

Cuerpos asesinados, cuerpos amados:  
acto profundo y acto estético  
en “Hegel y yo” de José Revueltas

Murdered Bodies, Loved Bodies:  
Profound Act and Aesthetic Act  
in José Revueltas’ “Hegel y yo”

JAVIER SUÁREZ TREJO

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

jsuarez@unmsm.edu.pe

RESUMEN: El presente ensayo se enfoca en la noción de “acto profundo” aparecida en el relato “Hegel y yo” (1971; *Material de los sueños*, 1974) de José Revueltas. En la primera parte, se analiza el discurso del protagonista a la luz de la comparación entre el Hegel-personaje (con quien aquél dialoga) y el Hegel-filósofo; se verá, entonces, cómo el Hegel revueltiano se configura como un reverso obscuro del filósofo alemán. En la segunda parte, se complejiza la interpretación del “acto profundo” a partir de la interpretación materialista que Vladimir Lenin y Louis Althusser hacen de la *Ciencia de la lógica* hegeliana. Al final del análisis, se habrá demostrado cómo la noción revueltiana de “acto profundo” alude a un proceso que define la perversión del devenir histórico convertido en asesinato de la diferencia que, en cuanto recuerdo, siempre retorna materialmente.

PALABRAS CLAVE:  
Revueltas;  
Hegel;  
Althusser;  
materialismo;  
historia;  
recuerdo.

ABSTRACT: This essay focuses on the notion of “profound act” in the short story “Hegel y yo” (1971; *Material de los sueños*, 1974) by José Revueltas. In the first part, the protagonist’s discourse is analyzed in the light of the comparison between the Hegel-character (with whom the protagonist dialogues) and the Hegel-philosopher; it will be seen, then, how Revueltas’ Hegel is configured as an obscene reverse of the German philosopher. In the second part, the interpretation of the “profound act” will be complexified on the basis of

KEYWORDS: the materialist interpretation that Vladimir Lenin and Louis Althusser make of Hegel’s *Science of Logic*. At the end of the analysis, it will have been demonstrated how the Revueltian notion of “profound act” alludes to a process that defines the perversion of historical becoming converted into the murder of difference which, as remembrance, always returns materially.

Revueltas;  
Hegel;  
Althusser;  
Materialism;  
History;  
Remembrance.

Recepción: 3 de marzo de 2023  
Aceptación: 10 de agosto de 2023

---

El ser otra cosa o error, en cuanto puesto en suspenso, es, a su vez, un momento necesario de la verdad.

Theodor Adorno

## I. Introducción

El presente ensayo se enfoca en la noción de “acto profundo” aparecida en el relato “Hegel y yo” (1971)<sup>1</sup> de José Revueltas. En la primera parte, se analiza el discurso del protagonista del relato a la luz de la comparación entre el Hegel-personaje (con quien aquel dialoga) y el Hegel-filósofo; se verá, entonces, cómo el Hegel revueltiano se configura como un reverso obscuro del filósofo alemán. En la segunda parte, se complejiza la caracterización del “acto profundo” a partir de una aproximación filosófica al relato que toma como punto de partida la interpretación materialista que Vladimir Lenin y Louis Althusser hacen de la *Ciencia de la lógica* hegeliana. Al final del análisis, se habrá demostrado cómo la noción revueltiana de “acto profundo” alude a un proceso que muestra la pervisión del devenir histórico convertido en asesinato de la diferencia que, a pesar de todo, siempre retorna como recuerdo material. Nótese que es la propia estructura del relato la que sugiere (o exige) una interpretación filosófica del mismo: no sólo el título menciona a uno de los filósofos europeos más importantes del siglo XIX, sino también el personaje homónimo es

---

<sup>1</sup> Escrito en abril de 1971, apareció por primera vez en el número 6 de *La Palabra y el Hombre* de 1973; en 1974, se incluyó en *Material de los sueños*, volumen que reunía cuentos escritos entre 1962 y 1971.

presentado por el narrador como “un auténtico regalo filosófico” (1974: 11); teniendo en cuenta, finalmente, el interés de Revueltas por la filosofía (p. ej., en *Dialéctica de la conciencia*), una interpretación filosófico-literario del relato cobra relevancia.

## II. Acto profundo y dialéctica (hegeliana)

En el relato “Hegel y yo” (1972), dos hombres comparten una celda: Hegel, prisionero de piernas amputadas, le dice al narrador, asesino de Medarda, que “todo *acto profundo* (y no es necesario que tú mismo seas profundo para que hagas un acto profundo) es *inmemorial*” (1974: 14; énfasis en el original). La partícula “in” no sólo coloca a este acto en un pasado muy lejano, sino que también niega la posibilidad de hacer memoria de su origen: “es tan antiguo que no se guarda memoria de su comienzo, nadie sabe de dónde arranca, en qué parte se inicia o si no se inicia en parte alguna” (20). El acto profundo, entonces, se distingue de la memoria, ya que no es una presencia, no es algo que permanece, pues “no tiene principio, no ha comenzado jamás, pero tan sólo porque no existe la memoria de ese acto, no hay ninguna data que lo testimonie ni podrá haberla nunca” (20).

El acto profundo no sólo niega su posibilidad de hacerse memoria, sino también la de ser recordado: “nuestros actos, los actos *profundos* dice él, son esa parte de la memoria que no acepta el recuerdo, sin que importe el que haya testigos o no. Nadie es testigo de nadie ni de nada, cada quien lleva encima su propio recuerdo no visto, no oído, sin testimonios. He aquí pues el retrato de Medarda con el rostro vacío” (13-14). Si, para Walter Benjamin, el recuerdo material (y estético en cuanto experimentado por los sentidos) destruye las pretensiones de una memoria que busca hacerse oficial;<sup>2</sup> para el Hegel revueltiano, “la memoria no es lo que se

---

<sup>2</sup> En los debates teóricos acerca de la memoria, poco se dice acerca de la diferencia entre memoria y recuerdo con respecto a las formas como un individuo o una colectividad se las ve con su pasado; Walter Benjamin, en un olvidado pie de página afirma, citando a Reik, que la memoria es conservadora y el recuerdo destructivo; a lo que agregaría que el recuerdo destruye la memoria *estéticamente*. De hecho, este análisis toma como punto de partida esta distinción benjaminiana para ponerla en funcionamiento y radicalizarla; al respecto, véase Suárez 2013.

recuerda, sino lo que olvidamos" (13). El acto profundo, entonces, no sería recuerdo de algo, sino recuerdo que se olvida a sí mismo, un recuerdo que (voluntariamente o no) *se asesina* como tal.

El recuerdo material de Medarda, de su cuerpo, retorna una y otra vez. Los recuerdos parecen apoderarse de su asesino y, sin embargo, éste no recuerda haberla matado. Al preguntarse dónde comenzó todo lo relacionado con Medarda, el narrador responde que "no son las cosas mismas lo que recuerdo, sino su halo, su periferia, lo que está más allá de aquello que las circunscribe y define" (14). La única mnemotecnica posible con respecto a este acto inmemorial es un recordar desordenado que lleva al narrador a contar diversas experiencias que tienen en común el contacto con sujetos subalternos o, en palabras de Hegel, "dado a la mierda" (19), en diversas ciudades latinoamericanas: un chofer que, luego de una discusión con un pasajero, reconoce "ese consentimiento mutuo que debía unirlos en la aceptación de su común ser inferior" (15), pues ambos eran afrodescendientes (Panamá); el Jaibo, compañero del narrador, con quien se pasó tres meses borracho (Guayaquil); y, por último, la Tortuguita, una prostituta a quien se culpó de haber contagiado de gonorrea a todos los marineros de una embarcación (Salina Cruz). Como se ve, el recuerdo del acto profundo lo desplaza al terreno de la discriminación, la ebriedad y la prostitución impidiéndole recordar, precisamente, aquello que desea, a saber (el cuerpo vivo, pero sobre todo muerto, de) Medarda.

El asesino, entonces, olvida a través de recuerdos que hacen invisible el asesinato difuminando el centro del acto y perfilando sus periferias. La aniquilación de la diferencia, es decir, de otro ser humano (la masacre de Medarda, pero también la de Hiroshima) es la forma inmemorial del acto profundo del que cada ser humano es cómplice desde el momento en que no tiene (auto)consciencia de tal acto. En este sentido, el recuerdo del acto profundo *recuerda para olvidar* la aniquilación de la diferencia en tanto fenómeno que involucra a toda la humanidad, de allí que el Hegel del relato afirme lo siguiente:

Entonces, por cuanto estás aquí (digo, aquí en la cárcel o donde estés, no importa), por cuanto estás y eres en algún sitio, algo tienes que ver con ese acto. Más bien, no *algo* sino *todo*; tienes que ver todo con ese acto que desconoces.

Es un acto tuyo. Está inscrito en tu memoria antigua, en lo más extraño de tu memoria, en tu memoria *extraña*, no dicha, no escrita, no pensada, apenas sentida, y que es la que te mueve hacia tal acto. Tan extraña, que es una memoria sin lenguaje, carente en absoluto de signos propios y ha de abrirse camino en virtud de los recursos más inesperados. Así, esta memoria repite, sin que nos demos cuenta, todas las frustraciones anteriores a su data, hasta que no acierta de nuevo con el acto profundo original que, ya por eso solamente, es tuyo (20; énfasis mío).

Es justamente la imposibilidad del individuo de acercarse al “acto profundo original”, la que le permite hacerlo suyo, pues encontrar un origen al acto implicaría la posibilidad de imaginar una humanidad sin él. El acto profundo es, en este sentido, inherente a la condición humana, de allí que “es tuyo sin que te pertenezca. Lo contrario es la verdad: tú eres quien le pertenece, con lo que, por ende, dejas de pertenecerte a ti mismo” (20). La oscura verdad que se esconde detrás de las palabras del Hegel revueltiano es que el ser humano ha sido desde siempre, quiéralo o no, asesino de la diferencia; por esta razón, este acto “está agazapado y acechante en el fondo de tu memoria. Tiendes a cometerlo en cualquier momento; el que lo cometes o no, tampoco es asunto tuyo ni de que reúnas las condiciones para ello. Se ha vuelto cosa del puro azar, al alcance involuntario de cualquiera” (20-21). Sin embargo, la caracterización del narrador como “mal asesino” (24) revela la imposibilidad de olvidar completamente el acto; se produce, entonces, una tensión entre las abstracciones de Hegel y las sensaciones del narrador que permite problematizar una lectura excesivamente pesimista del acto profundo (así como de la vida-obra de José Revueltas).

