

IV. DOCUMENTOS

PREMISAS DE *PROPOSICIONES*.
ENSAYOS DE TEORÍA CRÍTICA

Grínor Rojo
Universidad de Chile
Santiago, Chile
grinorrojo@hotmail.es

He aquí las premisas principales a partir de las que escribí mi libro *Proposiciones. Ensayos de teoría crítica*¹:

1

Contiene este libro una adhesión mía a la cultura moderna de Occidente, pero no sin haber dejado establecidas mis reservas. Como lo digo en el prólogo, concuerdo en que la cultura moderna de Occidente “debe ser puesta en el banquillo de los acusados a causa de sus muchas aberraciones”, desde el colonialismo de los siglos XVIII y XIX y el neocolonialismo y el colonialismo interno de los siglos XX y el XXI hasta los sesenta millones de muertos que dejaron la primera y la segunda guerras mundiales y los setecientos millones de pobres y los setenta millones de pobrísimos que corrientemente existen en el mundo. Pero también me parece que “es un deber de justicia el percatarnos de que esa es la misma cultura que pensó la revolución francesa, la que en París sacó al pueblo a la calle en el 48 y en la Comuna, la que estuvo por detrás de la revolución bolchevique, la que animó al anticolonialismo de los movimientos de liberación nacional en el Tercer Mundo desde mediados

¹ *Proposiciones. Ensayos de teoría crítica*. Santiago de Chile. Universitaria, 2022. En las citas que siguen, doy en el texto el número de página entre paréntesis.

del último siglo y no mucho después la revuelta juvenil del 68, y la que en Latinoamérica dio impulso a las revoluciones haitiana, mexicana y cubana” (10).

2

Descubrirá el lector asimismo en este libro una cierta adhesión mía al marxismo, que tampoco es incondicional. Coincido, en líneas generales, con algunas de las ideas del materialismo histórico, por ejemplo en lo que concierne a las teorías del valor y los modos de producción, descubrimientos ambos que me parecen aceptables, aunque desconfío del científicismo decimonónico de Marx, el de las llamadas “leyes de la historia” o, para decirlo de una vez por todas, el de la “ciencia de la historia”, así como desconfío igualmente del científicismo estructuralista althusseriano del siglo XX. Más preciso aún: discrepo puntualmente de la seriación marxista en edades que se seguirían en forma progresiva e inmovible, la una detrás de la otra, en la historia de la civilización: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo, y eso no obstante conocer y reconocer que tampoco los clásicos se sintieron cómodos con dicha seriación por lo que le hicieron ajustes en oportunidades diversas. Pienso que esa es una seriación que puede, quizás, ser adecuada para interpretar los avatares históricos del Primer Mundo, pero no lo es para los del Tercero. Uno no puede evitar la conjetura de que, detrás de una perspectiva con características como estas, por muy socialista que ella sea, se oculta el universalismo contumaz de la cultura del Occidente metropolitano.

3

Coincido también con el materialismo dialéctico, e incluso puede decirse que lo empleo en mi trabajo, al menos en la medida de mis conocimientos y habilidades. Reconociéndole la radicalidad de su escepticismo post Auschwitz, no dejo de sentirme atraído por la adorniana dialéctica de la “negación de la negación”, la que asegura poder sobreponerse a la fundamentación filosófica de los autoritarismos, incluida allí la muy pobre y muy tosca de los socialismos reales, eso mediante una “superación del concepto por medio del concepto”,

dando por supuesto que “los objetos son más que su concepto” por lo que ninguna síntesis puede representarlos sin hacer exclusión de las diferencias. Todo ello, según lo explicó el filósofo frankfurtiano en su *Dialéctica negativa*. Concluye: “Cambiar esa dirección de lo conceptual, volverlo hacia lo diferente en sí mismo: ahí está el gozne de la dialéctica negativa” (Adorno 21).

