



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**HEGEL EN AMÉRICA LATINA: RECEPCIÓN, CRÍTICA POLÍTICA
Y SUPERACIÓN FILOSÓFICA**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A:

GUILLERMO MARTÍNEZ PARRA

DIRECTOR DE TESIS: DR. MANUEL VELÁZQUEZ MEJÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad Universitaria, Cd. Mx.

abril 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	7
Capítulo I	13
Filosofía de la praxis: superación de la dicotomía entre objeto y sujeto.....	13
Adolfo Sánchez Vázquez vida y obra desde la trinchera: historia intelectual y la aparición de nuevas subjetividades.....	23
Superación del hegelianismo en América Latina:.....	28
Filosofía de la praxis latinoamericana: el camino del pensamiento medular de Hegel a Marx. La relevancia del poder político más allá de la política pragmatista	37
La visión nuclear de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez. Crítica y asunción del método dialéctico	43
Filosofía de la praxis una superación de la dicotomía: Dialéctica del amo y del esclavo.....	50
Discurso(s) sobre negatividad e irracionalidad.....	52
Dialéctica de la realidad latinoamericana: un camino entre la utopía y la historia desde la negatividad	58
Sujetividades Emergentes: reflexiones en torno a la negatividad e irracionalidad	68
Corporalidad e incorporación de la praxis-utópico-vital. La negación del cuerpo	69
En nuestra nave se acabaron los salvavidas, el cuerpo se hunde hasta el fondo	72
Una reflexión en torno a las <i>corpografías</i> y <i>utopografías</i> . Mapas y campos conceptuales....	77
Corpografías y utopografías de los movimientos sociales	81
Sobre la construcción de las identidades: identidades difusas o desvanecientes	83
La identidad del sujeto una mediación entre lo que aparece y desaparece	87
Triidentidad del sujeto: Identidades aparecientes y aparienciales	91
El horizonte del artificio subjetivo: praxis, historia y autonomía, el rostro de la sujetividad.....	96
Sujetividades: pluralización y unidimensionalidad en la globalización	98
El poder del sujeto como servicio: frente al poder del otro, el otro poder	99
La consciencia del en-sí al para-sí. La paradoja entre la consciencia venida de fuera y la consciencia que se desarrolla en sí misma.....	102
Trabajo, Praxis y Revolución: superación de la mistificación de la transformación de la realidad.....	107

Dialéctica de los sentidos y del objeto: historia de lo inseparable separado.....	110
Resumiendo y concluyendo.....	112
Capítulo II	114
Filosofía en Porto Alegre: Antares guía el camino del pensar.....	114
Pensadores brasileños contemporáneos	115
Hegel en Brasil: ¿un perro callejero?	118
Filosofar como camino crítico del pensamiento en Porto Alegre.	125
El sistema de coherencia: modelo unitario de la multiplicidad.....	127
La política de la contingencia y lo contingente de la política.....	158
Política de la contingencia y praxis revolucionaria en Nuestramérica.....	160
Fundamentación de la relación entre ser y pensar	167
Capítulo III	200
Pensando Latinoamérica con Julio De Zan	200
Hegel contra Hegel.....	200
Pensamiento hegeliano en Argentina, una variable constante.....	201
“El conflicto de las interpretaciones” contra el revisionismo hegeliano	207
Fundamentación de la praxis política y la libertad.	220
Intervencionismo de Estado versus libertad individual	231
Sur o no sur, ése es el dilema para no “nortearse”	251
Hegel y el Estado, la otra ambigüedad: entre la libertad subjetiva y la libertad colectiva ...	268
¿Sujeto o sujetidad? La piedra en el zapato	283
Final temporal.....	294
¿Qué salidas tenemos hoy frente al capital del siglo XXI?	296
Socialismo democrático ¿será posible?	298
Praxis utópica para la liberación: <i>eutopraxia</i>	301
Apéndice.....	303
Bibliografía	308

Agradecimientos

Dedico este trabajo a mis padres Amalia Parra y Moises Martínez, a mis hermanos Carmen, Amalia e Israel por el apoyo que siempre me brindaron, lo mismo que a Leonardo e Ismael, pues sin su ayuda nunca se hubiera concretado esta investigación.

Rocío Aguilar fue la mejor compañía en el descubrimiento de la “mayúscula América”, a ella le debo muchos momentos inolvidables, su atención, sugerencias y trabajo se encuentran en el texto a través de la revisión y la lectura de los borradores. Pero especialmente le agradezco su comprensión, cariño y amor incondicional. A Román, María y Joaquín les agradezco haberme permitido entrar en su familia como un miembro más, su apoyo fue invaluable para la realización de la tesis.

A Natanael, Neri, Sandra, Omar, Edith, Yolloxóchitl quienes siempre están dispuestos al diálogo, el debate y la construcción de espacios más allá de la vida académica. Les agradezco porque siempre me apoyaron en todo, especialmente cuando nos encontramos en otros lugares.

En Brasil la asesoría de Eugênio Rezende de Carvalho fue fundamental para nuestra estancia, su atención con nosotros fue siempre solidaria y su guía para estar los primeros días en su país resultó inestimable, no tengo palabras para agradecerle. También le doy toda mi gratitud a Eduardo Luft quien nos recibió de manera cálida en Río Grande do Sul, de la misma forma que lo hizo el maestro Carlos Cirne-Lima. Con ambos pudimos entablar un diálogo enriquecedor sobre temas filosóficos, que abrieron nuevos caminos en mi interpretación del pensamiento hegeliano.

Soy deudor de los aportes de la Literatura Marginal, por ello quiero reconocer y agradecer el buen trato y la acogida de algunos de los integrantes de esta corriente literaria en Brasil. Por lo demás, se debe señalar que esta corriente hace la filosofía real en el trabajo cotidiano y en sus praxis de liberación: a Reginaldo da Silva Ferréz, Marcos T. Teles, Wesley Barbosa, Renán Inquérito, Rodrigo Ciríaco, Alessandro Buzo, Erika Peçanha y Davi Aplik. A los amigos que nos recibieron en su país como Suely Reis, Bruno Simoês, Alessandra Gomes, Wilton do Nascimento, Sidney Machado, Tiago, Eiko, Viridiana, Livia Guimarães, Carine y Barbara Frank, Diogo Bornancin y Raúl Soares.

En Brasil el grupo de religiosos mexicanos nos permitió pensar en la esperanza que se pueden abrir desde la solidaridad. Gracias hermanos Scalabrinianos.

En Argentina particularmente agradezco el apoyo de Miguel Vedda quien en todo momento nos ayudó ofreciéndonos un espacio dentro de la biblioteca de Letras Alemanas de la UBA. También agradezco a Rubén Dri con quien mantuvimos un encuentro enriquecedor sobre su trabajo filosófico en relación con Hegel. A Paulina,

Pamela, Johnatan y Matías Margulis por hacer la estancia en Buenos Aires más feliz. A Mercedes Arturo por que su casa siempre fue un lugar maravilloso, abierto al azar, ya que ahí nos sucedieron cosas fantásticas.

Siempre es un honor dedicar una tesis a todos mis hermanos Vallejos.

No olvido a mis tutores quienes siempre me señalaron las partes críticas, con ellos fue factible mantener un diálogo creativo, que se ve reflejado en una tesis que jamás pensé realizar. A Horacio Cerutti por su guía crítica, a Mario Magallón por su eterna disposición, a Manuel Velázquez Mejía por su puntuales obervaciones, a Gerardo De la Fuente por su atenta lectura y a Miguel Ángel Esquivel porque tuvo a bien acompañarme.

Al Maestro José Ignacio Palencia *in memoriam*.

A Leonor Reyes por todas sus enseñanzas en esta vida.

En este largo periodo de vacaciones le metí la nariz a la filosofía, cosa que hace tiempo pensaba hacer. Me encontré con la primera dificultad: en Cuba no hay nada publicado, si excluimos los ladrillos soviéticos que tienen el inconveniente de no dejarte pensar; ya el partido lo hizo por ti y tú debes digerir. Como método es lo más anti marxista, pero, además suelen ser muy malos. La segunda y no menos importante, fue mi desconocimiento del lenguaje filosófico (he luchado duramente con el maestro Hegel y en el primer *round* me dio dos caídas). Por ello hice un plan de estudios para mí que, creo, puede ser estudiado y mejorado mucho, para construir la base de una verdadera escuela de pensamiento... Ramón, alias Fernando, alias el Che.¹

-Ay, las casualidades –dijo Quim respirando a pleno pulmón, como el titán de la calle Revillagigedo-, valen verga las casualidades. A la hora de la verdad todo está escrito. A eso los pinches griegos lo llamaban destino.²

Así Hegel no puede pensar América, porque cree que pensar el futuro es un absurdo. Y, en cierto modo, lo es. Pero, desde esta perspectiva no puede siquiera pensar el presente de América que es tierra, más que de futuro, con futuro. El futuro entraña la novedad, la ineditez, lo imprevisible. Un pensamiento conservador no puede aceptar este postulado. La categoría utópica implica un intento por dominar y sistematizar el futuro, para poder acceder transformadoramente al presente. Desarrollar sus implicaciones es antihegeliano...³

¹Ernesto Guevara de la Serna, *Apuntes filosóficos*, Oceansur, 2012, p.23

²Roberto Bolaño, *Los detectives salvajes*, España, Anagrama, 2008, p. 94.

³Horacio Cerutti Guldberg, *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, México, CIALC-UNAM, 2014, pp.99-100.

Introducción

El apremio de pensar lo que acontece en América Latina siempre fue una de las tareas más importantes de nuestros filósofos. Las desigualdades económicas, políticas y sociales muestran el derrotero a seguir de una filosofía que emerja de esas mismas circunstancias, nuestro tiempo se encuentra plagado de conflictos y Nuestra América sigue viviendo amenazada por el capital, el imperialismo y sus servidores, por el sector financiero y sus centros económicos, sin que olvidemos a los sectores políticos conservadores nacionales e internacionales que se pretenden relanzar apenas bajemos la guardia.

Frente a ese panorama propongo aquí un camino de análisis, crítica política y superación filosófica frente a los planteamientos creados con la finalidad de mantener a Nuestra América en una dominación perpetua. Se trata de configurar algunas vías contra los efectos negativos del liberalismo y de su vertiente radical: el neoliberalismo. Pero, con la plena consciencia de que es una salida factible. El punto inicial se despliega con la reelaboración del concepto de *praxis* que Adolfo Sánchez Vázquez desarrolló y construyó como un elemento que ofrece ciertos campos de acción para la transformación revolucionaria de la realidad. Una praxis que va más allá del ámbito del mero particularismo.

Esa práctica revolucionaria parecía condenada al olvido después de la caída del muro de Berlín y de la falta de alternativas, frente a una sociedad y una forma de pensamiento único extendido por todo el globo sin otra opción. En el momento preciso en que el neoliberalismo parecía ganar y celebraba su triunfo a todo pulmón, surgían diversos movimientos sociales alternativos en Latino América suspendiendo ese proceso. Los movimientos indígenas se rebelaron contra un sistema que los condenaba a la miseria, el dolor y la muerte, formulando un devenir y una praxis en relación con la utopía.

Esta praxis utópica es sólo uno de los instrumentos necesarios para la transformación de nuestra realidad, aunque ella se ve complementada con el sentido de la contingencia que permite pensar y elaborar escenarios insólitos. En la medida en que el azar se engarza con la utopía y la praxis para la liberación de nuestros pueblos podemos mantener una visión abierta sobre la historia. Con el campo de lo contingente y del azar integrados a nuestro desarrollo filosófico podemos amalgamar un proyecto de liberación que parte de la realidad del continente y de las diversas expectativas

generadas en el presente, este fenómeno de la contingencia tienen que elevarse por encima de su mera oposición contra la necesidad. Al final, esa forma de entender la esfera del azar nos permite realizar una crítica política sobre los sistemas totalitarios, autoritarios y absolutistas.

El punto de inicio de nuestra reflexión está en la praxis utópica que tiende hacia el análisis de la contingencia, de esta forma estamos preparados para realizar una crítica más profunda a los valores defendidos por el neoliberalismo. Sobre todo, me apoyo en un elemento vital como concepto límite, por antonomasia, de las democracias occidentales: la libertad. El debate se abre en la línea de un marco restringido de libertad que oscila entre lo público y lo privado, pero que también discurre entre la libertad individual y colectiva. Los acontecimientos que se presentaron en Argentina en el año 2001, permiten recuperar la reflexión sobre el uso y abuso de las democracias, como sistemas políticos exclusivos del mundo neoliberal que hoy habitamos y padecemos.

Esta investigación es resultado de un conjunto de análisis sistemáticos, una recopilación de diversos trabajos que se hicieron cuidadosamente con el fin determinado de presentar una visión sistemática panorámica, para tender un puente entre la filosofía latinoamericana y europea. En esta indagación el lector encontrará un amplio espectro de pensadores que contribuyen en nuestra región con grandes desarrollos teóricos, pues aportan o apuntan hacia un proceso liberador de Nuestramérica, sin embargo rompen con los regionalismos, aldeanismo o reduccionismos antropocéntricos, a través de una búsqueda de transformación universal en beneficio de la humanidad.

En ese tenor la filosofía de la praxis elaborada por Adolfo Sánchez Vázquez con visos y principios universales es la primera en convocar a un esfuerzo de crítica analítica, pues desde ella se puede recuperar el valor y dignificación de la práctica política, hoy caída en el desprecio por parte de la población en general por culpa de los políticos profesionales. De tal forma que el concepto de praxis de liberación no obedece solamente a la reivindicación de la práctica, con la mera finalidad de recuperar la parte positiva del trabajo como: transformación de la realidad.

Sobre todo se trata de entender la crítica realizada al sistema neoliberal en general y al liberalismo en particular, por esa razón es de suma importancia pensar en que la recuperación del pensamiento hegeliano se mantiene con un claro interés de desmarcarnos de los puntos conservadores del pensamiento idealista. Al mismo tiempo, logramos elaborar dos conceptos clave: el de la *utopraxis* como utopía práxica vital, concepto que emerge de un anclaje en la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez. Empero

complementado con las aportaciones agudas y clarificadoras de otros pensadores como Carlos Roberto Velho Cirne-Lima y de Julio De Zan, por eso el concepto o término filosófico se recrea ahora en la forma de una tendencia de crítica al determinismo, la moral y la política-económica del sistema neoliberal.

La *eutopraxia* pretende ser ese momento de análisis con una metodología cuestionadora, pues ella me permitió ampliar la perspectiva de la praxis, en tanto que la redefinición de una *eupraxia* revaloriza lo propiamente humano en conexión con la plenitud subjetiva con la plenitud del futuro. Es posible pensar tal concepto como un principio regulador de la praxis vital colectiva y subjetiva en la búsqueda por un mejor futuro para la humanidad.

Uno de los intereses más fuertes que motivaron el desarrollo de este estudio fue abordar temas problematizados por filósofos latinoamericanos, pues en el presente están pensando acuciosamente la realidad de nuestros pueblos en vinculación con la filosofía universal, es decir, desde la urgencia impuesta por nuestra realidad. Para nuestra fortuna tanto Julio De Zan como Carlos Cirne-Lima siguen activos. Desgraciadamente en el 2011 murió Adolfo Sánchez Vázquez, aunque nos quedan sus obras como fuente viva de su pensamiento. Las respuestas y cuestionamientos que estos pensadores se hicieron de la mano de muchos otros intelectuales, esto me permitió elaborar ciertas tesis que cruzan la investigación, pero que en el primer capítulo dedicado al pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez se encuentran ya dispuestas para su discusión, aunque en las otras dos partes de la pesquisa lograron progresos plenos, amplios y profundos.

En el primer capítulo del libro, el lector puede encontrar un análisis crítico y puntual de la *Filosofía de la praxis* en relación con el tema de la crítica a la *Filosofía Idealista* que tiene como blanco predilecto el pensamiento de Hegel (para insertar la idea de “villanizar” al filósofo alemán). Puntalmente el examen crítico arranca del materialismo marxista y desde una subsunción filosófica que pone en duda, el hecho de asumirse como un producto simplemente teórico o una elaboración pura y llanamente racional o subjetiva, sin contar con un anclaje en la realidad.

Recupero de nuestro pensador marxista los puntos críticos a la filosofía idealista, ésta ignoró: la parte negativa, enajenante, alienante del trabajo y especialmente la transformación de la realidad. Con ello, reelaboramos el sentido de la praxis como crítica de lo real, análisis de lo dado y propuesta de futuro, vinculada con la filosofía de la utopía. Soy deudor en este tenor de las aportaciones filosóficas de Horacio Cerutti, espero en un futuro mantener una discusión que abra otros canales dentro de la

propuesta utópica e ir al encuentro de su obra con una mayor capacidad metodológica y procedimental, para continuar con un diálogo fructífero como lo es hasta ahora. Nuestras tesis sobre *utopraxis* y *eutopraxia* toman como referencia implícita la obra de Horacio Cerutti y como una referencia directa las tesis de utopía que desarrolló Adolfo Sánchez Vázquez, siempre en relación con la praxis para la liberación como transformación de la realidad.

En el segundo capítulo, el análisis se concentra en el vínculo entre la contingencia y la necesidad como elementos centrales del discurso filosófico de Carlos Cirne-Lima, con quien afortunadamente tuve la oportunidad de discutir directamente algunos conceptos substanciales de su obra. También es fundamental en este capítulo la aportación filosófica de Eduardo Luft, discípulo de Cirne-Lima, con quien fue posible entablar un diálogo fructífero sobre temas de dialéctica y filosofía en Brasil, ambos mantienen un debate interesante respecto a las categorías cardinales del pensamiento de Hegel. El segundo capítulo es un denso trabajo sobre el tema de la Lógica y la Ontología, pues desde la “corrección” del pensamiento hegeliano y a partir de una interpretación en donde la contingencia cobra un papel central dentro de la reflexión de Cirne-Lima, parece generarse un filosofar diferente al hegeliano. Aquí hay que destacar la confluencia de autores examinados directamente y los cuales están elaborando un trabajo que trasciende el mundo académico.

Merecería una mención larga, profunda y plena el desarrollo de la literatura marginal, que es uno de los actores vitales dentro de la escena cultural, pero también de un modo diferente de hacer filosofía, sin embargo no hay espacio suficiente para hacerlo. En ese sentido una afirmación tan fuerte respecto a que la filosofía en Brasil realmente se hace en las calles, puede ser constatada por los resultados fehacientes de sus actores.

La filosofía brasileña tomó como punto de referencia el pensamiento hegeliano asimiló y transformó el pensamiento del filósofo alemán, para reelaborar una nueva reflexión en el campo ontológico. Ello sentó las bases para formular la relación entre praxis y contingencia, gracias a las elaboraciones teóricas de Cirne-Lima y de Eduardo Luft, además de atender las críticas de Marilena Chaui a ese mismo concepto de contingencia. Al socialismo que despunta en este nuevo siglo le tiene que ser consustancial el elemento de lo azaroso, lo contingente, de la fortuna y del acaso fortuito integrado a un proceso de transformación para la liberación de Nuestramérica.

La crítica debe incluir ese sentido de la contingencia contra los sistemas políticos que tienen como signo la necesidad y que devienen por el movimiento mismo de su proceso cerrado: en totalitarismos, fascismos o absolutismos políticos, precisamente porque sólo a partir de la incorporación de lo azaroso, contingente e incluso de lo improbable, se puede pensar otro mundo.

El tercer capítulo cierra el círculo del libro y en él convergen los desarrollos de las otras dos partes. Allí el concepto de libertad recorre el núcleo discursivo, el debate y la confirmación del uso ideológico del concepto de libertad en los dos niveles de la libertad negativa y libertad positiva propuestas por el filósofo argentino Julio De Zan. Pero, también se conectan con otras dos categorías invaluable para la discusión política en Nuestramérica: la diada público-privado que tantos dolores de cabeza nos ha causado, principalmente cuando se confunden en la praxis política, es decir, cuando el uso del poder político público sirve a los fines del poder político privado.

Desde esos conceptos que asoman en relación con la praxis política propuesta por Sánchez Vázquez y con la contingencia como elemento clave de la utopía, se puede realizar un cuestionamiento propositivo sobre el neoliberalismo y el valor supremo que defiende: la libertad. La tesis que despliego en ese último apartado supone la indivisibilidad entre poder político y poder económico. Para mí es de mayor importancia la obra de Julio De Zan, pues se adelanta por mucho a los planteos de algunos pensadores europeos. La vinculación indisoluble entre poder político y poder económico es contradictoria con el concepto de democracia que Occidente enarboló, en todos los campos en donde plantó la bandera de la libertad a través de la guerra y las armas. La apuesta de una democratización del neoliberalismo es una mera corrección insuficiente, pues en el fondo el poder político y económico no la realizará, porque sus intereses se verían perdidos en esa verdadera democratización.

El cuarto capítulo muestra un espacio para el debate y para la revaloración de un concepto político que se supone inherente al neoliberalismo, en este acápite conclusivo nuestro cómo la democracia no es un concepto propio del liberalismo o del neoliberalismo como hasta ahora nos hicieron creer. Una consecuencia de tal debate es que si pensamos en una alternativa para nuestras sociedades contemporáneas, ésta debe transitar por una reapropiación de la democracia. Nuestro punto de partida fue la *praxis utópico vital*, posteriormente el camino nos llevó a la tensión entre contingencia y necesidad, para culminar con la senda de la *eutopraxis*. Por ello, al final sólo podemos entrever la alternativa de un socialismo que acuñe la democracia como su sino, frente al

capitalismo que se despliega ya en el siglo XXI, nos queda proponer una alternativa en donde los sujetos *eutopráxicos* intenten una recuperación real de los valores de libertad, paz, democracia, justicia y dignidad, esto se resume al final como la búsqueda de otro mundo posible.

No me equivoco si afirmo que el siglo que vivimos estará marcado por la lucha entre el neoliberalismo y una revitalización del marxismo crítico. La vuelta a Hegel que se vive en Occidente, sólo presagia la ineludible vuelta a Marx. Por esta razón, el marxismo que está vivo en Latinoamérica cobrará un mayor auge, especialmente en la militancia política, aunque lo conveniente sería mantener el equilibrio entre praxis y teoría. Se enterró demasiado pronto a Marx, por eso retornará.

Capítulo I

Filosofía de la praxis: superación de la dicotomía entre objeto y sujeto

La filosofía de la praxis ve en la “superación” de la dicotomía entre el idealismo y el materialismo un paso firme de un pensamiento medular. Este pensamiento hunde sus raíces en el suelo de la historia y quizá con ello debemos estimar también la importancia de esta forma reflexiva.⁴ El pensamiento medular, al contrario del pensamiento superficial osificado, va al cuerpo mismo de la historia. No para mirarlo como un cadáver tendido en la mesa del necrólogo, sino para ver el cuerpo vivo de la filosofía, cuerpo en el que también vive el filósofo y del cual no puede separarse.

Se trata, pues, de anular la tendencia de observar la historia como la “colección de cacharros viejos”, la historia para coleccionistas enciclopédicos, enterradores de la vitalidad del acontecimiento histórico. Esta “ficción” sólo es la reiteración analítica de los hechos, la mera concatenación simplificada de lo acontecido, sin caer en la cuenta de la organicidad del proceso.