De hecho, “Hegel y yo” no era sino un capítulo de una novela que el escritor mexicano había proyectado; si bien no se encontraron notas o bosquejos de este proyecto, existe un esquema de un cuento titulado “El caso del Fut”, personaje que es mencionado en el epígrafe de “Hegel y yo”; esta coincidencia textual permite precisar la caracterización del acto profundo. Según el esquema, el Fut sólo es capaz de matar “en esa forma, porque ya había matado antes, en aquel tiempo sin memoria” (1979: 131; énfasis en el original); este acto se trata del “*mito esencial*, el soldado desconocido” (131), desconocido, justamente, porque ha perpetrado “el acto

que no se sabe a sí mismo: reposa bajo los arcos del triunfo, es lo único que sabemos, lo que es no saber nada: acción profunda del recuerdo, olvido total. Conducimos a patadas nuestra propia cabeza al basurero, y eso está muy bien, no puede estar mejor, como en el Fut" (131-132). Este pasaje —que parece hacer honor a las palabras de Hegel, para quien "no hay una sola idea verdadera que no sea oscura, ni una sola palabra, tampoco, que pueda tener un sentido único, todo depende del tiempo y la colocación" (1974: 22), pues el lenguaje "es un rodeo, un extravío pernicioso" (22)— muestra al Fut como el perfecto asesino de la diferencia, pues no es capaz de hacer memoria —ni siquiera periférica— del acto profundo; la pérdida total de la autoconciencia se expresa así en el acto de llevar su propia cabeza al basurero, convirtiéndose en desconocido —porque no puede autoconocerse— homicida de sí mismo.

A pesar de conservar el nombre, el Fut del epígrafe es distinto; éste ya no asesina su propia diferencia, sino a otro hombre cuya cabeza conduce "hasta el basurero próximo" (11); la brutalidad de este último acto sorprende al agente del Ministerio Público quien le pregunta si lo hizo "por bien" (11); el Fut, entonces responde lo siguiente: "Sí, Señor, como todo el mundo puede ver si lo mira en mi corazón. Lo hice por bien..." (11). A diferencia del Fut del esquema, el del epígrafe es una prefiguración del narrador del relato quien, como se ha dicho, es un "mal asesino" (24); esta impericia del narrador, en cuanto asesino, radica en su incapacidad de convertirse en el perfecto soldado desconocido que olvida absolutamente el asesinato de la diferencia; en el caso del narrador, este acto retorna a través del recuerdo de Medarda que se manifiesta violentamente a través de una experiencia del cuerpo (es decir, estética): el vaciado del estómago luego del vómito.

Desde esta perspectiva, el acto profundo y el recuerdo que lo olvida son cómplices en la medida en que ambos asesinan la diferencia: el primero, materialmente; el segundo, discursivamente. La irrupción del acto profundo es invisibilizada por un recuerdo que, negándose a sí mismo, olvida la violencia ejercida sobre la diferencia, convirtiéndose en metonímica memoria periférica (ciudad de Panamá, Guayaquil y Salina Cruz). El acto profundo del Hegel revuelto es, en este sentido, el asesinato de la dialéctica del Hegel histórico.

Para comprender esta afirmación es útil recordar la *Ciencia de la lógica*. En este texto, el filósofo alemán describe el método para conocer la realidad a todo nivel (lógico, empírico e histórico): la dialéctica. En la primera sección, cuyo tema es la lógica del ser, se introducen dos elementos puros: el ser y la nada. La pureza del ser radica en su total indeterminación que hace que sea inmediatamente su contrario: la nada. La nada es, a su vez, el vacío perfecto, la ausencia total de determinación, es el puro ser.

Hegel introduce, entonces, un tercer elemento, el devenir que es la relación entre el puro ser y la pura nada: movimiento incesante del ser en nada (perecer) y de la nada en ser (nacer). El devenir, en tanto abstracción con movimiento dialéctico, se acerca a la objetividad. Sin embargo, se necesita de la determinación del ser para que la lógica se objetive. En ausencia del devenir, el puro ser y la pura nada se imaginan como independientes. Sin embargo, en el devenir, existen como dos unidades; para Hegel, entonces, el ser y la nada se interpenetran: el ser es en la nada y la nada es en el ser; el ser es diferente de la nada y la nada es diferente del ser: su identidad es identidad en la diferencia.<sup>3</sup>

No suele enfatizarse lo suficiente la importancia de la lógica hegeliana como dinámica formal del devenir dialéctico de la naturaleza y la historia; para Hegel, las dimensiones lógica, natural e histórica existen como constelaciones sucesivas y simultáneas que se despliegan dialécticamente: la lógica, la naturaleza y la historia se (auto)transforman a través de su (auto) negación creativa que produce una lógica, una naturaleza y una historia siempre diferentes.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> “El ser, el no ser (o la nada) y el devenir forman la primera tríada de la primera parte de la lógica de Hegel, de la llamada lógica del ser (*die Logik des Seins*)” (Copleston: 153).

<sup>4</sup> En la tercera parte de la *Ciencia de la lógica*, la lógica del concepto, Hegel se enfoca en la esfera de la automediación; se dice que un ser es automediador cuando se le concibe como “convirtiéndose en su opuesto y permaneciendo al mismo tiempo idéntico a sí mismo, incluso en esta autooposición. Y a esta automediación es a lo que Hegel llama el concepto o noción” (154; énfasis mío). La tercera y última subdivisión de la lógica del concepto es “la síntesis o unidad en un plano superior de la subjetividad y la objetividad. En este contexto, el concepto recibe el nombre de idea. [...] En la subdivisión final de la lógica del concepto, Hegel estudia la vida, el conocimiento, y su unión en la idea absoluta, que es la unión de la subjetividad y la objetividad enriqueci-

Como afirma C. L. R. James,<sup>5</sup> para comprender la dialéctica, no es relevante si se asume que el esquema de la lógica refleja la base material (Marx) o que la base material refleja el esquema que sólo está en la mente, "el punto es *la conexión entre ambos*. Hegel dijo enfáticamente, y lo repite, que, en tanto el objeto se mueva, y tiene que moverse, el conocimiento espiritual, filosófico, se mueve también. Las categorías se mueven y, en cierta etapa, tienen que transformarse en nuevas categorías" (1989: 26; énfasis mío).

La identidad en la diferencia es, entonces, la forma del proceso dialéctico: al oponerse a la identidad, la diferencia transforma los términos de la oposición, *hace historia*. En este sentido, asesinar la diferencia trasciende

---

das con la vida racional. En otras palabras, la idea absoluta es el concepto o categoría de la autoconciencia, la personalidad, el pensamiento que se piensa a sí mismo, que se reconoce a sí mismo en su objeto y a su objeto como a sí mismo (155). Al respecto, al final de la *Lógica (Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas)*, el filósofo afirma que "la idea 'en su libertad absoluta [...] decide abandonar su momento de particularidad [...], la idea inmediata como su imagen refleja, y seguir libremente saliendo fuera de sí misma como naturaleza'. En este párrafo, por lo tanto, Hegel no sólo parece querer decir que la naturaleza se deriva de un modo ontológico de la idea, sino también que la idea pone libremente la naturaleza. Y si esta afirmación se tomara al pie de la letra, tendríamos necesariamente que interpretar la idea como el nombre que se da a una deidad personal creadora, ya que sería absurdo considerar de cualquier otro modo a una idea que puede 'decidirse' a hacer algo" (155-156). Desde una perspectiva materialista, la interpretación deísta de la idea lógica (*logos*) es insostenible, ya que introduce "una realidad que existe independientemente del mundo y se manifiesta a sí misma en él" (155). ¿Es necesaria, entonces, la completa exclusión del "concepto de una derivación ontológica de la naturaleza a partir de la idea" para salvar a Hegel de su propio idealismo? Esta poco dialéctica exclusión no parece ser necesaria si se recuerda que, para Hegel, el Absoluto es un proceso teleológico, la realización del pensamiento que se piensa a sí mismo (autoconciencia). En este sentido, "*la naturaleza esencial de este proceso puede considerarse en abstracto, y toma entonces la forma de la idea lógica, pero ésta no existe como una realidad subsistente lógicamente anterior a la naturaleza y que es la causa eficiente de la misma*" (157; énfasis mío). Entonces, el despliegue de la idea en la *Ciencia de la lógica* no es sino el proceso abstracto de la dialéctica como *proceso profundo* de la realidad empírica (natural) y espiritual (histórica). Este extenso pie de página es útil para comprender cómo el Hegel del relato (y el propio Revueltas) dialoga con (y se aleja de) el filósofo alemán.

<sup>5</sup> Cyril Lionel Robert James (1901-1989) fue un escritor, historiador y pensador marxista afroamericano de Trinidad y Tobago, que vivió la mayor parte de su vida en Gran Bretaña y en Estados Unidos entre 1938 y 1953. Se definió como trotskista, ya que defendía un marxismo heterodoxo libre de dogmatismos, como demostró en su obra *World Revolution* (1937).

al individuo, ya que significa aniquilar la historia que es el *homo sapiens*. De hecho, para el proceso dialéctico, la diferencia no es eliminable, ya que siempre reaparece transformada, es (im)perdible como el vacío rostro de Medarda que atormenta al protagonista del relato.

