

Modernidad barroca y capitalismo

Debates sobre la obra de
Bolívar Echeverría

Compiladores

Carlos Oliva Mendoza y Omar Anguiano

V
O
L
U
M
E
N
1

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS • UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CARLOS OLIVA MENDOZA
OMAR ANGUIANO LAGOS
COMPILADORES

MODERNIDAD BARROCA
Y CAPITALISMO
Debates sobre la obra de Bolívar Echeverría

VOLUMEN 1

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Modernidad barroca y capitalismo. Debates sobre la obra de Bolívar Echeverría, vol. 1, fue elaborado en el marco del proyecto PAPIIT 402320: “Modernidad barroca y pensamiento mexicano”.

Imagen de portada:
Judith Romero
Tamazulápam del Espíritu Santo, Mixe
Oaxaca, 2016.

Primera edición:
abril de 2023.

DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN 978-607-30-7582-4 (obra completa)
ISBN 978-607-30-7583-1 (volumen 1)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Subsunción de la imaginación a la razón. La locura en Descartes y Bolívar Echeverría

Mario Edmundo Chávez Tortolero

La “pérdida del seso”, “la locura” le vienen a Alonso Quijano de su propia elección; él es quien decide convertirse en don Quijote y lo hace siguiendo un procedimiento que es toda una estrategia: una estrategia de sobrevivencia.

Bolívar Echeverría

Introducción

La visión del mundo como una máquina es una ilusión útil y realista que ha prevalecido en la modernidad capitalista hasta generar la certeza de que la verdadera realidad es racional a la manera de las máquinas. En un primer momento se ha propuesto una visión del mundo que sólo pretendía convivir con otras, de las cuales se distinguiría por su eficacia tanto en la manipulación de la materia como en la predicción de fenómenos físicos según causas determinadas. En un segundo momento, todas las demás visiones del mundo han quedado supeditadas a la visión racional, en tanto que interpretaciones más o menos alejadas, más o menos válidas o cercanas a un patrón inamovible.

En “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” Bolívar Echeverría critica el mundo realmente existente. Al “perderle el respeto a lo fáctico” muestra que la aniquilación o explotación no es la única alternativa ante lo otro, ya que aún es posible un modelo diferente, erótico, de modernidad. En este contexto, la crítica de la razón históricamente acontecida adquiere un papel fundamental. Es ahí donde se juega la visión epistemológica y ontológica del mundo moderno. La denuncia

de que la relación del individuo consigo mismo, con otros individuos y con la naturaleza a un nivel social y económico es, en el fondo, destructiva, adquiere consistencia con el análisis de los presupuestos epistemológicos y ontológicos de la visión del mundo como una máquina, fabricada en el taller automático de la subjetividad. En ese tenor, observamos a varios filósofos modernos que pretenden configurar un sistema racional de acceso a la realidad con el cual explicarían y normarían la socialidad, todo para satisfacer un deseo desinteresado de conocimiento y moralidad. Desde una visión crítica, sin embargo, también es pertinente observar que en el acto han instaurado la posibilidad de repetición de una pulsión impositiva y destructiva con respecto a la otredad y la mismidad. En particular, observamos que la imaginación, una facultad libre, configuradora de otredades y resistente al sistema racional, es empleada por las filosofías de Descartes y de Kant, por poner ejemplos paradigmáticos de la modernidad, hasta quedar subsumida a la razón.

La modernidad y la locura en Bolívar Echeverría

El concepto de *modernidad* es complejo en la obra de Bolívar Echeverría. En *La modernidad de lo barroco* hace énfasis en el carácter de proyecto de la modernidad, así como en su especificidad histórica. A lo largo de su obra refiere constantemente a otras modernidades y potencialidades de la misma. En “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, sin embargo, define a la *modernidad* como “el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana” (Echeverría, 1997: 141). A continuación, distingue entre la modernidad realmente existente y la modernidad posible o potencial. Esta última es considerada como la esencia de la misma, separada teóricamente de su expresión histórica concreta. Y es así como el concepto de *modernidad* entra en un juego dialéctico, ya que su realidad se encuentra en suspenso, indefinida, polimorfa, “como una sustancia en el momento en que ‘busca’ su forma” (Echeverría, 1997: 144). La forma ideal de totalización, que es la verdadera esencia de la modernidad, no es total, acabada y cerrada, como pretende ser una forma realmente existente de la misma. Pero, ¿en qué sentido puede haber una forma ideal

de totalización de la vida humana que en su esencia es indefinida y polimorfa?