Para Ernst Bloch atender a la organicidad del proceso es el esfuerzo necesario que la filosofía debe anudar: lo procesual y lo orgánico son intrínsecos al sistema hegeliano. Tal sistema pretende la unidad del sujeto con el objeto. Sin embargo, Bloch criticará a Hegel, esta crítica empalma con la efectuada por Adolfo Sánchez Vázquez. Pero, hay que ir con calma y tomar con cuidado los conceptos, porque tenemos entre las manos “el veneno del dragón”. Bloch indica:

Por este espumar espiritual, demasiado espiritual se lleva a así también su materia. La floreciente mediación idealista cierra la historia no sólo con el mero saber de su consciencia, sino que a esto se une la calamidad del idealismo: El placer de pasar exclusivamente desde el ser a la consciencia, y no a la inversa. [...] El mismo idealismo, que afirma como *prius* al espíritu abstracto y al mundo como

⁴ El concepto de praxis se define de la siguiente manera: *Praxis: f (-,-xen) práctica f; consulta f; in die – umsetzen* llevar a la práctica (*od*, poner en) práctica. Véase Prof. Enrique Álvarez Prada, *Oceano Langenscheidt. Compact diccionario (Langenscheidts Handwörterbuch Spanisch)*, sección II, alemán-español, Oceano Langenscheidt, España, 1987. Como vemos esta descripción es pobre. Pero nuestro filósofo, Adolfo Sánchez Vázquez, cargó de contenido un concepto que aparece en las tesis de Marx sobre Feuerbach. Su reflexión abre los sentidos de esa praxis analizada a la luz de los fenómenos sociales, para plantear las distinciones entre praxis reiterativa, praxis creadora; praxis espontánea y reflexiva. Ello es de gran utilidad, pues desde tales matices se puede engarzar al arte con la revolución. Ésta es una de las aportaciones nucleares del filosofar de Sánchez Vázquez.

producto suyo, vuelve a poner al Espíritu como *ultimum* inconcreto con el sujeto en sí y para sí, más aún, con el sujeto del mero saber del saber como substancia...⁵

En mi opinión, una vez que Hegel concreta ese ir al mundo mismo, a las cosas mismas de la realidad y confrontarlas con el sujeto que conoce tal mundo, da vuelta atrás. Pues, frente al reconocimiento de la objetividad, frente a la unidad objetual-subjetual retorna al modelo subjetivo. Por esa razón, le parece a Bloch que el “espumar espiritual” deja otra vez en la exterioridad a la materialidad, esto es, Hegel da prioridad al sujeto. Efectivamente, si recurrimos al final mismo de la *Fenomenología del espíritu* veremos que en ella la materialidad, poco a poco, deviene apariencia evanescente, concreción efímera, objetividad precedera, materialidad fugaz. La materia se hace nada en medio de este “espíritu espumeante”:

[...] *La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente *del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud*.⁶

Para el filósofo alemán que el “principio” sea el mismo “fin” y viceversa es una necesidad inherente al sistema. El desarrollo de la *Fenomenología* se presenta como la escalera que al final se debe derrumbar. Ese cáliz contiene el espíritu que sale de *sí mismo, hacia sí mismo y en beneficio de sí mismo*, es todo lo que se desborda, fluye y va a parar a sí.

La descripción de Bloch es atinada porque después de este movimiento del espíritu, en donde parece no quedar nada, que ya está dicho todo, en realidad comienza

⁵ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel (Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel)*. FCE, México, 1983, p. 96. Hay que señalar sobre este libro que fue escrito en México, en la estancia que Ernst Bloch pasó en el país debida al exilio, fue editado por primera vez el año de 1949 en español. La traducción corresponde a Wenceslao Roces quien también tradujo la *Fenomenología del espíritu*. Hay que destacar que este trabajo a pesar de ser uno de sus textos menos conocidos, eclipsado quizá por *El principio esperanza*, es de una profundidad clarificadora respecto a los debates entre hegelianismo y marxismo de la época. Ha sido muy difícil conseguirlo, hay una copia del texto en la biblioteca del FCE que amablemente nos hizo llegar Rocío Aguilar Chavira.

⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu (Die Phänomenologie des Geistes 1807)*, FCE, México, 1985, p. 473. La *Fenomenología del espíritu* fue traducida como señalamos anteriormente por Wenceslao Roces apoyado por Ricardo Guerra. No es menor el hecho, pues Guerra es uno de los que formaron el “grupo de los hegelianos”, en la época en que José Gaos impartió el seminario sobre la *Ciencia de la lógica*, posteriormente Guerra estudió en Francia y asistió a los cursos de Jean Hyppolite.

el verdadero trayecto del pensar en la *Ciencia de la Lógica*.⁷ La escalera conduce al movimiento del pensar en el pensar mismo. Allí se desarrolla el pensamiento más acabado de Hegel, la obra más compleja. Sistema que parece salir del mundo y concentrarse únicamente en el pensar. Lo cierto es que las implicaciones de la *Ciencia de la lógica* son más terrenales de lo que a primera vista parecen.

La consciencia se dispone a elaborar un trabajo más complejo con el camino preparado. La ciencia de la experiencia de la consciencia, como denomina Hegel a la *Fenomenología*, marca la pauta del desdoblamiento de la consciencia. La cuestión es que ahora ese espíritu tiene la apariencia de desbordarse en un idealismo que niega toda posibilidad de materialidad y sin disposición alguna para moverse un ápice de su centro. Aquí se concentran las críticas de Sánchez Vázquez y Bloch. Al respecto éste último señala:

O sea, que la superación de la enajenación –como llamó Hegel tan acertadamente al fenómeno fundamental de la sociedad capitalista–, la superación de ese convertirse en mercancías de los hombres, del trabajo, de los objetos, lo realiza Hegel en este punto puramente en el saber filosófico, en su sublime éter, no en una praxis. Y la superación no se limita precisamente a las formas de la objetividad de la sociedad capitalista, especialmente enajenadora de los hombres, sino que se refiere al objeto general.⁸

Ernst Bloch le reprocha a Hegel haber regresar a su planteo original. Ya que el idealismo extremo fundamentado por Hegel termina por negar la relación entre sujeto y objeto, defendido a lo largo de la *Fenomenología del espíritu*. Lo que Hegel realizó a fin de cuentas es una volatilización del objeto, del mundo material, de la historia misma tan preciada para él. Coincido con Bloch en que la superación del conflicto social se evapora y se armoniza en el trabajo liberador.

El problema puntualizado tanto por Bloch como por Sánchez Vázquez es que en el fondo de la propuesta, la enajenación es insuperable si no se da por la vía del conflicto social. Ello depara o prepara el terreno para hacer la distinción entre derechas e izquierdas, que no sólo se mantiene esta dicotomía al interior del discurso filosófico, pues está más allá de las posiciones teóricas, manifestándose también en las prácticas políticas concretas. El antagonismo teórico es parte consustancial de la lucha social representado aquí en el espectro político. Sánchez Vázquez reflexiona al respecto:

⁷La *Ciencia de la lógica* (*Wiissenschaft der Logik* 1948) fue traducida por Agustina y Rodolfo Mondolfo, la versión que nosotros conservamos es editada por Solar-Hachette en Argentina.

⁸ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. FCE, México, 1983, p. 97.

Por su origen y naturaleza, derecha e izquierda designan, ante todo, posiciones políticas opuestas. Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿cabe extender esta posición a otros campos no propiamente políticos? Adelantemos una respuesta general: será pertinente extenderla si y sólo si la política se hace presente, de un modo u otro, en ellos. Y esa presencia habrá que rastrearla: 1) en el contenido de esas áreas específicas del comportamiento humano; 2) en la orientación estatal o social que promueve ese comportamiento, y 3) en el uso político y social que se hace de sus productos...⁹

El uso mismo que se le dio al hegelianismo pertenece a tal disposición al interior de las posiciones políticas. Los jóvenes hegelianos de derecha pensaban que con el simple recurso de las ideas se podría superar el antagonismo social. Ellos permitieron marcar aún más los defectos del planteamiento del propio Hegel. Defectos criticados atinadamente por Marx y Engels entre otros. Para este sector de la izquierda hegeliana las ideas no son suficientes. Es menester pasar al plano de la acción política:

... [Marx y Engels] convencidos de la necesidad de dar una batalla decisiva a los jóvenes hegelianos, decidieron escribir una obra conjunta... con el título de *La Sagrada Familia*. El título aludía a los hermanos Bauer, principales representantes de la filosofía abstracta especulativa que en Alemania habían convertido la crítica en el principal instrumento para la transformación de la realidad...¹⁰

Lo cual implica que la teoría tiene resultados y alcances prácticos. Pero, como lo mencioné anteriormente, eso no quiere decir que existan o hayan existido “*movimientos sociales*” con un franco carácter hegeliano. Sin lugar a dudas, las obras más abstractas de Hegel siguen teniendo una repercusión política clara.

Aunque, esto no se reduce sólo a la obra hegeliana, pues cualquier obra filosófica por más pura que se pretenda, por más alejada de la realidad que parezca, modifica nuestra relación con el mundo y tiene alcances políticos: “las obras de Platón, de Kant, de Rousseau, Hegel, Marx o Sartre, han tenido por su *recepción* y su *uso*, efectos sociales, incluso sí se afirma como el filósofo Wittgenstein que la filosofía deja

⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. FCE, México, 2000, p. 149.

¹⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*. UNAM, México, 2003, p. 44. Unas páginas antes dice nuestro filósofo: “Como Marx, Engels había comenzado siendo un hegeliano de izquierda y, como él, se había empeñado en superar la filosofía de Hegel... como Marx, sentía la necesidad de criticar el orden social existente y pasar a una nueva sociedad basada en la abolición de la propiedad privada...” en Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*. UNAM, México, 2003, p. 33.

al mundo como está...”¹¹. Esta consecuencia es la que nosotros vamos a analizar, pues la “asunción-transformación”, “el uso” y sus “efectos sociales” son los fenómenos en juego dentro de mi interpretación sobre el pensamiento idealista en Nuestramérica.

En el fondo del discurso filosófico existe un núcleo entre motivaciones e intenciones, medios o útiles, fines y resultados, consecuencias, efectos y procesos posteriores. Por ello, las intenciones y fines tienen que ver no sólo con motivaciones epistemológicas o científicas, sino con los intereses políticos, pues al asumir un tipo de filosofía como la hegeliana en relación con la fundación del Estado, en el *quid* del debate se encontrarán intenciones ideológicas innegables.

Lo mismo sucede con elementos tales como los propósitos trazados, medios y resultados que evidentemente pueden ser distintos a los fines propuestos. Por eso, la tesis de Wittgenstein es insostenible en un sentido, en tanto que todo acto de habla encierra en sí mismo formas diversas de intencionalidad que modifica la relación ética y política. Retomo el planteamiento crítico de Sánchez Vázquez, trazado en la línea de lo arriba sugerido por Bloch. Así lo menciona también el filósofo nacido en España y exiliado en México:

La confianza en el *poder de la razón* alcanzará su más alta expresión en la filosofía racionalista absoluta de Hegel, para quien, puesto que la realidad es racional, resulta irracional o una ‘impaciencia subjetiva’, como él dice, el tratar de (sic) transformar esa realidad racional, es decir, el tratar de transformarla revolucionariamente. Pero para sus discípulos, los jóvenes hegelianos, puesto que según ellos, hay elementos irracionales en la realidad, como la Iglesia y el Estado prusianos, será necesario el cambio para eliminar esos elementos irracionales de la realidad, y la vía de ello será la crítica, la actividad de la razón. Consecuentemente, la opción práctica de la Francia revolucionaria es para la Alemania de entonces desechada en aras de la crítica de la acción, de la razón en que se basan, según ellos para cambiar la realidad... Por tanto, el compromiso intelectual y su sentido contemporáneo, es decir, con la práctica o más precisamente con la política, en la vida real no existe.¹²

¹¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política. La dimensión político-moral del compromiso intelectual*. FCE, México, 2007, p. 57.

¹² Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política. La dimensión político-moral del compromiso intelectual*. FCE, México, pp. 59-60. ¿Quiénes son esos jóvenes hegelianos? Dice Rene Serrau en *Hegel y el hegelianismo* p. 55, con base en el cuadro de K. L. Michelet:

1. La *derecha* comprende a todos aquellos que quieren *asimilar la filosofía hegeliana al espiritualismo*, es decir, *los teístas que afirman un Dios personal y la inmortalidad del alma*. Son los “viejos hegelianos”. La extrema derecha está representada por Göschel, la derecha moderada por Gabler, von Henning, Erdmann, Schaller.
2. El *centro* quiere adoptar un justo medio y defender la verdadera doctrina de Hegel. *Según se incline hacia el lado del teísmo o el lado del panteísmo*, se lo distingue en centro derecha con Rosenkranz y Marheineke, y en centro izquierda con el K.L. Michelet y Vatke.
3. Los “jóvenes hegelianos” se agrupaban a la *izquierda, la que rechazaba enteramente todo lo que es “representación” en el dominio religioso, profesaba, en forma abierta, el panteísmo y*

Los discípulos hegelianos, los prosélitos idealistas acentúan los yerros de su maestro y al radicalizar la posición de la racionalidad, al convertir su supuesto en una propuesta ultra-racional, terminan por aniquilar el fundamento de lo planteado por Hegel. Insinúan, al mismo tiempo, aquello que más adelante será determinado como el irracionalismo. La posmodernidad se sirve de esta disputa, ya que después del idealismo absoluto sólo quedará la opción de la destrucción.

Los jóvenes hegelianos confían en el “poder de la razón” como el arma que habrá de transformar lo real, tal mediación por lo demás tiene la obligación de ser racional. Así, calzan la idea a la fuerza con el mundo. Lo irracional para estos pensadores es querer cambiar las condiciones desde una vía revolucionaria. Eso sería imponer el caos, el desorden, la anarquía. Para ellos es mejor la transformación de las ideas, ellas *per se* tendrían impacto en el mundo y no se alteraría el orden del órbe con la práctica revolucionaria. Con ello, se prefigura ya el otro camino para desquebrajar el sistema hegeliano: la irracionalidad. Pero, el irracionalismo no tiene cabida en el sistema, el “modelo” o en el desarrollo teleológico si se tiene una mirada simplista. Puesto que Hegel contempló incluso la irracionalidad si no ¿cómo sería su sistema un sistema total?

Para este grupo de los jóvenes hegelianos lo irracional es, en todo caso, el reflejo de una manera ingenua de pensar, una forma porfiada de creer que el mundo de nuestras abstracciones, de nuestras solas y geniales ideas pueden de suyo, hacer que el mundo concreto tome otro rumbo. Sánchez Vázquez observa ese pequeño matiz que puede pasar inadvertido para algunos: la crítica de la acción no se asimila ni es equiparable a la acción de la crítica.

llegaba aún al teísmo. La izquierda está representada por Strauss, la extrema izquierda por Feuerbach y Max Stirner. Debe agregarse K. Marx y Engels y reservar un lugar aparte para Bruno Bauer, quien evolucionó de la extrema derecha a la extrema izquierda, al pasar en forma progresiva del punto de vista de Göschel al de Feuerbach.

La dialéctica como método, la paradoja entre la frenética y la frenología o el lugar desde el cual es leído Hegel

Vamos a presentar algunas vías de lectura que enaltecen el diálogo, discusión y crítica desde el pensamiento nuestroamericano con el discurso occidental hegeliano. Hay que decirlo de una buena vez, no se trata de hacer meramente explícita la influencia de éste sobre aquéllos, sino de ver la superación, de unos sobre el otro, desde la imaginación y la creatividad filosófica emergida en nuestro continente impuesta por la realidad misma. Es el caso de Adolfo Sánchez Vázquez, uno de los mayores representantes del marxismo crítico en nuestro tiempo. Esta tarea analítica de la disputa hegeliana-latinoamericana sugerida por Horacio Cerutti sigue pendiente.

Ante Hegel invariablemente se presentará esta “contradicción” de asunción o rechazo en la interpretación. Por eso nosotros queremos contribuir puntualmente con algunos esbozos a esta relación, pero tomando como referencia a nuestros filósofos. Ya que si bien el hegelianismo fue adoptado desde su vertiente más conservadora, por otro lado, la izquierda post-hegeliana hace una relectura sobre Hegel desde la cual se recuperan sus visos libertarios y su tendencia emancipadora. Esto lo hace el filósofo hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez. Desde esta perspectiva se presentan dos tendencias de lectura. No obstante, tales directrices están atravesadas por la realidad misma.

Nuestras sociedades contemporáneas se encuentran atrapadas en estas corrientes que nosotros denominamos: la tendencia frenópata y la tendencia frenética. Recientemente el periodista polaco Maciek Wisniewsk declaró: Carlos Marx y Federico Engels en el *Manifiesto Comunista* ofrecieron un nítido elogio de la burguesía, su capacidad de revolucionar el mundo o de acelerar el tiempo; así se entiende el planteamiento de Walter Benjamin y su visión de revolución como un freno contra el progreso (burgués). La habilidad de acelerar el tiempo es seguramente una de las fuentes del poder de la burguesía, pero otra –como demuestra Roland Barthes en *Mitologías*– es su habilidad de conservarlo e inmovilizar el mundo, perpetuando el orden con mitos e ideología.¹³

¹³ Esta es la idea que nosotros hemos querido desarrollar y que Maciek Wisniewsk destaca en su artículo, además remacha el sentido de lo dicho: “Frente al dual uso del tiempo la protesta de hoy debería combinar la estrategia benjaminiana contra la velocidad del progreso, con la crítica del “*imaginaire*” de la burguesía y su tiempo muerto. No es una contradicción, más bien una necesaria dialéctica de la lucha. Atacar los dos tiempos –armados de una buena *Ideologiekritik*– y cuestionar su

Las visiones de ambas tendencias no son contradictorias, sino complementarias. La derecha conservadora construye su interpretación de la realidad desde esta propensión a la detención de los acontecimientos, de freno al desarrollo de los hechos. Esta fijeza de la realidad parecería contrastante a la tendencia frenética que en algún sentido es excitante, veloz en el orden de los fenómenos y delirante en la aparición de nuevas formas de interpretación de una realidad que se encuentra en constante devenir. Sin duda esto remite a posiciones inmediatistas de izquierda.¹⁴

La verdad es que tanto la práctica del frenópata como la de frenético son derivaciones de la actitud de la consciencia de la realidad. Desde la posición conservadora de la realidad se lanza el anzuelo de la voluptuosidad, de la pasión impetuosa porque todo cambie y se transforme rápidamente. El conservadurismo político lanza el señuelo de que toda transformación en nuestra era es posible gracias a la velocidad propia de lo real, sin la necesidad de la participación de los sujetos, sino desde la lógica del individualismo y el éxito personal. El cebo se tiende sobre la exaltación del éxito alcanzado rápidamente y realizado con los medios prometidos por la sociedad. El lujo desechable (lo material evanescente-obsoleto) y la comodidad ficticia (lo material objetivable) funcionan como elementos que engarzan y complementan esa derivación ideológica. La lógica predominante de esta forma del neoliberalismo actual, se concentra en el paradigma espectacular del obtén hoy lo que no podrás pagar mañana, aunque parezca que lo harás. Disfruta el placer proporcionado por la inmediatez sin la obligación de cubrir las consecuencias.

Desde la lógica hegeliana podemos hacer una lectura de esta realidad, porque precisamente aquel sujeto que impide el desarrollo del espíritu, anclándolo, sujetándolo y arrastrándolo al fondo de la mediocridad, al mismo tiempo promueve el desarrollo sin mediación. Sus consecuencias son la voluptuosidad y la rapidez de nuestras sociedades

desfase es apuntar a un punto débil y a una clara inconsistencia del capitalismo". "El tiempo, el capitalismo y la ideología" en *La Jornada* 2/agosto/2013.

¹⁴ Quien ha trabajado de manera pertinente el tema es Luis Tapia, filósofo boliviano, en su texto *Política salvaje* se acerca de alguna manera al planteamiento que nosotros pretendemos realizar al respecto del espectro político. Dice Tapia: "... el neoliberalismo es una forma de contramodernidad, que corresponde totalmente a la configuración del mundo actual y lo reconfigura. Se trata de una estrategia que mira hacia atrás, acelerando los ritmos de rotación y acumulación de los capitales y, por tanto, los de apropiación del excedente de las sociedades, que deben producir cada vez más rápido, pero que al mismo tiempo también se descomponen y excluyen cada vez más." Luis Tapia, *Política salvaje*. Muela del diablo editores, Bolivia, 2008, p. 31. Pero, además de esa aceleración de ritmos de rotación y acumulación del capital, considero que desde la política actual se pretende acelerar o detener los acontecimientos no sólo con la fuerza de las ideas, sino con la fuerza del Estado y con sus diferentes medios.

contemporáneas, la consumación de imágenes a la hipervelocidad o el consumo de ideas o símbolos desechables a una metaceleridad.

Los discursos posmodernos atienden a esta dicotomía entre frenopatía y frenética centrándose únicamente en la tendencia del hombre frenético, olvidando su complementariedad con el frenópata. Esta toma de posición justifica y perpetúa el *status quo*. Y se complementa con la otra posición que ahora desmontamos.

La otra cara de la moneda se presenta justamente en las políticas de orden conservador, que con la apariencia del progresismo técnico-tecnológico frenan el desarrollo político de las sociedades. En el fondo ambas tendencias deben ser superadas desde la construcción de los espacios políticos ciudadanos, los cuales tienen su propio tiempo, su propio límite y su espacio. Así resume Sánchez Vázquez ambas representaciones del poder en Hegel:

[...] Tanto si ese más allá se busca fuera de la oposición real al poder, como si es situado en el reino de la moralidad, después de la ‘furia de la destrucción’ desatada por el poder revolucionario según Hegel, nos encontramos con un profundo hiato entre el poder y su más allá. Y este más allá no puede ser conquistado pura y simplemente ignorando el poder o liquidándolo con esa especie de ‘pistoletazo’ que le asesta Hegel, para emplear la misma expresión con la que él reprocha a Schelling su acceso a lo absoluto.¹⁵

La respuesta del sistema idealista al conflicto social es, por decir lo menos, precaria. No desenvuelve todas las formas fácticas y niega la posibilidad de la construcción de una nueva sociedad desde la lucha revolucionaria, al menos, cuando Hegel cede en el impulso que vio al inicio en la Revolución Francesa y sus consecuencias, para dejarla en un segundo plano, con ello se complementa otro de los factores limitantes de la obra hegeliana. En contrapartida, Sánchez Vázquez planteará que la construcción del poder político, más allá de ser una reacción, se construye en la *praxis*. Esto es, no se pueden superar las contradicciones materiales desde una posición utilitarista pragmática, como tampoco se les puede subsumir desde una posición abstracta idealista. Finalmente, nuestro autor dirá que la *praxis* es el espacio en donde el poder deviene al servicio del sujeto y no en su contra:

Se dirá: poder al fin. Cierto, pero no como dominio sino como autodeterminación individual y social. Una vez que a este ‘mal’ se le haya amputado su carácter

¹⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. FCE, México, 2000, p. 26.

político, ya no se tratará de un poder externo sino de un verdadero poder propio. Tal será, a su vez, el más allá del poder que habrá de corresponder al más allá de la obediencia [...].¹⁶

Sin duda la lectura de Hegel cobra un aire renovado desde la interpretación dialéctica de Adolfo Sánchez Vázquez, pues coloca en la mesa un debate propuesto en nuestros días por los Zapatistas y que nuestro filósofo comprendió muy bien en la dicotomía política del mandar-obedeciendo¹⁷.

¹⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México, FCE, 2000, p. 27.

¹⁷ El profundo cambio que desató el zapatismo en la sociedad mexicana tiene eco en la filosofía y es menester destacar este cambio en Adolfo Sánchez Vázquez. En el trabajo de "Izquierda y derecha en política: ¿y en la moral?"(1995) se nota la influencia del movimiento indígena. Esperamos desarrollar esta línea de investigación en el futuro.