Este excursus sobre la lógica de Hegel, permite comprender el oscuro aporte del Hegel de Revueltas, a saber, que el asesinato de la diferencia es no sólo imagen paradigmática de una vida sin autoconciencia (dimensión antropológica), sino también del devenir mismo (dimensión filosófica); al respecto, en el esquema para el cuento "El caso del Fut" se afirma que

la estatua no es sino la suma de actos que quiere arrojar un total de siglos, una sentencia mayor, la más ambiciosa, que ningún juez puede dictar, pero que tampoco la estatua dicta: está el delito sin comienzo, el acto puro, el pecado original, inmemorial, vaginal, que nadie ha cometido y todos hemos cometido: el pecado de la alienación (1979: 132).

La estatua del soldado desconocido no es sino representación material, histórica y filosófica de la destrucción de la diferencia: material porque se expresa a través de un objeto (la estatua), histórica porque alude a un fenómeno que ha dado forma a todas las sociedades humanas (la guerra) y filosófica porque busca mostrar un rasgo fundamental del devenir cuya imagen humana es la de "nuestra cabeza que rueda por el suelo a punta-piés, digo, a patadas, desde su génesis, mucho antes, considerablemente antes de comenzar esta fastidiosa historia de estatuas" (132) (la alienación); es esta constatación la que Hegel comunica al narrador, pero es el recuerdo del cuerpo y *los efectos de este recuerdo en el cuerpo* los que le impiden convertirse en un perfecto asesino.

Dos textos de Hegel, citados por Theodor Adorno, son útiles para comprender esta afirmación:

Si bien al sentido común sólo se le aparece el lado aniquilador de la especulación, tal aniquilar no se le aparece en toda su extensión: si pudiera aprehender ésta no tomaría a aquélla por su adversaria, ya que la especulación, en suprema síntesis de lo consciente y lo inconsciente, exige también la aniquilación de la conciencia misma, y la razón hunde así su reflejar la identidad absoluta, su saber y a sí misma en su propio abismo; y en tal noche de la mera reflexión y del entendimiento razonador, que es el mediodía de la vida, pueden encontrarse

ambos (*Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*; en Adorno 1974: 120).

La aniquilación que opera la especulación (dialéctica) es sólo aparente, ya que es ella misma la que niega a la consciencia (entendimiento), de modo tal que ésta reconoce sus límites que, si se olvidan, pueden convertirse en su opuesto, de allí la necesidad de la dialéctica.<sup>6</sup> Tal reconocimiento produce la transformación de la propia consciencia que, habiendo sido negada, crea, junto con el sentido común, un *espacio diferente* donde ambos pueden encontrarse: la vida en su esplendor. El asesinato de Medarda no es sino alegoría de la aniquilación de la diferencia desde una perspectiva antidialéctica esgrimida fríamente por el Hegel del relato y cuya forma (in)humana es el acto profundo; alegoría en el sentido de que revela al asesinato como desintegración de lo humano. Se trata del crimen que no se recuerda; es el recuerdo que, *olvidándose como recuerdo* de la diferencia, se asesina volviéndose coartada discursiva (memoria sagrada) del acto profundo:

En lo finito no podemos presenciar ni ver si verdaderamente se alcanza el fin; en cuanto al cumplimiento del fin infinito, únicamente es preciso dejar en suspenso el engaño de que no se haya cumplido aún: el bien, el bien absoluto, se consume eternamente en el mundo, y el resultado es que se cumple ya en y para sí, sin que necesite esperarnos a nosotros. Mas este engaño es aquello en lo cual vivimos y, al mismo tiempo, lo único que actúa, en lo que estriba el interés del mundo: *en su proceso, la idea misma se vuelve este engaño, opone otra cosa y su acción consiste en dejar el engaño en suspenso: la verdad sólo brota de este error, y en ello se encuentra la reconciliación con el error y con la finitud*. El ser otra cosa o error, en cuanto puesto en suspenso, es, a su vez, un momento necesario de la verdad, que sólo existe al volverse en su propio resultado (*Enciclopedia*; en Adorno 1974: 123; énfasis mío).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Sobre la transformación del entendimiento (la razón de Kant) en su opuesto obscuro (la razón de Sade), véase el “Excursus II. Juliette, o Ilustración y Moral” en Adorno y Horkheimer, 1998: 129-164.

<sup>7</sup> Compárese la conclusión a la que llega C. L. R James, a propósito de este pasaje de Hegel, sobre la relevancia de un Partido para la lucha obrera: “La verdad que solo existe al volverse en su propio resultado. La verdad, en nuestro análisis, la total emancipación del trabajo solo puede ser conseguida cuando esta contenga y supere su completa penetración por su antagonismo interno, la relación capitalista. En esta etapa

Hegel reconoce que, en lo finito (por ejemplo, la historia), no es posible presenciar el cumplimiento de su fin infinito; con respecto al cumplimiento de este fin (“el bien, el bien absoluto”), éste se cumple, sin necesidad del ser humano, en su no cumplirse (“el engaño en suspenso”). Este no cumplirse del fin infinito, que es su cumplimiento como negación (“engaño”), es el campo de acción del ser humano, la historia; en su proceso, el engaño “opone otra cosa” (contradicción) de modo tal que aquélla siga transformándose; y es en este proceso de oposición(es) que no se cumple(n) (dialéctica que no se detiene) que la verdad (s)urge. En términos dialécticos, entonces, la verdad surge del error, es decir, del conocer que el fin infinito de la historia y su cumplimiento es el proceso dialéctico (su no cumplirse como absoluto).

Al final del pasaje, Hegel menciona el “ser otra cosa” y el “error” como dos momentos necesarios de la verdad. El “ser otra cosa” no es sino la diferencia que se opone a la identidad (y que, en un primer momento, se le presenta como “error”) dando cuenta de que la realidad no es sólo ella misma, sino también, y necesariamente, aquello que la niega para transformarla. La verdad, entonces, se produce en el proceso a través del cual el ser reconoce su ser nada o, dicho de otro modo, la identidad reconoce su “ser otra cosa”, su diferencia, con el fin de transformarse, de hacerse historia. La indestructibilidad de la diferencia-como-error, como nada, se muestra en el incesante y doloroso retorno material que experimenta el asesino de Medarda; incapacitado de recordar que asesinó a un ser humano, su existencia no es sino el eterno retorno de un recuerdo que se olvida a sí mismo como tal; al final del relato, Hegel, riéndose y apuntando con el índice, le dice “Eres un mal asesino [...] sigues soñando con la puta muerta” (1974: 24); como se ha dicho, para Hegel, el buen asesino sería aquel ser capaz de olvidar el acto profundo.

---

de Actualidad en el movimiento obrero, llego inevitablemente a la conclusión de que ya no hay más lugar en el movimiento obrero para el partido. El partido como tal tenía que ser negado” (1966: 10-11; traducción mía). ¿No es acaso esta la conclusión a la que llega Revueltas desde la segunda mitad de la década de 1960 hasta su muerte? ¿La única forma de mantener la lucha revolucionaria obrera consistiría en negar al partido que se había convertido en una maquinaria ideológica capaz de asesinar tanto como su antagonismo histórico, el capitalismo imperialista?

Al respecto, en el esquema de "El caso del Fut", Revueltas reafirma que no es posible "prescindir de este olvido"; sin embargo, precisa que la palabra "prescindir" no es la palabra adecuada para expresar lo que debe hacerse con este acto: "liberarnos, rebelarnos, desenajenarnos, destruirnos, aniquilarnos, vaciarnos, nadificarnos, cualquier éstas es buena. Personalmente, me quedo con la última: nadificarnos, el buen sentido: volver a la nada; en el mal sentido: permanecer en la nada" (1979: 132).

Al desdoblarse la nada (hegelianamente, lo que se opone al ser en cuanto diferencia), el escritor mexicano ofrece una salida a la inevitabilidad del (olvido del) acto profundo (en cuanto asesinato de la diferencia cuya pulsión es detener la dialéctica que no es sino la dinámica intrínseca del devenir): si "permanecer en la nada" se refiere a una aceptación pasiva del ser-actual de la historia "tan lleno de cosas disfrutables: toda clase de vicios deliciosos y virtudes ejemplares; nuestro reino, nuestro mundo, el goce total de este mundo que aun 'dado a la mierda es poco', pero donde nadie, en realidad, sufre verdaderamente" (132), "volver a la nada" se refiere, en cambio, a la autoconciencia como una praxis capaz de hacerle frente a la inevitabilidad del acto profundo y su olvido; si el acto profundo es el asesinato de la diferencia, la autoconciencia es la potencia capaz de llevar el pensamiento hasta sus últimas consecuencias con el fin de cuestionar de tal modo el ser-actual de las cosas que el sujeto se encuentre en una perspectiva, la nada, desde la cual pueda reencontrarse con la diferencia.

En términos del relato, el olvido total no es posible a causa del retorno material del recuerdo; puede que el protagonista de "Hegel y yo" olvide discursivamente, pero su cuerpo lo traiciona recordando *a pesar suyo*; es necesaria entonces la introducción de la perspectiva materialista (en la cual el fenómeno estético cobra singular importancia) para comprender tanto los límites del Hegel del relato como las posibilidades de la estética que se desprende de éste.