Bolívar Echeverría nos da dos claves, si no para detener la dialéctica del concepto, al menos para valorar su realización histórica en función de su potencialidad: la tecnología y la abundancia. Tanto la tecnología como la abundancia remiten a la libertad. En la interpretación de Jorge Juanes, de hecho, la modernidad de Bolívar Echeverría lleva en sus entrañas el advenimiento del reino de la libertad (Juanes, 2015: 42). En efecto, la tecnología permitiría pasar de un estado de escasez a un estado de abundancia mediante la manipulación de la materia, pero justo este poder de manipulación llevaría insensiblemente de la modernidad al capitalismo, en donde el estado de escasez del que se pretendía salir es reconstruido.

La forma ideal de totalización de la vida humana puede mantenerse en un estado indefinido y polimorfo en cuanto adquiere un sentido erótico. Si las innovaciones tecnológicas tuvieran simplemente el sentido de superar el estado de escasez en comunidad y no se impusieran para aumentar la abundancia de algunos y la escasez de los demás, no se convertiría en un totalitarismo *de facto*. Varias formas de modernidad podrían convivir entre sí. Más que del reino de la libertad, habría que hablar, pues, del reino de las libertades, en donde la esencia o la potencia de totalización se expresaría en múltiples formas que conviven eróticamente las unas con las otras. Y es que varias totalidades conviven en la potencia, aunque una se imponga sobre las otras en el acto. Al respecto, dice Stefan Gandler:

Echeverría considera papel suyo señalar teóricamente la *posibilidad* e incluso (aunque reprimida, cubierta o negada) la *realidad* de otras modernidades. En la perspectiva de Echeverría, la “modernidad realmente existente” no es la única que existe en realidad, sino la que domina y, además, desde su perspectiva no es vista con buenos ojos la presencia o la posibilidad de otras modernidades: se niega lisa y llanamente su existencia y se intenta reprimirlas en la praxis. (2007: 365)

Ahora bien, más allá de su esencia ideal, en donde diversas totalidades conviven, la modernidad realmente existente está inapelablemente —quizá indisolublemente— unida al sometimiento capitalista de lo

real, en donde, sin embargo, es posible señalar elementos o fenómenos de resistencia, los cuales, si no son suficientes para alcanzar una revolución romántica, que por cierto implicaría nuevamente una idea de progreso (Oliva, 2010), al menos lo son para dejar de olvidar, por momentos, esa esencia ideal que está a la base de lo fácticamente existente. Entre esos elementos podemos contar a la locura.

En *La modernidad de lo barroco*, Echeverría habla de los problemas que implica la revitalización de un paradigma barroco, entre ellas señala la convivencia esquizoide entre la cordura y la locura (1998: 123). Más adelante, en su caracterización de *ethos* histórico, nos da otra clave respecto a su concepción de la locura. Una vez que ha señalado la tensión propia de la cultura y su modo de sobrevivencia en el discurso de los Estados nacionales, dice lo siguiente respecto a las narraciones históricas:

[...] que han podido percibir y tematizar la variedad y la complejidad del proceso dialéctico en que las sociedades han cuestionado y reafirmado en la vida cotidiana la forma y las figuras de su “mismidad”. [...] han debido reconocer y revalorar a contracorriente de la tendencia discursiva dominante, explorando con atención en los márgenes o en los deslices de la cultura descrita como nacional, la presencia de ese momento de-sustancializador que caracteriza a la actividad cultural; un momento que el discurso moderno condena en general como una incursión peligrosa de “lo otro” —la locura, el primitivismo, lo extranjero— y al que sólo acepta como “creatividad” una vez que lo ha encerrado y neutralizado en una zona privilegiada de la vida cultural. (Echeverría, 1998: 165-166)

