de las reflexiones de quienes pensamos al tiempo como relato, como algo que puede ser narrado y no solamente descrito. Los gruesos libros de Historia -imagino sus títulos en mayúsculas y letras doradas mientras escribo- se han dedicado a describir los “hechos” (así entre comillas para quitarle la contundencia de *factum perse*) que sucedieron en la lejanía de un tiempo que pareciera desconocido. Estos libros parten de la concepción de que la historia es una trama que ha sido pasado; están llenos de fechas, nombres propios de lugares y personas, uno que otro mapa para no perdernos, fotos de vasijas cuarteadas y de armas estáticas dispuestas sobre un mantel de algún color serio, entre otras características que seguro quien está leyendo esto conoce de sobra. La historia ahí sucedió en tiempos y tierras lejanas, que ya no son; esa historia necesita de un archivo erudito para ser comprendida, en el cual deberán almacenarse datos que describan un pasado y que sean los que validen la única versión de éste. Este historicismo concibe al hecho de forma neutral y “como verdaderamente ha sido”;⁴⁸ se olvida deliberadamente de que el suceso que describe existe porque él mismo, el historicismo, da fe de ello. Pero el historicismo no vive sin cuerpo, necesita de sujetos que consideren que su propia situación histórica es indiferente al hecho que narran “objetivamente”, a la labor de ellos/as es a quienes se

⁴⁸ Benjamin, Walter, “Tesis de Filosofía de la Historia” en *Ensayo escogidos*, trad. H. A. Murena, Ediciones Coyoacán, México, 2012, p. 66

En esta edición el traductor hace una nota donde aclara que dicha frase es “la definición sobre la misión del historiador de Leopold von Ranke.” Historiador alemán de finales del siglo XVIII que ha sido considerado como uno de los padres del historicismo positivista.

criticará en este ensayo partiendo de la idea de historia que Walter Benjamin aporta.

La ciencia positiva es una de las hijas predilectas de la Modernidad y uno de los modelos epistemológicos que desde el siglo XVIII hasta nuestros días permea muchos de los paradigmas de conocimiento. Traducir al mundo en conceptos medibles trae consigo certezas de suficiencia que conservan su validez a través de los años, la neutralidad de los datos que describen los fenómenos no permiten diversificar la discusión pues ella se centra en la exactitud de esos datos que el futuro traerá consigo, la última novedad conocida que revele cómo son verdaderamente los fenómenos. La lectura de la historia pasada por el tamiz del positivismo tiene como condición necesaria al progreso del género humano, idea que lleva sin más a la vacuidad del tiempo, en palabras de Benjamin:

La concepción de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la concepción del proceso de la historia misma como si recorriese un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de la idea de este proceso debe constituir la base de la crítica de la idea de progreso como tal.⁴⁹

Ricardo Forster, advirtió en esta postura histórica progresiva: el primero es la fascinación por lo anacrónico -lo no situado-, y el segundo es el “borramiento de la memoria a partir de la reivindicación absoluta de lo nuevo”⁵⁰. El materialismo histórico benjaminiano ayuda a poner atención en estos riesgos y devela las implicaciones de no considerarlos peligros, además de discutir en el plano teórico con el historicismo y el positivismo pone sobre la mesa el plano político de las ideas, el cual interviene en la vida concreta de todos los sujetos.

Walter Benjamin cayó en cuenta de que las historias concretas y particulares, que no tienen lugar para el historicismo porque distraen a la intención neutral de contar las cosas como fueron, son en realidad las que conforman la memoria de los sujetos y la de sus comunidades. Ellas han sido expulsadas con el argumento de que la particularidad de sus elementos -elementos diversos que no pueden ser domados por los conceptos homogeneizadores de la racionalidad positiva- es irrelevante para describir con exactitud

⁴⁹ *Ibid.*, p. 73

⁵⁰ Forster, *op. cit.*, p. 34

universal los fenómenos. Sin embargo el pasado sólo puede tener sentido en el presente y si la memoria es evocada en el presente concreto de los sujetos, es ella la que reconstruye la historia.

El historicismo ha tratado como desecho cierta parte de la historia, él ha enaltecido las victorias pero se ha olvidado de las derrotas; así es como ha querido hablar “objetivamente” de los hechos, a través de una cadena causal de conquistas donde los detalles de quienes fueron derrotados son ignorados porque no sirven para los fines del progreso. Benjamin entonces levanta la voz preocupado por la memoria encarnada en sujetos que simplemente han sido borrados de la historia porque son molestos para el panorama que privilegia las actitudes depredadoras de los/as vencedores/as. Adorno escribió en *Minima Moralia* acerca de la voz levantada de Benjamin:

Cuando Benjamin hablaba de que hasta ahora la historia ha sido escrita desde el punto de vista del vencedor y que era preciso escribirla desde el vencido, debió añadir que el conocimiento tiene sin duda que reproducir la desdichada linealidad de la sucesión de victoria y derrota, pero al mismo tiempo debe volverse hacia lo que en esta dinámica no ha intervenido, quedando al borde del camino -por así decirlo, los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica. Es constitutivo de la esencia del vencido parecer inessential, desplazado y grotesco en su impotencia. Lo que trasciende a la sociedad dominante no es sólo la potencialidad que ésta desarrolla, sino también y en la misma medida lo que no encaja del todo en las leyes del movimiento histórico.⁵¹

El materialismo histórico de Benjamin resuelve en la experiencia del presente el sentido de la historia a través de la memoria a quien defiende de la tendencia historicista, aquella que ve al futuro sin reparar en el significado del pasado corriendo así el riesgo de que el propio sujeto se olvide a sí mismo. Forster nos recuerda que la propuesta de Benjamin es una resistencia al olvido:

Nuestra contemporaneidad está amenazada por este “olvidarse de sí mismo”, y el gesto grandilocuente de una historia universal no hace más que persistir en este borramiento de las historias particulares que, sin embargo, son el último refugio desde el cual construir memoria de la resistencia.⁵²

⁵¹ Adorno, *Minima moralia*, p. 157

⁵² Forster, *op. cit.* p. 36

En sus *Tesis sobre el concepto de historia*, traducidas también como *Tesis sobre la filosofía de la historia*, Walter Benjamin nos propone convertirnos en materialistas históricos para dejar de ver a la historia como sucesión de eventos, como “masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío”⁵³, que es lo que pretende el historicismo neutro que suspende el juicio de quien cuenta la historia.⁵⁴ Para Benjamin la historia deberá ser experimentada como imagen que centellea y que da cuenta de nuestro sentido de alerta en el presente, ese: “algo no anda bien” que inquieta cuando leemos la realidad desde una postura crítica; dicho sentido invita siempre a la revolución, a la transformación del estado de cosas que juzgamos, porque toda aquella o aquél que se reconozca como materialista histórico deberá recuperar su propia experiencia de leer el pasado para que el acto de historiar muestre las posibilidades de transformar en el único tiempo que tiene: el presente.

Para el materialismo histórico benjaminiano comprender la historia se vuelve experiencia viva y no encuentro con letras muertas, datos neutrales vertidos en los sobrios libros de los que hablaba al inicio. La distancia al historiar desaparece, la historia no sucede fuera de quien la reflexiona pues es el sujeto que narra el tiempo a partir de su situación quien la hace nacer, el relato es concebido mientras es vivido. Es por ello que considero que el materialismo histórico del que nos habla Benjamin en sus tesis no es una técnica, más bien es una disposición a interpretar la realidad a partir de la memoria viva, la cual se apropia de los recuerdos para tomar postura ante el discurrir del presente. Al contrario del historicismo, que ya hemos dicho busca suspender el juicio del historiador/a, el materialismo histórico posee a quien lo invoca para convertirle en intérprete y juez, y así asumir el sentido transformador de una realidad que se presenta como urgente y peligrosa. Ricardo Forster dice al respecto: “la tarea del intérprete es fundamental en un doble sentido: como conservador de la memoria en medio del peligro que acecha y como modo de integrarla a los estallidos del presente.”⁵⁵

En la ciencia positiva la interpretación subjetiva goza de mala fama por ser

⁵³ Benjamin, W., *op. cit.*, p. 76

⁵⁴ Referencia a Fustel de Coulanges, historiador francés a quien se refiere Benjamin como opuesto al materialista histórico. *Ibid.*, p. 67

⁵⁵ Forster, *op. cit.*, p. 25

imprecisa, inacabada y cambiante. Para la crítica la interpretación subjetiva es deseable por imprecisa, inacabada y cambiante. Lo que hace a la interpretación poseer estas características es quien la ejerce: el sujeto situado. Quien entienda que este binomio es la disolución de la oposición entre sujeto y objeto, y que es la conjugación de las circunstancias, la dialéctica dinámica que conforma las relaciones de la realidad, comprenderá entonces que la interpretación de esa realidad necesita forzosamente hacerse desde un lugar histórico (historia como relato que narra el sentido de la realidad desde el presente a partir de la memoria viva). Aquí entonces la historia no es una, son historias en plural las que cuentan los sujetos situados en el presente necesariamente impreciso, inacabado y cambiante para poder ser transformado.

