NÚMEROS 55 y 56
ENERO/DICIEMBRE
2025

Alberto Híjar Serrano,
praxis and transformation

Alberto Híjar Serrano, praxis y transformación

DAVID MUÑOZ-ALCÁNTARA
Doctor en artes
david.munoz-alcantara@helsinki.fi

Abstract

The aesthetic praxis proposed by Híjar is a philosophy of transformation, whose polysemic processes of cognition bring us closer to recognizing its potential as class struggle in the imagination. Necessary presence of "another" Marxism, which arises from the signs and militant testimonies of the popular socialist struggles developed in Latin America. Agitating, mobilizing, resisting, organizing, memorializing, systematizing and emulating are some of the material forms of dialectical disputes to be assumed in all forms of struggle.

Resumen

La praxis estética propuesta por Híjar es una filosofía de la transformación, cuyos procesos polisémicos de cognición aproximan a reconocer su potencialidad como lucha de clases en la imaginación. Necesaria presencia de "otro" marxismo, que surge desde los signos y testimonios militantes de las luchas socialistas populares desarrolladas en América Latina. Agitar, movilizar, resistir, organizar, memorializar, sistematizar y emular son algunas de las formas materiales de las disputas dialécticas a asumir en todas las formas de lucha.

1 La transformación de la conciencia a través de la práctica es el *topos* general del materialismo histórico. Los aportes de Alberto Híjar Serrano a la praxis revolucionaria se construyen sobre un acento irónico de consistente deslinde a la postulación de Engels del "movimiento obrero alemán como heredero de la filosofía clásica alemana", contextualizado transgeográficamente a la consecución de saberes prácticos y encarnados en los procesos de organización política en que la producción y reproducción no se disocian de la lucha popular. Así, propone leer en las luchas revolucionarias latinoamericanas las formas de vanguardia contemporánea de la praxis filosófica y su liberación.

2. Encarnar los procesos de organización política de manera contemporánea requiere una apertura a la transversalidad entre articulaciones coyunturales para discernir caracteres ideológicos presentes en los archivos de pensamiento crítico y profundizar en la multiplicidad de alteridades radicales y colectividades en resistencia, teorizando las contradicciones epistemológicas disidentes, disonantes e inconsistentes de la realidad en pugna como articuladoras de potencialidades transformadoras de y en lucha por la significación. Híjar subraya esto en "La teoría compañeros, la teoría" y acentúa la necesidad de la crítica y autocrítica como ejercicios teóricos frente la acumulación de experiencias en la construcción de subjetividades revolucionarias dentro de los movimientos populares. La teoría señalada por Híjar convoca en la tarea de caracterizar la subjetivación entre relaciones de producción y reproducción que el capitalismo somete, para diseminar contradicciones en los rasgos ideológicos a partir de las fracturas y diferencias sustanciales en las relaciones sociales que surgen como prácticas de contestación en los procesos de construcción histórica viva, entendiendo la utopía como ejercicio —y no un destino— de necesidad histórica.

3. Agitar, movilizar, resistir, organizar, memorializar, sistematizar y emular son algunas de las formas materiales de las disputas dialécticas a asumir en todas las formas de lucha. Su énfasis en el estudio, debate y socialización de caracteres ideológicos como ejes articuladores de la praxis conlleva a la necesidad de vincular, fusionar y articular en los movimientos populares. Es necesario asumir revolucionariamente la distinción entre el carácter científico del marxismo y su ideología vertida en manifestaciones populares, resaltando en las segundas el sentido trasformador político y constructor de la subjetividad histórica revolucionaria. La praxis estética tratada por Híjar, a su vez, señala la necesaria presencia de "otro" marxismo[1] que surge y se desborda desde los signos y testimonios militantes de las luchas socialistas populares desarrolladas en América Latina de manera desigual y combinada.