La interpretación de Bolívar Echeverría de la locura como un elemento de crítica y resistencia a la modernidad capitalista, un elemento constitutivo de otra modernidad que podríamos denominar barroca, se reafirma en el inicio de “Meditaciones sobre el barroquismo” a propósito de don Quijote:

No es para huir o escapar de la realidad, sino al contrario para ‘liberarla del encantamiento’ que la vuelve irreconocible y detestable, que Alonso Quijano se convierte en Don Quijote; no es para anularla sino

para rehacerla y revivirla, para ‘desfacer el entuerto’ que se le hace a toda hora cuando se la reduce a la realidad mortecina del entorno de Antonia Quijana. (2010: 184)

La locura se presenta, pues, como un elemento de resistencia ante la era de la cordura y el realismo que se instaura en el siglo XVI junto con la modernidad capitalista.

Con base en lo anterior, la subsunción de la imaginación a la razón que presentamos aquí¹ puede ser vista como una tecnología moderna de carácter epistemológico y ontológico que puede superponer la abundancia a la escasez al dirigir el pensamiento de manera adecuada para manipular el mundo circundante a su voluntad, aunque en su expresión concreta haya llevado a la superposición de la mismidad a la otredad y a la negación de cualquier otra visión del mundo, así como a una peculiar relación con la locura excluida en la otredad.

La subsunción de la imaginación a la razón en Descartes y Kant

La imaginación tiene varios sentidos en la modernidad. En uno de ellos, sostenido tanto por Descartes y Kant como por muchos otros modernos, se trata de la facultad mental mediadora entre los sentidos y el entendimiento (Schlutz, 1970). Pero esta mediación tiene dos caminos: de la sensibilidad al entendimiento (que es el sentido pasivo y común), y del entendimiento a la sensibilidad (que es el sentido activo y teórico). El segundo es el problemático, ya que supone una incidencia del entendimiento, a través de la imaginación, en los sentidos. Es común suponer que las sensaciones son comprendidas por el entendimiento,

¹ En “La modernidad profunda en Bolívar Echeverría (de la política y de lo político)”, Jorge Juanes apunta a la subsunción de la que hablamos: “El pensamiento crítico surge, con relativa conciencia de sus alcances, en la obra de Descartes. Será él quien postule, en efecto, la hegemonía indisputada del pensamiento racional —Galileo mediante— con la certeza y la científicidad como fundamentos del conocimiento [...] Con Descartes se trata, en esencia, de antropomorfizar cognitivamente todo lo que es. Tras tomar nota puntual de la empresa, Kant avanza un peldaño más” (Juanes, 2015: 43).

siendo éste determinado por aquéllas. El entendimiento puede categorizarlas y hasta administrarlas constituyendo una segunda realidad: la de la subjetividad. Pero la teoría va más allá. La mano del entendimiento intervendría en las sensaciones, modificándolas según sus categorías. La segunda realidad, la realidad derivada, tendría la capacidad de suplantar a la primera, la original, y constituirse como la verdad.

En *El mundo. Tratado de la luz*, Descartes postula un modelo del mundo en donde no hay nada que no puede ser conocido tan perfectamente como sea posible (1989: 101). En el mundo real, los sentidos impiden un conocimiento adecuado de las cosas, pero en un mundo teórico, en donde la imaginación es empleada meramente como una facultad de ilustración matemática, sólo percibimos figuras geométricas, proporciones y movimientos cuantificables que brindan conocimientos infalibles. En aquel texto de juventud, Descartes enfatiza que su modelo es imaginario (1989: 45 y 97), pero hay que considerar que se trata de un texto revolucionario y de juventud, de manera que apelar a la imaginación puede ser más precaución o disimulo que una estrategia epistemológica. Sin embargo, es un hecho que en *Los principios de la filosofía*, obra de madurez, presenta un modelo del mundo muy semejante al de aquel texto de juventud, pero esta vez con la seguridad de que no es imaginario, ya que se trata de la verdadera realidad más allá del engaño de los sentidos. Y es que para concebirlo, la imaginación opera con total precaución, clara y distintamente, ceñida a principios matemáticos, y no es posible que nos equivoquemos cuando procedemos de este modo. Así, pues, cierto modo de emplear la imaginación da como resultado la verdad en el ámbito del mundo externo y los fenómenos físicos, mientras que todos los demás modos de ser de la misma son engañosos y deben ser rechazados, tal como hace el mismo Descartes en las *Meditaciones metafísicas*. A lo largo de este último texto, en efecto, puede observarse la empresa de purificar lo racional de lo sensible, una empresa que Kant volverá a llevar a cabo, a su manera, en la *Crítica de la razón pura*; para lo cual ambos tienen que limitar el ejercicio de la imaginación, que está conectada a los sentidos. A fin de cuentas, la razón deja de ser una forma de ser de la imaginación para convertirse en su dueña y la negación de todas las demás.