Benjamin y la tradición filosófica de la teoría crítica consideran que no hay nada más peligroso que la institución de un solo sentido de verdad a través de la Historia que se autodenomina como única, objetiva y neutral. Ella es el resultado de la intención de homogeneizar y vaciar el tiempo y la memoria, dicha institución encubre la eliminación de todos los otros relatos cuyo sentido difiere de aquellos que siempre narran la realidad en positivo: victorias, progresos, promesas de futuros mejores. Por lo tanto la supuesta objetividad es una estrategia para silenciar los enfrentamientos de sentido que dan lugar a eventos como masacres y abusos.

Sin embargo el historicista no aceptará que atrás de su relato hay una intención de aplastar y dominar a aquellos que son los que mantienen el sistema de relaciones que le proporciona privilegios, éste se esconde atrás de la neutralidad de su discurso partiendo de que lo único que hay que saber sobre la historia son datos. Por el contrario, el materialismo histórico exige que la experiencia subjetiva sea la que fundamente la historia (las historias), comprometiendo así desde el principio a quien asume la aventura de dar sentido a la realidad desde la crítica.

La/el materialista histórico empeña su vida en la transformación constante, sabe de su situación porque lee a la historia como presente continuo, así ante sus ojos de intérprete se abre la posibilidad infinita de que las cosas sean como aún no son contadas. “Pero para los judíos, no obstante, el futuro no se convirtió en un tiempo homogéneo y vacío. Pues en

él cada segundo era la puerta estrecha a través de la cual podía pasar el Mesías.”⁵⁶

⁵⁶ Löwy, Michael, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre e concepto de historia”*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 163

La historia como oráculo

El único infinito verdadero es el presente.

José Vicente Anaya
Hikuri

Heráclito de Éfeso, filósofo griego, embargaba de enigmas a quien lo consultaba más que esclarecer cuestiones, como buen filósofo se dedicaba a formular preguntas, esta actitud enigmática hizo que se le conociera como Heráclito el oscuro. Lo traigo a cuenta invocando una de sus lecciones: “El señor cuyo oráculo está en Delfos ni dice, ni oculta, hace signos.” Los signos no hablan literalmente, sin embargo en ellos está el mensaje que responderá a la pregunta con la que se vaya al oráculo, esta respuesta no es unívoca y dependerá de la interpretación y circunstancia en la que se encuentre aquel/lla que pregunte. Valga recuperar otra frase de Heráclito: “Nadie puede bañarse dos veces en el mismo río”, la señal, el jeroglífico, el texto nunca serán los mismos puesto que traerán consigo y con el tiempo revelaciones diferentes. Esta tradición exegética es la de los místicos a quienes se les presenta el mundo entero como apabullante misterio, nada hay que pueda asumirse con completa certeza ahistórica pues el acceso a lo real depende del tiempo que corre y que no deja nada en su sitio. Benjamin se sentía fuertemente atraído por la mística judía y estaba influenciado por la lectura de la Cábala así como su interlocutor G. Scholem, de quien transcribo a continuación un párrafo en el que se explica cómo para el místico acercarse a la revelación es la posibilidad de encontrar infinitos sentidos:

Lo que ocurre en el encuentro del místico con los escritos sagrados de su tradición es, en resumen, lo siguiente: la refundición del texto sagrado y el descubrimiento de nuevas dimensiones en él. Con otras palabras: el texto sagrado pierde su forma propia y adopta a través de los ojos del místico una forma nueva. Inmediatamente se nos plantea aquí el problema del sentido como problema central. El místico transforma aquí el texto sagrado, y el momento decisivo de esta metamorfosis consiste precisamente en que la dura letra, la en cierto modo inequívoca y univalente letra de la revelación es provista de *infinitos sentidos*. La palabra acreedora del summum de autoridad es objeto de interpretación, se abre y va dócilmente al encuentro de la experiencia del místico. A través de ella se hace patente un interior de infinitas

posibilidades, en el cual se van develando paulatinamente nuevos planos de sentido.⁵⁷

La plasticidad infinita de los textos permite que el/la místico/a pueda leerlos una y otra vez descubriendo mensajes diferentes en cada acercamiento. La construcción de estos sentidos infinitos depende de la pregunta posible que el presente permite, para la mística judía lo que ocurre es el tiempo y en él hay que estar alerta para descifrar la respuesta a la pregunta infinita que se renueva en cada instante. En la tradición cabalística no existe autoridad que constituya un sentido unívoco, es decir que lo instituya como verdadero, la sacralidad de los textos se debe a la infinidad de sentidos contenidos en ellos.

El comentario exegético es potencialmente infinito y se convierte en una tela de Penélope que cada generación vuelve a tejer. El mundo del texto, y el crucigrama de palabras que encierra, se abre a la multivalencia interpretativa, se deja conmover por los remolinos de la historia. Leer significa descifrar.⁵⁸

Benjamin hace historia sobre las huellas que el tiempo deja en el mundo, los indicios que encuentra en las cosas son las señales que interpretará y de las que echará mano para construir su obra. Toda su vida rehuirá de los conceptos que, a su modo de ver, apresan la realidad y le confiscan la posibilidad de interpretación, que para él era la posibilidad de creación. La filosofía tradicional no le alcanzaba para dicha labor poética -de *poiesis*: creación- y entonces conforme se encontraba con temas, los abordaba y los reflexionaba fue creando su propia forma de hacer filosofía. En palabras de Adorno:

Benjamin quería escaparse de una lógica que envuelve lo particular con lo general o abstrae lo general de lo particular. Benjamin quería captar la esencia donde ésta no se puede destilar mediante una operación automática ni contemplar dudosamente: quería adivinarla metódicamente a partir de la configuración de los elementos ajenos al significado. El jeroglífico es el modelo de su filosofía.⁵⁹

Lo que se hace con un jeroglífico es interpretarlo; siendo una imagen que habla y dice a través de una forma de escritura simbólica interpela a quien se lo encuentra con un mensaje nuevo cada vez. El ejercicio interpretativo traerá consigo dos transformaciones, la del

⁵⁷ Scholem G., *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 1991 p. 12

⁵⁸ Forster, *op. cit.*, p. 73

⁵⁹ Adorno, *op. cit.* p. 210

jeroglífico mismo, puesto que el mensaje que arroja simbólicamente al mundo muta conforme se le interpreta y la de quien le cuestiona, ya que la interpelación de las señales modificará la experiencia de quien repara en ellas.

El ensayo es un signo histórico, una identidad cultural construida en la que pueden leerse, como en un oráculo, los derroteros de la configuración histórica del pensamiento, por lo tanto es de interés revisar cuáles han sido las posturas de quienes filosofan tomando en cuenta la historia no como una suma de hechos sino como una metabólica ocurrencia de sucesos. Contar LA historia es una tarea que exige precisión, objetividad, rigurosidad, pero sobre todo, una voz apabullante cuya suficiencia baste y sobre para dar sentido unívoco a los sucesos: cómo fueron *realmente* las cosas y cómo explican el presente después de que ocurrieron. Por el contrario, para contar historias se precisa la experiencia y la memoria de quien las cuenta; vivir y recordar lo vivido desde las impresiones más íntimas de la subjetividad. “El narrador es el hombre que permite que las suaves llamas de su narración consuman por completo la mecha de su vida.”, dice Walter Benjamin en *El narrador*. Por lo tanto aventurarse a narrar es una labor que pone en juego (y al fuego) la propia existencia. Así pues el ensayo cuenta la historia de quien lo escribe pues está en él su experiencia situada, las coordenadas del/a ensayista son el punto de partida de su escritura, su texto es una unidad de memoria⁶⁰ donde quien lo escribe espeja al universo desde su punto continuo en la historia, ahí se ensaya la realidad en el “tiempo del ahora” que propone Benjamin en las *Tesis sobre la historia* como una posibilidad de interpretación que exige forzosamente estar entre el pasado y el futuro, para *situarse* en el presente que transcurre.