4

Confieso también cierta adhesión cautelosa al psicoanálisis. Cautelosa, porque, como en lo que dice relación con el marxismo, tampoco me convence el cientificismo decimonónico que Freud no pudo o no quiso sacarse de encima, conformándose con ser su heredero, y me convence menos aún su concepción unificada para la constitución del sujeto hombre y del sujeto mujer, según la cual el factor dominante es uno y el mismo en los dos casos. En cuanto a la mujer, me refiero a la manifestación en ella del complejo de Edipo, el que para Freud y los freudianos siguió basándose en la no posesión y la envidia del pene. Independientemente de los afinamientos que el maestro y sus seguidores trataron de hacerle a esa doctrina (complejo de castración, deseo del pene paterno, en Freud mismo, magnificación del falo como el gran significante, en Lacan y sus propios/as discípulos/as, como Juliet Mitchell y Luce Irigaray, lo que por cierto devuelve el problema al prurito unificador de los comienzos), hay que admitir que en lo sustancial la dejaron en pie.

5

Sin embargo, yo soy un crítico cultural y literario para el cual, como para todos los que nos dedicamos a este oficio, el objeto de trabajo está hecho de lenguaje, y ocurre que el lenguaje no es ni transparente ni unívoco. Para aprovecharme de un distingo elemental de los lingüistas, el lenguaje es o puede funcionar denotativa y connotativamente, virtualidades estas que se homologan (que se homologan, no que se identifican) con la división psicoanalítica entre un material discursivo consciente y abierto y otro inconsciente y cerrado. En este sentido, yo reivindico el aporte que el psicoanálisis puede hacerle a la crítica cultural y literaria y afirmo que en virtud de ese aporte los críticos entendemos que los libros con los cuales trabajamos poseen un

“saber consciente y abierto acerca de sí mismos”, pero que ese saber, del que ellos pretenden que los lectores nos convirtamos en cómplices, no es el único que está activo en la escritura y que hipotéticamente sería el único susceptible de recuperarse en la lectura. O, lo que es igual, que los libros (los libros, no los autores) “no saben” todo lo que es posible saber acerca de las significaciones que transportan, que existen zonas que, *también para ellos*, permanecen “inconscientes y cerradas” y a la espera por eso de ser “descubiertas”. Y es así como las operaciones más finas del quehacer de los críticos tendrían que concentrarse en abrir y explorar aquellos parajes aún no hollados pero latentes, hurgando en la dimensión connotativa del lenguaje, y será eso lo que en última instancia determine la utilidad y la validez de su quehacer. De estancarnos en el primero de los dos escalones mencionados, el de un *close reading* de lo que el texto nos “quiso decir” por las buenas y no de lo que “reprimió y no nos quiso o no pudo decir, pero nos dijo a pesar de eso”, los críticos nos arriesgamos a quedarnos sin trabajo, pues en lo que hacemos se habrá reducido en ese caso a una reiteración de lo consabido, de lo que el texto le entrega al lector sin tropiezos y es muy posible que mejor que nosotros. Nuestro discurso deviene entonces en un regodeo aburrido del que se puede prescindir sin más demora.

6

Profeso un latinoamericanismo, que no es ni hispanista, ni iberoamericanista, ni mucho menos panamericanista. Tampoco es ancestralista. Es un latinoamericanismo, si es que se entiende este término en su significado geopolítico y no en el francófilo que defendieron en el siglo XIX Michel Chevalier o José María Torres Caicedo, entre otros (distinto es asimismo al latinismo de Rodó y los rodonianos en la vuelta del siglo). En pocas palabras: mi idea de Latinoamérica, guardando las distancias debidas, se halla humildemente cerca de la de Simón Bolívar, Francisco Bilbao, José Martí, José Carlos Mariátegui y Ernesto Ché Guevara. Me refiero a la idea de Latinoamérica como una totalidad concreta, que demostrablemente existe en cuanto tal, cuya existencia está fundada en “persuasivas razones y cuenta a su favor con reales y poderosas fuerzas unificadoras”, como escribió Ángel Rama a este respecto (84), pero que al mismo tiempo está compuesta por partes, las que existen también en cuanto tales y funcionan, además, cada una de una