4. David Craven, en su entrevista con Angela Dimitrakaki, retoma algunos rasgos de "El otro marxismo" de Híjar como manifiesto presente de su lugar histórico.[2] La militancia de Híjar se entrecruza con las trayectorias de Craven por la Nicaragua sandinista, Cuba y luego México,

[1] Alberto Híjar, "El otro marxismo", *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas y Filosofía*, núm. 2, México, noviembre 2005-agosto 2006, pp. 181 y 189.
[2] Angela Dimitrakaki, "*Marxism, Art and the Histories of Latin America*: An Interview with David Craven", *Historical Materialism*, vol. 20, núm. 3, 2012, pp. 116-134.

intersecciones que se hacen presentes en los estudios sobre la posición del arte partisano en la praxis revolucionaria para observar nuevos conceptos en la relación dialéctica entre arte y cultura popular. Las contribuciones de Craven sobre el valor de un enfoque dialéctico de la historia social del arte sirven de base para futuros análisis del marxismo postcolonial, y los marxismos no ortodoxos en los debates del materialismo histórico anglosajón, retomando el estudio del carácter subjetivo del arte como clave de la dimensión libertaria, se concretan en sus numerosas tesis sobre las políticas culturales del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), las cuales se concentraron en atender la reproducción de la pluralidad de vanguardias revolucionarias artísticas sin integrarlas en perspectivas oficialistas, como estrategia para evitar una idealización populista ahistórica.

Las posiciones de Craven y el FSLN se refuerzan en la tesis propuesta por Híjar de entender la crisis del racionalismo como crisis agónica del Estado-nación y la apertura a los saberes otros: "los de los revolucionarios y su crítica a la ley del valor y al desarrollo desigual y combinado".[3] El énfasis de Híjar en la subjetividad política como proceso vivo resuena con lo que E. P. Thomson expuso elocuentemente: "la construcción de sujetos no es un acto terminado, sino un proceso".[4] Lo mismo puede decirse de la sociabilidad entendida como lugar de lucha histórica que —desde un ángulo marxista— disputa "condiciones dadas y heredadas" para la articulación del conflicto.[5] La otra historia, como teoriza Híjar, se articula en las discontinuidades de la lucha popular por la construcción de autonomías colectivas revolucionarias, cuya memoria se articula con huellas laterales de clandestinidad debido a la represión y la disidencia de las formas discursivas no canónicas. La otra historia es combativa, encarnada, testimonial y sobreviviente al Susto Perenne.

5. Las advertencias (*sic*. albertencias) de Híjar sobre la crisis del racionalismo contribuyen a impugnar la visión histórica idealista y su tendencia a presentar lo social como un conjunto lineal. Sus llamados sobre las operaciones simbólicas contribuyen a desambiguar los hilos ideológicos ocultos —aquí la relevancia de producir una teoría de la historia, una historia de las ideas y una sociabilidad de ambas— con el fin de reivindicar la agencia sobre la historia. En la confluencia de subjetividades, la praxis estética ejerce una urgencia colectiva capaz de desembocar en una acción rebelde, junto con la reivindicación de la agencia colectiva sobre el lenguaje y la proliferación colectiva de su capacidad imaginativa. De este argumento, se puede discernir con facilidad dos propuestas teóricas para leer la crisis agónica del Estado-nación y la necesidad de cultivar saberes otros: lo social, o mejor, la socialización como una lucha inconsistente de poder. La colectividad, como forma, tiene la capacidad de poner en marcha esa in-

[3] Aberto Híjar Serrano, *Praxis estética del XX al XXI*, México, Polignos, 2015.

[4] La noción procesal de la subjetividad política (el sujeto como verbo y no un sustantivo) "*subjects are not done but in the making*", tal y como es abordada por E. P. Thompson para subrayar la lucha como un proceso permanente —tanto personal como colectivo— que abre una vía para la reorganización disidente subalterna y la defensa de la autonomía en contestación a la subordinación dominante. Edward Palmer Thompson, *The Making of the English Working Class*, Estados Unidos, Penguin Random House, 1963; rev. ed., Estados Unidos, Random House, Vintage Books, 1966.