La situación es el tiempo conjugado siempre en un espacio determinado, ella es encarnada en un hábitat que prescinde de la evolución progresiva, por ejemplo cuando vemos un cuadro y nos interpela en su totalidad en un instante no necesitamos que se nos acumulen los minutos para poder interpretarlo “mejor”, tal vez el tiempo que transcurre hará que nos fijemos en los detalles, pero para ese entonces el cuadro ya será otro, en un primer momento la obra nos atravesará por completo con su revelación simbólica y ahí el

⁶⁰ “Ver el mundo en un grano de arena/y el cielo en una flor silvestre/sostener el infinito en la palma de tu mano/y la eternidad en una hora” William Blake. *Augurios de inocencia*

espacio podrá llenarse de dicha totalidad sin la necesidad de ir sumando fragmentos de tiempo para hacerlo. Esos instantes que se expanden más allá de la duración del tiempo contante y sonante son los que aprovechará Benjamin para hacer comentarios acerca de la realidad. Susan Sontag pone atención en la relevancia de considerar así al espacio:

El tiempo no nos da mucho plazo: nos lanza desde atrás, sopla sobre nosotros por el estrecho embudo del presente hacia el futuro. Pero el espacio es ancho, lleno de posibilidades, posiciones, intersecciones, pasajes, giros, vueltas en “U”, callejones sin salida y calles en un solo sentido.⁶¹

⁶¹ Sontag, Susan *Bajo el signo de Saturno*, Lasser Press Mexicana S.A. México, 1981, p. 116

PARTE III

Filosofar y ensayar la realidad en Latinoamérica

Mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa,
un único proceso.
Y si algún mérito espero y reclamo
que me sea reconocido es el de
–también conforme un principio de Nietzsche–
meter toda mi sangre en mis ideas.

José Carlos Mariátegui
Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana

Existen bastantes críticas al tema de la identidad cultural en las expresiones filosóficas y literarias. Pareciera que cualquier referencia a las especificaciones culturales atenta contra las pretensiones de universalidad que cierta tradición intelectual les demanda. Algunas posturas, sobre todo herederas de la institucionalización del conocimiento (academicistas), estudian las características que sitúan a los textos nacidos en determinadas configuraciones culturales como categorías disminuidas a mero folklor y provincianismo, para ellas la cultura es un adorno y no un conjunto vivo de saberes cuyo poder es transformador. Eduardo Subirats⁶² denuncia las formas en las cuales se estudia el arte y las expresiones culturales en los programas académicos de algunas universidades:

Rediseñar y redefinir la literatura y la obra de arte como *performance* cultural es una empresa asociada a su travestismo como mercancía, *entertainment* y ficción de ficciones en el medio de una cultura de simulacros sacralmente administrados por el académico

⁶² Indefinible filósofo, ensayista, investigador, pero sobre todo crítico de la academia y de su comportamiento hegemónico hacia el conocimiento.

global.⁶³

Para quien considera a la historia y a sus devenires culturales desde el materialismo histórico y dialéctico el peligro de los discursos que defienden la performatividad cultural⁶⁴ y relativizan las expresiones humanas, está en perder de vista que la cultura atraviesa a los sujetos de formas concretas y que los resultados de esas formas traen consigo tensiones y opresiones que pocas veces tienen que ver con la voluntad de asumir determinado *performance*. Los sujetos andamos por ahí con la conciencia encarnada en un cuerpo que sin voluntad intencionada dice mensajes al mundo y al mismo tiempo el mundo va diciéndonos los suyos en una relación dialéctica. El trabajo semiótico de descifrar esos mensajes de tal o cual manera casi nunca es una elección, las cosas significan algo siempre y la interpretación de ellas no corresponde a lo que pueda verse a través de los lentes que sean parte de un disfraz y que pueda quitarse en el momento en el que se quiera, el sentido del mundo tiene como laboratorio, nada más y nada menos, a la existencia misma de los sujetos. Subirats dice que:

El sujeto intelectual y estético es mutilado por fuerza mayor en cuanto a sus dimensiones emocionales, existenciales, éticas y políticas, para elevarse a continuación a la categoría superior de *manager* cultural y *performer* académico global, al tiempo que se le degrada subrepticamente al papel insignificante de consumidor de signos.⁶⁵

Se anula así el valor ontológico de la cultura y al hacerlo se anulan las implicaciones que traen consigo los encuentros entre expresiones culturales diferentes que históricamente han desembocado en genocidios, desapariciones, violencia sistematizada para aniquilar grupos

⁶³ Subirats, Eduardo, *Las poéticas colonizadas de América Latina*, Universidad de Guanajuato, 2009, p. 36

⁶⁴ Del anglicismo *performance*: actuación o interpretación. En este caso, considerar a la cultura como *performance*, es decir, como un papel interpretado en el escenario de lo cotidiano, implica banalizar las construcciones y expresiones culturales quitándoles su relevancia como elementos constitutivos de los sujetos. En este texto cuando hablo de performatividad cultural me remito a las consideraciones en las cuales la cultura es un vestuario que puede ponerse o quitarse para caracterizar como personajes a quienes la practican. Sin embargo, desde hace unos años, se ha reflexionado en torno al concepto de performatividad; J. L. Austin, Jacques Derrida y Judith Butler son algunos(as) que han filosofado al respecto y que han resignificado la cuestión performática, problematizándola y comprometiéndola con el plano de lo concreto, de lo político y de la crítica. Cabe mencionar que sus investigaciones no están relacionadas con este texto.

⁶⁵ *Ibid.* p. 34

humanos cuyo “*performance* cultural” no es lo suficiente como para considerarse valioso o éste es peligroso para la existencia del mundo humano. Para quienes ven a la cultura como ornamento es posible que el crisol cultural se enriquezca con las diferencias sin considerar que hay devenires culturales que se materializan en conquistas e imposiciones, pues parten de la consideración de que lo propio es lo único, como Occidente, por poner un ejemplo; esta postura es por demás acrítica, cuestión que la hace políticamente correcta en los centros de estudio financiados por ese mismo Occidente universal en el cual caben derechos humanos y exterminio y tortura al mismo tiempo.⁶⁶

Identificar las circunstancias culturales de los escritos y de sus autores/as es necesario para reflexionar desde una postura materialista histórica-dialéctica. Considerar que las cualidades culturales, vistas como características a través de las cuales se explican los fondos y las formas de las obras, presupone hacer una lectura de lo cultural como riquísima manifestación de lo humano. Es también considerar a los textos posibilidades de transformación a partir de las discusiones formuladas en ellos, verlos como espejos de las configuraciones de las sociedades y de sus sentidos. En palabras de Arturo A. Roig:

[...] afirmamos que el lenguaje, mediante sus formas históricas concretas, es un exponente particularmente válido para la definición de un modo cultural. Junto con la transformación de la materia en productos (arte, artesanía, industria) y la constitución de formas de socialización según los modos de producción, se encuentra como otra de las formas básicas de objetivación la creación del “universo de signos”, el que juega un papel específico.⁶⁷

El lenguaje materializado en textos escritos es el reflejo de ese “universo de signos”, a través de él podemos asomarnos a la vastedad de una cultura; las narraciones no sólo cuentan las experiencias situadas de los sujetos, sino que son relatadas la historias completas de los pueblos.