Es importante aclarar que Descartes mantiene un espíritu dubitativo e incluso crítico. Tal como sostiene Leiser Madanes (1994), aboga por

una libertad de pensamiento que deja abierta la posibilidad de dudar. Según Jorge Juanes, el mismo pensamiento crítico surge con Descartes (2015: 43). La subsunción de la imaginación a la razón, pues, no está libre de matices en su pensamiento. Y no es una simple imposición acrítica. Los últimos párrafos de *Los principios de la filosofía* son iluminadores al respecto. Una vez que ha expuesto su concepción del mundo físico o externo y ha determinado las causas de los efectos sensibles, hace la siguiente observación: “Aun cabe replicar a lo expuesto que, si bien he imaginado causas que podrían producir efectos semejantes a aquellos que vemos, no debemos por ello concluir que aquellos ejemplos que vemos han sido producidos por las que he supuesto” (Descartes, 1995: 410). De ahí surge la noción de certeza moral que no es una certeza absoluta, pero que es suficiente para regular las costumbres. Sin embargo, a continuación amplifica el valor cognoscitivo de su concepción afirmando que puede poseer una certeza mayor a la certeza moral por cuanto ha procedido correctamente al elaborarla y Dios garantiza la verdad del conocimiento que se obtiene por la vía correcta (Descartes, 1995: 412).

El análisis del concepto de imaginación en la obra de Descartes a partir de categorías marxianas muestra cómo la imaginación queda subsumida a la razón y, en consecuencia, el mundo racional construido por la subjetividad se convierte en el mundo real y verdadero. Descartes empieza por emplear a la imaginación y termina por someterla. Y más allá de su espíritu dubitativo y crítico, lo que presenta como una forma ideal de totalización en un primer momento se convierte en un totalitarismo ontológico *de facto*. Las manifestaciones alternativas de la imaginación quedan relegadas a meras fantasías, a usos inadecuados de la misma (Chávez, 2016), mientras que, en cuanto la imaginación es dominada por la razón, el resultado es la verdad. En este punto, el hombre moderno o cartesiano ya no puede permitirse simplemente fantasear. Si es que imagina, tendrá que hacerlo por y para la razón.

Si bien en Descartes ya se observa la subsunción de la imaginación a la razón, en Kant es más claro su sometimiento, así como el paso del sentido pasivo y común al sentido activo y teórico de la misma. El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento (Kant, 2008: 193-200), una sección famosa, según Schopenhauer, por su gran oscuridad (2010: 505), es la clave en la conformación del taller automático

de la subjetividad. No es casual que se trate de una sección oscura. Kant pretende resolver un problema de incompatibilidad limitando la incomprensible libertad de la imaginación. Puesto que los conceptos y las sensaciones son como el agua y el aceite, el entendimiento no intuye y la sensibilidad no piensa, y lo diverso de la intuición contrasta con la unidad del concepto, aunque aquello tiene que ser subsumido bajo esto. Para ello, tiene que recurrir al concepto de algo que, mágicamente, participa de ambos mundos sometiéndose a uno de los dos: la imaginación productiva. Así es como se consolida “el mundo autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto a lo otro (el caos)” (Echeverría, 1997: 153). Los esquemas subsumen la libertad de la imaginación y la concretan en elementos técnicos de unificación de lo diverso, de manera que el taller automático de la subjetividad queda articulado: ya que se cuenta con la infraestructura del entendimiento, la sensibilidad proporciona el material y la imaginación se convierte en la fuerza de trabajo. Cabe resaltar que en la deducción pura de los conceptos del entendimiento, en donde Kant introduce el concepto de la imaginación productiva, también establece que la apercepción trascendental es el principio supremo de todo uso del entendimiento (Kant, 2008: 166), y es que esta racionalidad se articula en torno a la subjetividad, que es el punto de referencia de todas sus mediciones y proyectos.