Adolfo Sánchez Vázquez vida y obra desde la trinchera: historia intelectual y la aparición de nuevas subjetividades

Adolfo Sánchez Vázquez nació en Algeciras el año de 1915. Nuestro pensador hispano-mexicano estuvo marcado por una época dolorosa en la cual una parte de España anhelaba la vida democrática y un cambio social hacia la República. Además, Sánchez Vázquez intentaba vivir en dos dimensiones, entre el compromiso político por el socialismo y la vida artística volcada en la creación literaria. Ambas vocaciones se fusionaron en nuestro filósofo, por ello no debe sorprendernos que en el libro *Filosofía de la praxis*, analizado y criticado propositivamente se presente en Adolfo Sánchez Vázquez esa dimensión del arte y la transformación humana en su máxima expresión: la revolución.

Para el año de 1935 comenzó sus estudios de filosofía en la Universidad Central de Madrid, donde recuerda a José Gaos como el “hombre de hierro” de Ortega y Gasset. Pues éste último era rector de la universidad en aquel tiempo e ingresar a la facultad y aprobar los exámenes de admisión en aquella época, donde accedía a la universidad lo más granado de la intelectualidad española, no resultaba sencillo.¹⁸

Desde muy joven participó en la Juventud Socialista Unificada, cuando se desata el enfrentamiento armado participa activamente en el comisariado de prensa y propaganda, pero la derrota estaba marcada y España perdería a muchos de esos jóvenes que buscaban la transformación de la sociedad, así que para el año de 1939, el maestro Sánchez Vázquez salió de España hacia Francia y de allí se embarca a México en el *Sinaía*. El presidente Lázaro Cárdenas abre las puertas del país al exilio español. Entre los intelectuales que vienen a México se encuentran José Gaos, Ramón y Joaquín Xirau, Adolfo Sánchez Vázquez, Eugenio Ímaz, García Bacca, Eduardo Nicol, Wenceslao Roces y toda una pléyade de intelectuales de capacidad demostrada. La situación de Ramón Xirau y de Adolfo Sánchez Vázquez fue distinta a la de los otros exiliados,

¹⁸ Es obvio que si en los tiempos de Sánchez Vázquez era complicado el ingreso a las universidades, en el nuestro se ha vuelto casi imposible, parece cumplirse el deseo de Unamuno de crear comunidades egregias: “... Tras un examen escrito (traducción del latín y composición libre en español a partir de un aforismo) en el que naufragaban la mitad de los estudiantes, se pasaba a un examen oral que versaba – sin programa previo- sobre una variada temática (filosofía, literatura, historia del arte, historia de la cultura –occidental, por supuesto-) etcétera. Este examen -como yo recordaría más de una vez en México, ya ablandado por el paso de los años- una verdadera masacre académica...” en Adolfo Sánchez Vázquez, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*. FCE, México, 2003, p. 23.

puesto que ellos no venían “formados”. Su formación intelectual fue concluida en México, con muchos de los profesores que venían de España.

El exilio los empujó a nuevas tierras y desconocidos momentos de elaboración teórica. El mismo Adolfo Sánchez Vázquez declaró en algún instante que su obra está marcada por el punto de inflexión simbolizado por el marxismo, pues su preocupación teórica no se encontraba satisfecha en la Universidad Central de Madrid, ya que allí se llevaba a cabo otro tipo de reflexión, fundamentalmente la que tendía al campo de la metafísica y cuando se encontraba en el Comisariado de la once división de prensa y propaganda, en ella no quedaba mucho tiempo para la reflexión teórica sobre el marxismo.¹⁹

Al llegar a México comienza a afinar su visión sobre el pensamiento de Marx, además aborda el exhaustivo y cansado trabajo de las traducciones en francés y ruso de diversas obras, entre las cuales se cuenta la *Historia de la filosofía* en ocho volúmenes, traducida junto con José Lain entre el año 60 y 66. Ya en Morelia comienza su trabajo de enseñanza e imparte clases en esa ciudad desde al año de 1941. Después de una estancia y de la producción de material para la elaboración de libros que comienzan a ser publicados como *El pulso ardiendo*, regresa a la ciudad de México en 1943 y es nombrado profesor en la UNAM.

Probablemente el libro más importante para nuestra reflexión y que conduce nuestro examen, porque en él se centra el núcleo de la filosofía de Sánchez Vázquez, es el de *Filosofía de la praxis (1967-1980)*. Este trabajo está marcado por la lectura de Hegel, Feuerbach, Marx y Lenin conduce al análisis del concepto de “praxis” y el concepto de “enajenación”, además de fundar una teoría desde la praxis, con el objetivo de la subsunción de la enajenación a través de la revolución. Plantea Sánchez Vázquez: “...La concepción marxista de la praxis de la cual partimos, no es, en suma, una vuelta sino un avance; es una superación –en el sentido dialéctico de negar y absorber– tanto del materialismo tradicional como del idealismo, lo cual entraña, a su vez, la tesis de

¹⁹En aquel momento varias de las grandes figuras poéticas de España se encontraban en el campo de batalla, al lado de nuestro filósofo. “... ciertos escritores estaban integrados en unidades militares, pero no siempre con una actividad directa e inmediata, salvo en algunos casos –Lorenzo Varela, por ejemplo, fue comisario. Pero otros, los grandes poetas –Alberti, Hernández- tenían una función propiamente intelectual, claro es que con un contenido político explícito. Había otros intelectuales que no teníamos nombre – el ‘Batallón del talento’ nos llamaban-, que estábamos ocupados en estas tareas más grises, pero igualmente importantes.” en Adolfo Sánchez Vázquez, *Los trabajos y los días. Semblanzas y entrevistas*, México, UNAM, 1995, p. 93.

que no sólo el primero sino también el segundo han contribuido esencialmente a la aparición del marxismo...”.²⁰

En este enfoque se trata de superar las limitaciones tanto del idealismo como del materialismo reduccionista, es un ir más allá, ultrapasar y superar conservando, por ello, es menester analizar las formas de praxis que aparecen en relación con el idealismo hegeliano como con aquellas se manifestaron con el materialismo marxista. No se trata de retornar a la comprensión del materialismo o del idealismo, sino de una nueva propuesta que vaya al “*verdadero sentido de la praxis*” y no vuelva al “*punto de vista de la consciencia ordinaria*”. Ciertamente nuestro filósofo quiere proponer algo que no está presente en Hegel y sienta su base en Marx. Evidentemente no se puede regresar al punto en el cual la consciencia es solamente *doxa* u opinión, pero tal movimiento de la consciencia está sujeto al devenir concreto de la transformación de la realidad. Por eso, hablará de un desarrollo histórico de la praxis y sus diversas formas de comprensión.

Las diversas praxis y prácticas que se presentan en la acción del hombre para transformar su mundo y lanzarse por encima de su naturaleza, creando otra naturaleza que es esencialmente la de transformación, implica ir decantando ambos elementos, esto es, el de la práctica o la praxis. Por tanto, se debe ir al significado concreto de praxis. Hegel no utiliza el término, pero Sánchez Vázquez recupera al autor, porque es uno de los primeros que le da una preeminencia óptica al concepto de trabajo. Al respecto dice el nuestro pensador: “Cierto que el filósofo idealista, especulativo, lejos de revelar la esencia de la praxis nos la muestra –como se ve, sobre todo en Hegel– en forma *mistificada*”²¹. En rigor porque el idealismo alemán no se conforma con postular una consciencia inmediata que conozca todo, sino que querrá postular una consciencia de sí mismo que se va a manifestar por la mediación del trabajo o de las prácticas determinadas, es por lo que se intenta partir de ese punto de vista. Postulando al mismo tiempo otro sentido de la praxis.

El concepto de praxis está emparentado directamente con los de práctica y trabajo. En la tradición aristotélica se presenta como la *poiesis* y la consciencia en ese sentido será *autopoiética*, por ello se construirá a sí misma. Creo necesario introducir un factor ya contemplado en la visión de Sánchez Vázquez, aunque no desarrollado del todo. Nuestra tercera tesis sobre utopía y praxis implica el análisis no sólo conceptual de

²⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. México, Siglo XXI, 2003, p. 29.

²¹ *Ibidem.*, p. 31.

la contradicción, sino la aportación de la teoría surgida en la praxis para la transformación de la realidad.

En la *utopraxis* aparecen las contradicciones emergentes, estas contradicciones son efecto de la lucha de clases, de la separación de las clases sociales. Pero el sujeto de estas contradicciones de igual forma es un sujeto emergente reflejado en los diversos movimientos sociales que se configuran también con diferentes características y en distintos momentos históricos económicos y sociales. Así que el sujeto de esa utopía práxica no es el “*proletariado*”, como efectivamente lo era para Adolfo Sánchez Vázquez en algún momento: “... Pero en el descubrimiento de este criterio [ideológico de la ciencia] (la ideología del proletariado, de la clase destinada por su situación histórica a transformar práctica y radicalmente el mundo) ha desempeñado un papel decisivo...”²² Aunque posteriormente dirá que es un individuo que es diversos sujetos. En la *eutopraxia* también está incluido el proletariado, aunque sin llevar la voz cantante, de hecho, todos los actores participantes en esta praxis se convierten en sujetos no sólo sujetos de aprendizaje o epistémicos, sino en sujetidades de acción transformadora.

Pero, para seguir en nuestra temática diremos que las contradicciones emergentes hacen que esos sujetos hasta ahora desplazados, emerjan como sujetos revolucionarios. En cuanto al origen de las contradicciones podremos decir que en el núcleo de lo que Cirne-Lima llama la “proto-antinomia”, la antinomia de la cual surgen todas las otras y nosotros denominamos: contradicción genética, porque creemos que su origen no es solamente en el plano de la abstracción lógica, sino en el desarrollo histórico de las contradicciones sociales y particularmente pensamos que la contradicción originaria es la económico-política.²³ Si bien es cierto que esta contradicción es nuclear, ello no quiere decir que las otras contradicciones posean un menor peso en el análisis político social.

La importancia de las contradicciones emergentes dependerá de la direccionalidad de los fines que persigan los sujetos *eutopráxicos*. En el caso de Adolfo Sánchez Vázquez, el proletariado es el sujeto de la praxis que revolucionará el mundo: “La revolución filosófica que, junto con la revolución de Marx lleva a cabo en la ciencia de la historia y de la sociedad, forma parte de la revolución teórica, sólo puede ser entendida en relación con una práctica concreta: la práctica revolucionaria, la lucha de

²² Adolfo Sánchez Vázquez, *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*. México, FCE, 2003, p. 173.

²³ Cfr, Carlos Roberto Velho Cirne-Lima, *Dialéctica para principiantes*, UNISINOS, Brasil, pp.88-127.

clases del proletariado...”.²⁴ Así el sujeto está determinado y atado a los límites de proletariado, con ello las contradicciones emergentes son, por decir lo menos, mitigadas. Los dualismos y contrarios: bárbaro-civilizado, centro-periferia, campesino-ciudadano, mujer-hombre, en el mundo actual han generado a los sujetos emergentes y movimientos sociales que defiende las reivindicaciones de la liberación femenina, los derechos de los pueblos indígenas, la defensa del medio ambiente, para ser incorporados, sin más, al proletariado. Postulando, que en el momento de ser resuelta esa contradicción genética originaria serían resueltas las contradicciones emergentes. Las mujeres tendrán mayor libertad cuando la revolución proletaria destruya la contradicción económico-política, las diferencias raciales y las divergencias en el tratamiento tecnológico y su vinculación con la naturaleza encontrará medios más “amigables” con el medio ambiente, la reivindicación de los grupos excluidos como los homosexuales y las lesbianas estarán incorporadas en la nueva sociedad cuando triunfe la revolución. Estas y otras ideas no eran contempladas en el desarrollo de lucha revolucionaria. Pero cuando lo fueron, se incorporaron equívocamente.

En nuestro siglo XX e inicio del XXI en Nuestra América y el mundo aparecen nuevos actores que toman las calles para protestar y las reivindicaciones políticas cobran un significado diferente interrumpiendo el curso normal de la dialéctica. Los movimientos sociales incluyen a estos nuevos sujetos emergentes: los Piqueteros argentinos inyectan energía a la vida política, las Comunidades de Base apoyan a un sacerdote presidente, el Movimiento por la Paz y la Justicia señalando a los responsables del dolor, la luchadores en defensa de los derechos humanos trabajan por su cumplimiento efectivo, los Forajidos derrocan presidentes y forjan nuevas fronteras del poder y los Sin Tierra que se apropian de ella para trabajarla y defender el medio ambiente, los Cocaleros mantienen el diálogo con un presidente emanado de su pueblo. Todos ellos son ejemplo de esos nuevos actores no reductibles o ajustables a la mera contradicción genética originaria, pues aparecen por las contradicciones emergentes que se manifiestan en formas de dominación ya conocidas o en nuevas figuras adoptadas por el poder.

²⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *A tiempo y destiempo. Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx*. FCE, México, 2003, p. 315.

Superación del hegelianismo en América Latina: la dialéctica de lo real, marxismo en Adolfo Sánchez Vázquez

Lo suave o lo habitual no suele dejar alguna huella de su paso por el mundo. No cabe ninguna duda que Hegel es difícil de entender, uno de los más incómodos entre los grandes pensadores. Muchas de sus frases o proposiciones son como vasos llenos de una bebida fuerte e hirviendo, y, además, sin asa por donde agarrarlos.²⁵

Ernst Bloch

La filosofía política de Hegel cobra gran importancia en la tradición marxista mexicana, especialmente, en el terreno de la recuperación del método dialéctico. Adolfo Sánchez Vázquez, filósofo y pensador ibero-mexicano, trasciende la filosofía hegeliana apoyado desde el marxismo, gracias a que éste no es un marxismo ortodoxo, acrítico, mistificado o mistificante. Su interpretación se encuentra sujeta al diálogo, la discusión, la crítica constante y permanente. Analicemos el texto sobre *El poder y la obediencia* (1982), que escribe para tratar el problema del poder y su relación con la teoría de la explotación. Apuntamos nuestra atención en la crítica a Hegel:

Una relectura del capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel sobre la dominación y la servidumbre nos permitirá esclarecer aún más las relaciones de poder y de obediencia. Lo que está en juego en este famoso texto es precisamente la cuestión de cómo accede el señor al dominio y cómo el siervo, al quedarse sin él, se ve obligado a obedecer [...].²⁶

Efectivamente, en el cuarto capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel hace el tratamiento de esas dos figuras paradigmáticas: el señor y el siervo. Sin embargo, desde la exégesis de Sánchez Vázquez concentrada en este par de conceptos: poder-obediencia, es posible ofrecer otro tipo de variantes interpretativas. En donde la identidad y la diferencia se vinculen con la *igualdad* y la *desigualdad*. Gracias a estos matices, la lógica puede presentar una nueva matriz de conceptos que permitan analizar mejor nuestra realidad social. Revisemos críticamente un par de pasajes de la *Fenomenología del espíritu*:

²⁵ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. FCE, México, 1983, p. 21.

²⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, FCE, México, 2000, p. 23.

Más tarde vendrá para la consciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas consciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* es el *yo* [...].²⁷

Para el filósofo alemán se trata entonces de revisar la historia en su largo y complejo proceso de contradicciones. Más aún, esas contradicciones finalmente ceden su paso a la superación de algo más elevado. En este caso se trata del espíritu. En mi opinión la relación intersubjetiva no es para Hegel una articulación previamente armonizada y pacífica. No existe un equilibrio preestablecido entre identidad y diferencia, entre la subjetividad idéntica a sí misma y la otredad diferenciada. Por el contrario, sucede que la relación entre sujetos es analizada y juzgada desde el conflicto, desde la lucha a muerte, el desgarramiento de la otra consciencia y el de la propia consciencia. Además, una consecuencia práctico-concreta en el desenvolvimiento de las figuras históricas, es que el hombre puede llegar a la aniquilación real-material de su vida.

Desde esta experiencia vital sólo el hombre tiene la capacidad para crear un mundo diferente, un mundo en el cual se puede construir una relación intersubjetiva del *nosotros*. Con todo, esa unidad debe llegar a través de un espinoso camino, de un trayecto laborioso y del esfuerzo permanente de la transformación del mundo. Con ello accedemos a uno de los conceptos fundamentales de la tradición hegeliana: el trabajo. Analicemos el siguiente pasaje de la *Fenomenología del espíritu*, para después confrontarlo con el concepto de praxis de Sánchez Vázquez.

[...] el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría, la consciencia es en esto *para ella misma* y no el *ser para sí*. Pero a través del trabajo llega a sí misma [...] La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado *objetivo* o la *subsistencia*. El trabajo, por el contrario, es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo* [...].²⁸

Aquí cobra su peso específico la formación cultural (*Bildung*). El trabajo no es mero trabajo enajenante o embrutecedor, pues es concebido como el origen del que emanan todas las otras transformaciones radicales de la existencia humana. La elaboración de la cultura es factible sólo a través del trabajo. Sin ese desarrollo

²⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2002, p. 113.

²⁸ *Ibidem.*, p. 120.

propriadamente humano no habría lugar para la civilización y la cultura. Ciertamente, ése será el punto que criticarán tanto Adolfo Sánchez Vázquez como Carlos Astrada²⁹. Ambos filósofos atestiguan las carencias en el planteamiento hegeliano, advierten en la postura del pensador alemán y en su apreciación un superidealismo que excede toda realidad, pues sólo ve los efectos positivos del trabajo, de la formación cultural del espíritu y, por supuesto, de la razón. Reflexionemos en torno a la crítica de Astrada:

Pero, en definitiva, como principio filosóficamente fundamental y generador de estructuras históricas, Hegel entiende el trabajo, en cuanto es trabajo humano, como un momento del trabajo del espíritu absoluto. Este es, como nos dice en la '*Fenomenología*', el verdadero "maestro de obras" (*Werkmeister*) que, con su hacer se produce a sí mismo, hacer u operar que no ha captado aún la idea de sí, pues él "es un trabajar de la misma especie del instinto, como el de las abejas que construyen sus alvéolos". En relación con el verdadero trabajo del espíritu absoluto, el hombre, para Hegel, es tan sólo un momento, esto es, el lugar en que el espíritu llega al saber de sí mismo. Es decir que el trabajo humano no es más que el lugar y momento en que el espíritu absoluto adquiere consciencia de su trabajo como proceso indefinido de su autodesarrollo. Para Marx, en cambio, el trabajo es el trabajo del hombre y su resultado va a ser el hombre mismo, cuya tarea es instaurar, mediante una praxis social, un orden del cual él es el único responsable y en el cual él se reencuentra con su propia humanidad.³⁰

La sugerente lectura de Carlos Astrada, citada aquí por nosotros, se engarza con la interpretación de Adolfo Sánchez Vázquez, éste último trazará un nudo de dificultades conceptuales al interior de la *Fenomenología*. El filósofo argentino también tomó como núcleo de referencia el mismo capítulo de la obra mencionada. Señalo algunas ideas coincidentes en las obras de ambos autores sobre el filósofo alemán:

- Hegel solamente planteó la lucha como dominación del hombre por el hombre.
- El pensador alemán descubrió el carácter positivo del trabajo. Pero no va más allá, contrario a su costumbre dialéctica.
- El filósofo germano no elaboró una teoría de la praxis de liberación.
- Hegel no logró ver en el proceso de enajenación la fetichización del trabajo.
- La producción teórica de Hegel no presentó el conflicto real entre clases sociales. Únicamente instala un conflicto abstracto entre el señor y el siervo.

²⁹ Carlos Astrada, filósofo argentino, expresa las aportaciones de Hegel al terreno de la filosofía y asume diferentes críticas planteadas por Marx al idealismo alemán en su conjunto, en un ensayo memorable: *Marx y Hegel* publicado con el fin de celebrar los 150 años de la *Fenomenología del espíritu*, esto es, en octubre de 1957.

³⁰ Carlos Astrada, *Marx y Hegel*, elaleph.com., p. 30-31.

- Las diversas posibilidades de liberación sólo son anunciadas, aunque no desarrolladas.
- Resistencia, revolución y lucha democrática son atenuadas en la obra hegeliana.

Desde las consideraciones mencionadas podemos hablar de la superación del pensamiento hegeliano. Con Hegel asistimos a una visión interpretativa del mundo que abre diversos cauces de lectura: del “sujeto”, la “comunidad” o las prácticas concretas del “poder” y de diferentes formas de “conocimiento” en la época. Si bien, la contribución principal de Hegel respecto de la filosofía anterior se mantienen en su visión del fenómeno humano. El hombre es sujeto que construye, sujeto constituyente y sujeto contributivo. La transformación de la realidad histórica insertada en el campo de la reflexión filosófica, permite criticar la misma realidad desde su racionalidad. Sánchez Vázquez no dejará de cuestionar el sentido limitado y hasta reducido del concepto de trabajo que tiene el filósofo alemán:

Leído el texto de Hegel con la clave que ahora nos interesa, quiere decir que la obediencia –al igual que la desobediencia– reducida a su lado subjetivo, interior, puramente espiritual, no permite acceder al poder. Lo que lleva a él es precisamente la lucha o sea la desobediencia en el acto. El siervo no lucha; no opone su fuerza real a la fuerza del señor. *No le desobedece realmente*. En el trabajo obtiene la consciencia de su fuerza, pero no la fuerza efectiva que le permitiría liberarse realmente del dominio del señor. Y, sin embargo, el esclavo se imagina vencedor y libre en el plano ideal. Las ideologías que justifican la inacción o que trasladan la liberación a otro mundo serían propias del siervo que, sin lucha, quiere ser libre. *El siervo no es fuerte en el plano político –donde se enfrenta la fuerza con la fuerza– pero sí lo es en el plano económico, en el trabajo, donde afirma su valor humano.*³¹

Concuerdo en términos generales con la visión filosófica del pensador mexicano. Creo que únicamente desde una reactualización discursiva y conceptual, el pensamiento hegeliano puede recuperar toda su fuerza dialéctico-crítica de la realidad. Los conceptos de *igualdad* y *desigualdad* propuestos sirven como dos de los posibles fundamentos para una relectura de la dialéctica del señor y el siervo. Con ellos, tal pasaje recuperaría la fuerza transformadora que en otros tiempos poseía. Es necesario que la relación entre las categorías de la diferencia, identidad, igualdad y *desigualdad*, tanto como los conceptos de subjetividad y comunidad sean revaloradas, ampliadas o profundizadas en su sentido y significación. Para poder responder al análisis de una realidad que se espera

³¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo.*, FCE, México, 2000, p. 23-24, (las cursivas son nuestras).

transformar. Una realidad, sin duda, más compleja para nosotros que para el pensador alemán.

El desplazamiento hegeliano que va de la política a la economía sólo puede resolverse en el terreno político. Por ello, no se trata de realizar un análisis puramente economicista, ni meramente culturalista como es el caso de algunas apuestas limitadas y limitantes. Además de la exegesis se requiere, pues, una revaloración ética de la desobediencia activa como práctica de la resistencia.

De esta manera, otro par de conceptos que resultan invaluable son el de obediencia-desobediencia. La tesis hegeliana leída desde la óptica de Sánchez Vázquez se ve disminuida en su fuerza motora y únicamente recupera su potencia si se agregan los términos mencionados. Es decir, desde la lectura de Sánchez Vázquez se presenta una idea hegeliana de libertad abstracta, un ideal de libertad la cual acepta libremente la esclavitud, una concepción que en el fondo sería un ideal regulativo, pero no una práctica real y que representaría el final de la filosofía como interpretación: “El marxismo constituye, por tanto, como tal, y rompe así con la filosofía que como mera interpretación del mundo culmina en Hegel cuando se afirma como teoría de la praxis revolucionaria en particular... el marxismo es esencialmente la filosofía de la praxis.”³²

La consecuencia, para Adolfo Sánchez Vázquez, es que la desobediencia sería un elemento agregado al concepto del trabajo y al concepto de clase social, el cual podría rendir mejores frutos. La práctica política del zapatismo así lo muestra. La resistencia y la desobediencia como fenómenos de nuestra época, políticos y sociales, nos darán luces sobre esta dialéctica de la realidad social contemporánea, que así nos podría aportar elementos en la elaboración de una teoría de la praxis para incidir en las luchas sociales.