### III. Acto profundo y dialéctica (marxista-leninista)

Para Lenin, la *Ciencia de la lógica* era un texto que exudaba materialismo; sólo era necesario un método de lectura específico, una lectura de “monda”.<sup>8</sup> Sobre la dialéctica, afirma Lenin:

La identidad de los contrarios (¿no sería más justo decir su “unidad”? Aunque la diferencia de los términos identidad y unidad no tiene, en este caso, una importancia esencial. Ambos términos son justos en cierto sentido), constituye el reconocimiento (el descubrimiento) de la existencia de tendencias contradictorias, que *se excluyen mutuamente* y antagónicas en *todos* los fenómenos y procesos de la naturaleza (entre ellos también los del espíritu y los de la sociedad). La condición para conocer todos los procesos del mundo en su “automovimiento”, en su desarrollo espontáneo, en su vida real, es conocerlos como una unidad de contrarios. El desarrollo es “la lucha” de los contrarios. Las dos concepciones fundamentales (¿o las dos posibles?, ¿o las dos que se observan en la historia?) del desarrollo (de la evolución) son: el desarrollo en el sentido de disminución y aumento, como repetición, y el desarrollo en el sentido de la unidad de los contrarios (el desdoblamiento de la unidad en dos polos que se excluyen mutuamente y la relación entre ambos) (*En torno a la cuestión de la dialéctica*, 1915).<sup>9</sup>

La interpretación materialista que Lenin hace de la dialéctica hegeliana transforma el reconocimiento del “ser otra cosa” en lucha con él: el “espíritu” lucha contra las “fuerzas de la sociedad” buscando, procesalmente, su unidad. El reconocimiento idealista se transforma en lucha materialista y de clase; es el proletariado quien, oponiéndose a la lógica del capi-

---

<sup>8</sup> “Si Lenin no lee a Hegel según el método de la inversión, ¿cómo lo lee entonces? Exactamente, según el método que describe desde 1894 en *Quiénes son los enemigos del pueblo* a propósito de la Sección I del Libro I del *Capital*: según un método de monda (*epluchage*). Lo que es válido para la lectura de los pasajes de Marx, contaminados por la terminología y el orden de exposición hegelianos, vale evidentemente con mayor razón y aun cien veces más, para el mismo Hegel. Así, pues, monda radical” (Althusser 1970: 8).

<sup>9</sup> En el mismo año, en sus notas de lectura de la *Ciencia de la Lógica*, escribe Lenin esta frase que todo el mundo conoce de memoria y que me voy a permitir citar aquí: “Aforismo: Es completamente imposible entender el *Capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo toda la *Lógica* de Hegel. ¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx!” (1963: 174) (Las exclamaciones son de Lenin)” (6).

tal, lucha contra él no para convertirse en una clase totalitaria, sino para transformar la deshumanización que encarna (la miseria que *sus cuerpos* experimentan).

La dialéctica materialista se convierte en herramienta cuyo fin es la autoconsciencia histórica del proletariado que, al ser la clase de la sociedad que experimenta *la urgencia de sus cuerpos*, desea transformar su existencia. La transformación del proletariado, en tanto "deshumanización que se supera a sí misma" (Marx en *Revueltas* 1980: 44), es el primer paso para su desaparición como "penuria absolutamente imperiosa" (41) y la realización de lo humano en la historia: la autoconsciencia como libertad humana.

Para Lenin, la lucha tiene dos formas de desarrollo. La primera de ellas opera por intensidad o cantidad: uno de los polos de la lucha aumenta mientras que el otro disminuye, uno se impone y el otro desaparece; la novedad en esta forma de lucha no existe, ya que su forma es la repetición, la acumulación de poder, de modo tal que el oponente disminuya hasta desaparecer. No hay transformación porque, como se ha visto, ésta requiere "el ser otra cosa" de la identidad y su relación con esta diferencia. En el ámbito del aumento y la disminución, no existe la relación de los contrarios, de allí que la identidad se imponga cuantitativamente en la forma de imperialismo y/o terrorismo; o, dicho de otro modo, en la forma de la (auto)aniquilación del recuerdo como recuerdo-de-la-diferencia (ésta sería la práctica antidialéctica del "buen asesino" del Hegel del relato).

La otra forma de la lucha reconoce la identidad en la diferencia en el sentido de que la unidad se desdobla en opuestos que se relacionan: la burguesía y el proletariado en relación con el modo de producción capitalista, pero también el pensamiento y el cuerpo en relación con el asesinato de Medarda. Si el proletariado lucha por liberar al ser humano de la explotación capitalista, el protagonista del relato desea dejar de luchar porque no quiere recordar su error (que le haría, inevitablemente, recordar la diferencia asesinada); lejos de buscar la unidad de los contrarios como proceso, desea olvidar el cuerpo asesinado que, sin embargo, retorna como vaciamiento del estómago. En la lucha dialéctica, la relación con la diferencia jamás se pierde porque la "victoria" de uno de los opuestos no es aniquilación del "ser otra cosa", del "error", sino la transformación

histórica de ambos en un espacio donde, a pesar de todo, puedan encontrarse transformados. Este espacio no es una identidad fija, sino un proceso cuyas contradicciones lo empujan hacia su transformación; es, justamente, este espacio el que el protagonista de "Hegel y yo" se niega, inconscientemente, a habitar.

Lenin, de quien Revueltas era un agudo lector, encuentra en la *Ciencia de la lógica* un proceso que no tiene inicio ni final y que, sin depender del individuo, no puede ser sin él; este proceso no es sino la dialéctica como indestructibilidad de la diferencia. Revueltas ofrece una versión obscena y atormentada de este proceso material(ista): el acto profundo en boca de un Hegel mexicano que reflexiona sobre el asesinato cometido por el narrador del relato. Sin embargo, lo que permite afirmar que el acto profundo es aquello que asesina el proceso que la dialéctica materializa es aquello que Lenin y Revueltas encuentran en Hegel con respecto a la caracterización de la dialéctica y la relación de ésta con el individuo.

En "Lenin frente a Hegel", Althusser<sup>10</sup> afirma que "proceso sin sujeto, para quien sabe leer la *Lógica* de Hegel desde un punto materialista, es precisamente lo que puede encontrarse en el capítulo sobre la idea absoluta" (1970: 14). Para Althusser, la dialéctica de la naturaleza no debe excluirse totalmente, ya que la historia no tiene su origen en ella misma; en este sentido la historia, para Hegel, no tiene "en absoluto nada de antropológico, pues la Historia es el Espíritu, es el último momento de la alienación de un proceso que comienza por la Lógica, continúa luego en la Naturaleza y termina en el Espíritu; el Espíritu, es decir, lo que puede ser presentado bajo la forma de *Historia*" (14). El materialismo de la tradición

---

<sup>10</sup> A pesar de las diferencias entre Revueltas y Althusser sobre la relación entre libertad y estructura en las transformaciones históricas, el análisis que el francés lleva a cabo de la lectura de Lenin de la *Ciencia de la lógica* es útil para el análisis del acto profundo, ya que descarta la posibilidad de que el proceso histórico dependa absolutamente del ser humano, y establece que es la dialéctica de la historia el campo de acción de los seres humanos. Sin querer entrar en un análisis detallado del marxismo de Althusser, es interesante la relación que se puede establecer, a pesar de sus divergencias, con Revueltas. De hecho, ya Bruno Bosteels da cuenta de este hecho: "parecería haber pocas dudas acerca de dónde exactamente, o en qué lado, debemos colocar a Revueltas (en el debate Althusser/Sartre), ya que él no sentía sino desdén por Althusser mientras que siempre expresó su admiración por Sartre. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas u obvias como aparecen a primera vista" (79).

marxista no ha excluido la preeminencia de la lógica de la dialéctica hegeliana, sino que ha encontrado en ella una forma de transformar un acto creativo (Dios, el Hombre) en un *proceso creativo* (dialéctica):

La tradición marxista ha tenido perfecta razón al retomar a tesis de la dialéctica de la Naturaleza, que polémicamente significa, entre otras cosas, que la historia es un *proceso sin sujeto*, que al ponerse en marcha la dialéctica operante en la historia, no es ésta el producto de sujeto alguno, sea absoluto (Dios) o simplemente humano, sino que, antes de la historia, el origen de ésta ha sido ya rechazado, pues la historia no tiene ni origen ni sujeto filosóficos, Ahora bien, lo que aquí nos interesa es que la Naturaleza no es a los ojos de Hegel su propio origen, que es el resultado de un proceso de alienación que no empieza con ella sino de un proceso que tiene su origen en otra parte: en la *Lógica* (14).

Althusser afirma que Lenin "barre con una palabra la enormidad de la Naturaleza como producto de la alienación de la Lógica, y sin embargo dice que el capítulo sobre la Idea absoluta es casi materialista" (14). ¿Cómo lee, entonces, Lenin a Hegel? La preeminencia de la lógica cuya alienación produce la naturaleza parece tener un sujeto original: la Lógica; sin embargo, "cuando se examina de cerca, justamente en el capítulo sobre la Idea absoluta, que bien puede ser la naturaleza de este Sujeto que sería absoluto, se comprueba que es *el origen negado en cuanto origen*" (14).

Para Althusser, esta negación se confirma en dos momentos: a) al principio de la *Lógica*, cuando se niega aquello por lo que comienza: el puro ser es la pura nada, de allí que sea "necesario afirmar y al mismo tiempo negar el origen; es, pues, preciso negar el sujeto *desde* el momento mismo en que se lo enuncia" (15), y b) en "la célebre tesis de Hegel de que la Idea absoluta es simplemente el método absoluto, el cual no siendo nada distinto al movimiento del proceso, no es entonces más que la idea del proceso en cuanto absoluto" (14).

Es sobre esta doble tesis que Lenin aplica su lectura materialista, y esto porque está fascinado por la Idea absoluta. También monda y depura esta noción, conservando lo absoluto y *desechando la idea*, lo que quiere decir que Lenin toma de Hegel esta proposición: solo hay una cosa absoluta que es el método o el concepto de proceso absoluto. Y como Hegel lo ha incitado por el comienzo de la Lógica: ser=nada, y por el puesto mismo de la Lógica: origen negado como

origen, Sujeto negado como Sujeto, Lenin encuentra la confirmación de que tiene que *suprimir realmente* (lo que ya había aprendido de la simple lectura atenta del *Capital*) *todo origen y todo sujeto* (15).

“Solo hay una cosa absoluta que es el método o el concepto de proceso absoluto”. Gracias a la incitación de la *Ciencia de la lógica*, Lenin transforma la idea absoluta en proceso absoluto como método para conocer y transformar la historia, de allí que “lo que es absoluto es *el proceso sin sujeto* tanto en la realidad como en el conocimiento científico” (15). La dialéctica materialista no depende del sujeto, pero no puede existir sin él; desde este momento, la dialéctica se convierte en proceso absoluto de la identidad y su diferencia, de su lucha.