[5] Para empezar a descifrar esta otra historia habría que alejarse de la comprensión de la sociabilidad como una operación de consentimiento tácito y adentrarse en la lectura de la misma como una operación de ejercicio del disenso. Parafraseando a Terajama: "[La historia] es un libro abierto, escribe ampliamente sobre sus bordes", lo que significa que todo lo que está escrito también lo está para ser impugnado, que la imagen de la historia como un sujeto cristalizado o un horizonte no es más que una forma ideológica que refuerza la administración a través de la dominación. Si uno pretende encontrar los espacios para activar el disenso, también debe leer a través de sus amplias huellas contextuales. Shuji Terajama, *Throw Away Your Books. Rally in the Street*, largometraje experimental, Japón, Art Theatre Guild, 1971.

consistencia y propiciar la politización del vacío con una oscilación entre impulsos de conciencia y espontaneidad.

6. Para leer *El capital* es crucial discernir las estrategias del Imperio por contener las inconsistencias. Éstas se han enfocado en transformar semánticamente la lucha de poder en una lucha por la gobernabilidad; sin embargo, el poder no debe confundirse con el ejercicio del derecho y mucho menos con la instrumentación de la disciplina, aunque el derecho sostiene en principio una posición próxima al poder (gramática), ya que el derecho en sus pretensiones intrínsecamente gerenciales se vuelve casi parasitario y dependiente de él. Pero el poder siempre surge de las fricciones relacionales (poesía) movido por la lucha y sus contradicciones. En otras palabras, la energía social que alimenta el poder es su colectividad rebelde, y la forma en que se propaga es incoherente. Las preguntas aquí son si descansa o comienza a moverse, y cómo la colectividad puede apropiarse y distribuir sus fricciones como energía social: ¿cómo avanzar hacia la necesaria socialización del poder? ¿Cómo mantener su valor colectivamente distribuido, no subsumido? El poder, como entidad material (tangible o intangible/explícita o tácita), no debe disociarse del enredo dinámico de sus dimensiones colectivizadoras. Esta paradoja de la praxis se resume en el lema zapatista: "Para todos todo, nada para nosotros."[6]

7. La otra historia y el otro marxismo se nutren del efecto múltiple de Híjar en movimientos y colectivos revolucionarios de dimensiones internacionalistas. Sus "albertencias" y constantes escritos militantes son registros y dispositivos de la crítica teórica e histórica del arte y de las ideas, así como de las intervenciones en la praxis en el seno de la lucha de clases en la teoría y en la imaginación.[7] Para trasponer estos procesos multifacéticos en su contribución crítica a la perspectiva filosófica de la praxis, su coherencia teórica debe ser leída a través del señalamiento de Marcuse sobre la presencia de marxismos cuya dialéctica y sensibilidad no están hipnotizadas por el cientificismo. Las presencias de materialismos históricos subalternos con dimensión internacionalista ocupan el lugar de una articulación militante no ortodoxa en el umbral del apartidismo para la rebeldía socialista; ensamblado con y por avanzar en la crítica de la ideología.

Los primeros esfuerzos de Adolfo Sánchez Vázquez por antologar una genealogía del marxismo latinoamericano son frecuentemente malinterpretados como un signo del tardo marxismo en América Latina, y un vacío teórico en este contexto histórico y geográfico específico; estas interpretaciones equívocas pueden ser leídas como rasgos coloniales occidentalizados de nociones de antigüedad y atributos clásicos, descuidando la coevalidad de rutas no helenísticas de pensamiento u otras no derivadas de la filosofía continental. Nestor Kohan apunta el vacío en la erudición y rigurosidad de teóricos como Perry Anderson y Michael Löwy, y señala la omisión injustificada de las contribuciones de Sánchez Vázquez en obras que se consideran como claves para los itinerarios del marxismo:

[6] "Sobre la consulta: para todos todo, nada para nosotros", *Enlace Zapatista*, https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/06/10/sobre-la-consulta-para-todos-todo-nada-para-nosotros/ Consulta: 24 de mayo, 2025.