También es importante aclarar que es sólo el mundo cognoscible el que queda subsumido a la razón. El mismo Kant considera al menos una dimensión en donde la imaginación esquematiza sin concepto: la dimensión estética. Y es que el mismo hombre moderno que somete su imaginación a la razón puede observar que en ocasiones se resiste, y por momentos milagrosos, indeseables o graciosos, demuestra su propia libertad o independencia fundamental. En las experiencias estéticas, los estados alterados de conciencia, los sueños, las alucinaciones, la locura, etcétera, en donde se presentan objetos no geométricos, confusos, borrosos, distorsionados, embarrados, el hombre moderno percibe realidades paralelas, traslapadas o mezcladas, poniendo en tela de juicio la subsunción de la imaginación a la razón. Sin embargo, se cuenta con mecanismos efectivos para no perder los estribos: la crítica, la burla y la desatención.

La razón y la locura

La subsunción de la imaginación a la razón es una tecnología epistemológica y ontológica del hombre moderno que tiene implicaciones sociales. En particular, implica una peculiar relación con la locura y con los locos, una relación de exclusión. Tal como ha observado Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica*, las prácticas sociales en torno a la locura se legitiman en la filosofía: “en el camino de la duda, Descartes encuentra la locura a lado del sueño y de todas las formas de error” (Foucault, 2015: 76). Descartes es un ejemplar de hombre moderno que ha relegado el poder esotérico y oscuro que antaño tendría la locura a mera fantasía, objeto de crítica, burla o poca atención.

La interpretación de Foucault, así como el debate con Derrida (1989), se centra en un pasaje de las *Meditaciones metafísicas* en donde Descartes despacha a la locura de un plumazo. El pasaje se encuentra en la primera meditación. Es interesante notar que ni Foucault ni Derrida retoman otro breve pasaje, muy relacionado con el tema, que se encuentra un poco antes, al final del resumen de las *Meditaciones*, en donde Descartes dice lo siguiente: “Y por último, aporto todas las razones de las cuales se puede concluir la existencia de las cosas materiales: no que las considere muy útiles para probar lo que prueban, a saber, que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos, y otras cosas semejantes, que nunca han sido puestas en duda por ningún hombre sensato” (2011: 12). La expresión que usa Descartes en latín es *sanae mentis* (que está en su sano juicio, de mente sana, cuerdo, sensato, prudente, juicioso, discreto). En este pasaje se refuerza lo que hace notar Foucault y debate Derrida: que la locura es un asunto menor para Descartes. Nos permite señalar, a la luz del pasaje de la primera meditación, que el loco está más allá de las cosas materiales y puede dudar aún más que el mismo Descartes —si seguimos la relación entre duda y libertad que establece Leiser Madanes, quizá podamos decir que es aún más libre.² Puede dudar, muy probablemente, porque ex-

² En teoría, Descartes dudaría tanto como el loco que desestima. Dado el argumento del genio maligno, no tenemos certeza sobre el mundo y el propio cuerpo. Sin embargo, para formular este argumento, Descartes aclara que tiene que usar su libertad —Leibniz dice que en este punto abusa de ella—, y que el supuesto de un genio maligno no es fácil de sostener para él; es algo en lo que Descartes, en su actitud na-

perimenta la otredad. Recordemos el pasaje de la primera meditación citado por Foucault y por Derrida:

[...] a no ser que me compare con esos insensatos (*insanis*) cuyo cerebro está de tal manera perturbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres; que están vestidos de orto y púrpura, estando por completo desnudos; o que se imaginan que son cántaros, o que tienen un cuerpo de vidrio. Pero no son más que locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos. (Descartes, 2011: 14)

La imagen del loco pobre y desnudo que se cree un rey bien vestido es patética, pero ilustradora de la concepción moderna de la locura. Pero si el loco ha experimentado un cuerpo de vidrio, ¿por qué no dudaría de tener el cuerpo que todos creemos tener? La experiencia de la otredad permite al loco poner en duda las cosas materiales; está más allá de ellas, caminado solo, pobre y desnudo en la exclusión.