⁶⁶ Eduardo Subirats pone un ejemplo claro: “En nombre de la homologación semiótica de las expresiones culturales estos *studies* igualan un anuncio multirracial de United Colors of Benetton con *La Negra* de Tarsila do Amaral”, El primero enarbola un discurso acrítico de las implicaciones que las diferencias raciales han traído consigo y esta última fue pintada considerando las tensiones raciales, políticas y sociales en la configuración nacionalista del Brasil de principios de siglo. Subirats, Eduardo, *Las poéticas colonizadas de América Latina*, Universidad de Guanajuato, 2009, p. 35

⁶⁷ Roig, Arturo A., *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, El Andariego, Buenos Aires, 2008, pp. 141-142

En los siguientes ensayos se hará un recorrido por ciertas letras cuya inspiración ha sido Latinoamérica, las consideraciones materialistas histórico-dialécticas remiten a la caracterización de su identidad cultural. Estas características han marcado las formas en las cuales se piensa la realidad y ésta es narrada; los temas, los paisajes, los personajes, no son contingentes en los textos que se identifican situados en Latinoamérica, pues ellos son los hilos que conformarán el tejido de sus propuestas literarias y filosóficas. Los/as autores/as que cuentan la historia de la conformación de este continente repasan los sucesos colonizadores, genocidas y saqueadores, al hacerlo, su juicio se vuelve crítico y sus letras interpelan a quienes las leen para cimbrar posturas y reflexiones.

La intención de estos textos es la de disolver el problema de lo particular y lo universal en las tipificaciones culturales vistas como necesidades provincianas, para poner sobre la mesa la posibilidad de que en un relato situado en alguna latitud cultural puede existir el reflejo de toda la historia; él es capaz de mostrar las relaciones que aluden a cualquier configuración de lo humano.

La memoria del “demonio feliz” o El relato de la experiencia como reflexión y propuesta filosófica

El narrador es el hombre que permite que
las suaves llamas de su narración consuman
por completo la mecha de su vida.

Walter Benjamin
El narrador

En 1968, durante la entrega del premio “Inca Garcilaso de la Vega” otorgado al escritor peruano José María Arguedas, se escucharon en su discurso las siguientes palabras: “Yo no soy un aculturado, yo soy un peruano que orgullosamente, como un *demonio feliz*, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua.” A pesar de ser corto, éste ha sido uno de los textos más difundidos y comentados de Arguedas; se ha catalogado como documento hito del “regionalismo” peruano, como una de las críticas más duras a la apología del mestizaje, incluso como una nota suicida. Sin embargo, en este trabajo se le quisiera abordar como un testimonio que caracteriza cierta posición del quehacer intelectual cuando se parte desde consideraciones contextuales, culturales e históricas, *situadas*.

José María Arguedas estuvo preocupado toda su vida porque su producción intelectual se nutriera de la realidad concreta, propia y cercana. Ángel Rama⁶⁸ nos dice acerca de Arguedas que las actividades relacionadas con la vocación literaria y la tarea profesional de academia que regularmente se escinden en aquellas personas que se identifican como intelectuales, fueron caminos paralelos en este pensador. Para Rama la integridad de conocimientos, temas, críticas, formas literarias y filosóficas en la totalidad del pensamiento de Arguedas es debida a la “inmersión en lo real y lo concreto, en la

⁶⁸ Ensayista uruguayo dedicado a estudiar la cultura a través de las expresiones literarias y sus derroteros en América Latina. Eduardo Subirats lo define como un pensador dialéctico: “Como Walter Benjamin, a quien reconoce como el crítico más influyente de su pensamiento, Rama concebía la tarea crítica como la compleja elaboración de un sistema de conexiones. Una obra era apenas una molécula de un gigantesco organismo; pero, como si se tratara de un genoma, a través de la lectura de una obra, Rama detectaba la función que tenía dentro de unidades mayores de significado cultural y podía, al mismo tiempo, a partir de ella, trazar los rasgos definitorios de la cultura. Es decir, Rama era un pensador dialéctico.” Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Fineo, España, 2009, p. 12

experiencia viva implicada por la convivencia dentro de una comunidad.”⁶⁹ Es por ello que los textos de este *demonio feliz* son testimonios no sólo de su actividad como investigador, lector asiduo o escritor prolífico, sino de su vida encarnada, aquella que se cuenta a partir de las experiencias corporales, pero no por ello menos reflexionadas.

En las notas intercaladas de su diario personal en la novela inacabada *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Arguedas escribe firme:

Don Julio [Cortázar] ha querido atropellarme y ningunearme, irritadísimo, porque digo en el primer diario de este libro, y lo repito ahora, que soy provinciano de este mundo, que he aprendido menos de los libros que en las diferencias que hay, que he sentido y visto, entre un grillo y un alcalde quechua, entre un pescador del mar y un pescador del Titicaca, entre un oboe, un penacho de totora, la picadura de un piojo blanco y el penacho de la caña de azúcar [...] Y este saber, claro, tiene, tanto como el predominante erudito, sus círculos y profundidades.⁷⁰

Esos saberes que en el párrafo anterior Arguedas reconoce como propios y valiosos sólo pueden obtenerse llevando la experiencia de la conciencia pegada al cuerpo, aunque esto signifique que se note haber puesto la propia carne al servicio de los piojos blancos. La inmersión de la realidad de la que habla Ángel Rama cuando evoca a Arguedas es una experiencia viva que, considero, no únicamente se reduce a la militancia política en las palabras sino que se conjuga enteramente en la existencia íntegra de quien la atraviesa.

Hay otro elemento que es fundamental para quienes escriben con este compromiso existencial, este elemento es la experiencia de lo social. La reflexión de pertenecer a una comunidad, como lo menciona Rama, es fehaciente en la obra de Arguedas y es otra de las características que encuentro en los autores/as que como él conciben su actividad intelectual como una posibilidad de crítica a lo que les incomoda de la realidad cercana. Debo aclarar que cuando digo crítica me refiero a la acepción más materialista-histórica de la palabra, aquella que la concibe como praxis misma. En el caso de Arguedas esta crítica

⁶⁹ Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México, 1981, p. IX

⁷⁰ Arguedas, José María, “El zorro de arriba y el zorro de abajo.” en *Un mundo de monstruos y fuego*, Fondo de Cultura Económica, p. 175

plasmada en sus cuentos, novelas, ensayos, cartas y demás textos, se encaminaba a la cuestión indígena, uno de los temas que ha sido y sigue siendo recurrente en Perú debido a la configuración cultural del país. Según Rama, Arguedas dedicaba gran esfuerzo artístico e intelectual “para abarcar la totalidad social del país y asumir su problemática más alta y compleja sin simplificaciones ni concesiones.”⁷¹ Para el peruano el indigenismo de su tiempo simplificaba la interacción de la herencia inca con el presente colonizado, puesto que sólo veía en lo originario un folklor que habría de conservarse intacto sin considerar que ello estaba presente en la cultura viva de Perú enriqueciendo, diversificando y complejizando las relaciones culturales. José María Arguedas fue criado en círculos sociales quechuas, conocía “lo indio”, como él lo llamaba, desde dentro y no como relato exótico, esta experiencia hizo que revisara críticamente el movimiento indigenista peruano que tomaba de la mano los discursos edificantes de un nacionalismo condescendiente con el colonialismo y sus devastadoras acciones concretas en las vidas de los pueblos originarios.

Arguedas se opuso al purismo lingüístico, condenó las evocaciones y “estilizaciones” de la época incaica, remedo de lo que él llamó “monstruoso contrasentido” prefiriendo el empleo de instrumentos, trajes, músicas, etc., contemporáneos, aunque en ellos fuera perceptible la influencia española. Tales elementos componían una cultura viviente y actual y nada justificaba cancelarla en beneficio de la idealización de un pasado desaparecido.⁷²

Se puede hacer un estudio muy extenso de Arguedas, tan extenso como su obra, sus consideraciones culturales, filosóficas, literarias, sin embargo, lo que en este ensayo quisiera poner de manifiesto es en específico su circunstancia situada a través del materialismo histórico y su intención de escribir desde ella; su postura narrativa desde la cual cuenta en el presente la historia de lo que quiere ser dejado en el pasado hace que la personalidad demoníaca de sus letras lleve a quienes le leen a los intersticios de la filosofía y la literatura.