La diferencia niega la identidad mostrándole aquello que no es (incluso como muerte y/o aniquilación, como nada) y, de este modo, permite el autoconocimiento de la identidad: al cuestionar su identidad, el verse en “el ser otra cosa”, en el “error”, es capaz de transformar la historia del sujeto. La negación y la oposición, movimientos de la diferencia, no son sino la forma lógica del proceso que la dialéctica, para Lenin y Revueltas, materializa. En este proceso, que no tiene origen ni final y que no depende del sujeto pero que no puede ser sin él, se resume la idea de historia del materialismo dialéctico: reconocer la contradicción como necesaria para cualquier transformación histórica.

El acto profundo revueltiano es, en este sentido, *el acto que asesina el proceso*. El acto profundo no niega, no se opone; aniquila. La urgencia de un relato como “Hegel y yo” radica en la imperiosa necesidad de ser conscientes de la inevitabilidad de este acto profundo, de la posibilidad de que aparezca en cualquier momento sin que el sujeto sea consciente de él o pueda reconocerlo inmediatamente (aunque su cuerpo se lo recuerde a diario). Desde esta perspectiva, no es suficiente reconocer al materialismo dialéctico como ese proceso en el que las contradicciones se oponen a la identidad y crean algo distinto constantemente; la autoconsciencia revueltiana exige recordar que el olvido de este proceso no es sino el asesinato de lo humano. El relato de Revueltas ofrece, en este sentido, una sucesión de recuerdos periféricos; el protagonista busca (o puede) recordar sólo aquello que le permita olvidar su “error” (Medarda como diferencia

asesinada); la respuesta material a tal intento antidialéctico no es sino el dolor del propio cuerpo.

Sobre el acto profundo como asesinato de la dialéctica, considérese el texto "Mis contradicciones. El sectarismo y el dogmatismo: Los fariseos (para 'Los fariseos de buena voluntad')" incluido a manera de prólogo de la obra de teatro *Nos esperan en abril*.<sup>11</sup> En el texto, Revueltas propone "una manera de entender lo que sucede en el mundo del comunismo al mediar el siglo xx" (Mateo: 12) cuya actualidad es patente: "Me propongo escribir una novela donde, a través de la vida intelectual de los hombres, juegue y se desarrolle el *mecanismo*, tan atrayentemente complicado, de las verdades absolutas de un tiempo (el nuestro) y sus relaciones con la *actividad* humana en sus aspectos de afirmación y negación, de proximidad, lejanía o indiferencia, respecto a esas verdades absolutas" (1984a: 193; énfasis míos).

La proyectada novela mostraría la interpenetración de dos fenómenos: por un lado, un mecanismo; por el otro; una actividad. Nuevamente, la dialéctica hegeliana y su interpretación leninista son útiles para comprender este pasaje. El mecanismo no es sino el movimiento dialéctico de la historia (en tanto conjunto de verdades absolutas) que, en el ámbito de la acción humana, se manifiesta como aspectos opuestos y/o contradictorios: afirmación (de la identidad) y negación (que es la diferencia). El texto comienza con una aparente reivindicación de los fariseos, ya que "han sido incomprendidos en absoluto a causa de unas frases pronunciadas por Jesús en su contra" (191). Los fariseos, continúa Revueltas, "no hacían otra cosa que guardar el templo. Pero ¿no todos estamos al cuidado del templo? ¿No todos cuidamos que no se introduzca a nuestro templo ninguna sedición, ninguna subversión?" (191).

Lejos de arremeter contra el fariseísmo, Revueltas lo describe como un rasgo que "todos" poseemos; nadie está a salvo de él. ¿Qué define, entonces, al fariseo? La defensa de una identidad (transitoria) que ha convertido en verdad absoluta (eterna): "nuestro templo". A pesar de esto, sólo los fariseos serán recordados como símbolos de la hipocresía, la perversión y

---

<sup>11</sup> El texto es un "esquema que formaba parte de una libreta de apuntes correspondiente al período 1947-1951" (Mateo: 12).

la falsedad porque la identidad que defendían había dejado de ser histórica (dialéctica). La identidad que traía Jesús, en cambio, sí era histórica en el sentido de que reconocía y buscaba transformar las contradicciones de su tiempo histórico. Jesús no cerraba las puertas del templo para defender una identidad convertida en eternidad; todo lo contrario, profanaba constantemente la identidad que el templo guardaba introduciendo contradicciones que los fariseos eran, “a pesar de que hayan sido honrados, leales y puros” (192), incapaces de reconocer y transformar.

Como el Jesús histórico, Revueltas no es ajeno a esta verdad; de hecho, expresa su cercanía, casi identidad, con ésta: “Mi caso es diferente. Yo me he equivocado dentro del templo. Yo nací en el templo. No vengo de una corriente extra o antihistórica” (193). Si Jesús, un judío, desrealiza históricamente el judaísmo transformándolo, Revueltas, un comunista, busca formas para desrealizar el fariseísmo en que se ha convertido el comunismo. El fariseo, entonces, no es sino imagen del comunista cuya dogmática identidad le impide reconocer que ha dejado de ser histórico, que está equivocado en el sentido de que no sabe “ponerse al lado de la historia” (192). En su lúcido análisis del texto, José Manuel Mateo denomina este negarse a negar una identidad convertida en eternidad, de cuestionarla críticamente hasta sus últimas consecuencias, “*amor vehemente* por la cosa (que) perturba el devenir” (2018: 109).

Es la perturbación del devenir como proceso dialéctico el antecedente (1947-1951) del acto profundo revueltiano (1968-1974). Al asesinar a sus críticos copartidarios, el comunismo asesina la diferencia y, por lo tanto, detiene la dialéctica. Las condenas y ejecuciones de Bujarin, Ríkov, Kámenev, Zinoviev Piatakov y Tujachevski son temprana muestra (1938) de la brutalidad del acto profundo como matarife de la historia. Para fines de la década de 1960, tanto el capitalismo imperialista como el comunismo del Partido habían olvidado su historicidad convirtiéndose en representantes de un fariseísmo capaz de destruir el mundo; apoteosis del acto profundo: la guerra nuclear. Se entiende, entonces, el hecho de que, para Revueltas, “adquirir una verdadera historicidad (sea) la tarea suprema” (1984: 193):

Por *historicidad* no entiendo ese concepto burgués e individualista de pasar a la “posteridad”. Eso siempre ha sido perfectamente ridículo. Ninguno de los gran-

des hombres ha tenido esa inquietud filistea de la “posteridad”. Ellos han tenido la seguridad absoluta de que su obra estaba al lado de la realidad histórica. Ése ha sido su sentido y no el de los intelectuales mediocres que sólo piensan en lo que de ellos dirá el futuro. Por historicidad entiendo el saber comprender y descubrir la *verdad absoluta* de una época dada” (193).

La noción de “acto profundo” ha generado interpretaciones opuestas: por un lado, se ha dicho que es una “conquista individual de la libertad” (Escalante 1998: 144):<sup>12</sup> por otro, que se trata de “una manifestación de la quintaesencia de lo negativo” (Rocco 2014: 56). Esta investigación busca que tales opuestos se interpenetren a partir de los dos elementos de la propia noción revueltiana: “acto” y “profundo”. El acto es un instante en el tiempo, un punto. Su opuesto es el “proceso” que no es sino el devenir, una línea. Dialécticamente hablando, los opuestos, el punto y la línea, se interpenetran oponiéndose el uno al otro, contradiciéndose, de modo tal que se transforman.

En este sentido, acto y proceso se encuentran en relación dialéctica; sin embargo, la exacerbación del acto, su profundidad, radica en su total negativa a relacionarse con “el ser otra cosa”. Para comprender el acto profundo, es necesario ir más allá de una interpretación antropológica. El acto profundo escapa a las determinaciones humanas, ya que su existencia inmemorial, su perenne poder-ser, no es sino el olvido de todo lo humano (la diferencia, la contradicción, el error, la nada como perspectiva), su violenta desaparición.

En el corazón de la identidad habita la diferencia que se le opone. La lucha de la identidad y su diferencia es el material de toda praxis histórica.

---

<sup>12</sup> Evodio Escalante interpreta así el último acto del Carajo, la delación de su propia madre: “La historia B (de *El apando*) es la historia de una conquista individual de la libertad por parte del Carajo. Esta libertad que puede parecer absurda, anacrónica, injustificada (tiene todos los visos, en efecto, de ser un acto ‘gratuito’), se consigue con una delación que puede resultar poco comprensible si no se toma en cuenta que tiene aquellas características que el propio Revueltas, en otro texto, atribuye a lo que él llama un acto profundo. [...] A la eficacia represiva de una sociedad confinadora, que pone a su servicio las fuerzas invencibles de una geometría enajenada, José Revueltas opone la naturaleza libertaria de un acto inmemorial, que surge de lo profundo, sin razón aparente. Me gustaría que el nombre de Revueltas se asociara siempre, entre otras cosas, a este acto inmemorial afirmativo” (1988: 144-145).

Al detenerse la lucha, la identidad se marchita convirtiéndose en su opuesto: la nada como alienación. Ni ideal ni material, la diferencia es rosa racional,<sup>13</sup> *rosa procesal* que se abre y se cierra, que baila y descansa sin morir jamás. Eterna transformación, pétalos y espinas, la praxis de la rosa.

#### IV. Acto profundo y estética

Si el acto profundo es el asesinato de la diferencia, “Hegel y yo” muestra que, a pesar de todo, el recuerdo retorna como (sufrimiento del) cuerpo. A través del cuerpo, el recuerdo se añora como (recuerdo de la) diferencia. Al desbordar la comprensión y el lenguaje del sujeto, este acto no es comunicable; sin embargo, puede transmitirse a través de la *mostración del recuerdo* en el que se ha convertido mi propio cuerpo a causa del acto. En este sentido, el Hegel revuelto afirma que, mientras existamos en la historia, mientras tengamos un cuerpo, algo tenemos que ver con ese acto y, más aún, “no algo, sino todo: tienes que ver todo con ese acto que desconoces” (1974: 20; énfasis mío).