Muchos filósofos de la modernidad establecen principios epistemológicos y ontológicos que pretenden ser universales o válidos para todos los estados mentales excluyendo a la locura, y pretenden aplicar a todas las personas que no estén locas. La locura se presenta como la gran limitante de la filosofía moderna, a la vez que se convierte, paradójicamente, en lugar común de la literatura de la época. Se trata de una prueba incómoda, aunque fácilmente desestimable de que la realidad no es necesariamente racional. Existen otras pruebas como la existencia de comunidades “primitivas” por las que no sólo sabemos que la visión racional es una entre otras, sino también que la sociedad humana puede organizarse en torno a lo que es “irracional” para un moderno (Echeverría, 2001, lección 1). Lo peculiar de la locura es que puede emerger en el más moderno de los modernos. En palabras de Bolívar Echeverría:

[...] sobre el espacio circunscrito por el escenario, ha aparecido un acontecer que se desenvuelve con autonomía respecto al acontecer

tural, no creería. Sin embargo, el loco puede creer con facilidad en semejante tipo de entes porque puede experimentarlos.

central y que lo hace sin embargo, parasitariamente, dentro de él, junto con él: un acontecer diferente que es toda una versión alternativa del mismo acontecer. (2010: 187)

La locura se presenta como un momento de crisis y oportunidad de autocrítica de la modernidad capitalista. Alimenta la ilusión de que la ilusión racional no es la única posible. Abre la posibilidad de un orden coherente y convincente y sin embargo irracional, es decir, de que lo irracional sea equivalente a lo racional, y de que pueda haber mundo sin la constante subsunción de la imaginación a la razón.

En el debate de Foucault y Derrida en torno a la locura en Descartes, en efecto, la razón que se pretende universal puede ser comprendida como una configuración histórica determinada en su juego dialéctico con la locura. La razón universal funciona y rinde frutos cuantificables: la efectividad, el cumplimiento de propósitos, el trabajo, son algunas de sus ventajas principales, mientras que el loco es un desempleado, un despropósito, un disfuncional que no puede ser usado como fuerza de trabajo. En efecto, uno de los puntos fijos del movimiento dialéctico entre razón y locura es la oposición trabajo/desempleo.³ Más que la extravagancia, que puede ser amena e instructiva, el problema con el loco es su incapacidad para producir valor de cambio. Incluso las grandes dotes que llegan a atribuirse a la locura, como el conocimiento esotérico, no se pueden intercambiar, ni siquiera en el lenguaje. La razón puede hacerse una idea vaga, la mayoría de las veces extravagante, de la locura; de cómo sería la vida si no nos importara la ropa, el dinero y la dignidad. La razón crece al

³ En la actualidad, en el diagnóstico clínico de la esquizofrenia no sólo se consideran los síntomas “característicos” de la locura, como las ideas delirantes, las alucinaciones, el lenguaje desorganizado, etcétera, sino también la disfunción social y laboral. Un poco después de considerar la dificultad de definir en términos clínicos lo que es bizarro, extraño, fantástico, etcétera, para tratar de identificar al paciente, en el DSM-5 se afirma lo siguiente: “La psicosis puede afectar de manera seria el desempeño del paciente y la familia. La intensidad de este efecto puede ayudar a diferenciar la esquizofrenia de otras causas de psicosis. Para diagnosticar esquizofrenia en un paciente, éste debe tener una disfunción evidente del desempeño social o laboral” (Morrison, 2014: 62). De manera que la mera psicosis no basta para diagnosticar esquizofrenia, la disfunción social y laboral es necesaria para predicar la locura en la actualidad.

tratar de comprender a la locura. Pero su esencia oscura —para los lentes luminosos de la razón— es innumerable; se esconde en medio de las invenciones, más o menos incomprensibles, que derivan de su potencia caótica. Cualquier intento de acercarse queda lejos, por más lejos que llegue, porque la locura no tiene un punto fijo (como es la subjetividad) con base en el cual pueda medirse el progreso en su desvelamiento.