[7] En "Los caminos torcidos de la utopía estética", Híjar se pregunta: "¿Qué tiene todo esto que ver con la estética? Si ésta ha de ser la vía de plenitud, he aquí su obstáculo de raíz: el trabajo enajenado no se supera sino con la supresión de la propiedad privada sobre los medios de producción. ¿Es esto estético y utópico? Es estético en tanto que exige todas las formas de lucha, en un libre juego de las facultades concretado en y por la historia y las relaciones sociales. Todas las formas de lucha, dicen los grupos insurgentes político militares, asumiendo sin saberlo esta tradición filosófica, es utópica en tanto desplazamiento del problema de la plenitud de atractivo y pantanoso campo teórico, a la concreción capitalista a partir de la cual Marx explica el pasado y el futuro." Alberto Híjar Serrano, *Praxis estética. Dimension estética libertaria*, México, INBA, Cenidiap, 2013.

Consideraciones sobre el marxismo occidental (1976) y *Tras las huellas del materialismo histórico* (1983), de Anderson, y *El marxismo en América Latina*, de Löwy (1980).[8] El enfoque de Sánchez Vázquez en la caracterización revolucionaria de conjunción filosófica sirve como disyuntiva para dicha omisión —injustificada, ciertamente— que reitera los límites del academicismo ortodoxo. Kohan anota el tardío reconocimiento de Michael Löwy a Sánchez Vázquez como uno de los principales pensadores marxistas concentrados en la praxis como horizonte de lucha revolucionaria,

[8] Néstor Kohan, "El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez", *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, año 7, núm. 18, Venezuela, septiembre de 2002, pp. 101-107.

a la par de Bloch, Benjamin y Luckács.[9] Bruno Bosteels retoma la tarea de teorizar nuevos caminos al comunismo en *Marxismo en América Latina* (2013),[10] cuyo enfoque objetivo profundo, sin embargo, continúa apuntando el prisma de referencia limitado a la historiografía académica y un tanto oficialista.

El otro marxismo de Alberto Híjar sacude esa deficiencia dominante para encarar al proceso histórico con la reflexión del marxismo vivo y del ahora, incitando injerencias y actuares de la potencialidad socialista, incluyendo los vacíos e inconsistencias del comunismo tosco, debatiendo la praxis con sus delimitaciones teóricas y reflexiones militantes. El Profe sigue contagiando a futuras generaciones contra los pasados sin pensamiento crítico, transmitiendo la lectura a contrapelo, haciendo arder la memoria reflexiva en acción, retomando la frase de Paco Urondo: "hasta que todo sea como lo soñamos", con la que el trabajo del Colectivo Híjar se reafirma.

El estudio de las tipologías y disyuntivas socialistas o protosocialistas en América Latina es un asunto vasto y pendiente, para el que es necesario incluir el análisis de determinaciones simbólicas y procesos de significación histórica, en donde las contiendas ideológicas con las diferentes concepciones de realidad social, la pluralidad en dispositivos de significación, y fricciones en la reproducción y proliferación de subjetividades tornan indispensable adentrarse en las disputas por el sentido utópico como potencia transformadora.

8. Habría que poner en diálogo la lectura de Híjar sobre la praxis como articulación revolucionaria de los pueblos en la construcción de autonomías, y la propuesta de bifurcación histórica planteada por Ernst Bloch en *Avicena y la izquierda aristotélica*, para discernir la utopía como un espacio irredento. Desde la filosofía de la praxis, esta dialéctica de lo irredento nos ayuda a alejarnos de la interpretación conservadora e idealista que sitúa la crítica como manifestación afirmativa del pensamiento aplicada a la materia: hablarle la verdad, decirle la ley (i.e. Foucault, Adorno); para adentrarse en la potencialidad de la inflexión crítica como evento de excedentes simbólicos que se manifiestan en la proliferación de signos puestos en constante contradicción, volcando los vacíos, fricciones, fracturas en tiempo y espacio en las disrupciones cargadas de eventualidades irreconciliables que abren el campo de batalla para la transformación del sentido.