Walter Benjamin, en *El autor como productor* no deja duda de cómo la experiencia de reconocer concretamente desde dónde se teoriza, escribe, filosofa, es vital cuando dice:

⁷¹ Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, p. XI

⁷² *Ibid.*, p. XIX

“[...] mientras el escritor experimente sólo como sujeto ideológico, y no como productor, su solidaridad con el proletariado, la tendencia política de su obra, por más revolucionaria que pueda parecer, cumplirá una función contrarrevolucionaria.”⁷³ Es decir, si quien escribe considera su quehacer intelectual únicamente desde la teoría como quehacer antagónico a la práctica, no importa cuántas veces repita la palabra REVOLUCIÓN, en mayúscula y con rojo, el resultado de su trabajo será estéril en el ámbito de lo real. Pero más allá de qué bandera política enarboleden de manera explícita los autores o autoras, la clase intelectual, aquellas personas hacedoras de ideas, lo que distingue su experiencia y el trabajo resultado de ella es el reconocimiento de saberse productores o productoras, pertenecientes a la diversidad de oficios y actividades que conforman a la sociedad. Estamos hablando de aquello que Rama hacía notar en Arguedas: asumió y problematizó el vínculo de su actividad intelectual con la comunidad a la que perteneció. Benjamin lo dirá como sigue: “El tratamiento dialéctico de esta cuestión –y con esto entro propiamente en asunto-- no puede detenerse de ninguna manera en la cosa estática aislada (obra, novela, libro). Necesita conectarla con el conjunto vivo de las relaciones sociales.”⁷⁴

La ponencia citada de Walter Benjamin fue escrita para ser leída en 1934 en el Instituto para el Estudio del Fascismo, en París, ante inmigrantes alemanes perseguidos por los nazis. Es un texto de crítica radical, en el sentido de que recupera la raíz de la discusión sobre la supuesta dicotomía entre el fondo y la forma de los discursos. Lo traigo a cuenta porque considero que la postura materialista, histórica, dialéctica, experiencial y revolucionaria del autor puede encontrarse con la de cierta clase intelectual latinoamericana que ha reconocido y sigue reconociendo la urgencia transformadora de pensar el mundo a partir de una reflexión crítica que se nutre de los problemas concretos y sociales. Asumir la construcción continua e inacabada de una cultura como proyecto donde pueda vislumbrarse unidad, no es sólo un proyecto cultural, lo es también político e histórico.

En *La transculturación narrativa en América Latina*, Ángel Rama apunta que: “La única manera que el nombre de América Latina no sea invocado en vano, es cuando la

⁷³ Benjamin, Walter, *El autor como productor*,

<http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/El%20autor%20como%20productor.pdf>, p. 8. Consulta 2016

⁷⁴ *Ibid.* p. 3

acumulación cultural interna es capaz de proveer no sólo de 'materia prima', sino de una cosmovisión, una lengua, una técnica para producir las obras literarias.”⁷⁵ Una vez más recordamos a Benjamin cuando en la ponencia citada transforma la discusión fondo/forma, en una pregunta por la tendencia y la técnica de quienes escriben. Benjamin concluye que una obra (en este caso literaria) solamente podrá presumir de calidad si existe un diálogo con el “conjunto vivo de las relaciones sociales”. Lo que se dice y cómo se dice entonces estarán en relación recíproca, así como la obra estará en relación dialéctica con el contexto cultural, ya que si seguimos la idea del “autor como productor”, su obra (el resultado de su intención) es un producto más (aunque cultural) que no escapa de la posición que la tendencia de las relaciones materiales de producción le confieren. “Utensilios, normas, objetos, creencias, costumbres, sólo existen en una articulación viva y dinámica, que es la que diseña la estructura funcional de una cultura.”⁷⁶ Dice más adelante Rama en la obra mencionada al respecto del concepto de cultura.

Los textos se convierten en productos, en el sentido del materialismo histórico del que parte Benjamin, debido a que la reflexión cultural que los provoca nace de la experiencia integral; esa experiencia que necesariamente parte del reconocimiento de las circunstancias que quisiéramos se entendieran como las relaciones dialécticas de los fenómenos sociales, y no como escenarios estáticos donde ocurren historias. Ahora bien, no estamos hablando aquí únicamente de caracterizar y describir esas relaciones sociales, sino de criticarlas. Y justo aquí quisiéramos traer a cuenta la propuesta que hace Eduardo Subirats acerca del pensamiento de Ángel Rama.

Subirats y Erna von der Walde prologan *La ciudad letrada* de Ángel Rama diciendo:

En primer lugar, dos palabras sobre el sentido fundamental del pensamiento de Rama: la crítica como autorreflexión. Esta crítica no era para Rama la mera 'aplicación' de modelos corporativamente globalizados de pensamiento académico. Tampoco se trataba de una sociología de la literatura o el arte. Y mucho menos aún nos encontramos con los estudios literarios como medio de estetización de lo social y la política. Lejos se encontraba esta crítica del academicismo puro y simple. Autorreflexión significa atención a los procesos que constituyen lo social, de lo cual la literatura, sus creadores, sus lectores y sus redes son parte integral, y no apenas una sintomatología intertextual autónoma. Autorreflexión

⁷⁵ Rama, Ángel, *La transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México, 1987, p. 20

⁷⁶ *Ibid.*, p. 39

significa atención a los peligros de una reificación de los conceptos y de una fetichización de los instrumentos de la crítica. Auterreflexión quiere decir pensar a partir de la crítica de las propias premisas lingüísticas y condiciones institucionales desde las que se enuncia un discurso literario[...]⁷⁷

La crítica como autorreflexión es la constante que hasta ahora hemos encontrado en la figura del *demonio feliz* que Arguedas propuso como definición para sí mismo. Los *demonios felices* tientan, destruyen, cimbran los conceptos positivos de la tradición edificante del pensamiento a través de la crítica. Su lengua bífida habla de cómo todo lo que es en realidad está siendo, porque conciben a la realidad como un presente continuo que siempre puede ser narrado desde la posibilidad. Sus propuestas filosóficas se van construyendo a partir de la circunstancia, otra vez desde la realidad que se explica en relaciones y no en identidades, categorías acabadas. Sus narraciones ya no son acerca de los objetos, son más bien imágenes dialécticas que cuentan su encuentro con el mundo, encuentro que parte del reconocimiento de sí mismos y de su situación.

Ahora nos remitiremos a otro texto de Walter Benjamin, *El narrador* de 1936. En él Benjamin invoca la figura del narrador de historias que recupera la cotidianidad, es decir, la experiencia a través de relatos vivos que tienen como morada la memoria. Para este autor la memoria no es sólo una facultad humana, la más débil, dirá Francis Bacon; es más bien la posibilidad de dotar de sentido al presente, sentido que estará actualizándose constantemente en el *tiempo del ahora* y que además será herramienta fundamental para revolucionar la realidad. La memoria para Benjamin es una actividad constante y urgente, pues la rememoración en momentos críticos ayudará a liberar a los sujetos y a los pueblos conformados por ellos de las fatídicas historias de derrotas:

La memoria es la facultad épica que está por encima de todas las otras. Únicamente gracias a una extensa memoria, por un lado la épica puede apropiarse del curso de las cosas, y por el otro, con la desaparición de éstas, reconciliarse con la violencia de la muerte.⁷⁸

En *El narrador* Benjamin lamenta que poco a poco se esté perdiendo la facultad de intercambiar experiencias, es decir, de narrar, pues con ella también se pierde la sabiduría:

⁷⁷ Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, FINEO, Madrid, 2009, 17-18 pp.

⁷⁸ Benjamin, Walter, *El narrador*, http://mimosa.pntic.mec.es/~sferna18/benjamin/benjamin_el_narrador.pdf, p. 12 Consulta 2016.

El consejo no es tanto la respuesta a una cuestión como una propuesta referida a la continuación de una historia en curso. [...] El consejo es sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida. El arte de narrar se aproxima a su fin, porque el aspecto épico de la verdad, es decir, la sabiduría, se está extinguiendo.⁷⁹

Un relato contado a partir de la experiencia podría ser una semilla que germina en la reflexión de quien es atravesado por él.

Regresando a Latinoamérica quisiéramos resaltar que concebimos la autorreflexión de quienes escriben desde ella como un esfuerzo de crítica hacia los relatos que se cuentan desde una experiencia colonizadora. Dice Subirats: “Lo 'primitivo' o lo 'indígena' significó más bien para los artistas latinoamericanos, para Oswald de Andrade y Mario de Andrade lo mismo que para José María Arguedas o Wilfrido Lam, el reconocimiento de una realidad propia, estrechamente cercana y familiar. Lo que para el artista europeo era exótico, para el artista latinoamericano significó más bien una introspección.”⁸⁰ Vemos en los narradores y narradoras latinoamericanas la necesidad urgente, esa misma que aparece cuando recurrimos a la memoria, de dar sentido al presente a partir de traer el pasado en gerundio, rememorando.