El mundo racionalmente articulado tiene rebabas de locura. Las más comunes son los estados alterados de conciencia, parciales racionalizaciones del caos, oportunidades de pensar que hay algo más allá de la razón históricamente determinada, pretendidamente universal. La subsunción de la imaginación a la razón facilita, pues, si no eliminar los sobrantes, cuando menos negarlos, obviarlos y hasta burlarse de ellos. Pero, aunque eso que está más allá nunca llegue al más acá, como sería una configuración erótica de la modernidad, aún queda el poder, la esperanza, de la mera posibilidad, como elemento de resistencia real, creativa y racional.⁴

Conclusión

En “*Cogito e historia de la locura*”, Derrida cuestiona la carga histórica que la interpretación de Foucault atribuye a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Posteriormente, Foucault responde a Derrida en “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego” (2015b). Sin entrar en los detalles de

⁴ Puede objetarse que todo lo dicho es lenguaje o no sale del lenguaje, que es racional. Hablar de algo que sale del lenguaje en el lenguaje no tiene sentido. Pero el propósito aquí no es mostrar la locura o lo irracional en el lenguaje sino simplemente señalarlo: señalar lo irracional desde lo racional. Puede objetarse también que esto último no es más que palabrería o mero juego de palabras. Pero el juego y el erotismo constituyen, precisamente, la manera en que la mera posibilidad de la otredad se convierte en elemento de resistencia real, creativa y racional. Dice Carlos Oliva en uno de sus ensayos sobre Bolívar Echeverría: “Quizá son el juego y la experiencia erótica, llevadas al extremo de su resistencia en el sujeto exfoliado dentro de la violencia del capital, la última puesta en marcha del valor de uso de nuestra vida como tal y no como un valor tan sólo de intercambio. Juego y erotismo que se manifiestan incluso en las brutales mediaciones técnicas de la *naturalizada* segunda tecnología” (Oliva, 2013: 201-202).

esta discusión me interesa resaltar uno de los propósitos de la crítica de Derrida:

[...] será posible comprobar que se trata con esto de una experiencia [la experiencia del *cogito* cartesiano] que, en su punta más aguda, no es quizá menos aventurada, peligrosa, enigmática, nocturna y patética que la de la locura, y que es, respecto a ésta, creo, mucho menos *adversa* y acusadora, acusativa, objetivante, de lo que Foucault parece pensar. (1989: 51)

Resalto lo anterior porque además de mostrar la dialéctica de la razón y la locura de una manera magistral, Derrida nos permite discernir el acto revolucionario de Descartes. En efecto, la apuesta por la razón fue, en su momento, casi una locura. Pero el día de hoy, siglos después de su triunfo, la locura difícilmente llega a ser una razón. Lo que Derrida nos recuerda como un acto metafísico por excelencia: la existencia del *cogito* más allá de la oposición razón/locura, nos puede llevar al olvido de las configuraciones históricas determinadas, al olvido del más acá, en donde una razón se ha impuesto reiterativamente por siglos. No es cosa menor el ponderar si verdaderamente el *cogito* consiste en algo más allá del colorido devenir cuasi-sensible de la imaginación que ocupa gran parte de nuestros pensamientos, o bien, si no es más que el ente más luminoso y estable —a pesar de su intermitencia— que podemos imaginar. Pero la violencia que por momentos Derrida parece justificar en este infinito intermitente, más allá de las dicotomías sentido/no-sentido, ser/no-ser, locura/razón, etcétera, no es solamente la violencia metafísica de un pensador genial, también es el reflejo de una violencia anclada en el individualismo del sujeto moderno que, como sugiere Bolívar Echeverría, es tan real, innegable e irresistible como posible, contradictorio y contingente.