No se trata de dirigir, sino de caminar al lado de esos movimientos, aportando algo a las luchas para la liberación surgidas en nuestros días. De ningún modo debe el filósofo pensar que él es el “elegido”, el “mesías”, el “guía” de ese movimiento. Se debe entender a sí mismo como un actor más dentro de las luchas de liberación. Éstas son representadas en realidad por la defensa de diferentes intereses, desde las manifestaciones de los “indignados” en España, hasta la moral emergente de los “forajidos” en Ecuador o las luchas de ecologistas en Brasil y los “piqueteros” en Argentina. Es decir, todos aquellos movimientos que se desarrollan en nuestro

³² Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003, p. 208.

continente y en solidaridad con otros fuera de él. Martín Retamozo se hace la misma pregunta que nosotros:

La presencia de movimientos colectivos es la oportunidad para la filosofía política de recuperar su politicidad e incorporar en su agenda los problemas políticos contemporáneos: la pregunta por los sujetos de cambio social y las pretensiones de soberanía de orden justo. ¿De qué nos sirve la filosofía política en América Latina si no puede pensar los acontecimientos de cambio, los movimientos sociales, la violencia en Colombia o en México, los procesos constitucionales de Bolivia, Ecuador y Venezuela?³³

Aunque debería hacerse un balance sobre el desenvolvimiento propio de tales reivindicaciones. En mi opinión la resistencia surge efectivamente desde la inmediatez. La emergencia la mayoría de las veces es un fenómeno de reacción, frente al peligro, de cara al riesgo radical de morir aparece ineludiblemente la reacción. Es nuestra obligación aprender de estas lecciones de la historia y trabajar aunque sea lentamente. Esta labor será pausada quizá, pero el inmediatez y la disposición a los derrotismos fatales de nuestra tradición política tienen que ser vencidos. Es parcialmente cierto, que somos la historia marcada por la derrota de los ignorados y de los olvidados, como también es una verdad a medias que únicamente desde la negación pueden aparecer y aparecieron victorias que marcaron al continente con la esperanza de una nueva determinación de la realidad, un nuevo futuro, una nueva forma de relacionarnos con los otros. Y la experiencia concreta para Sánchez Vázquez fue la del triunfo de la Revolución Cubana:

Con el triunfo de la Revolución cubana en enero de 1959, que rompe prácticamente con toda una serie de modelos estratégicos y organizativos, se ponen en cuestión también los enfoques y categorías de la corriente marxista hasta entonces dominante en el continente latinoamericano (sic)... Pero entre las viejas y nuevas tendencias destaca por su influencia práctica, revolucionaria, la que se inspira, al promover la lucha armada, en la estrategia de la Revolución cubana...³⁴

Es una obligación moral para nosotros reflexionar sobre el sentido de la desobediencia civil como una forma de resistencia y sus relaciones con los procesos activos o con la pasividad e inacción denunciada por Sánchez Vázquez. Pues, es

³³ Acosta Jazmín, et al., *Antología del ensayo filosófico joven en argentina*, FCE, Buenos Aires, 2012, p. 171.

³⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Los trabajos y los días. Semblanzas y entrevistas*, UNAM, México, 1995, p. 181.

menester ir más allá de un movimiento de resistencia, desenvolvimiento en el cual ella se entienda en un sentido puramente negativo, esto es, como la inacción o la pasividad, resistir mientras nos aniquilan. Se trata, más bien, de concebir el otro lado del concepto, ése que refiere a la experiencia positiva de la resistencia, la que pasa de la recepción a la participación. Examinemos un pasaje de *El poder y la obediencia*, en donde Adolfo Sánchez Vázquez nos provee más luz sobre esta tópica:

Pero el movimiento de la libertad no se detiene para Hegel en la inacción o liberación ideal del siervo. Seguirá su marcha hasta pasar a la acción en una confrontación de fuerzas que da por resultado el desplazamiento de un poder por otro. Históricamente, Hegel ve este paso en la Revolución francesa. Un nuevo poder y con él una nueva relación de dominación se establece, aunque ahora en nombre de la libertad. Con la Revolución francesa, el poder de la ‘Libertad y el Terror’ asegura la obediencia absoluta. Pero esto marca el fin del poder. Con él la política ha jugado todas sus cartas y sobre sus ruinas ahora se levanta el reino de la moralidad. Y con esto queda planteada una cuestión que no por ser la última es menos radical: ¿puede concebirse un más allá del poder y, consecuentemente, de la obediencia? ¿Y a ese más allá se puede llegar al margen del poder o a través de él, desde un nuevo y último poder?³⁵

Justamente, después de la conclusión negativa que Hegel devela, es decir, el hecho por el cual la revolución conduce a nuevas formas de dominación, formas más sutiles y complejas o formas más violentas y cínicas, quedaría la imposición de un nuevo régimen que perpetuaría la dominación, aniquilaría a las fuerzas opositoras y mantendría el control absoluto del poder. Sólo después de esa condición negativa podemos pensar las alternativas. Aquélla posibilidad le interesa al filósofo mexicano, por eso surgen las preguntas y críticas a los modelos de dominación absoluta. Adolfo Sánchez Vázquez pensó y reflexionó en el contexto del capitalismo desarrollado en su fase neoliberal y desde la experiencia del “socialismo real”. Le tocó vivir en esta tensión, además de ser uno de los primeros críticos del socialismo real.

Con todo esto a cuestas, Sánchez Vázquez propone diversas vías de investigación y transformación, entre ellas: a) la recuperación del pensamiento utópico, b) la reinterpretación de la relación entre utopía y socialismo, c) la relación entre el concepto de identidad y las determinaciones políticas de izquierda y derecha. Es evidente, que nuestro filósofo consideró que la mejor opción era la praxis liberadora. Aquella practicidad consciente que presta atención a las condiciones objetivas de la

³⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. FCE, México 2000, p. 24-25.

realidad e intenta, mediante las mejores tácticas, conseguir el fin determinado de una sociedad más justa, equitativa e igualitaria, no es otra que la praxis.

La vía posible, necesaria y útil para la transformación de la realidad encuentra su fundamento en la construcción de un contrapoder, que no se enfrente pasivamente a la reacción desproporcionada del poder de Estado desde una estrategia engevecida por la transformación inmediata o en una mera vía reformista. La desobediencia es la contrapartida de la obediencia, es el otro lado de la moneda. Entonces desenmascarando las mediaciones del poder, ampliando y profundizando los procesos democráticos se llegará al fin de la construcción de una nueva sociedad.

El nuevo esclavo, el esclavo moderno que tiene una mayor cantidad de grilletes, el siervo que se encuentra atado y atrapado por un sistema limitante, restrictivo, asfixiante y aniquilador, tiene poco margen de maniobra. Su posibilidad de participación es casi nula. Su vida parece estar condenada a un destino ineludible: su vida transcurre mientras espera la muerte. Frente a ese panorama: ¿cómo reaccionar? ¿Cuáles son las medidas que pueden establecer los ciudadanos comunes que hasta nuestros días no logran ejercer el poder?

El primer paso sería cuestionar ese prejuicio inmovilista del individualismo. La visión derrotista previa al enfrentamiento hace las veces de veneno paralizante que cancela la construcción de una sociedad futura, señalada en la máxima de los *políticos* profesionales: *actuar para que todo siga igual*. Máxima, por cierto, oculta en el discurso aquéllos que se construyen una imagen *ad hoc*, pues ellos son los que saben, los que pueden, los que quieren: *la política es una actividad reservada a los profesionales. El pueblo debe dejar todo en nuestras manos, para que hagamos sus sueños realidad*. La esclavitud post-trans-intra-meta-moderna cuelga de los hilos de una servidumbre aceptada, descansa en la resignación de la mansedumbre que desarticula la resistencia activa. De ahí que se desista a la realización de nuestros sueños, para postergarlos o simplemente proyectarlos en el otro que sí puede realizarlos. Esta es otra manera de expresar la consecuencia negativa de la lucha por la libertad del siervo. Pero aquí, sucede justamente lo contrario que en la resistencia activa. Con ello, se filtra la ideología del dominador sobre el dominado. Es decir, bajo los métodos actuales de elección, participación restringida de la democracia, alternancia en el poder y del poco interés mostrado por la mayoría de la población en la sociedad, esto es, en la práctica política.

El nuevo señor encuentra tierra fértil con todos aquellos elementos para continuar con el dominio de la palabra, la imagen, el lenguaje, la política e incluso se apropia del discurso de liberación. En cambio, en mi opinión nunca serán los individuos aislados los que transforman sociedades enteras. Son los movimientos sociales que en una relación inter-intra-sujetiva se identifican en su vinculación. Entonces, ¿cómo escapar de tales determinaciones? Vamos a reproducir un texto un poco largo, pero que vale la pena, para después comentar las tesis explícitas e implícitas en él, para con ello juzgar su pertinencia:

Para las ideologías que resisten al poder (a la fuerza) sin contraponerle otro poder (otra fuerza) sino un poder interior o una fuerza espiritual que se realizará más allá de ese poder efectivo –ideologías estoica, yogui o cristiana– ese nuevo poder no surge de la lucha –en una relación de fuerzas– con el poder existente. Tal es la posición que Hegel considera propia del siervo que accede al poder, pero sólo en idea. Como ya vimos, para Hegel la realización de la libertad pasa necesariamente por la confrontación efectiva con el poder y tal es, como vimos también el significado histórico y espiritual de la Revolución francesa. Pero, la libertad como principio del nuevo poder, se convierte con el Terror en su propia negación. Así, pues, la lucha que libra el ciudadano burgués conduce a esa negación. Tal es el balance hegeliano de la lucha revolucionaria. La libertad negada sólo puede realizarse en un nuevo terreno, el del ‘espíritu moral’, que vendría a ser el más allá del poder y la política. Lo que vale, por tanto, para Hegel no es el poder o su uso revolucionario sino la revolución interior que lo trasciende. Hegel dice así adiós al poder sin que demuestre –a nuestro juicio– cómo se puede pasar históricamente a esa revolución interior o cómo puede operarse ésta por encima del poder –que no es otro que el burgués moderno– sin un cambio radical en su naturaleza y ejercicio.³⁶

Se hace patente el cuestionamiento al sistema idealista especulativo, dado que la “revolución interior” no está explicitada. No dice Hegel cómo serán los procesos o las mediaciones por las cuales se llegue a la transformación deseada. Además, da la impresión que es suficiente el hecho mismo de detonar una revolución espiritual *in abstracto* para que con ello vengan todas las transformaciones requeridas por los seres humanos. La posición de Hegel, desde una lectura creativa de Adolfo Sánchez Vázquez, se encuentra limitada en la fuga de la realidad, en un idealismo exacerbado. Todo ello a pesar de la gran dosis de realismo pesimista presente en el pensador alemán.

No hay que extrañarse de estas críticas, pues es verdad que para Hegel la apuesta para la generación de un espíritu humano más acabado se presenta en su desarrollo cultural. Con el paso de la consciencia hacia la autoconsciencia, de la autoconsciencia a

³⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. FCE, México, 2000, p. 25-26.

la razón y de ésta al espíritu se tiende un puente, en donde el yo puede ser un nosotros y el nosotros un yo. En la línea reflexiva de nuestro filósofo el pasaje cultural se realiza desde la praxis política de la liberación. Es decir, desde las condiciones materiales de la realidad que permitan transformarla y construirla en una realidad más justa: democrático-igualitaria.

Filosofía de la praxis latinoamericana: el camino del pensamiento medular de Hegel a Marx. La relevancia del poder político más allá de la política pragmatista

En el trabajo *Entre la realidad y la utopía* del filósofo Adolfo Sánchez Vázquez aparece el ensayo: “*La cuestión del poder en Marx*” (1989). Allí se revisa el concepto de praxis y poiesis, para mí será imprescindible este término y lo desarrollaré a detalle en el tercer capítulo de nuestra investigación, desde la construcción ética que subsume la mera concepción de la *Realpolitik*. De la misma manera, no se encuentra alejada de la edificación de una teoría de la explotación y marca de hecho el inicio de una teoría de liberación a través de la realidad política. Adolfo Sánchez Vázquez retoma la crítica a la visión estatal hegeliana y considera:

[...]Lo ‘político’ en expresiones como ‘hombre político’, ‘Estado político’, ‘emancipación política’, tienen justamente ese carácter (negativo) o, al menos, un alcance limitado. De ahí la necesidad de superar la negación del Estado, que no sea la simple inversión o cambio de contenido, a que se refiere Althusser. El descubrimiento de lo que Hegel mistifica, a saber: las verdaderas relaciones entre Estado y sociedad civil, conduce a Marx al hallazgo del fundamento real de Estado en la esfera social, dividida, desgarrada bajo el imperio de la propiedad privada. Con ello se revelan a Marx los límites teóricos de la teoría hegeliana del Estado y la necesidad de pasar a la crítica del fundamento real de la división social y del poder político, o sea: el poder [...].³⁷

Este es uno de los ejes vertebrales en la discusión colocada por Sánchez Vázquez, pues la idea de nuestro filósofo es destacar el fundamento del conflicto social y la lucha de clases. Marx apunta hacia una propuesta ética no únicamente en la crítica

³⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. FCE, México, 2000, p. 33.

de la economía política, sino en el desarrollo, al menos indicado, de una teoría emancipadora.³⁸

En la obra de Sánchez Vázquez se manifiesta esta riqueza intelectual, la tensión entre Marx y Hegel siempre será vista como un intento de superación. Aricó, por ejemplo, intentó poner en claro desde la teoría marxista, que ésta busca superar las indicaciones ideológicas y culturales, pero quedándose en la reiteración del error:

[...]Es interesante destacar como detrás de la subrepticia recuperación de la noción de ‘pueblos sin historia’, o el del rechazo del papel del Estado como instancia productora de la sociedad civil, presentes en la lectura *in absentia* de Marx, es el Hegel supuestamente ‘superado’ quien emerge como un sustrato cultural insuperado, como un componente inseparable de aquellos prejuicios originados en la formación ideológica y cultural del pensamiento marxiano [...].³⁹

El pensamiento marxista más allá de la mistificación centralista europea, trata de sobrepasar la visión hegeliana de la historia y la elección de Occidente como el “pueblo” que dirige la vanguardia del progreso a la manera de una locomotora. De donde se sigue que los carros de la retaguardia son pueblos sin historia las cuales habrán de recorrer el mismo camino de los pueblos aventajados, inalcanzables e insuperables. Esa metáfora demuestra el camino del progreso proyectado por y para Occidente, aunque no explica la realidad latinoamericana, sólo la mistifica.

Si seguimos con cuidado la interpretación, Occidente estaría siempre a la vanguardia, entretanto los “pueblos sin historia” nunca se sincronizarían con el reloj de la modernidad. La fábula de Aquiles y la tortuga estaría igual de cerca de realizarse que el mito moderno de la historia. Entonces Marx y Engels sufren de la misma impericia que Hegel para comprender la historia en el caso de América Latina. Aricó plantea que

³⁸ Decimos que el pensamiento de nuestro autor es medular, porque es vasto en la tónica que se plantea. Intenta agotarla, crearla y recrearla, quiere ir hasta el límite de la conceptualización, pero no sólo eso, pues, se trata de incidir directamente en la realidad. Los grandes pensadores la mayoría de las veces tienen un solo tema. Tema que los atormenta, que los agobia y sobre el cual intentan dar respuestas, a veces sin resultados. Ernst Bloch lo dice de una manera precisa: “Sólo es capaz de verdadera condensación un *pensamiento medular*, que lo es por el hecho de abrir anchos horizontes y engendrar un concepto del universo, de desplegar capacidad de acción y contener simiente, que no es como un nido de ratones lleno de aparentes problemas, sino como un vivero plagado de auténticos intentos de solución en proceso de desarrollo. La pequeña y real capacidad para lo pequeño es idéntica a aquella intensidad espiritual que es susceptible de condensación porque es susceptible de expansión, por hallarse preñada, pletórica de energía. Dicho en otras palabras: el criterio de los grandes pensamientos es su aptitud para llegar a convertirse en redomas, pura y simplemente porque al pensamiento según la frase de Hegel aplicable también aquí, se le desborda toda su infinitud del cáliz de este reino de los espíritus”. Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. FCE, México, 1983, p. 35.

³⁹ José M. Aricó, *Marx y América latina*. FCE, Argentina, 2010, p. 149.

tales prejuicios son herencia directa de Hegel: “pueblos sin historia” y el rechazo a la constitución del “Estado nacional” en América son conceptos de corte idealista persistentes en una de las lecturas marxistas. En consecuencia los tres filósofos rechazarán las luchas llevadas a cabo en el continente por la liberación ¿o no las comprendieron?

Me parece pertinente aclarar que en la pretendida superación moderna del hegelianismo quedaron remanentes, los cuales consienten el retorno del idealismo. Además, esta vuelta está marcada por una “crítica” permanente desde la derecha, ésta no avanzó en el carácter libertario que representa la teoría del Estado de Hegel y que le correspondía hacer a la izquierda hegeliana, especialmente de cara a la “mistificación del Estado”. Mientras tanto la “crítica” de la derecha *de facto* funciona como factor de cohesión de un Estado que proyecta la atribución de la fuerza al poder político. Frente a un aparente olvido de la crítica de izquierda. Sánchez Vázquez plantea:

El poder político, estatal, no tiene un carácter universal –como sostiene sobre todo Hegel- sino particular, de clase. ¿De qué clase? De la clase dominante. Esta tesis básica del marxismo clásico se formula inequívocamente, con respecto a la sociedad burguesa, en el pasaje del *Manifiesto comunista* que dice así: ‘El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa’.⁴⁰

Esta es la “falla” del originario de Stuttgart, pues él no cae en la cuenta de que el conflicto socio-político y económico refleja el antagonismo de la lucha de clases. El Estado cumple su papel protector para la clase enquistada en el poder. Por lo tanto, Marx intenta ascender la simplificación del Estado como el fin hegeliano, es decir, crear el espacio de realización de la libertad. Por el contrario, Marx ve en la configuración del “Estado” la justificación formal y material de la injusticia.

Por esa razón, Aricó concibió que Karl Marx al atacar la construcción del Estado burgués, por extensión critica las luchas de liberación de los pueblos latinoamericanos, en su intento de instaurar aquello contra lo que se debería luchar, esta es una visión liberal, más que socialista. Pues, la lucha de liberación nacional entorpecía la lucha por una liberación social, en la reflexión de Marx, según Aricó tenía cierta preeminencia.

No es tan sencillo pensar que el fin de estos “prejuicios hegelianizantes” sea también el fin del hegelianismo. Marx es certero en su crítica al Estado burgués. El

⁴⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. FCE, México, 2000, p. 37.

poder se encuentra en manos de una clase social resuelta a no cederlo. De manera que el juego del poder político comenzará y se abrirá la disputa por el poder desde diferentes vías, por diversas mediaciones. Una de ellas será la revolucionaria, la cual desde la filosofía de Sánchez Vázquez, abre distintas alternativas prácticas con sus implicaciones políticas: “al conquistar (el poder político) lo que se asienta en la violencia –aunque con diferentes grados de aplicación de acuerdo con las condiciones históricas–, no se puede prescindir de la violencia, trátase de la violencia efectiva o potencial e incluso de la amenaza de la violencia”.⁴¹

Para desmitificar el sino negativo de la violencia se hacen manifiestas las condiciones existenciales de los sujetos. El Estado detenta el uso legítimo de la violencia y se ve dislocado cuando hace un uso excesivo de ella, como consecuencia atenta contra las individualidades que se supone debe proteger. Así, los sujetos que en “el pacto social” cedieron el uso de la fuerza ahora la utilizan en su defensa. La fuerza de la dialéctica se juega aquí en todas sus aristas, pues quiere negar aquello que niega la existencia misma de los sujetos. Estos sujetos emergentes potencialmente pueden intentar tomar el poder por medios no pacíficos, lo cual está totalmente justificado. Dice Bloch que en Hegel existe una visión fundamental de la *Fenomenología* representando la dialéctica en la historia:

En este sentido, la *Fenomenología* es realmente no sólo la historia de la aspiración de saber en proceso de constitución; igualmente es la exposición de la historia de la aparición (metamorfosis, manifestación) del hombre como alguien que hace su historia y aún está en proceso de reconocerse como tal. Según la frase de Marx, Hegel ha encontrado aquí <<la expresión abstracta, lógica, especulativa del proceso de la historia real del hombre, que aún no se ha convertido en la historia real del hombre como un sujeto ya formado, sino que sigue siendo producción, génesis del hombre>>. Pero también ha encontrado, desde luego, el momento en plenitud de nosotros mismos, el *regnum hominis* de un ser para sí y de un mundo que no sea adecuado. También esto se halla indicado realmente en la *Fenomenología* por mucha que sea la espiritualidad de su final o por excesivamente total que sea la enajenación. Tal es su único punto de referencia; sin él sería lo que Hegel más odió: progreso infinito, en pocas palabras: prehistoria sin resultado.⁴²

La construcción de la historia en su *en sí-para sí* pasa por todo el conjunto de negatividades, conflictos, negaciones parciales, destrucciones y subsunciones radicales que permiten bajo la lucha concreta de los individuos tener un resultado determinado en

⁴¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. FCE, México, 2000, p. 41.

⁴² Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. FCE, México, 1983, p. 76.

la historia. La búsqueda de la liberación por el lado de los esclavos, de los siervos, representa uno de los momentos ineludibles de la historia. Instante de reiteración permanente en la historia deformando constantemente su rostro: víctima, pobre, esclavo. Esa “metamorfosis” o “manifestación” esporádicamente es pacífica. De ahí, el realismo de Hegel, la lucha a muerte es parte de esa transformación de la realidad. No se trata siquiera de la mera transformación del mundo en su elaboración como trabajo humano. Ése es el objetivo, por supuesto. Pero, es algo más. Se trata de la historia del hombre en su conjunto para labrarla como: historia de la historia que deviene filosofía de la historia. La potencia disruptiva de la dialéctica debe prestar su singularidad analítica a los procesos revolucionarios en ciernes sobre nuestra época.

La ‘*historia de la aspiración de saber*’ y ‘*la exposición de la historia de la aparición*’ se conjuntan y conforman el trayecto de la *Fenomenología*. Aunque, como ya lo explica Bloch, esa historia no se reduce a la descripción, en tanto se juegan las *aspiraciones* y las descripciones de la ‘*aparición*’ de lo real. No dejamos de lado que el conflicto y la lucha son siempre elementos constitutivos de esa realidad. No puede haber paz mientras las condiciones de opresión en las cuales se encuentra el siervo-esclavo no se eliminen. Hay sólo una paz aparente. Sin embargo, la mera eliminación es insuficiente, pues la nueva realidad constituida vendrá acompañada de nuevas formas de dominación, complejas redes de dominación sutiles y sublimadas. Aquí es donde la elaboración de la reflexión filosófica de Sánchez Vázquez aporta nuevos elementos, que superan-conservando algunas piezas de la filosofía hegeliana. Pero, yo me centro en el concepto de praxis, pues, Hegel mismo es un “antecedente” de esta visión de la praxis que devendrá *utopraxis*, *eutopraxia*, praxis-utópica, praxis utópica vital.