Como se ha dicho, en el relato, el acto profundo se recuerda como negación de sí mismo; recuerdo negado que acepta cualquier forma y, frente al cual, toda calificación no hace sino borrar sus huellas y falsificarlo “erigiéndolo así en un Mito más o menos válido y aceptable durante cierto período: Landrú, Gengis-Kan, Galileo, Napoleón, el Marqués de Sade o Jesucristo o Lenin, da lo mismo. O *El Fut*, que resulta un magnífico ejemplo de excelente pateador de cabezas además un ejemplo que tenemos en casa, aquí luego en la *Crujía D*” (21). A un nivel histórico-político, el acto profundo, al no poder ser recordado como tal, se erige en Mito (identidad convertida en eternidad) que, a fin de cuentas, niega al acto, lo olvida; los héroes políticos y/o culturales se convierten así en obscenos líderes que promueven la proliferación de estatuas que conmemoren a los soldados

---

<sup>13</sup> “El pensar abstracto del entendimiento está tan lejos de ser algo firme o último que, al contrario, está constantemente negándose a sí mismo y convirtiéndose en su opuesto, mientras que *lo racional como tal consiste precisamente en contener los opuestos como momentos ideales dentro de sí mismo*. Por lo tanto, todo lo racional es llamado, al mismo tiempo, ‘místico’, solo porque va más allá del entendimiento y, de ningún modo, porque se considere inaccesible al pensamiento e incomprensible” (Hegel 2010: 133; traducción mía).

desconocidos que, como el Fut del esquema del cuento nunca escrito, son capaces de aniquilarse y aniquilar absolutamente; se produce, entonces, una inhumana destrucción de la diferencia que involucra tanto a héroes culturales y/o líderes políticos como a soldados desconocidos, convertidos en mitos y estatuas respectivamente: la alienación de los subalternos, en cuanto asesinato de la diferencia, se hace mito en la figura hegemónica de un alienado héroe.

El Hegel de Revueltas menciona las profesiones que llevan a cabo esta mitificación: periodistas e historiadores, mitólogos del presente y del pasado, pero no menciona a los artistas y/o escritores quienes logran, a través de la estética, mostrar la profundidad de este acto. De hecho, el mismo relato desarrolla el material del sueño del asesin(at)io de Medarda, su acto profundo en el que se "pierden los tiempos del verbo" (19), de allí su (ir) representabilidad.

Por esta razón, al final del relato, cuando el lector descubre que el narrador protagonista ha matado a Medarda, se ve cómo *el recuerdo del cuerpo asesinado* ("la imagen se precisa hasta causarme vértigo: desnuda, el vientre y los senos monstruosamente hinchados por los gases, igual que globos a punto de estallar. La descomposición está muy avanzada, pero del cuerpo no se desprende ningún mal olor y esto es lo que me aterriza" [24]) se ha convertido en malestar físico del protagonista cada vez que la recuerda en sueños.

El material de estos sueños da cuenta del impacto que tiene el acto profundo en el cuerpo de quien intenta olvidar (voluntariamente o no) la diferencia; y es el obsceno Hegel revueltiano, "que mira con regocijo el modo con que termino de vomitar" (24), el que se burla de la muerte en vida que experimenta el narrador y quien descubre a los lectores la causa de su terrible estado: "'eres un mal asesino —ríe y me apunta con el índice, bullente, divertido, feliz—, sigues soñando con la puta muerta'. Hegel lo sabe muy bien. Son ya varias las veces que me ocurre. Y con esta pesadilla siempre acabo vaciándome del estómago" (24). El cuerpo sufriente (asesinado) irrumpe como cuerpo sufriente (asesino) que no recuerda el acto profundo (asesinato); falta de consciencia que no afecta al Hegel revueltiano quien conoce bien el acto y es capaz de comunicarlo "de varios modos, muchas veces contrapuestos" (13).

Con respecto a la relación entre pasado y muerte, la distinción entre memoria y recuerdo (en cuanto irrupción de la diferencia o asesinato de ésta) es útil para abrir vías interpretativas de la obra revueltiana. Véase, a este propósito, la reflexión de Ramírez Garrido sobre el tiempo en la obra de Revueltas:

el tiempo se completa al perecer, los hombres se concretan en la muerte, con la última de las agonías el tiempo se patentiza extraordinariamente en el recuerdo. El pasado es la única salida posible, aun cuando se sabe que ésta no conduce a ninguna parte, pero nos mantiene en la vida, en la agonía, podemos continuar en el juego perdiendo todo nuestro ser, recordando el presente se aligera, el pasado es el único asidero, "nuestro último pan" (1991: 84).

Clave es, entonces, el "continuar en el juego" que necesita de la diferencia para seguir siendo, para ponerse en juego; es justamente lo que el acto profundo aniquila convirtiendo a la muerte en nada absoluta.

Este pasado, que es la única salida posible, debe entenderse como dialéctica entre memoria (la identidad) y recuerdo (diferencia que se le opone); la memoria fija y arma el "Mito" (y es posible vivir en ella muriendo, la muerte en vida que Revueltas busca transformar); en cambio, el recuerdo en tanto irrupción del cuerpo es el retorno de la diferencia que reclama ser recordada urgentemente. Como se ha dicho líneas arriba, sea que se interprete como liberador o maldito (esfera antropológica), aquello que el acto profundo asesina es la dialéctica que es la realidad. En este sentido, el acto estético es análogo al acto profundo sólo en la medida en que ambos se experimentan en un instante, pero se distinguen porque el primero necesita de la diferencia (lo sensible, lo estético) para existir mientras que el segundo, por el contrario, puede prescindir de ella al olvidarla y/o destruirla.

Existe, en ese sentido, una muerte productiva (el "volver a la nada" del esquema) y otra no productiva (el "permanecer en la nada"): la primera se abre a la diferencia (muerte como acto "infinitamente amoroso")<sup>14</sup> mientras que la segunda la asesina (muerte como "acto profundo"). Piénsese en el relato "Resurrección sin vida" (*Material de los sueños*, 1974): una pareja

---

<sup>14</sup> Epígrafe del *El luto humano* (1943) cuyo autor es Alberto Quintero Álvarez.

quiere huir de un país en el que el Partido Comunista se ha convertido en una maquinaria implacable que prefiere tener el error de su lado que la verdad en su contra; al descubrir la desertión que la pareja piensa llevar a cabo, el Partido le ordena al escritor Antelmo Suárez que mate a su pareja por traición con la promesa de que luego podrá salir del país. La paradoja para Antelmo radica en que la resurrección anhelada en otro país tiene como precio el asesinato de quien ama (acto profundo).<sup>15</sup>

La consecuencia de este acto de servil obediencia no es sino la muerte en vida del escritor, la mediocridad existencial a la que él mismo se condena: "*No se puede morir en vida sin resucitar, pero él había resucitado hacia la muerte, hacia la nada, aunque esta nada suya estuviese tan llena, como estaba, de elementos, de materias, de actitudes, de palabras, de intenciones*" (1974: 85; énfasis mío). El retorno del recuerdo es, como en "Hegel y yo", el retorno del cuerpo asesinado de Raquel, del cuerpo destrozado al que se amó, que se manifiesta en la existencia de "un escritor borracho y fracasado, un hombre a la deriva que vivía entre las prostitutas y en las cantinas" (89): matar lo amado es matarse la vida y vivir sin ella.

Para Revueltas, la muerte (como la nada) se desdobra en una que mata y otra que está viva; en "Resurrección sin vida", es el fugaz reencuentro ¿con la amada? a través del cuerpo de su esposa (parte de su mediocre rutina) el que ofrece al protagonista un instante vital durante la muerte en la que se ha convertido su existencia. De allí que, al estar existencialmente muerto, no pueda experimentar lo que el mismo narrador afirma, a saber, que no se puede morir en vida sin resucitar. Y, sin embargo, el final del relato deja en suspenso la muerte en vida del protagonista, ya que, al ser salvado del suicidio por Raquel, su esposa, se vuelve hacia ella y la besa y, "aunque estaba muerto, esta noche la poseería profundamente, en una acción de gracias sin par" (91). Incluso en un relato tan lúgubre como éste, Revueltas logra que elementos aparentemente opuestos (muerte y apasionada acción de gracias) se interpenetren y se transformen.

---

<sup>15</sup> Nótese, además, la caracterización corporal que del amor de Raquel hace Antelmo; según él, ella "lo amaba sin fijarse, sin darse cuenta, *como cuando alguien —y esto era perfectamente posible, demostrable— ama alguna función fisiológica de su cuerpo* hacia la que, en virtud de razones muy particulares, guarda un tierno agradecimiento" (1974: 84; énfasis mío).

Si “Resurrección sin vida” muestra la muerte como asesinato de la diferencia (lo amado), “Lo que sólo uno escucha” (*Dormir en tierra*, 1960) la muestra como posibilidad de transformación a través de una intensa experiencia estética.<sup>16</sup> En el relato, un violinista agoniza felizmente debido al regalo divino que representa para él haber interpretado perfectamente una pieza musical. Al entrar en relación con la diferencia, la muerte se hace productiva, transformadora, de allí que el protagonista afirme que “es demasiado hermoso, no puede ser. Pero ahora *todo cambiará*, gracias a Dios’. Lo indecible de que nadie hubiera escuchado su ejecución, y que él, que él solo sobre la tierra, fuera su propio testigo, sin nadie más” (2014: 313; énfasis mío). La experiencia estética, como la de la muerte, es intransferible; sin embargo, gracias a su abrirse a “ser otra cosa”, se puede afirmar que la transformación total (¿de uno mismo, del mundo?) es posible.