manera relativamente autónoma, o sea que son partes que se incorporan en el todo, pero que no por eso renuncian a lo sustantivo de su diferencia. Si el todo no es prescindible, y yo creo que no lo es, porque entre otras cosas su ausencia nos dejaría expuestos a la codicia y malos tratos de quienes tienen más fuerza que nosotros, la especificidad de las partes tampoco lo es, puesto que estas tienen derecho a agenciar su identidad como mejor les convenga. Esto lo entendieron muy bien los próceres a quienes nombro arriba, quienes abogaron por una unidad de los países del continente, pero una unidad cuya estructura debía ser la de una confederación, la que, como lo puso muy claro Francisco Bilbao, era una “asociación de las personalidades libres, hombres y pueblos, para conseguir la fraternidad universal” (Bilbao 365).

7

Ahora bien, esto que he dicho vale para Latinoamérica, para sus Estados, para sus naciones –que no son lo mismo que los Estados, dicho sea de paso: la fórmula común “Estado-nación” es engañosa, *ya que no son la misma cosa y su cohabitación lingüística no es un hecho fortuito sino impuesto*–, tanto como para otros sectores de la ciudadanía: étnicos, genéricos, etc., y sus ordenamientos respectivos según los términos que a cada uno le impone su identidad particular. Y algo más: en los tenebrosos tiempos que corren, me parece que solo la mantención del principio de una totalidad que existe, pero respeta y valora las diferencias, y no importa cuál sea el área de su aplicación, puede garantizarnos la paz y el bienestar que deseamos. Cancelar la idea de totalidad, como propuso el último Adorno y como lo reiteran muchos de los posmodernos, o insistir en ella sin calificarla, es igualmente negativo. Porque homogenizar a la fuerza va ser, a la corta o a la larga, tan calamitoso como fragmentar a la fuerza. Con ambos procedimientos se estará propiciando un estado de excepción permanente y, por lo mismo, de desequilibrio y zozobra también permanentes.

8

Mi idea acerca de la producción del conocimiento (e incluyo en esto al conocimiento privativo del arte, que sé que es específico, pero que no por

eso deja de ser conocimiento) es que evoluciona dialécticamente, a partir de las necesidades históricas de la comunidad de que se trate y de la respuesta que los productores del saber son (somos, todos los ciudadanos en uno u otro sentido) capaces de darles a esas necesidades. Esto por medio de un ejercicio de la razón histórica general, a la que considero un patrimonio común de la especie, si bien con distintas estaciones y distintos perfiles dentro de un viaje interminable (9), y de la razón particular disciplinaria, que es la que formaliza a la otra, sobre todo en el campo de las disciplinas humanas, habiéndose incluido en la esfera de lo humano al entorno natural o, más bien, mediante una reformulación de la idea de lo humano que realza su sociedad con la naturaleza. Ello propicia un encuentro necesario, debido al apocalipsis climático y medioambiental *ad portas*, de la tradición de la cultura iluminista con otras en las que la sociedad a que me refiero se da como un suceso indiscutido. Los pueblos originarios de América Latina, sin ir más lejos. Tampoco me parece razonable que hoy sigamos pensando lo humano al margen de la diversidad genérico-sexual, desde un imaginario que explícita o implícitamente es masculino, algo que la rebelión feminista ha puesto de manifiesto con meridiana lucidez.