En la construcción de la realidad social por la que pugna Sánchez Vázquez se contienen diversas alternativas. Entre las cuales destaca la afirmación de la violencia, cuando la violencia estatal sale del límite o de la frontera impuesta por la legalidad y por el límite ético-político. Con ello, nos presentará una alternativa de radicalización democrática en el Estado nación, aclaremos que en el modelo vigente, neoliberal globalizado, no es posible tal radicalización democrática.

Entre los excesos de una postura como la de los jóvenes idealistas está justamente pensar que las ideas por sí mismas, sin una praxis política, serían suficientes para lograr la transformación social requerida. El otro lado de la aporía está contenido en el trabajo de aquellos que rechazan el planteo de las ideas para reformular la realidad. Al desechar la idea como dispositivo transformador de la realidad se cae en una

contradicción, pues esta misma idea, la de no contar con las ideas, debería ser eliminada. Por otro lado, la primera postura se auto-elimina, porque ella supone que el mundo ideal puede transformarse sólo por mediación de las ideas. Aun cuando la realidad se ha modificado en el curso de la historia con ideas históricamente situadas, algunas de ellas son más consistentes y explicativas de la propia realidad. Ideas que debemos cambiar a golpes de contradicción y oposición con la realidad. Sánchez Vázquez pretende evitar esta doble dificultad a través de la construcción de la teoría de la praxis.

En términos marxianos, puede hablarse del poder específico que se ejerce en el terreno propio de las ideologías o ideas, pero a condición de no absolutizar tampoco ese poder considerando –como los jóvenes hegelianos– que las ideas tienen por sí un poder efectivo, sobre lo real mismo que rebasa su esfera. O con condición también de no caer en el extremo opuesto al considerar que las ideas carecen de poder, o son simples epifenómenos de organización material de la sociedad (como se ha hecho decir a Marx en más de una ocasión).⁴³

Tanto para Bloch como para nuestro filósofo latinoamericano, hay una dimensión histórica que debemos retomar de Hegel. Aunado a ello se tiene que contribuir con la crítica del proceso de las relaciones sociales estructurales, las ideas sin más no cambiarán la realidad. Sin embargo, el cambio social sin ideas se puede perder en la bruma del pragmatismo. La praxis condensa ambos elementos desde una lectura marxista relativizada.

Las fuentes de Adolfo Sánchez Vázquez son cardinales para comprender el desarrollo de su filosofía de la praxis. Especialmente en la fundamentación de la praxis transformadora. Es imposible eludir la formulación de las muchas veces citada tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”.⁴⁴ Nos interesa destacar el valor de la tesis once. Tesis sobre la cual se construye el concepto de praxis. Stefan Gandler sostiene en su trabajo sobre el marxismo mexicano, lo siguiente:

El concepto de praxis de Marx, por tanto, abarca a veces los inmensos avances en el terreno teórico tanto del materialismo precedente como del idealismo; siguiendo a Sánchez Vázquez, cabría preguntarse con audacia si en este concepto no se halla trascendida, guardada y suspendida a la vez (en el sentido de

⁴³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, FCE, México, 2000, p. 48.

⁴⁴ Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE-UNAM, México, 2007, p. 218.

'*aufheben*') toda la dicotomía entre materialismo e idealismo. Entendida así, toma cuerpo la undécima Tesis sobre Feuerbach: 'de lo que se trata es de transformarlo [al mundo]', que, expresada más de una vez con excesiva ligereza, sólo va a 'justificar' la propia congoja al observar los gigantes filosóficos sobre cuyos hombros estamos todos.⁴⁵

Habría que responder más audazmente, pues es el concepto de Adolfo Sánchez Vázquez, el término de *praxis*: 'subsume', 'conserva', 'suspende', 'supera', 'guarda' y 'trasciende' el idealismo hegeliano que toma como base a la propia *praxis* marxista. Gandler se queda corto de miras y piensa que se trata de una simple unificación de la dicotómica, como si sólo de unir se tratara a la manera en que la abuela remienda un saco roto. Para concluir, debemos decir lo que Gandler no se atreve a enunciar, esta nueva categoría no es la mera repetición de los conceptos, ni "calco" ni "copia", de Hegel y Marx, pues posee una impronta distintiva. Si bien éstos son sus referentes, está parado "sobre sus hombros", no sólo para contemplar sino para ir más allá, pues, la relevancia de la segunda parte de la tesis, en relación con las condiciones sociales, es más necesaria y patente en nuestros días.

La visión nuclear de la *praxis* en Adolfo Sánchez Vázquez. Crítica y asunción del método dialéctico

Un calcetín remendado es mejor
que uno roto, no así la
autoconsciencia.

Hegel

Hasta el momento me enfoqué fundamentalmente en los trabajos de Adolfo Sánchez Vázquez que dan un giro respecto de su obra principal. Sin embargo, la elaboración teórica del filósofo latinoamericano que considero imprescindible es su tesis de doctorado: *Filosofía de la praxis* (1966).⁴⁶ En ella reconstruye o reconceptualiza los

⁴⁵ Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE-UNAM, México, 2007, p.158.

⁴⁶ Este texto se presentó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es un examen casi mítico, pues se efectuó a puertas abiertas, además de contar con la presencia de José Gaos, se recuerda por la extraordinaria defensa y por la también extraordinaria duración, de cinco horas, del examen. Así lo rememora el mismo Sánchez Vázquez "El jurado con el que tuve que vérmelas estaba formado por Gaos (como director de la tesis) y los doctores Roces, Villoro, De Gortari y Guerra. Fue un examen, con el salón atiborrado de estudiantes y profesores, que puede caracterizarse por dos hechos: primero, su

antecedentes del concepto de praxis. Ahí, indaga detalladamente la forma en que el término es elaborado tanto por Hegel, Feurbach, Marx y Lenin. La pregunta inicial tiene que ser: ¿por qué comenzar con Hegel, con el mayor representante del idealismo alemán? ¿Acaso en él podemos encontrar una teoría de la “praxis” que fundamente un desarrollo posterior, en la historia de las ideas y en la realidad latinoamericana? ¿Acaso no se trata de superar esa posición del pensamiento hegeliano con poca o ninguna incidencia en la realidad? ¿No se trataba de oponerse sin más al filósofo idealista?

El pensador de la praxis asume sin lugar a dudas una lectura crítica a través del pensamiento de Hegel. Pero, a la manera de Marx, comprende y sabe que tanto el desarrollo del pensamiento dialéctico como el concepto de praxis serán fundamentales para formular una teoría compleja, ésta permitiría el desarrollo y transformación de la realidad humana.

En esta asimilación opera ya una visión de interpretación-transformación de la obra de Hegel. Toda lectura es en este sentido transformación, modificación y reelaboración. Lo cual no implica el inmediato rechazo del autor como enemigo o la pronta aceptación acrítica de los desarrollos filosóficos del originario de Stuttgart. Por ello, nosotros podemos afirmar que en el texto de Adolfo Sánchez Vázquez existe una asimilación del método dialéctico. Con todo, es perfectamente destacable la impronta característica de nuestro pensador. En un primer acercamiento, nuestro filósofo reflexiona en torno a las fuentes e influencias que le permitirán proponer una visión de la praxis, por encima del sentido común:

La concepción marxista de la praxis no entraña, en modo alguno, una la vuelta a una actitud prefilosófica ni tampoco el retorno a un punto de vista filosófico como el del materialismo vulgar o metafísico, unido todavía por ciertos hilos al de la consciencia ordinaria, y anteriores a las formas más desarrolladas del idealismo (Kant, Fichte y Hegel).⁴⁷

Como vemos, el intento es hacer una revisión histórica del concepto. Aunque sin eludir el proceso de contextualización. Al mismo tiempo, se podrán confrontar las tesis y avances de los pensadores señalados por Sánchez Vázquez para ir decantando su

duración (tiene en este aspecto –hasta ahora- el record en la UNAM) y, segundo, por la dureza de las réplicas de los jurados que convirtieron el examen en una larga batalla campal de ideas. De mi tesis surgió la obra mía que yo considero fundamental, *Filosofía de la praxis* (1967), profundamente revisada y ampliada en la última edición (1980)” en Sánchez Vázquez Adolfo, *A tiempo y destiempo*. FCE, México, 2003, p. 39.

⁴⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Siglo XII, México, 2003, p. 29.

proyecto filosófico. Por otro lado, es menester alejarse de los supuestos tanto del idealismo ramplón como del materialismo inocente o simplista. La praxis es la relación de una práctica consciente que desemboca en la transformación de la realidad interpretada, pues no se trata sólo de “interpretar”.

Por eso en el libro de *Filosofía de la praxis* se presenta un rechazo casi sistemático del socialismo utópico en particular y de la utopía en general. Pues esas expresiones del pensamiento serían remanentes idealizados, un lastre para el desarrollo real de la sociedad socialista que se persigue. Pienso que, poco a poco, este exceso fue transformándose en el pensamiento y labor filosófica de Sánchez Vázquez. Pero, es pertinente apuntalar una profunda crítica en este sentido. Y, con ello, ver como en el pensamiento nuestroamericano se destaca esta visión de la utopía. Tal que el elemento utópico es uno de los centros discursivos que permiten ver hacia la construcción de una mejor sociedad.

En mi opinión es necesario mantener la idea de complementariedad entre el concepto de praxis y utopía: la *uto-praxis* será el lugar, el espacio de la acción concreta en la búsqueda de la utopía. Con ello, no debemos pensar la pura visión absolutizante de la reflexión sobre la utopía de la praxis, sino de poner en marcha la praxis de esa utopía. No se trata, entonces, de una mera reconstrucción historiográfica que en ocasiones se enreda, teje o entreteje la historia, sin tomar en cuenta las repercusiones sociales precisas para aventajar tal interpretación. Pero, todo esto lo iremos pensando a lo largo de nuestro trabajo. Sánchez Vázquez nos advierte acerca de los riesgos al concebir este nuevo término de la praxis:

Ahora bien, el rescate del verdadero sentido de la praxis –perdido tanto en sus deformaciones hegelianizantes como mecanicista, cientificistas o neopositivistas del marxismo, es decir, su sentido como actividad real, objetiva, material del hombre que sólo lo es como ser práctico no puede lograrse volviendo al punto de vista de la consciencia ordinaria.⁴⁸

Si bien existe un sentido común por medio del cual se puede acceder a una de las variadas configuraciones de la praxis, lo cierto es que en el análisis aquí presentado, se revela la estructura de la praxis por encima de la visión simplista, asentada en el empirismo o en su forma meramente ideal o “en la consciencia ordinaria”. Podemos afirmar que no existe una *praxis*, sino diferentes formas de concebir la *praxis*, éstas se

⁴⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Siglo XII, México, 2003, p. 30.

irán diversificando dependiendo de las relaciones sociales. Partiendo de esa idea se puede reflexionar en torno a la praxis política, cultural, social y económica de nuestra realidad y, en ese mismo cariz, se puede resaltar la concepción de la praxis revolucionaria o diversas *utopraxis* revolucionarias.

El concepto de praxis se encuentra por encima de la pura visión de la *idea*, del *concepto*, la *dialéctica*, *devenir* o lo *racional*. Todos estos son conceptos de Hegel que se filtraron o reconquistaron por el marxismo para darles un nuevo contenido semántico, una nueva forma discursiva y un alcance alternativo respecto de la realidad. Lo más importante para nuestra deliberación en la medida en que desde Latinoamérica se constituye una nueva lectura de Hegel, se puede dar cuenta también de la transición del pensamiento de Marx en nuestras tierras, como parte de una amplia tarea común. La transformación de nuestra realidad latinoamericana no se dio alternativa o paralelamente con la teoría revolucionaria, pues se desdobló y manifestó en los acontecimientos de la cotidianidad continental desde una relación intrínseca entre teoría y prácticas revolucionarias.

Sánchez Vázquez analiza puntualmente las interrelaciones del concepto de praxis. Investigación que en el fondo es una crítica radical al concepto de trabajo y práctica generados por Hegel, continuado posteriormente por Feuerbach y reelaborado magistralmente por Marx, para concluir con las reflexiones de Lenin. Con ello, se presenta uno de los juicios críticos ponderados por Bloch, por parte de la izquierda hegeliana.

El pensamiento de Hegel en América Latina tiene una larga tradición. Incluso bajo el riesgo de decir las cosas brutalmente, esta asimilación del pensamiento hegeliano se presentó específicamente en el campo académico más que en terreno de la práctica política. La “amplia” difusión del pensamiento del filósofo alemán se hizo manifiesta en el ámbito de facultades y centros de investigación de nuestras universidades, la escases de la que habla Rossi no es tal.⁴⁹

⁴⁹ Alejandro Rossi, sin que está fuera su intención, aclara muy bien esta idea en su tesis de maestría titulada: *La razón y lo irracional en la “Ciencia de la lógica” de Hegel (1955)*. Vale la pena retomar las ideas de Alejandro Rossi, no sólo en cuanto al tratamiento que se hace respecto a la obra de Hegel en el terreno de las traducciones y publicaciones, sino en cuanto al contenido mismo de los trabajos que se comienzan a publicar. Porque ello indica la manera en que hemos discutido con Hegel. Tomemos en cuenta que su reflexión arranca desde la *Ciencia de la lógica* y no desde otras obras. Dice Rossi al justificar su tema sobre lo irracional en la lógica: “... Lo escrito se documenta con un dato que no puede menos que asombrar: la escandalosa escasez de bibliografía sobre la *Ciencia de la lógica*. El hecho es más alarmante si nos fijamos en que Hegel es un filósofo ‘actual’... Ahora, si en lenguas extranjeras la bibliografía sobre la *Lógica* no abundan, en lengua española la situación es desoladora. Hegel no ha

La asimilación en el ámbito académico es proporcional al poco interés que despertó en la filosofía práctica el pensamiento hegeliano. Así que la fuerte dosis de elementos liberales y libertarios, propios de la obra de Hegel, fueron eludidos intencionalmente o confrontados con el marxismo que criticaba la propuesta, primordialmente desde la *Filosofía del derecho*.

Sin embargo se intentó de alguna manera ir allende de Hegel apoyándose, por ejemplo, en lecturas simplificadas como la de Heidegger. Con la “izquierda” latinoamericana sucedió (si extendemos la idea, aunque nosotros no lo consideramos así, pues eso es precisamente lo que estamos debatiendo) lo mismo que con la izquierda hegeliana occidental, posterior a Marx, le dejó toda la crítica de Hegel a la derecha, esto según Bloch:

En cualquier caso, no se puede dejar de antemano a la derecha todo lo que en Hegel aún no se halla en una relación directamente funcional con el marxismo, y entregarlo así a los historiadores burgueses de la filosofía para que sigan produciendo antimarxismo a base de pasajes hegelianos equívocamente enfocados; su arma es precisamente una mística putrefacta –la burguesa de nuestros días–, una metafísica realmente preocupante: la que sabe aprovecharse de posiciones abandonadas, de cotas dejadas al enemigo...⁵⁰

Es vigente la revisión de los principios de la filosofía del pensador germano en relación con las discusiones presentes en torno a la dialéctica e historia; dialéctica y teología; dialéctica y analítica, lo mismo sucede con la relación entre dialéctica y marxismo. Pero, como señalé anteriormente, especialmente en nuestra región se dio ese paso, la crítica es constante desde la izquierda. Aunque Bloch no tiene clara esta idea, quizá por el poco conocimiento sobre nuestros filósofos y pensadores.

Por otro lado, la hipótesis sostenida por Gogol, que supone una fuerte presencia de la reflexión hegeliana en los movimientos de liberación de nuestra América, tal tesis me parece muy forzada. Pues, si bien se pueden mantener ciertas analogías o es factible tender ciertos puentes entre una lectura de las obras principales de Hegel con la realidad

tenido fortuna entre nosotros...”. Eso se refiere a la *Ciencia de la lógica* y al tópico particular que él se propone analizar. Ya en el 1956 comenzaría a circular esa obra traducida en Argentina por Augusta y Rodolfo Mondolfo y distribuida por Hachette. Aunque, para la traducción de la *Fenomenología del espíritu* habría que esperar hasta 1966 en una edición cuidada por Wenceslao Roces y Ricardo Guerra editada en México por el Fondo de Cultura Económica. Y los *Escritos de juventud* aparecen en España traducidos por Zoltan Szankay y José María Ripalda.

⁵⁰ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. FCE, México, 1983, p. 51.

latinoamericana, no hay en la práctica material de esos movimientos una relación de praxis inmediata con el discurso hegeliano.⁵¹

Insistimos, en el fondo no hay una conexión real o inmediata, porque precisamente esta forma de pensar fue soterrada por la crítica de un sector de “la izquierda intelectual” y derecha hegelianas. Ambas han creado una nube de confusiones que no permiten rescatar justamente ese carácter libertario, o bien, la derecha sostiene un acercamiento con las posiciones hegelianas para mantener la defensa del Estado a ultranza. *De facto*, el tratamiento del idealismo absoluto fue considerado exclusivamente en su vertiente academicista, lo cual no quiere decir que no existan consecuencias prácticas.

Antes de profundizar en esta afirmación es preciso realizar una revisión histórica de la “asimilación” del pensamiento hegeliano en nuestra región. Seguiremos tres determinaciones que se deben enfatizar a través de la visión que consideramos como la “superación” más acabada del hegelianismo. En tres de los filósofos más destacados en diferentes áreas del continente: Sánchez Vázquez, Cirne-Lima y Julio De Zan. Tomamos a estos pensadores como ejes de la reflexión, sin embargo se tendrán que ligar a otros más con visiones o desarrollos diversos. La elección no es arbitraria y descansa fundamentalmente en el hecho de que tales autores mantienen una relación “heterodoxa” con la reflexión del pensar hegeliano, es decir, estudian a Hegel, pero lo “critican”, “continúan” o “corrigen” su planteamiento.

En México desde los aportes de Adolfo Sánchez Vázquez hay una destrucción-superación a partir de la tradición marxista. En segundo lugar, desde la posición de Carlos Cirne-Lima, de Brasil, como una superación a partir del lenguaje y la analítica. Para finalizar con la postura de Julio De Zan, en Argentina, desde cierta subsunción en el campo de la filosofía práctica política.

Al rastrear la influencia del pensamiento hegeliano en el continente tenemos que retrotraernos a la época del exilio español, particularmente, en México. En el siglo pasado con la incorporación de pensadores de la talla de José Gaos, Wenceslao Roses y otros tantos que comienzan las traducciones al español de textos del pensador alemán.

⁵¹ Una cosa es que el pensamiento de Hegel haya influido en un grupo de intelectuales que apoyaban o que participaban en movimientos sociales y, otra cosa, es que esos movimientos estuvieran influenciados por cierto marco teórico proveniente del sistema hegeliano. Justamente lo que aconteció fue lo contrario, el hegelianismo se desarrolló en las universidades de Nuestra América sin el impacto práctico para salir de las aulas. Eso lo materializó el marxismo.

La *Fenomenología del espíritu* fue traducida por Roces con el apoyo de Ricardo Guerra en el año de 1966. Mientras tanto, el profesor José Gaos realizó cursos y seminarios en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es una época de un gran auge intelectual. A estos seminarios se agregan los impartidos en el Colegio de México. Es de suma importancia mencionar uno que es paradigmático: el de la *Ciencia de la lógica*. Un seminario que tuvo una duración de cuatro años, en el cual se leía, línea por línea, una de las obras capitales del originario de Stuttgart.⁵²

Entre los estudiantes más destacados de José Gaos (1900-1969) encontramos al propio Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011). Entre otros discípulos que se formaron de la mano de Gaos encontramos a Leopoldo Zea (1912-2004), Alejandro Rossi (1932-2009). Claro, todos ellos en distintas épocas⁵³. Al respecto Guillermo Hurtado señala:

⁵² Así lo destaca Alejandro Rossi en su texto: "... Se cumplieron cuatro años académicos y un día, al fin, se leyó la última frase de Hegel que correspondía a la Idea Absoluta y que, por razones internas del seminario, fui el encargado de explicar. Para nosotros, para mí, el encargo, el requisito académico, significó algo bien distinto a la tarea escolar de explicitar una categoría, más según llegamos a hacer por turno, los componentes del seminario..." Allí se había formado Rossi y otros más, en el último seminario dictado por José Gaos. En ese espacio se conformaban uno de los grupos intelectuales más importantes en nuestro país. ¿Acaso el más famoso grupo de alumnos de Gaos sería el autodenominado grupo de los *hiperiones*? Adolfo Sánchez Vázquez también rememora ese seminario, al tiempo que señala la cuasi ausencia del pensamiento marxista en la facultad: "El marxismo, en verdad, apenas estaba representado en el profesorado de la facultad, con excepción de las clases de Roces en el Departamento de Historia y las de Elí de Gortari de lógica dialéctica en Filosofía, en la que fui ayudante desde 1952. Por cierto, De Gortari fue para mí el primer filósofo marxista de carne y hueso que tanto había echado de menos durante mi paso, ya lejano, por la Universidad Central de Madrid. Con Gaos seguí durante cuatro años – en compañía de Fernando Salmerón, Alejandro Rossi y otros- un seminario sobre la *Lógica* de Hegel. Con él aprendimos a leer a Hegel con el mayor rigor y paciencia..." en Sánchez Vázquez Adolfo, *A tiempo y destiempo*. FCE, México, 2003, p. 35.

⁵³ De Alejandro Rossi dirá Ramón Xirau que pertenecía al grupo de "los hegelianos de la facultad". Esto en la Contestación al discurso de ingreso de Alejandro Rossi a El Colegio Nacional. Dice Xirau: "Supe de Alejandro Rossi muy a principios de los años cincuenta. Y si digo que de él tuve noticias, es porque no lo conocí de verdad sino en la segunda parte de esta misma década. ¿Qué supe de él antes de haberlo conocido? Rossi, florentino de nacimiento, venía precedido de una terrible fama: de inteligencia y capacidad analítica, de fuerte carácter, de talento filosófico. Pertenecía Rossi a la generación que, en la Facultad de Filosofía y Letras, se llamó de los "hegelianos", última que tuvo por maestro en la UNAM a José Gaos. ¿Por qué llamarlos "hegelianos"? La cosa es sencilla. Estudiaban a Hegel, sobre quien Alejandro escribió su tesis de maestría hasta ahora inédita: *La razón y lo irracional en la "Ciencia de la Lógica" de Hegel* (1955). Seguramente habría que publicar esta tesis por más que haya cambiado el pensamiento de su autor. Me consta que José Gaos —me lo dijo en El Colegio de México— quería que esta tesis se publicara". Habría que ver quiénes eran los otros personajes que conformaban el grupo de hegelianos ¿Salmerón, Villoro y Uranga, Rossi, Guerra? La obra de Alejandro Rossi continúa en el fondo de tesis de la facultad de filosofía de la UNAM. Es un texto sobre el cual se puede quizá desentrañar las distintas vías de lectura, por ejemplo, la mención de las notas hegelianas como contraejemplos de lo que se plantea en el cuerpo del texto o como la tesis central que resulta tan osada y muy cuestionable.

En sus *Confesiones profesionales* José Gaos clasificó a sus discípulos mexicanos en tres generaciones. A la primera la llamó la de los *historiadores*, por haber privilegiado el estudio de la historia de las ideas en México. La segunda fue la de los *hiperiones*, que se volcaron al estudio del existencialismo y formularon el proyecto de la filosofía de lo mexicano. Y la tercera, la de los llamados *hegelianos*, por haber estudiado con Gaos un largo curso sobre la *Lógica* de Hegel.⁵⁴

Leopoldo Zea es el más destacado de los personajes de la primer generación de los *historiadores*, de la segunda serán Villoro y Uranga. Aunque, Guillermo Hurtado, coloque a Guerra en el grupo de los *hiperiones*, nosotros creemos que su obra se localiza del lado de los *hegelianos*, junto con la de Rossi y Sánchez Vázquez que se sitúa desde el marxismo crítico. Es necesaria una investigación que siga el paso de las diferentes generaciones y su influencia en el pensamiento mexicano. Bajo este universo de pensadores se va conjugando una lectura hegeliana crítica la cual pasa por la lectura directa de los textos en alemán y la lectura en las traducciones que comienzan a realizarse en México y Argentina.