De este modo, la praxis estética propuesta por Híjar invita a ser leída como una filosofía de la transformación cuyos procesos polisémicos de cognición nos aproximan a reconocer una diferencia fundamental en la interpretación de su potencialidad como lucha de clases en la imaginación. Una clave en este vínculo irredento pendiente de formulación es la lectura antiidealista del concepto de clínamen (declinación atómica) planteado por Tito Lucrecio Caro, para subrayar que la posibilidad de una praxis transformadora no se deriva de la espontaneidad, sino de suscitar, abordar y orientar los vacíos en la materia.

9. En lo que respecta a la tesis histórico materialista de la potencialidad revolucionaria como un golpe de verdad antimetafísica y la posibilidad de un materialismo posmetafísico, quedará pendiente profundizar los desencuentros interpretativos del clínamen lucreciano para descartar ofuscaciones teóricas de las revoluciones pasivas, como las nombra Maximo Modonessi: aquellas que coartan tiempo y espacio de articulación en la lucha de clases y neutralizan la

[9] Michael Löwy, "Marxismo y utopía", en *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985, pp. 387-395. Michael Löwy, *El marxismo en América Latina*, Chile, LOM Ediciones, 2007, pp. 573-580.
[10] Bruno Bosteels, *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2013.

contienda ideológica transformadora de realidad con la cooptación de nociones de libertad, necesidad, conciencia, autonomía, subalternidad, movimiento, por mencionar algunas. En resonancia con la "diferencia de la diferencia", como nombra Étienne Balibar a la articulación de la crítica a la cristalización de categorías históricas y la autocrítica en la práctica política, un objetivo común es demarcar las ofuscaciones teleológicas que dominan la filosofía europea contemporánea y que, por ende, lograron filtrarse en algunas trayectorias del proyecto materialista dialéctico. Bruno Bosteels apunta en esta dirección para desarticular la jerga de la finitud, y sigue la tesis de Badiou en relación con la teoría del sujeto de Althusser para esbozar que ni éste ni su alumno logran abandonar el concepto de finitud.

> Así que, si el idealismo puede ser definido como la concesión de antecedencia no a la mente sobre la materia sino a la ley sobre la interrupción de la ley, entonces el paradigma de la finitud que encontramos en la crítica o deconstrucción de la metafísica de la presencia (quizás no menos que en la dialéctica negativa) al situar la finitud de la verdad y el conocimiento como una nueva ley se ha vuelto, de hecho, idealista.[11]

Si se presta especial atención a la tesis marxista de la violencia como partera de la historia, Alberto Híjar surca el cuestionamiento de la contradicción binómica del acercamiento asintótico —entre el ser y conocimiento del ser (lo real y conocimiento de lo real)— en la teoría althusseriana del sujeto. Lo hace citando el planteamiento de Marcuse sobre el análisis de la sublimación represiva y recuperando el señalamiento de Sartre sobre un giro en los debates del subjetivismo en el materialismo científico de la década de 1960 que destacan el papel de las minorías y el lumpen en las transformaciones históricas. Híjar aclara que el punto no es el del sujeto revolucionario, sino el de éste en las condiciones de producción y reproducción del capitalismo. La realización de la subjetividad resulta, así, de la crítica a sus subordinaciones históricas y sociales, pero también a su ilusoria autonomía absoluta.