## V. Morir *por* y morir *para*: el autosacrificio autoconsciente como forma estética

En 1941, a propósito de la muerte del poeta peruano César Vallejo, Revueltas escribe un artículo que revela la imagen que tiene del artista, imagen para la que la muerte es, paradójicamente, vital. Para el mexicano, la poesía de Vallejo muestra el sufrimiento humano y, al mismo tiempo, el anhelo de un mundo donde el ser humano exista sin ser presa de la alienación; los artistas, entonces, aparecen como figuras cristológicas, ya que son como “los sacrificados, los Cristos de todas las pasiones” (2014: 535).

---

<sup>16</sup> A propósito de este *renacer revueltiano*, nótese que uno de los intertextos de *Los días terrenales* (1949) es el ensayo “Antonio Machado” de José Alvarado donde se afirma que es “torpe” desear la felicidad del hombre; por el contrario, lo que se anhela es que los seres humanos puedan sentir tanto el dolor como el amor “si lo merecen”: “Es un error suponer que los que aspiramos a un orden mejor tratamos de que los hombres sean felices. No somos torpes, ni tan pequeños. No deseamos la felicidad para nadie. Queremos una vida más bella, más alta. Y también más posible. *Anhelamos que los hombres habiten un mundo en donde puedan sentir, con toda su intensidad y su pureza, su dolor, su remordimiento y su zozobra; y también la alegría y el amor, si los merecen.* Un mundo a donde el dolor no llegue contaminado con el alza de los víveres, donde el arrepentimiento no esté teñido por el desempleo, donde la zozobra no tenga que ver con invasiones imperialistas. Un orbe claro y bien hecho para expiar nuestras faltas, gozar nuestras virtudes y llorar nuestro luto” (1949: 29; énfasis mío).

La pasión del artista a) se manifiesta a través de su capacidad de mostrar las dolorosas contradicciones de los seres humanos y b) hace de su vida no sólo testimonio, sino itinerario que se asemeja a la *imitatio Christi*, pero transformada a la medida del ser humano en la historia, *imitatio hominis* que sufre y actúa. Debido a esta pasión que no es sino una forma de la urgencia, estos artistas son capaces, al modo de Cristo, de mostrar y *experimentar* el carácter de- y regenerativo de la muerte en tanto sacrificio autoconsciente de la propia vida. El artista renuncia a sí mismo para mostrar y experimentar lo que no es: la diferencia.

Antes de continuar, es útil aclarar lo que Revueltas entiende por autosacrificio y su relación con la productividad de la muerte; el escritor mexicano distingue entre el (auto)sacrificio automático y el autoconsciente. El primero de ellos no cuestiona a la identidad que exige tal sacrificio voluntario; todo lo contrario, se somete a ella. Se trata del autosacrificio como identidad (subjectividad) que se impone y exige que la diferencia (alteridad) se aliene en ella acríticamente. En términos de la dialéctica entre memoria y recuerdo, Revueltas critica duramente este tipo de actos que denomina "gratuidad nihilista", "flagelación", "'confesiones' al estilo de la sádica y masoquista contrición católica" (Revueltas 1987<sup>a</sup>: 47-48). La muerte causada por esta forma de autosacrificio no es sino muerte absoluta, reproducción al infinito de una identidad (el Partido, la Nación, el Yo).

Nada más lejos de esta forma que el autosacrificio como fruto de la autoconsciencia que es praxis histórica. El ser humano rompe el hechizo de la identidad convertida en eternidad al conocer sus contradicciones internas que visibilizan las diferencias que se oponen a la identidad interpelándola. Al entrar en relación con la contradicción, la identidad se abre a su transformación. En situaciones de urgencia histórica, cuando las estructuras sociales se esclerotizan y se imponen dogmáticamente al individuo, reconocer la diferencia no es suficiente para la transformación de una situación histórica dada. Por tal razón, el ser humano busca formas capaces de mostrar esta diferencia que la identidad asesina; una de ellas es la del autosacrificio autoconsciente.

Esta forma se configura no como consecuencia del automatismo sino como *suprema forma* de la autoconsciencia. Para Revueltas, el artista es capaz de mostrar y experimentar esta forma de autosacrificio. De este

modo, la pasión de Cristo se transfigura a través de una autoconsciencia llevada hasta sus últimas consecuencias. El autosacrificio transfigurado deja de lado cualquier identidad trascendente (ya que la historia, como se vio líneas arriba, no tiene inicio o fin absolutos), así como la preeminencia de la subjetividad como dogma del devenir (ya que la historia no depende del sujeto, aunque se manifiesta a través de él).<sup>17</sup>

Dos epígrafes utilizados por Revueltas son útiles para aclarar la relación entre la productividad de la muerte y el autosacrificio autoconsciente. Por un lado, como se ha dicho más arriba, el epígrafe al *Luto humano* es el siguiente: “porque la muerte es un acto infinitamente amoroso” (1978: 348); por otro, el del relato “La frontera increíble” (*Dormir en tierra*) es un diálogo extraído del *Eupalinos* de Paul Valery (1924): “Fedro: No oigo nada. Veo bien poca cosa. / Sócrates: Quizá no estás suficientemente muerto” (2014: 250). El propio Revueltas aclara el sentido del epígrafe; se trata del “oír y ver con los sentidos de la muerte, es decir *del futuro*” (1978: 348; énfasis mío). Este fragmento es revelador porque muestra que la muerte no es lo opuesto a la vida, sino que es una perspectiva igual de productiva que aquélla; la muerte es, para Revueltas, una perspectiva desde el futuro, desde lo futurible.<sup>18</sup> Aclaremos esto.

---

<sup>17</sup> Sobre la noción de autosacrificio, véanse las productivas lecturas que, desde la ética del cuidado y la política internacional hacen Inje van Nistelrooij y K.M. Fierke respectivamente. Mientras que la primera señala que “the ethics of care is also a political ethics that pays attention to power inequality in caring relations, also on the societal level. Power, however, is not only a force that enables one to dominate others, but it is also a force that binds people together. These different views on power have important consequences for understanding self-sacrifice: an emphasis on power inequality leads to a view of self-sacrifice that is narrowed down to oppression or submission. An emphasis on power as a centripetal force entails that self-sacrifice can be required in serving a good that is simultaneously a good of the self, of others and of the community as a whole” (2013); la segunda afirma que “the transformative power of the political self-sacrifice lies precisely in the reconstitution of the boundaries surrounding the individual body that is sacrificed and a larger ‘body politic’. Thus, what can be said to begin at the level of the individual —although one that is in all the cases linked to social and institutional structures— expands into an interaction between identities that, to use Anderson’s (1983) language, are ‘imagined’ or constituted in language, thereby making possible a common identity between people who may never meet (2013: 51-52).

<sup>18</sup> “Adj. Dicho de una cosa: Que podría existir en el futuro, especialmente si se diese una condición determinada. U. t. c. s. m.” (*DRAE*).

Cuando una persona desea salir de una relación amorosa que se ha vuelto destructiva, puede declarar "tú estás muerto para mí" (o, si se habla en tercera persona, "él/ella está muerto/a para mí"). En esta expresión, el yo declara la muerte de quien alguna vez amó. Con respecto a la productividad de la muerte, es útil distinguir entre el morir *por* algo y morir *para* algo (distinción análoga a la que hace Revueltas en el esquema a "El caso del Fut" entre "permanecer en la nada" y "volver a la nada"). En el habla cotidiana, la primera expresión tiene un uso extendido y fácil de comprender: "yo muero por ti" (intenso enamoramiento), "yo muero por mi patria" (intenso nacionalismo), "yo muero por una idea" (intensa convicción ideológica). La otra expresión, en cambio, no es tan común, aunque, como se ha visto, se usa para confirmar la muerte del ser que se amó: "estás muerto para mí".

En el morir por algo, la acción del sujeto se subordina a ese algo por lo cual muere. El sujeto convierte en dogma la identidad por la cual entrega su vida: Dios, la Patria, el Partido (todos con mayúscula). Nótese que el hecho de que el yo entregue su vida libre u obligadamente no cambia la subordinación de la subjetividad a la identidad convertida en absoluto. La radicalización de este morir por una identidad es (y ha sido históricamente) el matar por esa idea, de allí que, en el dar la vida por algo, el morir y el matar muchas veces se confundan. Morir por algo, en este sentido, es una forma del pensamiento identitario (Adorno): la diferencia se asesina entregándose a la identidad convertida en mito, en eternidad; muriendo por algo se permanece en la nada de la identidad petrificada.

Por otro lado, el morir para algo puede desdoblarse en a) morir para conseguir *un fin*: "muero para darle de comer a mis hijos", pero también b) "muero para una identidad". Cuando se muere para algo, el yo elige morir para la identidad que se ha apropiado de él, de modo que se reencuentra con su ser-nada *en la historia*. En el caso de Revueltas, el morir para el Partido, por ejemplo, no es sino reencontrarse con su muerte o, en términos adonianos, con su radical transitoriedad. Morir para algo no es sino la negación de cualquier identidad que quiera subordinar al ser humano convirtiéndose en absoluta; se trata de volver a la nada con el fin de (re) encontrarse con la diferencia. Morir, entonces, ofrece dos posibilidades: o se olvida la propia muerte (acto evasor) o se la convierte en perspectiva sobre el futuro (el acto amoroso de Revueltas).

Sobre la muerte como perspectiva desde el futuro, piénsese en la productividad de la muerte que se desprende del libro del profeta bíblico Oseas (722 a.C.) quien vivió en un tiempo en el cual las revueltas, los golpes militares y asesinatos de reyes eran episodios comunes. Asimismo, el pueblo era víctima de la inseguridad, el robo, la violencia y otros males. Se entiende así la urgencia de su palabra profética que exhortaba a su comunidad a tomar consciencia sobre su circunstancia y transformarse, pues habían llegado a adorar un becerro de oro en lugar de a Dios. La comunidad había subordinado su existencia a la identidad de un ídolo y todo lo que representaba (prepotencia, soberbia, materialismo vulgar, etc.); ídolo que no era sino la propia imagen de la comunidad adorándose a sí misma como divinidad.