Filosofía de la praxis una superación de la dicotomía: Dialéctica del amo y del esclavo

Uno de los pasajes de la *Fenomenología del espíritu* con mayor relevancia en la lectura de nuestros filósofos latinoamericanos, es sin duda el pasaje anteriormente comentado: el de la dialéctica del amo y el esclavo, el capítulo cuarto de aquella obra. Además, las lecturas de Kojève y de Hyppolite marcaron la interpretación en Francia; una lectura canónico-existencialista como la del francés y, la otra, más historicista en el desarrollo del pensador ruso. Hegel traza la lucha a muerte, para plantear la duplicidad de la consciencia y la elaboración de las *identidades indefinidas* en la duplicidad:

Más tarde vendrá para la consciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta substancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, las distintas consciencias de sí que son para sí, es la

⁵⁴ *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, FCE, México, 2012, p. 121. Este texto es editado por Aurelia Valero y es de un inestimable valor, pues son diversos trabajos de cinco autores: José Gaos, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro. Ahí se convoca a los filósofos a discutir sobre la forma en la que se acercaron a la filosofía, el texto es rico porque deja ver las discusiones, las réplicas y contrarréplicas, con el sentido del humor, ironía y pasión de quienes se formaron de la mano del maestro español.

unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros es el yo. La consciencia sólo tiene en la autoconsciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá supra sensible, para marchar hacia el día espiritual del presente.⁵⁵

En la visión hegeliana de “espíritu de los pueblos” esto se puede considerar como la oposición que se mantiene para reafirmar la identidad, por eso el espíritu (*der Geist*) es comprendido de diversas maneras en el texto hegeliano, puede ser el espíritu del sujeto, el espíritu de un pueblo o el espíritu de las leyes. Aquí deberíamos agregar que para el pensador alemán existen pueblos sin espíritu. La lucha de esos espíritus que Hegel presenta en la lucha a muerte es ejemplificada por los sujetos: por dos consciencias abstractas. Sin embargo, no pelean, luchan, se enfrentan por algo en particular, sino por el reconocimiento. Esto qué implica para nuestro continente, qué importancia tiene, pues, su valor radica en el hecho de que nosotros leímos este pasaje de forma destructivo-creativa. Sánchez Vázquez dirá: “Detenernos en Hegel no significa en modo alguno ignorar a Fichte cuyo pensamiento gira en torno a la actividad creadora del hombre. Pero Hegel resume, absorbe y eleva a un plano superior”.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. FCE, México, 2002, p. 113.

Discurso(s) sobre negatividad e irracionalidad

–Sobre el futuro habla para espantárselo como un moscardón molesto,
p.200– A propósito de América.⁵⁶

Ortega y Gasset

La resistencia frente al pensamiento hegeliano no se hará esperar y nosotros también retomamos esa crítica, pues con ella se abren inesperadas vías de acceso a la realidad como lo plantea Gaos: “En todo caso las reacciones contra Hegel, y sus continuaciones y ampliaciones, han aportado las únicas novedades radicales en toda la filosofía de Hegel hasta hoy: todo lo demás que en ésta se encuentra, se reduce a renovaciones de filosofías anteriores...”.⁵⁷

De ahí que el pensamiento latinoamericano puede “renovar sin repetir” esa filosofía presente como tarea apuntada por Gaos, porque su universalidad avanza integrando, asimilando y yuxtaponiendo los elementos de la filosofía anterior-posterior-presente, aunque desde su sí mismo como consciencia americana.

Así, nuestra negatividad es “bárbara”, “salvaje”, “irracional”, forma que levanta, subsume o ultra-pasa lo racional heredado por la modernidad. Si comprendemos el filosofar como duda radical, entonces debemos ponernos a reflexionar sobre los conceptos de racionalidad y de negatividad irracional.

La negación es metáfora de lo real

Lo negativo representa y manifiesta lo falso

El pensamiento negativo interviene en la historia

El asombro es un elemento intrínseco de lo negativo

La negación es asunción y levantamiento, *yuxtaposición* y *asimilación*.⁵⁸

El mundo de lo negativo es el mundo de una nueva afirmación

La negación del mundo latinoamericano es distinta a la negación de lo Latinoamericano

Existe un conjunto de negaciones que se presentan de manera: formal analítica, real-dialéctica y onto-teológica.

La paradoja negativa supone la destrucción.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. FCE, México, 2002, p. 119.

⁵⁷ Cfr. José Gaos, *Obras completas: Historia de nuestra idea del mundo*. UNAM, México, Tomo XV, 1994.

⁵⁸ Cfr., Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*. FCE, México, 1978, pp. 165-187.

El concepto de lo negativo representa entonces al pensamiento velado en lo “absurdo”, aquello que irrumpe y de lo cual no podemos dar cuenta. Así, es rechazado por la lógica tradicional, por la lógica formal. Una de las paradojas elementales en el pensamiento de la negatividad es la relación entre el ser y el no ser. Allí, lo negativo hace su aparición, se muestra o manifiesta como aquello que ha de elevarse al ser. Por tanto, se enfrenta y choca la *ratio*, la razón se cierra pensando al ser sin más. No se pone en duda el ser. No hacemos uso del pensar dubitativo y éste se auto-legítima como verdadero.

La paradoja viene a destruir o desarmar el discurso ontológico, manteniendo con ello un asedio a esa ontología tradicional. Esa visión de lo paradójico asombra y deja perplejo al investigador, al analista, al filósofo sin los instrumentos o el aparato metodológico necesario. Esta herramienta nos servirá para comprender un ser diverso y diferente al nuestro. Especialmente, veremos ¿cómo la negatividad es una de las piezas que Europa utiliza para distanciarse de América? Romperemos con la categoría de identidad clásica y la desarrollaremos de otro modo, como *identidades indefinidas*.

Afortunadamente, el pensamiento negativo es relativo. Este pensamiento no puede ser absoluto, trata, por un lado de buscar la verdad, pero siempre en constante flujo de renovación. En ese tenor, no debemos olvidar como se representó América para el occidental en general y en particular para los filósofos: el *porvenir*. Así lo muestra Leopoldo Zea: “La historia vienen a ser la expresión objetiva de esa *asimilación* o negación dialéctica. Es ésta la historia de la cultura occidental, la historia del hombre occidental, la historia cuyo movimiento dialéctico ha dibujado magistralmente Hegel. Ésta es también la historia que América ha de negar como punto de partida para realizar una cultura que siéndole propia ha de ser también universal”.⁵⁹

Pensemos en la relación que Hegel mantiene respecto de nuestra región. Para el filósofo alemán, América es tierra del advenir, del futuro, de lo no sido. América antes de ser encontrada fue soñada afirmaba un gran filósofo mexicano. Antonello Gerbi por su lado documenta muy bien lo que aquí nosotros afirmamos:

... Hegel impresionado por la visión de la rápida adolescencia de la república norteamericana y de las reiteradas y victoriosas explosiones revolucionarias de la América española. Pero inseguro en cuanto incluir al continente en sus tríadas dialécticas de tendencia europeocéntrica, no niega a los

⁵⁹ Leopoldo Zea, *América como consciencia*. UNAM, México, 1972, p. 13.

pueblos de América el crisma glorioso de la juventud, a la que pertenece el Porvenir, pero remacha sobre la América física la condena de inmadurez.⁶⁰

Lo que se niega es el presente de nuestro continente, para ser en la historia, pues todo está por elaborarse. Al ser proyecto perpetuo, la historia real de América se posterga *ad infinitum*; su presente no es real porque su futuro es crónicamente irrealizable. No existe en esta visión de América la tensión temporal originaria entre pasado, presente y futuro. Sólo existe la negación del pasado y el salto hacia el futuro, el presente es obviado y olvidado.

Ahora bien, desde el terreno de la praxis pueden aumentar las posibilidades de la crítica, en sí misma la práctica es uno de los dispositivos que permiten realizar una duda radical sobre lo teórico. No obviemos, sin embargo, que esa práctica no es equivalente a la praxis. Hay ciertas características compartidas, pero la práctica la mayoría de las veces es reductiva, busca los medios adecuados para los fines y también persigue el beneficio de esa acción. En cambio, la praxis es la acción consciente que pretende la transformación de lo real sin ceñirse al beneficio de las minorías o a la obtención de los mejores resultados en favor de los particulares. La praxis pone en cuestión el sentido mismo de la realidad. Además, si el factor de la negatividad se incluye con la praxis en el gozne que ésta mantiene con la utopía como un elemento metodológico, entonces nos proporcionará una mejor comprensión de la realidad para transformarla.

... retomando nuevamente las sugerencias de Arciniegas, compartidas por tantas y tantos investigadores de estas cuestiones— hubo papel activo, resistencia poco sumisa, rebeliones y luchas, incluso prefiriendo perder la vida que someterse y hasta ejerciendo esa terrible decisión sobre hijos, conyugues, etc. Ante la obstaculización de una vida digna, mejor no vida o suspender la vida. Lo cual reubica la cuestión de la violencia, generalmente adjudicada a quienes la padecieron y padecen. Esto le quedó clarísimo a Cristóbal Colón en relación con el fantaseado ‘buen salvaje’. Cuando experimentó su resistencia, su insubordinación, lo convirtió en mal civilizado.⁶¹

Asimismo, como en la utopía se presenta esa carga de negatividad crítica, esto es, se pone en crisis lo real y la realidad, por lo cual es pertinente la imbricación de ambos elementos en una unidad más compleja. Ello no envuelve en sí la oposición de

⁶⁰ Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. FCE, México, 1993 p. 527.

⁶¹ Horacio Cerutti Victorio Guldberg, “*Memorias de la utopía en nuestra América*”. Conferencia en el XV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana: “Memoria, Justicia y Utopía. Diálogos filosóficos e interdisciplinarios”, Bogotá, Universidad Santo Tomás, viernes 5 de julio de 2013.

ambos dispositivos o que sus contradicciones den paso a una síntesis posterior. Mi propósito radica en unificar dos elementos de nuestra tradición, en una figura filosófica que permita una mejor lectura dialéctica de la realidad nuestroamericana y mundial para su transformación.

En ese espacio la utopía se hace praxis y la praxis deviene utopía. Tal es el sentido del concepto: *uto-praxis*. No pienso que el concepto por sí pueda dar cuenta de la realidad, que la creación-invencción de términos originales sea una salida fácil para las exigencias de nuestros días, a los sumo funcionan como conceptos limite. Con él queremos alimentar una nueva forma de pensar-realizando, de interpretar-transformando, de articular discursos mientras se atiende el movimiento en el cual participamos.

La negación utópica de la praxis no será entonces la praxis utópica como negación. Negar lo real insoportable para afirmar lo real posible y factible para el ser humano: esa es la tarea. Nuestra idea será una forma de *Aufhebung* práxica. Es decir, un elevarse o levantarse a la consciencia del desdoblamiento real de la utopraxis en su realización y en la proyección de otros mundos. Esto es, como consciencia de lo negativo en cuanto a la crítica y la propuesta por transformar esa realidad. Ello implica un cambio de visión radical de la filosofía. No se trata de crear una filosofía doctrinal con una función acabada y elaborada por especialistas, sino de que la filosofía de este sujeto *eutopráxico* tenga un momento de producción fuera de los centros educativos. Como consecuencia nos colocamos en el lugar opuesto de aquel pensamiento abstracto patológico que no da cuenta de la realidad.

La historia de la praxis no es pues la praxis de la historia. El punto de inflexión está elaborado por la práctica que incluye en su seno a la “función utópica operante en la historia”. Si bien esta función intenta integrar los tiempos: pasado-presente-futuro en la unidad de la utopía, aunque las más de las veces se aleja de la historia postrándose en la mera reconstrucción sin implicar la transformación real de la realidad.

En este intento de superación de una estructura por otra surgen el azar, el acaso, lo variable y lo relativo. Casi todas estas formas de lo indeterminado fueron rechazadas o descartadas por los filósofos idealistas y racionalistas radicales. El punto es analizar si no es precisamente esa noción de lo indeterminado, la cual abre la puerta a una nueva determinación de la realidad. La dialéctica del pensamiento complejo no se sustenta sólo en la relación unilateral del sujeto-objeto. Esta dialéctica S-O concurre en un

mundo mucho más dinámico, cernida sobre la epistemología como paradigma que nos da luces sobre los nuevos fenómenos mundiales incluyendo el mundo fragmentario.

El problema de una filosofía latinoamericana que retome el pensamiento hegeliano no descansa en su valoración apegada a una “lectura verdadera” de Hegel en cuanto a la mera reiteración de su discurso. Si hiciéramos esto, ya estaríamos condenados al error, pues pensar en la versión verdadera de todo el conjunto de interpretaciones existentes, nos conduce a cuestionar cuál de ellas es verdadera o falsa. No obstante la repetición no puede ser el criterio de validez. De ser así, estaríamos condenados a la esterilidad teórica y teorética. No podemos decir que nuestras interpretaciones sean más o menos fieles al espíritu hegeliano. Pero, sí podemos afirmar que los aportes realizados desde nuestros autores *ultrapasan* el pensamiento del filósofo originario de Stuttgart.

Nuestro interés en el concepto de negatividad no se encuentra confinado al principio formal. Es decir, estudiamos el concepto de lo negativo como una de las múltiples representaciones de la lógica al lado de la identidad y la diferencia. Nuestro objetivo tampoco es meramente metodológico y, aunque no rechazamos estas características, no deseo encarar el sentido relativamente adoptado por las lógicas que discurren en el tenor de la filosofía analítica, la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje.

La negatividad que aquí nos apropiamos es la de la fuerza violenta, disruptiva y destructiva, la negatividad crítica del entorno social sin límite y sin la legitimación autoimpuesta. ¿Qué negamos? Esta realidad que a su vez impone un conjunto de negatividades que se mantienen inamovibles a pesar de las novedosas afirmaciones. Negamos la negación del otro, el pobre, el desplazado, el rechazado, el descreído, el defraudado y desesperanzado. Con ello reactualizamos la idea marxiana de "la violencia como partera de la historia".

De nada nos sirve hablar en este contexto de identidad y diferencia como categorías para aprender lo real o, incluso, conocer las reglas lógicas con las cuales funcionan la negatividad y la afirmación si la realidad queda inalterada. Nuestro espíritu es negativo en ese sentido, porque somos y estamos inconformes con la realidad tal y como se encuentra.

A es A y no puede no ser no A.

A es A y es B y es C y puede ser @ infinitos seres

Entre estas dos proposiciones se configura la relación filosófica política de las alternativas. Para una de ellas el mundo es acabado, completado, cerrado y no puede ser otro mundo. Pero ¿quién afirma esto sin sentirse hastiado, sin sentirse lleno de repulsión ante lo que nos enfrentamos en nuestros días? ¿Quién puede estar conforme con un mundo real posible y no desea un mundo "imposible"? También negamos esa violencia que rechaza y estigmatiza el cuerpo, con la moralización o en su aniquilación física radical como límite último. Y, por ello, explicamos más adelante la reivindicación de la corporalidad en su negación determinada.

Dialéctica de la realidad latinoamericana: un camino entre la utopía y la historia desde la negatividad

Nada grande se ha hecho sin pasión
Hegel

Comienzo este apartado planteando las siguientes preguntas en las que se prefigura la alternativa elaborada en esta investigación: ¿es posible que la negatividad con su eje crítico pueda ayudarnos en la constitución de una nueva realidad? ¿El pensamiento negativo puede proponer algo nuevo, subsumir el pensamiento colonizador? La negatividad opera en el subsuelo de la historia, en lo soterrado “como ocultamiento”. El “no” es el punto de arranque, no es el ser, no es siquiera el no ser, nuestra filosofía es una filosofía del no más, del “no” de nuevo, del “nunca más”.

Luis Villoro dirá que Sánchez Vázquez se encontró siempre con un dilema que debe hacer suyo una parte del pensamiento latinoamericano: el marxismo como ciencia o el marxismo como elección. Esto es, la elección entre “*ciencia*” y “*utopía*”. Este dilema se disuelve con la construcción de un puente que tiene como base el pensamiento negativo. La negatividad es el horror del mundo, ello requiere su transformación. La estructura se modifica de manera necesaria y determinada, por consecuencia las cosas no puede seguir siempre iguales.

La realidad misma cambia su estructura, en tal sentido nuestro objeto y nosotros mismos nos transformamos. Los métodos para revolucionar esas realidades devinientes también son dialécticos. Si concebimos nuestro filosofar como negación no hablamos de ocultamiento, ocultar no es negar, sino esconder, no dejar ver, no mostrar forma parte de la imposición de la filosofía occidental. El problema no es menor, pues, se ha intentado esa aniquilación, esa destrucción, la desaparición real y no ficticia de nuestra filosofía.⁶²

Negar tampoco es equivalente a partir de cero, pues nuestra larga tradición filosófica comprende la recuperación tanto del pensamiento europeo como la inteligencia *utopráctica* vital de Nuestra América. La cuestión es: que quienes intentaron

⁶² Pensemos en la obra de Mario Magallón, particularmente en su texto *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, editado por la UNAM. En ella muestra, a través de un largo periplo, la manera de filosofar de nuestros pueblos, de hecho, su fenomenología va hasta las fuentes del pensamiento indígena. El antecedente que Magallón presenta nos permite aseverar que la filosofía latinoamericana y el pensamiento de nuestros pueblos fueron independientes, en cuanto a su producción, de los centros de pensamiento, pero siempre en relación a ellos y muchas veces pasando por períodos de colonización también intelectual.

negarnos no pudieron hacerlo del todo y lo nuevo se abrió paso, porque al no eliminarse, al resistir, esto se fusionó. La dialéctica de lo real cae en suelo firme en Nuestra América, porque ella es realmente dialéctica. Buscamos ser lo que queremos ser, asimilando lo propio y lo ajeno. Con ello, debemos cuidar el riesgo de caer en una visión reaccionaria de reasumir la tradición sin más, sin embargo es nuestra tarea investigar cuál es la relación de los conceptos con nuestra historia.

Esta tesis no está anclada en la reflexión hegeliana, aunque su filosofar es elemento pilar que conforma su desarrollo. Con esos marcos conceptuales ¿cómo podemos seguir negando nuestra historia? Para mí, el pensamiento hegeliano es una indicación, no es suficiente y tiene que ser revalorado a la luz de nuestros pensadores y las prácticas concretas emergentes en el continente.

En esta nueva ruta de diversas praxis utópicas negamos negando con la contradicción real. Por lo tanto, no hago uso de la categoría de identidad en el sentido de la tradición analítica formalista. Estamos situados en el vacío, no hay algo a que asirnos y es preciso generar ciertos conceptos. Pero, ¿cómo hacerlo si la realidad misma es inacabada y en pleno desenvolvimiento? ¿Cómo no caer en la contradicción si sólo hay movimiento de nada? Pues atendiendo al movimiento mismo de la realidad, en este caso de la realidad de Nuestra América.

Estoy convencido que la universalidad de los problemas filosóficos centra la ubicación de América Latina en su contexto, si el contexto es negado y está vacío, *ergo* la universalidad será de excluyente vacuidad. Si ese ha sido nuestro destino según Hegel, entonces ¿cómo hacemos para darle contenido a la universalidad complejizada? Nuestra universalidad es contraria a la universalidad eurocéntrica. En lo nuestro no siempre existieron las síntesis, tuvieron lugar los “choques culturales” sin asimilación, no siempre hay un pasaje terso de la universalidad a lo individual, existen de hecho invocaciones o retrocesos en la búsqueda de la universalidad, sin embargo siempre habrá contradicciones y esa es la característica principal de nuestro modo de ser en Nuestra América. Por lo tanto, la filosofía latinoamericana no incluye en su seno la idea de progreso lineal e infinito, la modificación o el simple mejoramiento de las condiciones sociales. Plantea una reestructuración del mundo.

Esta nueva universalidad compleja demanda ser incluyente e ir a la determinación, sin pretender ser imperial. Con ello, frente a la soberbia del filósofo, incluso del latinoamericano que piensa desde Europa su horizonte vital, proponemos una forma de filosofar desde la cotidianidad, desde nuestro entorno *eutopráxico* vital o

al lado de lo cotidiano. Porque praxis y utopía se encuentran en nuestro actuar diario, en los sueños y en las acciones para realizar esos ideales. Según Sánchez Vázquez: “Volviendo a la pregunta inicial: ¿qué significa filosofar?, respondamos que, en nuestro caso, significa cierta relación con el mundo que no nos satisface y, con ella, la aspiración, el ideal o la utopía de transformación...”⁶³

Así, nuestros pueblos despuntan para luchar en contra de las injusticias, a favor de la paz, en la búsqueda de generar nuevas formas de políticas reales que están lejos de las formas partidistas conocidas y más cercanas a las minorías. En ello coincide el planteamiento general de Horacio Cerutti Guldberg sobre la utopía: “La utopía tuvo, tiene, siempre tendrá un topos. Cuando el topos se agota cambia a un nuevo tópico y la historia de la utopía sigue adelante como una especie de sombra compensatoria que acompaña la historia, o sea, al devenir humano de esos seres que vamos siendo”⁶⁴

Se lucha entonces contra las burocracias desleales que dan la espalda a sus ciudadanos, frente a todas aquellas empresas que en su afán lucrativo despojan a las personas de sus tierras, recursos naturales y su espacio vital. Por ello, debemos ir dilucidando: ¿Quiénes son los sujetos que se empeñan en realizar sus sueños bajo una práctica determinada conscientemente? ¿Cuáles son sus características y cómo son sus visiones del mundo? ¿Cuál sería la filosofía y el pensar fundante de tales prácticas? y ¿cómo cargar de contenido el concepto de la enajenación para poder trascenderlo? Adolfo Sánchez Vázquez reconstruye y desentraña desde la propuesta humanista del Marx de *Los manuscritos de 1844* las visiones sobre ese sujeto concreto material junto con el fetichismo que lo complementa. Por eso, las críticas del filósofo mexicano se dirigen en particular a tres puntos esenciales para la reconstitución del marxismo:

- 1 La crítica al realismo socialista desde una teoría estética.
- 2 La crítica a la metafísica materialista del Diamat, esto es, del materialismo dialéctico soviético.
- 3 La crítica a la ideología y la práctica del “socialismo real”.⁶⁵

Para nosotros es claro que la filosofía propuesta por Adolfo Sánchez Vázquez se traza sobre esos tres ejes: el momento de la crítica desde la estética, que cuestiona la

⁶³ Adolfo Sánchez Vázquez, *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*. FCE, México, 2003, p. 63.

⁶⁴ Horacio Cerutti Guldberg, *Presagio y tópica del descubrimiento. Ensayos de utopía IV*, UNAM, México, 1991, p. 31.