La crítica a la ofuscación teleológica que resuena con la propuesta de Bosteels de leerla en relación con el pensamiento de finitud es atendida también por Híjar:

> Se trata, dirán los posmodernistas, de volver a sustentar la historia y las relaciones sociales en un fin, en un ideal que no existe, pero vale, como planteaban los neokantianos de principios de siglo, y a su manera Adolfo Sánchez Vázquez en diversos textos, sobre todo aquel con el que enfrentó a las huestes de Octavio Paz, Enrique Krauze y Televisa. De aquí otra ideología de la filosofía de la historia socialista con poca crítica de la economía política, mucha buena voluntad libertaria y harta moralina. Está bien, esto es necesario, siempre será compañera de viaje la filosofía de liberación a la manera de Enrique Dussel y los teóricos contra la enajenación, pero el punto no es enfrentar una teología capitalista con otra socialista, ni objetar el fin de la historia y la narración épica moderna con el pragmatismo de los pueblos en lucha, que los hay, sino describir en y con la crítica de la economía política, siempre propuesta, los dominios y las tendencias, la dialéctica del poder capitalista.[12]

[11] La finitud, que tuvo una vez la virtud crítica de rechazar los errores gemelos del dogmatismo ciego y el empirismo vacío, se ha vuelto hoy un nuevo dogma que amenaza con impedir que lo empírico sea transformado alguna vez. Bruno Bosteels, "La jerga de finitud (o el materialismo hoy)", *Radical Philosophy*, núm. 155, Reino Unido, mayo-junio de 2009, pp. 41-47.

[12] Alberto Híjar, "El otro marxismo", *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas y Filosofía*, núm. 2, México, noviembre 2005-agosto 2006, pp. 181 y 189.

10. La aproximación científica de Híjar refuerza dos de los conceptos de Marcuse: forma estética y dimensión estética. En estos conceptos acentúa la idea de que la estética es una teoría surgida de la modernidad, por lo tanto, portadora de un carácter histórico abierto. Como tal, su debate exige al historiador producir una crítica teórica de la estética, y reconocer la derivación idealista de valores eternos y universales en sintonía con categorías ahistóricas de posiciones románticas como creación, genialidad y contemplación, para problematizar ese idealismo y revelar la disociación histórica asumida bajo su engañosa pretensión de autonomía. Como nota indeseada a esta ahistorización, Híjar aporta la crítica de la economía política para confrontar el idealismo estético con posiciones dialécticas, rompiendo con lo que denomina totalidad no totalizada.[13] En este mismo sentido, revoluciona la crítica abstracta kantiana del juicio estético, su-mando una teoría del fetichismo de Estado a la crítica de Lenin al idealismo subjetivo (Kant) y absoluto (Hegel), cuando afirma que:

> [...] si Kant hubiera advertido la libertad en el corazón de la lucha de clases —y no solo co-mo una característica de la sensibilidad y los sentimientos— habría adquirido así una relación diferente con la historia, no solo utópica sino social. No es a Kant, sino a Marx a quien habría que dirigirse en su lugar —quien de hecho lo anunció no a través de una crítica del juicio, sino a través de una crítica de la economía política.[14]

Desde una perspectiva marxista, la legitimidad de la autonomía de las artes no se basa en una característica excepcional dentro del conjunto de los procesos de producción, sino en la diferen-cia formal que inscribe dentro de estos procesos. El arte, como parte también de los procesos productivos y reproductivos, tiene una historia cargada de caracteres ideológicos necesitados de crítica y desambiguación; sus valores son el producto de las divisiones capitalistas del trabajo y de sus formaciones sociales desiguales y combinadas en lucha ideológica. La forma como apa-riencia de un contenido ha sido la postulación típica de la estética idealista, como expuso Híjar en "Posibilidad de la estética como ciencia",[15] donde plantea la necesidad de construir una críti-ca a aquellas categorías centrales de la investigación artística que son negación constante de las dimensiones históricas de sus determinaciones y signos producidos en la lucha ideológica: más que intentar una mera sistematización, ordenamiento mecánico de la razón estética, parece ur-gente criticar las categorías que hasta ahora han sido, en general, consideradas como inmortales en la investigación artística.