En este contexto, Oseas lanza una profecía donde la muerte adquiere toda la productividad de la que se habló líneas arriba: “de la mano del Seol los redimiré, los libraré de la muerte. *Oh, muerte, yo seré tu muerte; y seré tu destrucción, oh Seol*; la compasión será escondida de mi vista” (13: 14).<sup>19</sup> La muerte se erige como muerte de la muerte-en-vida en que se ha convertido la existencia de la comunidad. En un contexto de urgencia, la muerte se hace productiva, pues abre la posibilidad de transformar el presente. Por esta razón, para Revueltas, morir es un acto amoroso, ya que morir *para* la vida-convertida-en-muerte es reencontrarse con la nada-que-es-uno, la no identidad, y, desde esa perspectiva, imaginar el futuro y transformar el presente.

El versículo del profeta es retomado por San Pablo en su *Primera epístola a los corintios* como prefiguración de la praxis de Jesús que, con su muerte, vence a la muerte:

Porque es necesario que esto corruptible se vista de incorrupción, y esto mortal se vista de inmortalidad. Y cuando esto corruptible se haya vestido de incorrupción, y esto mortal se haya vestido de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: Sorbida es la muerte en victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh sepulcro, tu victoria? Ya que el aguijón de la

---

<sup>19</sup> La cita pertenece a la versión de Reina-Valera de 1960; es la *Vulgata* la que muestra de modo más contundente a la muerte como perspectiva desde el futuro: “de manu mortis liberabo eos; de morte redimam eos. Ero (seré) mors tua, o mors! morsus tuus ero, inferne! consolatio abscondita est ab oculis meis”.

muerte es el pecado, y el poder del pecado, la ley. Mas gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo (15: 53-57).

Jesús, en este sentido, muere para la muerte en la que se encontraba el ser humano debido al pecado original. El pecado, identidad convertida en hipóstasis de lo humano, es transformada por una muerte que se le opone como diferencia: a través de su consciente autosacrificio, Jesús encarna la historicidad que, para Revueltas, es la suprema tarea de la autoconsciencia. La muerte, en este sentido, es productiva, pues transforma a los miembros de una comunidad histórica. El autosacrificio de Jesús es una forma de la productividad de la muerte que Revueltas utiliza como perspectiva (estética y política) para transformar el presente.

Por último, morir para algo (autosacrificio autoconsciente) es una praxis liberadora, ya que permite, no el olvido de la identidad, sino su autocrítica transformación (dialéctica). Se entienden así los epígrafes de Revueltas. Morir para algo es, asimismo, un acto urgente, pues necesita de una situación que clame por una acción que evite la muerte improductiva, la nada como olvido absoluto de la diferencia. Cerremos el paréntesis y regresemos a los artistas.

Como declara Revueltas, los artistas son "acumulación viva de extremos, de calmas y tempestades, alegrías y desesperaciones, que no podría soportar por sí misma una colectividad humana cualquiera de no estar poseída por el éxtasis o la locura" (1983: 193). El artista experimenta y muestra las contradicciones a través de las formas estéticas. El autosacrificio se convierte, entonces, en forma de la praxis del artista: "el poeta se crucifica: nadie lo lleva al martirio; él va por su propio pie, sube y hunde los clavos en sus manos" (195). Revueltas hace uso de la pasión de Cristo para expresar la importancia de poner el cuerpo, de dar la vida, con el intenso deseo de hacer temblar el mundo.

El acto estético se describe en una carta de su hermano Silvestre del 22 de abril 1938:

Decía Dostoievski, a quien cada día amo más, que para él no hay nada más fantástico que la realidad. Pero para poder ver la realidad en ese sentido vertiginoso y lleno de misterios [...], necesitamos vivir en medio de la exaltación y el sufrimiento. Hay que sufrir ahora por los demás. No excluyo la alegría del

arte. Pero me parece que el drama es lo que más acerca al hombre —mientras tengamos un hombre tan dramático— y mientras más cerca del hombre esté el arte, es más arte. [...] No precisamente decir la verdad o la mentira —eso todavía es un prejuicio— sino decir la Vida, que no es falsa ni verdadera, sino simplemente Vida, con sus contradicciones y su dolor” (en Ponce s/f).

Como el yo, las formas a través de las cuales se expresa el artista no es posible medirlas en términos de verdad o mentira, sino de urgencia, contradicción y autoconsciente autosacrificio como radical forma estética. Luego del análisis de “Hegel y yo”, considero que es posible, y necesario, extender la caracterización que el narrador hace de su compañero al propio relato: se trata, sin duda, de un “auténtico regalo filosófico” (2014: 351). La potencia filosófica de José Revueltas es algo que no debemos olvidar.

### Bibliografía consultada

- ADORNO, THEODOR. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1974.
- ADORNO, THEODOR y Max Horkheimer. “Excursus II. Juliette, o Ilustración y Moral”, en *Dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Editorial Trotta, 1998. 129-164.
- ALTHUSSER, LOUIS. “Lenin frente a Hegel”, en *Ideas y Valores*, núm. 35-37 (enero de 1970): 3-16. Disponible en <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29081>> [Fecha de acceso: 28 de agosto de 2022].
- ALVARADO, JOSÉ. “Antonio Machado”, en *Taller*, núm. 3 (mayo de 1949): 23-29.
- Biblia. Trad. Casiodoro de Reina y Cipriano Valera, Holman: Bible Publihers, 1960.
- BOSTEELS, BRUNO. *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. Madrid: Akal, 2016.
- COPLESTON, FREDERICK. *Historia de la Filosofía. Tomo VII. De Fichte a Nietzsche*. Barcelona: Editorial Ariel, 1996.
- ESCALANTE, EVODIO. *La espuma del cazador*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid: Alianza Editorial, 1989. 24-25.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Online. Part I: Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Ciencia de la lógica. Vol. I. La lógica objetiva*. Madrid: Abada Editores, 2011.
- JAMES, CYRIL LIONEL ROBERT. *Notes on Dialectics. Hegel-Marx-Lenin*. London: Allison & Busby, 1966.
- LENIN, VLADIMIR ILICH. *En torno a la dialéctica*. Moscú: Editorial Progreso, 1973.

- LENIN, VLADIMIR ILICH. *Cuadernos filosóficos*. Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1974.
- MATEO, JOSÉ MANUEL. *Tiempo de Revueltas. Tres: un mundo “en sufrimiento” (José Revueltas y Pablo Neruda)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- PONCE, ALEJANDRO SALVADOR. “José Revueltas: entre la soledad y la vigilia”, en *Punto en Línea*, núm. 41 (diciembre de 2012). Disponible en <<https://puntoenlinea.unam.mx/indice-de-contenidos?view=article&id=720>> [Fecha de acceso: 15 de diciembre de 2022].
- RAMÍREZ GARRIDO, JAIME. *Dialéctica de lo terrenal: ensayo sobre la obra de José Revueltas*. México D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.
- REVUELTAS, JOSÉ. *Material de los sueños*. México: Ediciones Era, 1974.
- REVUELTAS, JOSÉ. *Cuestionamientos e intenciones*. México: Era, 1978. *Obras completas* 18.
- REVUELTAS, JOSÉ. *Dormir en tierra*. México D.F.: Era, 1979. *Obras completas* 9.
- REVUELTAS, JOSÉ. *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. México D.F.: Ediciones Era, 1980. *Obras completas* 17.
- REVUELTAS, JOSÉ. *Visión del Paricutín* (y otras crónicas y reseñas). Presentación de David Huerta: Recopilación y notas de Andrea Revueltas y Philippe Cgeron; México: Era, 1983.
- REVUELTAS, JOSÉ. *El cuadrante de la soledad (y otras obras de teatro)*. Prólogo de Ignacio Hernández, recopilación y notas de Andrea Revueltas y Philippe Chevron. México D.F.: Era, 1984a. *Obras completas* 21.
- REVUELTAS, JOSÉ. *Escritos políticos (El fracaso histórico del partido comunista en México)*. Recopilación de Andrea Revueltas. México: Era, 1984b.
- REVUELTAS, JOSÉ. *Las evocaciones requeridas I (Memorias, diarios, correspondencia)*. México: Ediciones Era, 1987a. *Obras completas* 25.
- REVUELTAS, JOSÉ. *Las evocaciones requeridas II (Memorias, diarios, correspondencia)*. México: Ediciones Era, 1987b. *Obras completas* 26.
- REVUELTAS, JOSÉ. “Arte y cristianismo: César Vallejo”, en *El Popular* (31 de agosto 1939); fue incluido en el tomo 4 *Obra reunida*. México: Era / Conaculta, 2014. 535.
- ROCCO, ALESSANDRO. “José Revueltas guionista: de *Tierra y libertad* a *El apando*”, en *Cultura Urbana*, núm. 45-46 (invierno de 2014): 47-58.
- SUÁREZ, JAVIER. “La irrupción del recuerdo en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*”, en *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales*. Tomo III. Lima: PUCP, 2013. 283-300.
- VALERY, PAUL. *Eupalinos; ou, L’architecte, précédé de L’âme et la danse*. Paris: Gallimard, 1924.
- VAN NISTELROOIJ, INJE y K.M. FIERKE. *Political self-sacrifice: Agency, body and emotion in international relations*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2013.

---

JAVIER SUÁREZ TREJO

Líneas de investigación: políticas educativas y culturales en América Latina del siglo xx, estéticas de vanguardia en América Latina del siglo xx, estudios de género y *queer*, teoría crítica, estudios de cine italiano, narrativas de la Italia meridional y filosofía italiana. Últimas publicaciones: "Minima Moralia and Opusculum Paedagogum: Imagined perspectives in Wallace Stevens and Theodor Adorno" (*Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM*), "Corazones virales. Del dolor a la alegría como política post-violencia en el Perú" (*Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*) y "From Romana Gens to cumbiatella: propaganda, migration and identity in Italo-Peruvian mobilities" (*Modern Italy. Journal of the Association for the Study of Modern Italy*), *Por una pedagogía de zorros o sobre el estilo tardío de José María Arguedas* (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos). ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-3092-447X>>.