⁶⁵ Véase la *Filosofía de la praxis*, pág. 521.

pretendida dialéctica del Diamat y los resultados prácticos de esa ideología. Tendríamos que comenzar por preguntarnos si acaso la dialéctica no fue una palabra cargada de un sentido *mágico* por medio de la cual las contradicciones eran disueltas. ¿No fue desterrada de esa dialéctica la fuerza misma de la negación con el fin de que las oposiciones se concibieran como meras apariencias, tendientes a la desaparición en una suma que conseguía la armonía de las partes configuradas en una totalidad compleja? En ello radica la contribución de Sánchez Vázquez que no se funda en el esteticismo, sino en una crítica radical de la producción estética. Ésta puede ser una mediación para aprender y comprender esa realidad con el fin de realizarla, aunque no por ello tiene una prioridad ontológica respecto de la política. *De facto*, política y estética confluyen en la crítica social. Su tesis principal, aparece en la obra de *Las ideas estéticas de Marx de 1965*, expresada en la hostilidad del capitalismo sobre el arte.⁶⁶

La negatividad integró esa forma mágica de dialéctica, esa representación *estandarizada* al pensar lo real, vista desde fuera era contemplada como un marco teórico hecho a la medida. Negar, superar, determinar, subsumir; tesis, antítesis y síntesis conformaron el suelo firme sobre el cual se asentaba la reflexión de una realidad mucho más compleja que esos términos conceptuales. Lo importante será cuestionar si esos mismos conceptos nos pueden ofrecer elementos novedosos para confrontar nuestra realidad, en un contexto que avanza más rápido que nuestros conceptos o si sólo será parte de la misma receta para hacer la misma sopa.

La fenomenología de la *inteligencia utópica* no debe detenerse en sus figuras abstractas, sino ir caminando junto a las prácticas –praxis concretas– realizadas efectivamente por esa *inteligencia utópica*. Ese es el desenvolvimiento que se muestra en la filosofía de la praxis del filósofo latinoamericano, aunque sólo al final de su producción teórica recupera el pensamiento utópico, para desplegar prioritariamente el pensamiento práxico.

Debemos entonces dilucidar diferentes praxis al interior de la fenomenología latinoamericana, una de las primeras formas de acción, de praxis de nuestros pueblos es su *“praxis-vital”*. La praxis por la sobrevivencia frente a las formas de dominación que aparecen desde 1492, en un proceso hegemónico extendido por todo el planeta. Pero, esas praxis no son colectivas en lo inmediato, pues ellas refieren a la realidad del sujeto concreto, esto es, de los individuos que día a día intentan, desde su experiencia vital,

⁶⁶ Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*. Siglo XXI, México, 2005.

elaborar un camino de paz y justicia, por la conservación de su vida. Aquí se representa esa *praxis vital subjetiva*, ella no se opone a la *praxis colectiva vital*, más allá de una mera sumatoria matemática, las praxis colectivas vitales “integran” a aquellos sujetos que mantienen la lucha de liberación desde una visión cualitativa.

Para lograr esos fines se efectúan un conjunto de mediaciones, esos sueños cotidianos o “utopías” se postergan y su praxis vital individual se complementa o conjuga con otras praxis individuales, plasmando con ello una *uto-praxis vital colectiva*. El desempleado, la prostituta, el estudiante, el obrero, el campesino y muchos otros agentes se encuentran inmersos en el camino de la realización utópica.

En el transcurso, sin embargo, se encuentran *contra-praxis* concretas que buscan destruir esas utopías, el *ego-pragmatismo* se impone e intenta eliminar esas formas de dilucidación de la *inteligencia utópica*. Así hacen su aparición las *contra-utopías*, las *distopías*, las *ucronías* englobadas en formas de *necrotopías*. De manera casi automática estas deformaciones utópicas deploran lo humano desdibujándolo o degradándolo a subhumano en el mejor de los casos y en antihumano para con ello poder aniquilarlo. Quien se opone a las convenciones imperiales de comprender la realidad, se encuentra fuera de ella o en el límite de lo real que él no constituyó: el loco, la prostituta, el migrante, el enfermo de VIH, la mujer, el indígena, el pobre.

En esta dialéctica prevalece un principio de “irresponsabilidad”, esto es, en cuanto nos encontramos frente a la imposición desde fuera como responsabilidad impuesta y no como el desarrollo propio de la reflexión sobre sí mismo. Este principio de irresponsabilidad nos permite subsumir los “mundos reales” a los que nos quieren ceñir las burocracias teóricas. Así, la filosofía actúa desde el accidente y no sólo desde la determinación de lo probable. El principio de “irrealidad” conjugado con el de responsabilidad proveniente del exterior tiene que ser rechazado con el fin de realizar nuestra autonomía.

Hablar de *dialéctica retorcida* en nuestramérica es un exceso, es decir, para los filósofos bien pensantes lo que aconteció fue que tomamos el pensamiento dialéctico, hasta hacerlo caer en la deformación atroz y distorsión espantosa de los conceptos *claros y distintos* heredados de occidente. Así lo denunció Retamar en su *Calibán*, los productos desarrollados por la inteligencia vital uto-práxica serían a lo sumo pensamientos monstruosos, bárbaros, salvajes e indignos de la peor escuela de pensamiento filosófico europeo.

Lo mejor para nosotros sería imitar las reflexiones de Occidente para aprender la lección, así que si hablamos de dialéctica debemos ceñirnos a las matrices lógicas, en las dialécticas diádicas o tríadicas, nada de imaginar lógicas cuadráticas o quinquitarias. Esas nuevas formas serían solamente perversiones de un mal pensamiento, esperpentos creados por una “racionalidad” deformada y deformante, de una inteligencia degradada o de la “incapacidad” intelectual de quien las propone. Con todo, nosotros no podemos conformarnos con esa descalificación o desautorización de la inteligencia, pues esas figuras responden a contenidos encarnados en la realidad y el cuerpo de nuestra historia.

Es menester distorsionar el “eco” de la historia, la historia mundial sin América no es historia, apenas es una anécdota, es fabula contada a medias, cuento mal narrado. Hegel dice que somos: “el reflejo de ajena vida”. Sin embargo, sin América no podría ser Europa lo que es ahora. Una dificultad de la visión hegeliana de la historia es que se realizó desde al ámbito de la filosofía burocratizada y burocratizante, desde ahí tal formalización abstracta siempre negará al otro e incurrirá en la descalificación o aniquilación de lo nuestro. Las visiones burocratizadas terminan por ver síntesis en cualquier parte: unidades y contradicciones son mitigadas o emparentadas sin medición alguna. Así las contradicciones se armonizan o compenetran, se integran u organizan de manera cuasi automática, surgiendo esas falsa deducciones complementadoras o armonizaciones contradictorias. Entonces es precisa la distorsión, retorsión, desdoblamiento no de argumentos, sino de tradiciones filosóficas.

En mi opinión hay una *asimilación* del pensar hegeliano, siempre como una base o una fuente entre otras igualmente valiosas. Al hablar de asimilación comprendemos que no se trata de adherirnos con pasividad al pensamiento del otro. No coincidimos con la idea que todo lo externo se planta en nuestra tierra y florece sin mayor esfuerzo que el de la repetición. El principio de autoridad tan difundido en nuestros días, en nuestras academias y cotidianidad, tiene una faz cuestionable: la del “idiotismo profesional” o, su otro lado, el de la “profesionalización idiotizante”. Casi para cualquier cosa hablamos de lo que otros pensaron y, con ello, menospreciamos la propia reflexión. Parece mejor conformarse con que alguien ya lo dijo y lo dijo mejor que nosotros, con el agregado de que si es europeo, es válido por consecuencia lógica.

Para mí solamente las filosofías soterradas, los filosofares subterráneos, el filosofar negativo y, por lo tanto, los pensadores ignorados o marginales inaugurarán nuevas líneas de acceso e interpretación a la realidad y al contexto histórico. En nuestro caso en particular, consideramos que el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, las

reflexiones de Carlos Cirne-Lima y el filosofar de Julio De Zan nos darán elementos para entender nuestro subcontinente, pues ellos no forman parte de la pléyade estudiada y analizada en las academias o centros de poder educativos. Nuestros filósofos no son estudiados en las prestigias academias europeas y estoy seguro de que entre nosotros tampoco lo son, salvo algunas honrosas excepciones.

En el *subsuelo* filosófico se crean los nudos reales y dialécticos que conviven con las determinaciones de la irrealidad e irracionalidad construyendo así una nueva “inteligencia *utopráctica* crítica”. Ésta deviene justamente por su enfrentamiento con la racionalidad institucionalizada en la figura irracional a combatir. Quizá tendríamos que dar un salto más desde la filosofía salvaje a la filosofía infernal y con ella destruir los estatutos ontológicos–epistemológicos de la antigua concepción del mundo filosofado.

La negatividad entonces nos permitirá una forma de liberación, pues esta filosofía es, como en un momento ha dicho Horacio Cerutti: *ancilla liberationis*, sierva de la liberación. Adquirir la consciencia de la negación aún no significa modificar la realidad, la negatividad apenas muestra el sendero de la crítica, hay que hacer un doble movimiento, un salto sobre esa pura crítica y retener el lado de la praxis para la edificación de una vía para la liberación de nuestros pueblos.

Lo único que muestra la negatividad es el movimiento de lo real, éste no se detiene, no para, no encuentra descanso, ni cuando la consciencia se conoce a sí misma y sabe que ella es dueña de ese mismo movimiento, ni aun sabiendo que ella es generadora del devenir. Allí, en la identidad de sí comienza apenas el movimiento de lo real. Y aquí cabría hacerse una pregunta: ¿cómo puede actuar el sujeto a pesar de la enajenación que lo determina? ¿Con qué elementos puede transformar la realidad ese sujeto enajenado? Estas preguntas son la base fundamental de lo que Sánchez Vázquez habrá de enfrentar en su filosofía.⁶⁷

Por medio de diversos momentos nosotros también intentaremos pensar esta tarea aún inconclusa. Ya expuse algunas de las once tesis sobre utopía y praxis que pueden apoyar lo que se denominó filosofía para la liberación de larga data en nuestro continente. Por el momento, analicemos el caso de nuestra cuarta tesis: “Toda sustancia es también su acción, esto es, la praxis del pensamiento latinoamericano es acción política”. Así presentada tal tesis parece una abstracción sin sentido real, pero si nos concentramos en la segunda parte de la proposición regresamos al camino trazado por

⁶⁷ Véase el artículo *Del socialismo científico al socialismo utópico* redactado en 1970. El texto aparece en *El valor del socialismo*. Ítaca, México, 2000, pp. 21-64.

Sánchez Vázquez. La acción es también sustancia, sustancia del sujeto que la realiza y en ella se realiza. Por lo tanto, la lógica representada es relacional. Así lo manifiesta nuestro pensador: “La filosofía idealista es una filosofía de la actividad, entendida ésta como actividad de la consciencia o del espíritu. Por serlo, sobre todo en la forma en que recibe en Hegel como filosofía el saber absoluto, ha despejado el camino –al invertirse radicalmente el contenido de esa actividad- a la filosofía marxista de la praxis”.⁶⁸

No se trata de una actividad cualquiera, sino de la práctica y compromiso social asumido por los movimientos sociales y pensadores de nuestra región que han impactado en la transformación del mundo. Alejandro Rossi y Porfirio Miranda piensan, por ejemplo, que las piezas lógicas se vinculan unas con otras y se articulan como engranajes, es decir, los conceptos se entrelazan unos con otros. Pero aquí no se trata exclusivamente de conceptos, sino de la lógica emergente de la realidad. Nada más señalemos que la acción y la sustancia no cancelan el factor de la imaginación *en sí* de la negación, al contrario también la incluye. Aquí veremos sólo cuatro tipos de negación que recurren al sentido de la imaginación, negado por una lógica no dialéctica:

Negación paradójica.

Negación apofántica.

Negación epifánica.

Negación enigmática.

En cuanto a estas negaciones podremos decir que aproximan a igual número de determinaciones contenidas en sí mismas. En el filosofar paradójico la verdad puede ser comprendida, aunque no siempre lo sea. Es el caso de Sören Kierkegaard, quien plantea en el “salto mortal” una forma de paradoja, pues mientras queremos acceder a lo más sagrado no podemos separarnos del todo del suelo en que nos encontramos, quedando a lo sumo suspendidos. La gran paradoja, para el filósofo dinamarqués, de hecho es la vida de Jesús, en tanto que, en él se encuentran dos naturalezas: la divina y la humana.⁶⁹ Hasta aquí será solamente el “escándalo” y “la espina clavada en la carne” lo que hacen posible reconocer lo divino en lo humano. La paradoja consiste precisamente en el acto no de negar una afirmación por mediación de las otras, sino incorporarlas en una nueva figura. Para nosotros resulta fundamental pensar y reflexionar sobre la nueva forma de

⁶⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003, pág. 71.

⁶⁹ Cfr. Sören Kierkegaard, *Diario de un seductor*, Tomo, México, 2002.

comprender ese salto, aunque tal negatividad se mantiene para dar paso a la novedad, a la positividad, entre aquello que Kierkegaard tomaba a burla: la relación entre lo externo y lo interno.⁷⁰

En nuestro continente quien tomó la imagen de Jesús, entre otros, para realizar una crítica a la sociedad contemporánea de consumo fue Porfirio Miranda, quien sostiene en su manifiesto: “Jesucristo anda reclutando gente para el Reino, y sin titubeos pronuncia: los ricos no pueden formar parte. Generalmente se olvida que ‘rico’ y ‘pobre’ son términos correlativos. Decimos que alguien es rico, en contraste con el resto de la población, o con la mayoría de la población que no lo es... Jesucristo no está en contra de la riqueza en el sentido absoluto de esta palabra, sino en el sentido relativo, de contraste social...”.⁷¹ Entonces, Jesús viene a mostrar el escándalo, la paradoja, el hecho de la injusticia fundamental: la injusticia económica. Posteriormente Miranda renunció a estas figuras teológicas, para enfocarse en la vía científica.

En lo que corresponde a la negación *apofántica* podrá parecer que el acto mismo de denominarla así, implica ya una contradicción, pues desde Aristóteles sabemos que la *apófisis* es una forma de la proposición que no puede ser falsa o verdadera, un ejemplo concreto, es el de la plegaria. Sin embargo, quienes desarrollaron más la idea del pensar *apofántico* fueron Kant y la posterior escuela de kantianos. Kant descubre los paralogismos de la razón, esto es, las contradicciones en que incurrimos cuando pensamos sobre la existencia o inexistencia de algo. Sin embargo, esta forma de proceder de la consciencia llega a meras contradicciones y no puede resolverlas de manera efectiva. En el ámbito teórico, nuestros filósofos también lograron pensar en fórmulas novedosas para reflexionar sobre la “sustancia”. ¿Somos o no somos hombres? ¿Pensamos o somos bárbaros? ¿Somos españoles o indios o mestizos? ¿Qué demonios somos? Y la contradicción fue resuelta. No nos quedamos en las solas contradicciones formales, intentamos varias respuestas.⁷²

La negación *epifánica* se mantiene a través de procesos distintos, allí se accede a la verdad desde la revelación, Dios se manifiesta, la Verdad se muestra, la Belleza se hace presente, lo Bueno correr el velo. Pero para ello es preciso un grado de profundidad y de negación de lo real mayor a los otros dos. En sentido estricto no se

⁷⁰ Cfr. Søren Kierkegaard, *Cartas de noviazgo*, Fontamara, México, 2001.

⁷¹ José Porfirio Miranda, *Comunismo en la Biblia*. Siglo XXI, México, 1981, p. 27.

⁷² Cfr. Bartolomé De las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Ediciones Orbis S.A., Barcelona, 1986.

trata de negar la realidad y afirmar una nueva, sino concebir que existan cosas en este mundo que no podremos conocer por los medios tradicionales. Hay algo que complementa al mundo, pero “los límites de nuestro conocimiento” todavía no son *subsumidos*. Los místicos quieren transmitirnos esos conocimientos a través de la poesía, del éxtasis y del método de su teología negativa presente en los grandes pensadores de la Edad Media, por ejemplo, en Pseudo Dionisio Areopagita.

La última de las negaciones aquí tratadas está empalmada con la anterior, la negación enigmática nos permite ampliar las vistas epistemológicas y cognitivas para hablar de una sistémica de negaciones. Si bien la forma de conocer, según el Pseudo Dionisio es pensar no sólo en lo que afirmamos de Dios, sino todo aquello que no correspondería a él, esto es, decir todo lo que no es, conviniendo así al conocimiento de Dios, en la negación enigmática se mantiene la posibilidad de apropiarnos de elementos como la ilusión, la imaginación y el misterio. Allí podremos desarrollar nuevas categorías y explorar inciertos modos de ver o atacar la demanda de lo real. En España sin duda los místicos que compararon este pensamiento con una “noche oscura”, pensaban en un camino alternativo, una vía que efectivamente no es una “sistémica de negaciones” como la aquí expuesta. Pero sí es uno de los antecedentes de nuestras reflexiones.

Las elaboraciones más completas son sin duda las de Adolfo Sánchez Vázquez, Julio De Zan y Carlos Cirne-Lima, entre otros originales sistemas filosóficos, de los cuales sólo hago mención, para profundizar en ellos a lo largo de esta pesquisa. Para pensar con estos y otros autores en las formas relativas de la verdad que desde el continente se realizan y fundan con el pensamiento del “nunca más”, “que se vayan todos” como eje de la crítica política o de las nuevas propuestas.

Sujetidades Emergentes: reflexiones en torno a la negatividad e irracionalidad

La fuerza de la negatividad es una de las diversas formas de la racionalidad que, a su vez, representa a lo irracional en su fundamentación. La irracionalidad se relaciona y se vincula al azar, a lo indeterminado, a lo caótico, a la fortuna.⁷³ Aunque, específicamente lo irracional remite a uno de los elementos que más dolores de cabeza provocó a Hegel: lo contingente. Precisamente por sus propias notas, lo contingente es cuasi desterrado del pensamiento filosófico del pensador alemán. Al menos, ésa es la idea corriente. Nosotros vamos a mostrar que esa idea es parcialmente correcta. Así lo menciona Ortega y Gasset: “Pudiendo ser lo absoluto sólo aquello que se basa a sí mismo –por tanto que se limita, determina o niega a sí mismo, por tanto, que contienen en sí su *ipse* y su *alter*, diferencia, contradicción- será lo irracional (no lo no racional-sino entendido positivamente)”.⁷⁴

En nuestros autores latinoamericanos podemos rastrear mejor el nudo problemático y las alternativas más creativas. Ahí en los textos, en las reflexiones sobre la realidad latinoamericana es donde encontraremos la fuerza de la negatividad. Ésta irrumpe y modifica esa misma realidad. Esa potencia destructiva y constructiva se abre paso a través de una multiplicidad de categorías que remiten a lo negativo. Entonces es menester recurrir a otros conceptos de manera relacional, términos como: dialéctica, opuestos, contradicción, negación de la negación, nada, ser, idea, absoluto. Alejandro Rossi sostiene en su texto *La razón y la irracionalidad en la Ciencia de la lógica* la vinculación y complementariedad suscitada en la obra de Hegel de ambos elementos: “la relación entre la razón y la irracionalidad es más viva, más concreta, como por ejemplo en la historia...”.⁷⁵

Aunque, siendo necesaria esta relación, considero que la categoría de mayor peso es la de *negatividad*. Con todo, ese término remite a lo irracional. Pero, ¿qué es lo negativo? ¿Acaso remite inmediatamente la negatividad a lo irracional? ¿Lo irracional es una categoría lógica que pertenece, al mismo tiempo, a la razón? ¿De qué sirve un concepto como el de negatividad a nuestra América? ¿Nos servirá de algo recobrar la fuerza de lo negativo para pensar y transformar la realidad latinoamericana? ¿Habremos de negar todo el pensamiento Occidental por mediación de una negación absoluta?

⁷³ Cfr. Carlos Roberto Velho Cirne Lima, *Dialéctica para principiantes*, UNISINOS Brasil,...

⁷⁴ José Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo*. ABADA, España, 2007, p. 43.

⁷⁵ Alejandro Rossi Guerrero, *La razón y la irracionalidad en la Ciencia de la lógica*. México, 1955, p.5.

El espíritu de la negación es el espíritu racional que se niega en su propia racionalidad, en cuanto entendemos esa racionalidad dominante como un modelo de científicidad. La categoría universal de lo negativo es aplicable en nuestro continente en ese sentido, no olvidemos que nosotros siempre hemos sido lo *negado*, lo puesto fuera del *límite*, lo que se incluye afuera, lo inentendible, lo negativo sin sombras para la mentalidad occidente-céntrica.

Corporalidad e incorporación de la praxis-utópico-vital. La negación del cuerpo

El tema del cuerpo en nuestras latitudes siempre ha sido problemático para nuestros pensadores. Intentaremos ahora acercarnos a uno de esas perspectivas y vislumbrar la relación que existe entre el cuerpo y praxis utópica. Las dificultades suscitadas se presentan por el lado del mismo objeto de estudio. Pretender dar respuesta a las preguntas: ¿qué es el cuerpo? o ¿cómo lo comprendemos? Resulta sumamente complejo, para ello se requiere hacer coincidir diversas disciplinas. Así, cuando abordamos la cuestión inicial somos nosotros los que intentamos dar respuesta a nuestra propia duda sobre el objeto. Pero también somos este cuerpo preguntase por el cuerpo mismo. Ese objeto de estudio es siempre sujeto y diríamos, *de facto*, ese objeto siempre es “un” sujeto determinado, ubicado, situado espacio-temporalmente.

Es en la tradición socrática en donde se representó al cuerpo como cárcel del alma, no olvidemos que es Sócrates a través de la pluma de Platón, pasando por la ortodoxia de la tradición cristiana, allí el cuerpo es concebido como vehículo del pecado, especialmente el cuerpo femenino. Podemos asegurar que existe una gran condena de la corporalidad, desprecio de la carnalidad todavía más férrea en nuestras tierras.

Nuestra corporalidad destruida, destrozada, corroída, minusvalorada, vejada y vergeada, puteada y cogida, pinchada y pringada, chingada y chivateada, madreada y desmadrada, violada y cipoteada, clavada y chivada en la conquista es muestra de esa pesada losa que se cierne sobre nosotros.⁷⁶ Si bien, se pueden revisar las discusiones presentes en la época de la Conquista y la defensa del indígena consumada por

⁷⁶ Eli de Gortari, *Silabario de palabras*. Plaza y Valdés, México, 1988, pp. 712-715.

Bartolomé De las Casas, para mostrar que los nativos de estas tierras sí eran seres humanos pensantes. No es menos cierto, que la reducción de la corporalidad que acompaña a una subhumanidad también pagará las consecuencias de esa misma devaluación del hombre, incluso para el pensador español venido a nuestras tierras. Para él hay dos maneras fundamentales de injusticia, expresadas de la siguiente forma:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar, sospirar (sic) o pensar en la libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas...⁷⁷

Con estas dos formas: la de la guerra y muerte, esclavitud y servidumbre, sometimiento y aniquilación se construyó o elaboró un estereotipo del indígena y posteriormente del mestizo. Los hombres eran débiles físicamente, pero también mentalmente, holgazanes en las artes y en los trabajos, inútiles para cualquier tipo de formación, que paradójicamente no fuera el trabajo físico, no satisfacían el deseo sexual de las mujeres e incurrían en prácticas sexuales indebidas, eran pequeños en relación con los conquistadores, tenían cierta naturaleza melancólica que no les permitía ser hombres de razón. Así nuestro cuerpo no poseía tampoco caracteres humanos. Por ejemplo, De Pauw dirá que los hombres en América son incluso “degenerados”. Así lo atestigua el filósofo italiano que radicó en Perú, Antonello Gerbi: “...*bestias, o poco más que bestias, que ‘odian las leyes de la sociedad y los frenos de la educación’, vive cada uno por su cuenta sin ayudarse los unos a los otros, en un estado de indolencia, de inercia, de completo envilecimiento. El salvaje no sabe que tiene que sacrificar una parte de su libertad para cultivar su genio, ‘et sans cette culture il n’est rien’*”.⁷⁸

Así, nuestro cuerpo será modelado, preparado, elaborado para efectuar teóricamente lo que ya se hacía de manera práctica, *id est.*, conquistar nuestra tierra, conquistar nuestro cuerpo, conquistar nuestra mentalidad y nuestra inteligencia. Con esto, la falacia naturalista se ve llevada a su máxima radicalidad, se presupone apriorísticamente un ser impuesto desde el deber ser. El hombre en América no es lo

⁷⁷ Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Ediciones Orbis S.A., Barcelona, 1986, p. 52.