La justificación de la crítica latinoamericana a la Modernidad será precisamente que los relatos que hasta ahora han sido reconocidos como oficiales no explican el presente de las y los *endemoniados*. Quienes narran los relatos desde su experiencia acuden a la memoria de la experiencia, esa que se reconoce como sabia, llena de consejos que no dan mandatos sino únicamente muestran las posibilidades críticas de la realidad. Los relatos tienen carácter de urgente porque están en constante diálogo con las relaciones sociales, como decíamos anteriormente, y ellas no son entendidas en un tiempo lineal, sino en el tiempo vivo de la memoria.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 3

⁸⁰ Subirats, Eduardo, *Una última visión del paraíso*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 47-48

El instante y la circunstancia de Nuestramérica

Los mayas siguen siendo viajeros en el tiempo:
¿Qué es un hombre en el camino?
Tiempo

Eduardo Galeano
Cinco siglos de prohibición

América Latina ha tenido que reconocer que para reflexionar en torno a su producción filosófica no puede ignorar que la historia que la ha acompañado desde su nacimiento como alteridad de Occidente condiciona los temas y las formas de dicha producción. La propuesta de discutir la filosofía desde sus coordenadas geográficas corresponde directamente a esa experiencia de alteridad en los discursos que la ostentan. Atreverse a decir que la filosofía se *sitúa* en el mundo y es resultado de un instante específico en la historia es reconocerla como un “saber social” puesto que se considera al ser humano que filosofa desde la cultura, desde sus relaciones con los demás seres humanos. En el libro *Filosofar desde Nuestra América* de Horacio Cerutti podemos encontrar que: “Este sujeto del pensar no piensa solo/a ni para sí mismo/a. Son *sujetos*, en plural, y requieren de las otras y los otros.”⁸¹ El diálogo con los y las demás que privilegia Cerutti es la dimensión antropológica que atraviesa la reflexión filosófica y que diversifica la producción de los discursos. Precisamente la propuesta Latinoamericana de diversificar los discursos al interior de la filosofía, actividad que Occidente había pensado como universal, es la que quisiéramos traer a cuenta en este texto. El “contingentismo” (de lo filosófico en nuestro caso), como lo llama Arturo Roig en el prólogo que hace al libro *Filosofar desde Nuestra América*, permite que se conciba a la filosofía como una actividad inacabada que apuesta por la construcción de lo real a partir del sujeto que la piensa, sujeto histórico y diverso que está en permanente conformación.

Si reubicamos la filosofía en la categoría de saber social entonces surge la

⁸¹ Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde Nuestra América*, <https://es.scribd.com/document/64455498/Horacio-Cerutti-Filosofar-desde-nuestra-America> (última consulta diciembre 2016) p. 15

preocupación por reubicar, situar dirá Cerutti, las preguntas que son el esqueleto de cualquier investigación filosófica. Preguntar por la pregunta es preguntar por la historicidad y es ésta última la que permite que nos cuestionemos la pertinencia de los problemas filosóficos que rondan nuestras mentes, y que como consecuencia, también rondan la academia. Además de pertinencia en la razón crítica para abordar temas filosóficos, considerar la historicidad de nuestras preguntas trae consigo una relación y una toma de postura ante la *tradición* filosófica con la que decidimos dialogar por ser sujetos plurales, como se ha dicho. José Gaos apunta en *La Filosofía en la Universidad: ejemplos y contra ejemplos*:

[...] porque esto de que la filosofía sea la flor o el fruto culminante de una cultura, sin duda muy recibido, pero ¿justo?... Acaso la mayor originalidad reservada a un futuro filósofo hispánico fuera revisar de raíz la *valoración* tradicional de la filosofía, lo que parece implicar una revisión no menos radical de la concepción misma de la filosofía.⁸²

Gaos sabe que pensar la tradición filosófica de las preguntas es radical, pues hacerlo pone en crisis al concepto mismo de filosofía que muchas veces sigue enarbolando la universalidad acrítica de sus cuestiones: si la reflexión responde a tales preguntas “universales” sí es filosofía, si no, mejor ni acercarse a los mancillados temas particulares. Los sujetos hispanohablantes de los que habla Gaos reconocen que sus voces han sido tomadas como ecos particulares sin tener trascendencia en las cuestiones universales, por lo tanto su intención es cimbrar con las preguntas nacidas de su actividad filosófica los sistemas que se erigen sobre conceptos supuestamente universales que ellos mismos autocalifican como tales.

Quisiera aclarar que situar la filosofía no se trata de reconocer a “las filosofías” situadas en un espacio geográfico como objeto cultural de folclor. Más bien, se reflexionan las circunstancias particulares del sujeto que filosofa. Específicamente en Latinoamérica, o como la llama Cerutti, Nuestramérica, ese reconocimiento es crucial para identificar

⁸² Gaos, José, *Obras completas. La filosofía en la universidad*, UNAM, México, 2000, p. 124

“¿cómo ha sido históricamente posible filosofar”⁸³ en nuestro contexto? Así la producción del conocimiento no sólo se imita y recursa, sino que se estimula de manera autónoma y pone acento en las relaciones que condicionan esta actividad, que como todas, es histórica.

Retomando el tema de la tradición y hablando específicamente de la tradición filosófica en América Latina, será necesario hacer un recuento de la “consigna y lema de la tradición filosófica nuestroamericanista”⁸⁴ cuya voluntad reiterada ha sido la de pensar la realidad propia y diferenciada. Asumir una postura autónoma con respecto a otros discursos permite identificar cuál ha sido la preocupación más común de nuestros y nuestras filósofos y resulta que ha sido pensar la realidad como estrategia emancipadora; y esta actitud filosófica tiene un compromiso social, como su tradición, de transformación.

Cerutti se pregunta por la tradición nuestraamericana de pensar la realidad como motor de transformación política. Pareciera que el pensamiento en estos lares está encaminado a desentrañar el misterio del tejido que cuenta la historia de un continente y que entrelaza los rasgos específicos de sus naciones. La conformación de los Estado-nación latinoamericanos fue un proceso medular para la tradición filosófica pues la preguntas por cómo se debe gobernar un país naciente trajeron consigo inquietudes para el pensamiento práctico. Apunta Martí en su ensayo *Nuestra América* a propósito de pensar la realidad situada de aquellas personas a las que se gobernará: “Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías.”⁸⁵ La identidad como problema filosófico ha sido recurrente en casi todos los puntos de Latinoamérica; quiénes somos y qué nos define son cuestiones que dan fundamento a la tradición política y revolucionaria de este pensamiento. Otra vez: Conocer es resolver. Así pues, vamos descubriendo que pensar la realidad acompaña a la tradición desde que ésta reconoció su nacimiento como alteridad territorial, cultural e histórica ante Europa. Cerutti dice que: “La realidad demanda ser pensada, diagnosticada [...], examinada con todo detalle

⁸³ Cerutti, *Ibid.* p. 24

⁸⁴ *Ibid.*, p. 30

⁸⁵ Martí, José. “Nuestra América” en *Textos. Mi tiempo: un mundo nuevo. Una antología general*, SEP/UNAM, México, 1982, p. 208

y hacerlo es subversivo.”⁸⁶

A todo esto quisiera abundar sobre el concepto de “realidad” y recordar uno de los puntos centrales en la postura de Cerutti plasmado en la obra que he estado citando. Él se pregunta ¿cuál es el acceso a lo real que tenemos los seres humanos? Y la respuesta es: la cotidianidad. Pensar la existencia en el mundo de un sujeto situado es pensar en su cuerpo, en sus experiencias políticas, jurídicas, ecológicas, en sus encuentros con los y las demás que tienen como escenario el cada día. Este punto da sustento a muchas de las reflexiones de las que se ha encargado la tradición filosófica latinoamericana, que como hemos dicho, se reconoce como saber social.