Desde la perspectiva crítica de Bolívar Echeverría es pertinente mostrar que la modernidad capitalista es un hecho consumado, aunque no la única modernidad posible. La promesa de abundancia propia de toda modernidad se ha enredado, en nuestra peculiar historia, al sometimiento capitalista de lo real, y ha terminado por convertirse en lo contrario: en un estado de escasez. En el ámbito de la imaginación, el empleo y sometimiento de la misma permite que la razón configure

un paradigma de verdad efectivo y prometedor que deja fuera muchas otras configuraciones posibles. La imaginación racional se vende por su efectividad material, una ventaja que la hace atractiva y útil, pero a condición de que deje de ser una opción o medio entre otros para convertirse en la única garantía de verdad. Criticar la imaginación racional es un ejercicio epistemológico y ontológico que fácilmente puede ser objeto de crítica, burla y desatención, no como el mundo racional que aquella configura, que no tan fácilmente puede o debe serlo. Pero vale la pena indagar cuál de las críticas es más radical. Hemos de preguntarnos si la estrategia de resistencia planteada por Bolívar Echeverría es extremista. Si en lugar de tener razón, de aprovechar el tiempo, de ganar dinero, etcétera, es preferible perder la razón, perder el tiempo y deshacerse del dinero, o bien, si la apuesta de una modernidad alternativa puede ser una locura moderada o una razón erótica; no la simple rebeldía de hacer lo contrario de lo fáctico, de desfigurar el artificio de la realidad, sino esa potencia demoniaca de la que habla Platón de armonizar los contrarios, de mediar entre la abundancia y la escasez, la mismidad y la otredad, el orden y el caos, la razón y la locura.

Referencias

- Chávez Tortolero, Mario (2016). “Sobre la imaginación y la fantasía en el pensamiento de Hume”, en Zuraya Monroy y Luis Rodríguez-Salazar. *Imaginación y conocimiento. De Descartes a Freud*. México: Corinter/Gedisa.
- Derrida, Jacques (1989). “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona: Ánthropos.
- Descartes, René (1989). *El mundo. Tratado de la luz*. Ed. bilingüe. Introd., trad. y notas de Salvio Turró. Barcelona: Ánthropos.
- Descartes, René (1995). *Los principios de la filosofía*. Ed., introd. y notas de Guillermo Quinas. Madrid: Alianza.
- Descartes, René (2011). “Meditaciones metafísicas”, en *Descartes II*. Trad. y notas de Jorge Aurelio Díaz. Madrid: Gredos.
- Echeverría, Bolívar (1997). “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Ilusiones de la modernidad*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.

- Echeverría, Bolívar (2001). *Definición de la cultura*. México: Itaca/UNAM.
- Echeverría, Bolívar (2010). “Meditaciones sobre el barroquismo”, en *Moder-
nidad y blanquitud*. México: ERA.
- Foucault, Michel (2015). *Historia de la locura en la época clásica I*. Trad. de
Juan José Utrilla. México: FCE (edición electrónica).
- Foucault, Michel (2015b). *Historia de la locura en la época clásica II*. Trad. de
Juan José Utrilla. México: FCE (edición electrónica).
- Gandler, Stefan (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez
y Bolívar Echeverría*. México: UNAM/UAQ/FCE.
- Juanes, Jorge (2015). “La modernidad profunda en Bolívar Echeverría (de la
política y de lo político)”, en Raquel Serur (coord.), *Bolívar Echeverría.
Modernidad y resistencias*. México: UAM/ERA.
- Kant, Immanuel (2008). *Crítica de la razón pura*. Ed. bilingüe. Trad. y notas
de Mario Caimi. México: FCE/UAM/UNAM.
- Madanes, Leiser (1994). “Descartes: la libertad de pensamiento, fundamento
de la moral provisional”, en Laura Benítez y Miriam Rudoy, *De la filan-
tropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*. México: UNAM.
- Morrison, James (2014). *DMS-5. Guía para el diagnóstico clínico*. Trad. de
Gabriela Enríquez. México: Manual Moderno.
- Oliva, Carlos (2010). “Occidente, modernidad y capitalismo. Entrevista a
Bolívar Echeverría”. México: *La Jornada Semanal*, 8 de agosto.
- Oliva, Carlos (2013). “Técnica lúdica y mimesis festiva”, en *Semiótica y capi-
talismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. México: Itaca/UNAM.
- Schopenhauer, Arthur (2010). “El mundo como voluntad y representación
I”, en *Schopenhauer I*. Trad. y notas de Rafael-José Díaz y M. Monserrat
Armas. Madrid: Gredos.
- Schlutz, Alexander (1970). *Mind’s World. Imagination and Subjectivity from
Descartes to Romanticism*. Seattle: University of Washington Press.