No se trata de reconciliar contradicciones, más bien, de radicalizarlas, y esto solo será posible en cuanto la condición superestructural del arte y su conocimiento se descubra como necesidad a partir de la falsa sistematicidad de las ideologías artísticas y su correspondiente postulación de categorías ahistóricas.

11. Dimensión y praxis estética resultan en la reflexión radical y constante autocrítica desde las artes y sus manifestaciones teóricas en su relación con la economía política, deconstruyendo su valor dentro del contexto social para abrir

[13] Miguel Ángel Esquivel señala la importante resonancia con la *Crítica de la razón dialéctica* de Jean Paul Sartre extendida en el texto de Híjar "Sobre la cientificidad estética", R*evista de La Universidad Cristóbal Colón*, núm.1, México, enero-abril de 1990, p. 21.

[14] Alberto Híjar Serrano, "La estética de Kant hoy y para México (apunte)", en *Tesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras*, núm.13, México, abril de 1982, pp. 34-36, citado en Miguel Ángel Esquivel, *Alberto Híjar. Lucha de clases en la imaginación. Estética y marxismo en América Latina*, México, Cisnegro, 2015, pp. 27 y 28.

[15] Alberto Híjar Serrano, "Posibilidad de la estética como ciencia", en Adolfo Sánchez Vázquez (ed.), *La filosofía de las ciencias sociales. Primer Coloquio Nacional de Filosofía*, México, Grijalbo, 1978.

espacios de sensibilización a nuevas formas y dinámicas de significación que articulen necesidades coyunturales emergentes reinsertadas como contienda especulativa e histórica viva: la lucha de clases en la imaginación. Alberto Híjar aborda esta necesidad para demarcar los idealismos reduccionistas y mecanicistas que desarticulan a la estética como ciencia de significación dialéctica y sus dimensiones polisé-micas dentro de la lucha de clases. En este sentido, retoma la conversación epistolar entre Marx y Kugelman con la advertencia althusseriana de que una formación social no puede sobrevivir sin reproducir sus relaciones de producción, para subrayar que es la parte social de estas rela-ciones la que exige explicar no sólo la producción sino también la reproducción como totalidad objetiva y subjetiva.

Por eso Híjar propone caracterizar la ideología de modo de reconocer si-multáneamente sus funciones imaginarias y materiales, señalarlas como formas existentes de significación ideológica para producir así también una crítica de los signos que las conforman. Una vez superados los idealismos estéticos es posible entender el arte como la masa acumulada de cohesiones colectivas sociales e históricas en conflicto. La tesis de Marx de "la Historia co-mo Historia del proceso de alienación del sujeto" adquiere también un sentido estético, mediada por la tesis de Althusser de la Historia como proceso sin sujeto: "que la dialéctica que opera en la Historia, no es obra de Sujeto alguno [...] y por tanto no hay un origen filosófico ni un sujeto filosófico de la Historia",[16] solo procesos concretos de significación que construyen formas —como tal cultura— parte de esos mecanismos capitalistas de acumulación, donde la ideología interpela a los individuos como sujetos.

Como se dice a menudo, pero nunca lo suficiente: no hay neutralidad en los signos y, en conse-cuencia, tampoco la hay en las formas de significar.

[16] Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Estados Unidos, Modern Reader, 1971, pp. 120-123.

DAVID MUÑOZ-ALCÁNTARA

Investigador postdoctoral en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Helsinki. Profesor invitado en la Universidad de Arte y Diseño de Karlsruhe-HfG, Alemania. Doctorado en Artes por la Escuela de Arte, Diseño y Arquitectura de la Universidad Aalto en Helsinki. Licenciado en Arquitectura por la Universidad Nacional Autónoma de Mexico. Ha sido investigador invitado en Goldsmiths Universidad de Londres y becario de investigación en BAK-Basis Utrecht, Holanda.