La cotidianidad no es algo consumado, definido; la cotidianidad se renueva durante el tiempo que va transcurriendo. El presente, el pasado y el futuro se conjugan en la posibilidad diversa de habitar el mundo, posibilidad que se manifiesta en los entes concretos que andan andando por ahí en las calles, en los campos. Este gerundio contiene la llave de las posibilidades contenidas en un instante. En la cotidianidad de los entes concretos y complejos explotan las posibilidades de la realidad, y esta explosión da vida al movimiento del pensamiento que propone Latinoamérica, donde los ejercicios filosóficos ya no contraponen el *ser* y al *ente*, el *ser* aquí se contrapone al *siendo*. Reconocer el siendo de nuestra existencia convierte a lo que se piensa en una circunstancia alejada de una ideología hegemónica. Dice Cerutti:

Todo ello tiene que ver con el pensar, porque lo que éste (el pensar) piensa es el complejo de relaciones entre la realidad, la posibilidad, el pensar mismo y el ideal. La realidad puede ser vista como lo otro de la razón [...]. Empero, quizá no convenga estirar demasiado esa oposición, porque entonces se estaría impidiendo la realización de la razón en la historia, dado que la realidad de la que se habla es eminentemente histórica.⁸⁷

Ahora bien, la realidad de quien filosofa se encuentra con las circunstancias de aquellos y aquellas que lo/la rodean, por ello reafirmamos que si la filosofía es un saber social está inevitablemente empapada de cuestiones políticas. La pobreza, el hambre, la desigualdad de riquezas, el ecocidio y todas las formas sistemáticas de violencia que

⁸⁶ Cerutti, *op. cit.* p. 35

⁸⁷ *Ibid.*, p. 38

caracterizan a nuestras naciones “emergentes”, como las nombra el emergido Occidente en términos capitalistas, atraviesan los instantes que van nutriendo la reflexión de dicha realidad. La tradición filosófica en nuestro contexto tiene la cualidad de un saber urgente, que interpele a la realidad sin “fundamentalismos teóricos” para que con esto llegue su pronta transformación. Dice críticamente Roig: “Ni un saber fundante, ni un saber armado de mesianismos. Si la filosofía ha de ser un saber liberador; lo será en la medida en que se libere a sí misma de los fundamentalismos teóricos.”⁸⁸ Por todo esto es muy importante reconocer que la realidad de la que se ha encargado la reflexión latinoamericana escapa de las estrechas manos de la teoría lineal, donde se discute la libertad en escritorios y no en las calles, repletas de violentos grilletes simbólicos, como el racismo... y otros no tan simbólicos, como la desaparición forzada por el Estado.

Ya hemos hablado de la realidad, pero ¿y el sujeto que la vive? ¿es tan contingente como su escenario? En estas discusiones no existen sujetos transparentes, que sólo se dediquen a conocer, por ello cuando la tradición latinoamericana intenta describir al sujeto que piensa irremediamente se vale de la historia para rastrear su condición. Este sujeto que vive en lo cotidiano tiene cuerpo cuya piel es de determinado color, está sexuado, pertenece a una clase, come (¿qué?), duerme (¿dónde?), habla (¿cómo y de qué?), “El sujeto piensa a partir del seno mismo desde su dónde.”⁸⁹, aporta Cerutti, por lo tanto, podemos decir que en efecto, el sujeto también es contingente, está en perenne gerundio construyéndose en relación con los otros sujetos. Su presencia y construcción en el mundo tiene un sustento político que niegan muchas tradiciones que abogan por una especie de filosofía pura, nuestra tradición, por el contrario, dice que no se puede filosofar en el vacío. El estudio del desde dónde está apoyado en muchas otras disciplinas que la filosofía tradicional se empeña en distinguir como conocimientos periféricos a su labor, como la antropología, la sociología y otras más ciencias sociales y humanísticas. Sin embargo, son ellas las que ayudan a eliminar la ilusión de transparencia cuando se filosofa.

Pensar desde América Latina es pensar desde la posibilidad, en un primer momento

⁸⁸ *Ibid.*, p. 3

⁸⁹ *Ibid.*, p. 41

como reconocimiento de la realidad múltiple y en segundo como transformación. En ambos momentos el conocer es un proceso que se comunica por aquello que dijimos al comenzar: los sujetos existimos en plural. O como lo diría Julieta Paredes, feminista lesbiana comunitaria aymara, pensadora nuestroamericana: “Nadie escribe solita o solito, no hay eso de que, desde el ombligo, alguien produzca ideas; el ombligo nos conecta siempre con la otra que es la madre y, desde esa relación inicial, siempre estamos construyendo y creando en diálogo y comunidad.”⁹⁰

Pero pensar desde una filosofía situada no significa desentender lo que sucede en otros lugares del mundo, puesto que si nuestra tradición concibe a la realidad como una permanente construcción (y deconstrucción en el sentido revolucionario) podrá entablar relaciones de diálogo continuo con otras tradiciones de otras circunstancias posibles, aún occidentales, que colaboran en el enriquecimiento de nuestra experiencia filosófica. Específicamente estamos hablando de la teoría crítica que rompe con el tiempo lineal y con la idea hegemónica de progreso, y propone entender a la historia también como instante. La tradición latinoamericana, entonces, se encuentra con estos otros discursos que hablan del “tiempo del ahora”⁹¹ irrefrenable, el que no tiene ni principio ni fin porque simplemente sucede. Referente claro es la importancia que en todos los pueblos originarios de nuestro continente tiene la historia oral viva que no se queda en el pasado y que atraviesa en el presente la existencia de quien la sabe y de quien la cuenta.

⁹⁰ Paredes, Julieta, *Hilando Fino*, El Rebozo, 2012, p. 31

⁹¹ Referencia al concepto “tiempo del ahora” de Walter Benjamin en sus *Tesis sobre la historia*

CONCLUSIONES

El ensayo: el instante fermentado

La diferencia entre un licor fermentándose y otro pasteurizado es la vigencia de la vida. Un licor pasteurizado puede contener el mismo porcentaje de alcohol en su composición, sin embargo, es estéril. En cambio, el fermento vivo es nutritivo, en él se cultivan las bacterias que le darán sus propiedades como el aroma, el gusto, la densidad. Además, la experiencia de beberlo es única porque todas esas cualidades dependen del tiempo en el que se le prepara y en el que se bebe. Lo que se tiene en el vaso, entonces, no es solamente un trago más, es el resultado viviente de una serie de factores que combinados nos hacen saber más sobre el tiempo y su discurrir. En un sorbo nos tomamos el clima, la luz, la polinización de la temporada, todas las relaciones de los factores vigentes que hacen posible su existencia. Sumado a esto debemos decir que estrictamente nos nutrimos con vida porque las bacterias transforman la flora gástrica, conviviendo, diversificando y complejizando las relaciones del cuerpo, más allá de que si tomáramos algo inerte. Después de esta explicación quisiéramos que el trabajo cobrara sentido cuando decimos que los ensayos son un caldo de cultivo donde las ideas están vivas y, aunque contenidas entre márgenes, interpelan, transforman y nutren las relaciones vivas de las reflexiones.

Así como el fermento, donde la atención a las circunstancias del presente es crucial para mantenerlo vivo, el ensayo tiene un tiempo determinado para que su sentido esté lleno de vigencia, ese tiempo es el instante. Entiendo por instante al “tiempo del ahora” de Walter Benjamin, esa unidad de tiempo que no puede reducirse en monumentos del pasado ni proyectarse únicamente hacia el futuro irrefrenable, pues vive en el universo de la posibilidad y de la simultaneidad. En sus propias palabras: “El “tiempo del ahora”, que

como modelo del tiempo mesiánico resume en una prodigiosa abreviatura la historia entera de la humanidad, coincide exactamente con esa figura que representa la historia de la humanidad dentro del universo.”⁹²

Veo al ensayo como una unidad de memoria donde quien lo escribe espejea al universo desde su punto continuo en la historia, como un documento que ensaya la realidad en el “tiempo del ahora”, como una posibilidad de interpretación que exige forzosamente estar entre el pasado y el futuro, para *situarse* en el presente que transcurre. En el ensayo no hay tiempo lineal, porque no se busca un sentido completo, inacabado, pasteurizado, muerto; sucede que el sentido va construyéndose conforme va siendo leído, no describe y enuncia, tampoco funda, más bien en él se ensaya la realidad en gerundio.