9

De lo anterior se sigue que la adquisición histórica de un mayor saber no es para mí un fenómeno regular e idéntico a sí mismo en cada uno de sus tramos, sino un desarrollo discontinuo y dinámico. La adquisición del saber se moviliza a saltos, según lo determinan las condiciones de necesidad y de posibilidad que se hacen presente *ahí y entonces*, y su aparición depende cada vez de una razón que cambió y fue reemplazada por otra, lo que va ocurrir de nuevo eventualmente. Escribe a propósito de esto el filósofo chileno Roberto Torretti: “según nuestras mejores luces, el discurso humano ha crecido en una gran variedad de formas y subformas, interrelacionadas y cambiantes, y no hay motivo para esperar que incluya ingredientes o principios universales e invariables” (19-20). Cambia, por lo tanto, el discurso humano de la razón y ese cambio no obedece a la intervención de un puñado de individualidades geniales, que aparecieron en la escena histórica nadie se explica por qué, sino al agotamiento que al interior de la conciencia pública y de las disciplinas del conocimiento se produce de la capacidad que ellas tienen para satisfacer

las demandas de renovación que son sus contemporáneas, que están sobre la mesa en un cierto lugar y en una cierta época, y de la obligación, por lo tanto, de producir, con una nueva razón, un nuevo paradigma epistémico.

10

No es que para mí no existan los individuos geniales, sin embargo. De otro modo, como lo indico en alguna parte de mi libro, no me sería posible dar cuenta de la estatura excepcional de José Martí, Joaquim Machado de Assis, Rubén Darío, César Vallejo, Jorge Luis Borges, Pablo Neruda, João Guimarães Rosa o Gabriel García Márquez. Ellos están ahí y son genios, pero su genialidad no reside en una aptitud prodigiosa para crear desde la nada, sino en su ser “el vehículo a través del cual se efectúa un relevo que estaba ya en la orden del día [...] no un vehículo cualquiera, de acuerdo, sino uno que es privilegiadamente apto para que el esfuerzo que engendra lo nuevo se realice” (211).

11

Establezco una distinción entre cultura e ideología. Ideología es, a mi juicio, la concepción de la realidad por medio de la cual hacen lo suyo las personas habida cuenta del vínculo que –sea por su nacimiento o por una readscripción posterior– mantienen con una determinada clase social, obedeciendo a o rebelándose contra sus mandamientos, y acerca de eso yo no tengo mucho más que añadir: ideología burguesa, ideología proletaria, en fin. Con las consecuencias que son de suponer, una de las cuales, muy saludable a mi juicio, consiste en la percepción y el rechazo, por parte de una clase ideológicamente dominada, pero que ha empezado a darse cuenta de las trampas de que está siendo víctima, de la monserga del sentido común, que no es otra cosa que el nombre que los poderosos le ponen a la naturalización y la generalización de su propia conciencia de clase.

12

Respecto de la cultura, considero que, también consciente e inconscientemente, pero diferenciándose de la ideología, ella cruza transversalmente el conjunto de la comunidad. Más exacto: sostengo que la cultura es el medio en el cual coincide el todo de una cierta comunidad (nacional, religiosa, tribal, etc.) para leer lo real y actuar en consecuencia. Para desengaño de los ancestralistas, sostengo a renglón seguido que la cultura no es ni natural ni inmutable, sino construida y cambiante. Primer corolario: lo real en estado puro nos es, como decía Lacan (y, antes que Lacan, Kant) inaccesible y de ello solo tenemos lecturas simbólicas, que pueden ser ideológicas y/o culturales (de ahí también la dialéctica negativa adorniana para la que los objetos son más que el concepto, más que cualquier concepto). Segundo corolario: cualquier acción que se emprenda en los restantes planos de la estructura social, en la economía, en la política, en la administración, etc., estará permeada de antemano por la ideología y/o por la cultura. Tercer corolario: decir que los técnicos, en cualquiera sea la disciplina del caso, hacen su trabajo con una conciencia aséptica, a salvo de impurezas ideológicas y/o culturales, esto es, que hacen su trabajo mediante un trato directo con los objetos de su consideración, es una perfecta idiotez. La falacia de los expertos tiene aquí su sin razón de ser.