Por todo esto considero al ensayo como un documento donde, quien filosofa, imprime el carácter metabólico de su propia subjetividad inacabada, aquella que vive en el instante. Ese carácter metabólico es entonces la consideración fundamental de sí mismo/a en relación con la “búsqueda personal” de la que hablará Hugo Achúgar en el prólogo de *La ciudad letrada* de Ángel Rama cuando define a este género literario: “Un ensayo, es decir, un discurrir de una conciencia que indaga en el pasado para entender su presente, hasta que historia y búsqueda personal se funden.”⁹³ La indagación en la historia tiene como fin encontrarse en el presente, explicárselo pero no únicamente para describirlo, sino para transformarlo.

Cuando quien ensaya la realidad se asume como sujeto en el instante esta labor se vuelve revolucionaria en el sentido de transformación. Considerar al presente como posibilidad simultánea es ya criticar la manera en la que se impone la historia lineal y progresiva.

La concepción de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la concepción de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de la idea de este proceso debe construir la base de la idea del progreso como tal.⁹⁴

⁹² Benjamin, Walter

<http://www.bolivare.unam.mx/traducciones/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf> p. 33

⁹³ Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1998.

⁹⁴ Benjamin, Walter. “Tesis de la Filosofía de la Historia” en *Ensayos escogidos*, trad. H. A. Muerna, Ed. Coyoacán, México, 2012, p. 73

Dice Benjamin, quien considera que la crítica es el fundamento de la revolución, entendida como destrucción.

Al asumirse en una situación específica quien escribe ensayos lo hace desde el lugar que le da la posibilidad para narrar la realidad. Pero este lugar no es únicamente de contemplación, como quien se asoma a una ventana y describe el paisaje, pues el ejercicio de ponerse a sí y autoreferenciar la voz, o las letras, es exhibir que la descripción se hace desde un dónde, y para poder situarlo es necesario prestar atención a las relaciones que otorgan dicho lugar. En estas reflexiones, en las que no existen sujetos transparentes, el sujeto del instante se vale de la historia para rastrear su condición.

En el apartado VI de las *Tesis sobre la historia* Benjamin advierte: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'tal como verdaderamente fue'. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro”⁹⁵ El materialismo histórico bejaminiano da cuenta de cómo la memoria articula histórica y dinámicamente las relaciones conjugadas que hacen posible situar la realidad, por lo tanto el recuerdo de ésta no puede concebirse como una fotografía estática puesto que ella es escenario de acción y transformación.

Esa rememoración dinámica (“apoderarse de un recuerdo”) que da sentido al presente y en la que simultáneamente aparece el pasado, impulsa a la o al ensayista a la tarea de no únicamente contar una historia de la realidad, sino a saberse partícipe al momento de contarla. Precisamente el reconocimiento de la subjetividad inacabada se da cuando el escritor o escritora no sólo enuncia la realidad, al ensayarla se sabe parte de ella.

El ensayo no propone nuevos conceptos terminados para definir la realidad. La realidad urgente motiva a quien lo escribe no a definirla, sino narrarla, fuera de las categorías conceptuales ortodoxas. La experiencia encarnada rebasa las gavetas de

⁹⁵ Benjamin, Walter,
<http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf> Consulta:
febrero 2016. p. 21

conceptos que, quien filosofa de manera tradicional, tiene a la mano para ordenarla y de ahí reflexionarla. No decimos que los conceptos acabados sean inútiles, más bien decimos que cuando se intuye un conocimiento a partir de la experiencia el lenguaje formal no alcanza, la reflexión por lo tanto se hace desde el plano de las metáforas, alegorías, desde el plano de la poética, dirá Silvia Rivera Cusicanqui.

La idea es hacer que el pensamiento fluya, más que como ideología, como poética. Poética es una *poesis*, poética es crear, y para mí el pensamiento básicamente es un gesto creativo, no puede ser un gesto de reproducción, sino de producción, tienes que generar, el pensamiento es genésico; genésico en el sentido de que el útero es genésico. Hay un poder genésico en el pensamiento que obviamente se alimenta como todo útero productivo de todo, de neuronas, de energía, de comida, de baile, de emociones colectivas, de soledad, de sufrimiento.⁹⁶

Ese pensamiento fluido que propone Rivera se desplaza en continuo a través de ciertos recursos que el lenguaje permite en los ensayos. La cualidad poco rígida de éste hace posible hablar de todo lo que alimenta al útero genésico productor de ideas y, así, se recupera el valor humano de las palabras y el papel público del autor o autora.

⁹⁶ Salazar, Lohman Huáscar. Sobre la comunidad de afinidad y otras expresiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *El Apantle. Revista de estudios comunitarios*. Número 1. Puebla, México, 2015. p. 148

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Th. W., *Crítica de la cultura y sociedad I*, Akal, Madrid, 2008

_____, *Minima Moralia*, Akal, Madrid, 2004

ARGUEDAS, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México, 1981

_____, *Un mundo de monstruos y fuego*, Fondo de Cultura Económica, 1993

BUTLER, Judith., *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, México 2014

BENJAMIN, Walter, *Calle de sentido único*, Akal, Madrid, 2015

_____, *Denkbilder. Epifanías en viajes*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2015

_____, *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 2012

_____, *El autor como productor*

<http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/EI%20autor%20como%20productor.pdf>,

Última consulta 2016

_____, *El narrador*

http://mimosa.pntic.mec.es/~sferna18/benjamin/benjamin_el_narrador.pdf

Última consulta 2016

_____, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*

<http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre%20el%20concepto%20d%20historia.pdf>

Última consulta 2016

CERUTTI, Guldberg, Horacio, *Filosofar desde Nuestra América*,

<https://es.scribd.com/document/64455498/Horacio-Cerutti-Filosofar-desde-nuestra-America>

Última consulta 2014

ECHEVERRÍA, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, 1986

EZLN, Comisión Sexta, *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I*, México, 2015

FORSTER, Ricardo, *W. Benjamin, TH. W. Adorno. El ensayo como filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1992

FROMM, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014

GÁMEZ, Guerrero, Marevna, *La construcción de la ciudad y el héroe moderno en el "Libro de los pasajes" de Walter Benjamin*, Universidad de Guanajuato, México, 2014

GAOS, José, *Obras completas. La filosofía en la universidad*, UNAM, México, 2000

LAFARGUE, Paul *El derecho a la pereza*, "El método histórico de Karl Marx", Biblioteca

Pensamiento Critico, Diario Público, 2010

LEÓN, Felipe, *El payaso de las bofetadas y el pescador de caña*, Finisterre Editores, México, 1974

LISPECTOR, Clarice, *Agua viva*, Siruela, Madrid, 2003

LÖWY, Michael, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre e concepto de historia"*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012

LUKÁCS, Georg, *Historia y consciencia de clase I*, Grijalbo, Madrid, 1985

_____, *Historia y consciencia de clase*,

<https://www.marxists.org/espanol/lukacs/1923/hcc.pdf>

Última consulta 2016

MARIÁTEGUI, José Carlos, *Textos básicos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995

MARTÍ, José, *Textos. Mi tiempo: un mundo nuevo. Una antología general*, SEP/UNAM, México, 1982

MARX, Karl, F. Engels, *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1979

MARX, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1979

ORTEGA, Aureliano y Juan Pacual Gay (editores), *Escritura y esquizofrenia*, Universidad de Guanajuato y El Colegio de San Luis, México, 2010

PAREDES, Julieta, *Hilando fino*, Ed. El Rebozo, México, 2012

PESSOA, Fernando, *Libro del desasosieg*, Acantilado, Barcelona, 2015

RAMA, Ángel, *La ciudad letrada*, Fineo, España, 2009

_____, “Prólogo” por Hugo Achugar en *La ciudad letrada*, arca, Montevideo, 1998

_____, *La transcultura narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México, 1987

REVUELTAS, José, *Ver en las tinieblas*, Fondo de Cultura Económica/Era, México, 2014

ROIG, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Una Ventana, Buenos Aires, 2009

SALAZAR, Lohman Huáscar. Sobre la comunidad de afinidad y otras expresiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *El Apantle. Revista de estudios comunitarios*. Número 1. Puebla, México

SCHOLEM, Gershom, *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 1991

SONTAG, Susan, *Bajo el signo de Saturno*, Lasser Press Mexicana S.A. México, 1981

SUBIRATS, Eduardo, *Las poéticas colonizadas de América Latina*, Universidad de Guanajuato, 2009

_____, *Una última visión del paraíso*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004