13

En la historización de la cultura y la literatura, en lo que concierne a su variedad metropolitana, yo adopto el criterio que para la historiografía en general usó por primera vez en 1685 el alemán Christoph Keller (Cellarius) y sin haber podido anticipar las posteriores reproducciones del mismo: una historia (la general en su caso y la cultural y la literaria en el mío) antigua, otra medieval y otra moderna, la primera desde los presocráticos hasta los primeros siglos del cristianismo, la segunda desde allí hasta el siglo XV y la tercera desde el siglo XV hasta hoy. Por tratarse de una moda frívola, que considero libre de sustancia, desecho la noción de posmodernidad como un añadido de última hora y adopto así la periodización de Keller tal como él la pensó, aun cuando no se me escapa que la modernidad de Occidente, la que se inaugura en el Renacimiento, se perfecciona durante el Iluminismo y se extiende hasta nuestros días, está experimentando a la sazón transformaciones

que son más rápidas, más profundas y más peligrosas que cualquiera de las otras que conoció en su no tan larga trayectoria hasta la fecha, generando de ese modo una crisis y augurando un viraje. Por detrás de la crisis en marcha, yo siento los coletazos del capitalismo herido (el fascismo, que es un subproducto del capitalismo herido, saca la cabeza desafiadamente y su corte de alimañas, que hasta no hace mucho se escondían en la oscuridad de las cloacas, hoy copa las redes sociales sin disimulo) y no es impensable que, a causa de la insensatez de los políticos a cargo, esos coletazos acaben con la especie humana en un futuro no demasiado distante.

14

En cuanto a la historización de la cultura y la literatura latinoamericanas, no me deja conforme su periodización (menos aún su caracterización) cuando ella se basa en un traslado mecánico hacia América Latina de la periodización metropolitana, o sea cuando se la deriva del criterio historiográfico de Keller. Me refiero a la periodización de la cultura y la literatura medieval y moderna de la metrópoli, y a la de la literatura latinoamericanas colonial y moderna de nuestra periferia como si las literaturas de nuestra periferia repitieran mansamente a aquellas otras. Esto es algo que inventaron los historiadores liberales del siglo XIX, como Diego Barros Arana, y que sigue exhibiendo hoy el mismo coeficiente de verosimilitud que tuvo para ellos (!!). Tampoco me deja contento el periodizar nuestra cultura y nuestra literatura echando mano del biologismo de una sensibilidad vital a la que sus patrocinantes presumen activa en los individuos *ad naturam*, renovándose cada diez, quince o veinte años, que es el axioma matriz de la versión orteguiana de esta teoría.

15

Distingo, en consecuencia, para la literatura de Latinoamérica, dos eras: la colonial y la republicana. Y, dentro de la republicana, una breve etapa transicional, desde las independencias hasta 1870 aproximadamente (la que Víctor Barrera bautizó y estudió como la de los adelantados de la modernidad. Bello, por ejemplo) y tres formaciones modernas: primera modernidad, desde 1870 hasta 1920, segunda desde 1920 hasta 1973 y tercera

desde 1973 hasta la fecha. Las fechas que acabo de dar son, por supuesto, aproximadas y pueden variar en un cierto rango, según sea la especificidad de la formación nacional que esté en estudio. Descarto, y esta vez no sin molestia, el empleo para Latinoamérica de la payasada posmoderna. No solo porque carece de fundamento teórico e histórico en sí misma (aunque sea cierto lo de la aceleración, profundización y peligrosidad del tiempo histórico contemporáneo en un proceso de disolución que no ha terminado y no va a terminar pronto, algo que también a nosotros nos afecta), sino por tratarse de una copia mecánica más.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, THEODOR W. *Dialéctica negativa*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1966.
- BILBAO, FRANCISCO. “Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas”. *Francisco Bilbao 1823-1865. El autor y la obra*. Ed. José Alberto Bravo de Goyeneche. Santiago: Cuarto Propio, 2007.
- RAMA, ÁNGEL. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1982.
- TORRETTI, ROBERTO. “Discurs de Roberto Torretti”. *Doctor Honoris Causa. Roberto Torretti*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2005.