⁷⁸ Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo*. Historia de una polémica 1750-1900, FCE, México, 1993, p. 67.

que es, sino lo que debe ser: homúnculo indefenso, salvaje en vías de culturalización, hombrecillo apegado a la naturaleza, salvaje y débil, su debilidad es inherente a la del Nuevo Mundo.

Sobre la debilidad de este Nuevo Mundo son muy esclarecedoras las líneas que se encuentran en la *Filosofía real* de Hegel. Éste filósofo alemán incorporó a su sistema la forma de pensar de De Pauw, quien previamente había radicalizado las tesis de Buffon. Hegel asevera erróneamente, en uno de los márgenes de la obra mencionada, conociendo sólo de oídas los fenómenos que se presentaba en el Nuevo Mundo, que: “En éste (el Nuevo Mundo), la tierra virgen, han encontrado los hombres su paraíso: vegetación exuberante, el jaguar, que corresponde al tigre y al león del viejo mundo, como los caimanes al cocodrilo, las aves medias, mariposas, en suma todos los animales, pero más débiles, lo mismo que los hombres.”⁷⁹

Si la naturaleza misma fue despreciada por los estudiosos, pero deseada y comercializada para el enriquecimiento de unos cuantos, ¿qué podríamos esperar de su visión logo-céntrica sobre el nuevo hombre? Sólo fermentarían nuevas formas de dominación impuestas a tales sujetos, sólo quedaba aguardar la sublimación de los argumentos para atraer a los bárbaros, a los *calibanes* hacia la cultura, incluso en la forma pacífica que fue el otro método de dominación. Nuestros cuerpos modelados a imagen y des semejanza de los conquistadores desembocaron en el mestizaje y con ello se fraguó otra practicidad o comprensión de la corporalidad.

Ahora bien, ¿cómo logramos entender ese fenómeno de la modulación corporal, de la elaboración de los cuerpos, de la mistificación corpórea, de la desincorporación del cuerpo? Sin que ello signifique estar frente a un cuerpo sin cuerpo o, a la manera de los posmodernos, cuerpo sin órganos, por el contrario, porque lo que nos importa es elaborar una nueva tentativa de incorporación del cuerpo y en ese sentido de la *utopía-práctica-vital*.

Debemos pensar en la forma en que las corporalidades sufren en nuestra época la destrucción desalmada, ella es un rasgo de aquellos primeros gestos que nos llegan como “eco”, rastros de nuestra herencia histórica, muestra del despotismo contra el placer, el deseo del odio frente al goce, la imposición de la dominación de la carne por el espíritu etéreo, de la tiranía de la razón ejercida contra los sentidos. Pero también es la imposición de las buenas costumbres frente a la suciedad que despiden los cuerpos, los

⁷⁹ G. W. F. Hegel, *Filosofía real*, FCE, México, 2008, p. 95.

organismos producen asco: porque escupir, eyacular, sudar, cagar, orinar, desangrarse son efectos del desecho. Todo ello muestra la descomposición de la carne. La carne se pudre y apesta, hiede, se mosquea, se agusana, la carne es la putrefacción en el tiempo, ser para la muerte diría el “buen Heidegger”, además la carne es descomposición de los sentidos y desprenderse de ella abre paso a la consagración de la razón. Podríamos decir: benditos los que no tienen cuerpo porque de ellos será el reino de la razón.

La carnalidad condenada al purgatorio de la tierra se queda en su elemento taciturno, dolerse es su único sino, no hay más. Pensemos en las fábricas de muerte que fueron los campos de concentración en la Alemania nazi, pensemos en la muerte que se celebra y se elogiaba de manera ritual, en los exterminios en África y las maneras sublimadas y tecnologizadas que a partir de la Segunda Guerra Mundial se fueron perfeccionando, para crear toda una industria que rinde culto a la muerte. Asesinatos en masa y desaparición de los cuerpos, laboratorios de investigación necrológica y desarrollos científicos en pro de la eficiencia mortuoria. Sublimación tanatológica, repliegue no estratégico, sino traumático de Eros frente a Thanatos, práctica de los espíritus carroñeros frente a la amplitud vital. Nave de los locos jugando a la última cena.

En nuestra nave se acabaron los salvavidas, el cuerpo se hunde hasta el fondo

Las nuevas tecnologías aportan los elementos que faltaban para acabar con la vida en el planeta de una manera mucho más efectiva y mitigando el sentimiento de la culpa. En nuestra época atrapada en un falso “hedonismo” se exalta el exceso de placer, con una salvedad: ese placer y goce mediatizados son alcanzados a través del dolor, displacer y sufrimientos de las grandes mayorías.

En la nave de los locos un número reducido de individuos goza y disfruta haciendo uso de la desgracia de los otros. La mayoría, en cambio, se ve lanzada fuera de la ciudad, condenada a vivir en los cinturones de miseria, en la periferia de las grandes ciudades, sobreviviendo con las sobras desechadas por los otros, sobreviviendo con los restos eliminados por los otros, porque pasaron de moda, porque las cosas que dejan están descompuestas, porque ya no valen frente a la novedad del mercado, están podridas, descartas y son obsoletas.

Hablar de esos cuerpos que habitan la periferia es también hablar de desnutrición local en medio de la abundancia de la producción alimentaria a nivel mundial, de deformaciones físicas en medio de las cirugías que perfeccionan: muslos, senos, rostros; es hablar de enfermedades curables, pero intratables por la falta de médicos o medicamentos, muertes prevenibles de niños y jóvenes por falta de atención oportuna, es hablar de adicciones de inhalantes a bajo precio en un mercado en pleno crecimiento del comercio mundial de drogas sintéticas. Es hablar de cuerpos mutilados por completar el trayecto para buscar el sueño americano. Ya lo decía Marx en sus *Manuscritos filosófico económicos de 44*:

Lo que mediante el *dinero* es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso *soy yo*, el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis –de su poseedor– cualidades y fuerzas esenciales. Lo que *soy* y lo que *puedo* no están determinados en modo alguno por mi individualidad. *Soy feo*, pero puedo comprarme la mujer *más bella*. Luego no *soy feo*, pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilada por el dinero.⁸⁰

Marx detalla cómo funciona el mecanismo de fetichización del dinero y la manera en que actúa en la constitución de la corporalidad, el ejemplo de la fealdad que deviene belleza, el caso de la discapacidad que se transmuta en fortaleza superior, el caso de la inversión del vicio condenable en virtud loable, para confirmar el fenómeno en cuanto a la capacidad intelectual del sujeto, poseer dinero es equivalente a ser inteligente. Así la extrema materialización de las facultades, sensaciones y características humanas son sublimadas:

Según mi individualidad soy tullido, pero el dinero me procura veinticuatro pies, luego no soy tullido; soy un hombre malo y sin honor, sin consciencia y sin ingenio, pero se honra al dinero, luego también a su poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor; el dinero me evita, además, la molestia de ser deshonesto, luego se presume que soy honesto; soy *estúpido*, pero el dinero es el *verdadero espíritu* de todas las cosas, ¿cómo podría carecer de ingenio su poseedor? Él puede, por lo demás, comprarse gentes ingeniosas, ¿y no es quien tiene poder sobre las personas inteligentes más talentoso que el talentoso? ¿Es que no poseo yo, que mediante el dinero puedo *todo* lo que el corazón humano ansia, todos los poderes humanos? ¿Acaso no transforma mi dinero todas mis carencias en su contrario?⁸¹

Que el dinero, esa “*puta universal*”, sea además “*el verdadero espíritu de todas las cosas*” cierra la posibilidad de una convivencia verdadera, de una valorización concreta del cuerpo y sus características propias que han sido evaluadas. Ahora con la

⁸⁰ Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza Editorial, España, p. 178.

⁸¹ *Ibidem*, p. 178-179.

medida universal de todos los objetos, el cuerpo-mente deviene un objeto entre objetos, pero incluso allí pueden ser algunos cuerpos asumidos como los que tienen la potencia de ser el verdadero cuerpo. Nuestra corporalidad entonces no debe conformarse con ser un “*cuerpo amoroso*” dentro de un sistema fulminante o al interior de una metafísica del dinero que todo lo puede comprar y vender.

Resulta insuficiente pedirle a los sujetos que actúen amorosamente consigo mismos y con los otros, si antes no se subsumen esas condiciones impuestos por la propia desvalorización. Más aún si se propone un tipo de hedonismo como el de los epicúreos o el de los cínicos, pues podríamos estar con-validando este sistema que busca y genera el deseo por el deseo mismo, esto es en realidad un idealismo en el sentido negativo, como el goce que produce en sí mismo: el pensar, olvidando o negando las condiciones materiales de la realización de la ética y la política.

Es preciso construir efectivamente una visión del cuerpo en la que el materialismo recobre su importancia, pero que no sea abstracto a la manera indicada por Michel Onfray, porque su planteamiento recae en cierta idealización.⁸² En muchas de sus críticas y sus posturas en relación con la sociedad contemporánea estamos de acuerdo, pero nos parece que ignora las condiciones materiales que modulan nuestro cuerpo y, por ello, quise arrancar con una visión diferente en donde la incorporación de la utopía y la praxis vital se conjuguen para realizar ese ejercicio hoy tan necesario, para plantear la quinta tesis sobre utopía: Toda utopía práxica vital se encuentra incorporada *en* la realidad y la inteligencia *uto-práxica* vital se encarna *en* nuestros cuerpos como mediación entre el mundo y nosotros mismos.

No podemos pasar de largo que las condiciones materiales de posibilidad hacen factible que ese cuerpo se presente como un objeto, ubicado más allá del mundo de los objetos. No es objeto entre objetos, sino un objeto específico: sujeto jugándose el ser en

⁸² Cfr. Michel Onfray, *Le ventre des philosophes. Critique de la raison diététique*, Éditions Grasset, Francia, 1989, p.182. Michel Onfray, *Cynismes. Portait du philosophe en chien*, Éditions Grasset, Francia, 1990, p.190. Michel Onfray, *Cynismes. Les Sagesses antiques. Contre-histoire de la philosophie*, Tl, Éditions Grasset, Francia, 2006, p.350. Michel Onfray, *Tratado de ateología*, Anagrama, España, 2006, p.250. Michel Onfray, *Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire*, Éditions Grasset, Francia, 2000, p. 254. La recuperación de la corporalidad y los sugerentes estudios sobre los filósofos en relación con los elementos de la cotidianidad son algunas de las grandes aportaciones del pensador francés, que recurre al ensayo para ofrecer una perspectiva novedosa de temas antiguos y contemporáneos. No podemos olvidar el *Antimanual de filosofía*, un trabajo excelente que es de gran ayuda para los estudiantes de Nivel Medio Superior. Sin embargo, el texto más importante para nosotros es *Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire*, pues ahí destaca el sentido material de cuerpo que es fundamental para vincularlo con la utopía, especialmente el capítulo correspondiente a la *Lógica del placer (logique du plaisir)*, pp. 101-166.

el ejercicio y la potencia de su poder-ser, es decir, la acción que realiza del *poder hacer* para *poder ser*, esa potencia se tiene que realizar, para pasar al acto de la creación-transformadora. La inteligencia de la uto-praxis se mantiene cuando praxis y utopía se efectivizan en la corporalidad del sujeto y específicamente cuando actúa creativamente en beneficio de su vida. Los poetas pueden traducir mejor esto que afirmo:

abril que abriste tu misterio como
esta pena que viene / llorar hartos
por los países donde tuve tu
contento o paz / respiraciones donde

hablás de vos / entrañas que desgarran
este cesar de vos / entraña mía /
desentrañándose de mí / mudándose /
o como espanto de perderte como

perderme en tu perder / desabrigada
agua de vos / música bajo perros
de esta mitad rota de vos / sin vos /
que te trabaja ciega / ya atrevida⁸³

Juan Gelman (1930-2014) es certero en el poema, ¿cuerpo sin partes?, ¿imaginación aquí o allá? No, no es la enunciación posmoderna de los neo-hegelianos sobre la obscuridad del “*mundo*”, o la “*noche*” vacía como el proceso imaginativo, quién no quisiera que fuera sólo eso, un mal sueño de una mala noche, una pesadilla en donde: “...El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, *el puro uno mismo*, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca; y se esfuman de nuevo. Esa noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace terrible: a uno le cuelga delante la noche del mundo”.⁸⁴

⁸³ Juan Gelman, *Poesía reunida*. FCE, México, p. 408

⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Filosofía real*. FCE, México, 2008, p. 154.

Es lo real en toda su realidad y no sólo la parte imaginativa que cree Žižek, cuando analiza este mismo pasaje en su libro *El sujeto espinoso*, lo mismo que otros filósofos concentrados en enlazar lo que la ilustración separó, esto es, a la razón con el entendimiento e imaginación. Pero nuestra realidad en Latinoamérica y México rebasó esa simple disputa, nuestra situación está más allá de la “imaginación” en el sentido tradicional y nos exige nuevas formas imaginativas y filosóficas –que nos den luces– para transformar esa terrible realidad.⁸⁵ La mera razón es insuficiente, ya lo sabía Hegel en su propia recuperación del Romanticismo. La tarea para nosotros es la incorporación de la utopía en la praxis y la elaboración de una praxis utópica que centre su visión en la recuperación del cuerpo, una tarea no trazada por el filósofo alemán. Y que hoy debemos pensar con Sánchez Vázquez:

Pero,
¿otra vez nuestra sangre
abonará los campos?;
¿otra vez con una semilla implacable
fructificará, sin desmayo, el crimen?;
¿otra vez un río de huesos descarnados,
Despeñaderos de rígidos cuerpos,
océanos de ojos apagados,
vendavales de gritos desgarrados?
¡La guerra! Sí, la guerra.⁸⁶

⁸⁵ Baste decir que en México, bajo los regímenes del panismo y del priísmo, se tiene un número de 120,000 personas muertas y 50,000 desaparecidas según cifras conservadoras.

⁸⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, *Poesía*. FCE, México, 2005, p. 120.

Una reflexión en torno a las *corpografías* y *utopografías*. Mapas y campos conceptuales

“Los católicos me ponen nervioso”, dije,
“porque juegan sucio”.
“¿Y los protestantes?”, preguntó riendo.
“Me irritan con su manoseo de la consciencia”.
“¿Y los ateos?” Seguía riéndose.
“Me aburren porque siempre hablan de Dios”
“¿Y qué es usted, pues?”
“Soy un payaso”...⁸⁷

Henrich Böll

“Los *neoliberales* me ponen nervioso”, dije,
“porque juegan sucio”.
“¿Y los *marxistas*?”, preguntó riendo.
“Me irritan con su manoseo de la consciencia”.
“¿Y los *anarquistas*?” Seguía riéndose.
“Me aburren porque siempre hablan del *Estado*”
“¿Y qué es usted, pues?”
“Soy un payaso”...

Parafraseando a Böll

Para continuar con nuestra reflexión crítica sobre la propuesta del filósofo Adolfo Sánchez Vázquez y con la meditación sobre el cuerpo efectuada anteriormente, podremos contemplar el movimiento o desarrollo de nuevos acontecimientos que marcan el rumbo de los análisis contemporáneos. Entonces es menester pensar en la construcción de las corporalidades, en su concreción a través de las utopías en nuestra realidad latinoamericana y en su relación con el mundo abierto más allá de nuestro subcontinente.

Ahora lo elemental es definir esas *corpografías* y *utopografías*, además de analizar su capacidad de transformación o mutabilidad. Recuperemos aquí otra tesis: el cuerpo puede ser contemplado o leído a la manera de una carta de navegación, pero siempre cambiante, así que cuando llegamos a un lugar, al sitio que pretendemos analizar, en realidad llegamos a otro sitio, ello requerirá de un nuevo análisis y de nuevas cartografías porque los cuerpos cambian respecto a las utopías, lo mismo que las utopías se transforman de acuerdo a las corporalidades.

⁸⁷ Henrich Böll, *Opiniones de un payaso (Ansichten eines Clowns)*, Seix Barral, México, 2005, p. 95.

Con ello, sugerimos un análisis del “sótano de la historia”, no se trata siquiera de la base o la estructura y super-estructura, sino de los actores emergentes que ensayan transformar este mundo desde el “sótano” al que fueron lanzados. Dice Sánchez Vázquez sobre los actores que emergen en su época:

En cuanto a los países del Tercer Mundo, las luchas actuales –en Centroamérica por ejemplo- demuestran que el sujeto revolucionario no es la clase obrera, sola o en alianza con los campesinos, sino que es un bloque o frente amplio de obreros, campesinos, intelectuales, estudiantes, comunidades indígenas que forman –sin un significado populista– el pueblo en armas... Puede hablarse, por tanto, con base en la experiencia de nuestro tiempo, de nuevos sujetos en la lucha anticapitalista, tanto en los países altamente desarrollados como en los países de Tercer Mundo.⁸⁸

Estamos ubicados en los años 80 en Nicaragua y el Salvador, las luchas de liberación emprendidas por Frentes Amplios marcan el paso de la lucha por el socialismo en Centroamérica. Son sujetos marginales emergentes con un destino de lucha para la liberación de sus pueblos, sumidos en un enfrentamiento directo contra las oligarquías de la época. Son los sujetos que ni siquiera figuraban en el mapa de los movimientos sociales o se hallaban “ocultos”. No eran incluidos en estas luchas de liberación o apenas hacían su aparición, por ejemplo: los grupos ecologistas o colectivos de mujeres por la liberación fueron tópicos incorporados tardíamente a las luchas de liberación; lo mismo acontecía con los movimientos indígenas que pese a tener cierta representatividad en los frentes de liberación, en realidad no ocupaban el centro de las reflexiones, de las demandas políticas o reivindicaciones prácticas, aunque esto lo hemos mencionado anteriormente no conviene olvidarlo.

En este tenor se debe admitir la flexibilidad del pensamiento de Sánchez Vázquez, pues fue receptivo a tales cambios y no propugnó dogmáticamente la revolución social por mediación única y exclusiva del proletariado. Aunque al principio pensó que el proletariado era el agente de transformación, posteriormente rectificó el camino. Esto nos permite sugerir una nueva generación de movimientos sociales que se incorporan en ese debate y lo abren a la aparición de sujetos emergentes.

En este orden de ideas, nuestra sexta tesis permite analizar la *grafía* y la *geografía* de esas corporalidades emergentes y su ubicación utópica. Diremos entonces que es preciso integrar en el análisis teórico metodológico los conceptos de la *corpografía* y la *utopografía*, que ahora desarrollamos. El primero refiere a la manera en la cual

⁸⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *Los trabajos y los días. Semblanzas y entrevistas*, UNAM, México, 1995, p. 167.

podemos acercarnos a nuestra corporalidad en las diferentes regiones de nuestro subcontinente, para ulteriormente atender a las problemáticas concretas de nuestro cuerpo, ver el símbolo sin olvidar el lugar al que se pertenece. Es conveniente demarcar espacial y temporalmente el cuerpo.⁸⁹ En segundo lugar, se trata de incluir en ese mismo análisis la forma en que las utopías no sólo desde el *logos* o la razón de ser de ellas, sino que es de mi interés situar el problema para pensar y repensar la manera en que esos cuerpos diferenciados son también modulados y modificados prácticamente, en sentido positivo o negativo, por las diferentes utopías, ucronías, distopías y contra-utopías.

Se trata de tener a la mano una cartografía, un mapa conceptual de la tradición en América Latina, que nos guíe en el camino de conocer las corporalidades y el desarrollo de las utopías en nuestro continente, con el fin de analizar concienzudamente a los actores transformadores de la historia. Creemos que Sánchez Vázquez acepta la incorporación de esos sujetos por su amplitud de miras, por esa razón quiero continuar y llevar al límite esa problematización, aunque ahora desde nuestro tiempo y nuestra cartografía corporal-utópica, que evidentemente se transformó.

Hago hincapié en que el cuerpo se modula de diversas maneras en Nuestra América, aceptando estas diferencias podemos afirmar que esa corporalidad es determinada por factores políticos, sociales, culturales, religiosos y económicos. En cuanto al componente económico, arriba señalamos la forma en que los cuerpos que se encuentran en el “sótano de la historia” son modificados hasta ser irreconocibles de manera negativa, para quien posee el dinero y con él los “otros cuerpos” son modificados de manera positiva. Pero, indudablemente, de manera negativa para quien carece de recursos económicos.

Me refiero, por ejemplo, a los casos más extremos en donde el cuerpo de una víctima no puede ser identificado o no existe siquiera la posibilidad de encontrarlo. Es

⁸⁹Verónica Gutiérrez Portillo escribe el artículo “Mapa en el cerebro” que apareció en *La Jornada* 31/07/2013. En él afirma: “Un consorcio de científicos británicos y noruegos ha descubierto una red de células en el cerebro humano que añade coordenadas cartográficas a nuestros movimientos. Esto es, que nuestra posición en el espacio está representada por una especie de mapa en el hipocampo cerebral, relacionado con áreas de la corteza cerebral y en el ser humano se asocia a la memoria episódica y espacial, por lo que se encuentra involucrado con la navegación espacial”. Todo el texto pretende mostrar que en el cerebro se genera una red neuronal que produce las cartografías que permiten el movimiento, aunque no sólo es eso, sino que permiten adelantarse a la aparición de ciertas circunstancias o fenómenos. Ello abre la posibilidad de comprender el acontecimiento que nosotros intentamos explicar, además de vincular esas cartografías a las condiciones espacio-temporales. Sin embargo, hay que decir que no pretendemos vincular un hecho biológico sin más al planteo general sobre las cartografías y caer con ello en cierto naturalismo, pues consideramos que las “cartografías sociales de la utopía” son producto del desarrollo humano en la historia.

el caso de la lucha de las mujeres en Ciudad Juárez y de las madres de esas mujeres que buscan incesantemente a sus hijas. Es el caso de las víctimas del narcotráfico y la guerra, en contra de éste, pues los culpables intentan desaparecer el cuerpo, para desaparecer con ello el delito. Es el caso de los migrantes en México que son mutilados por la “Bestia” o asesinados por agentes federales (INM) o por narcotraficantes aliados con “Maras” y grupos de trata de personas.

Pero, los movimientos sociales crecen y se reproducen por la solidaridad que encuentran las víctimas y marcan el rumbo de los nuevos actores sociales, subjetividades emergentes no contempladas por Sánchez Vázquez, Marx, Hegel o por otros teóricos que ni siquiera imaginaron como la realidad iba a superar cualquier “noche de fantasmagorías”. Sin embargo, sus propuestas teóricas sobre la subjetividad pueden tender puentes para analizar a estos nuevos actores y mostrar la importancia que tienen en su poder transformador.⁹⁰

Nos encontramos en un momento en que la sociedad mundial tiene que replantear su camino, la crisis económica en el Norte se convierte en una crisis vital en el Sur. El catarro de unos es pulmonía de los otros. Pensemos, por ejemplo, en cómo el narcotráfico co-evoluciona de la mano del tráfico de armas. Consideremos cómo el consumo de estupefacientes para la diversión de unos es la muerte de los otros.

⁹⁰ También debemos extender nuestra reflexión a los problemas que aquejan a la sociedad norteamericana y la manera en que esos problemas se interconectan con los nuestros. Los asesinatos realizados desde la masacre de Columbine hasta los que se llevaron a cabo en Newtown son un síntoma de la crisis humana en la que nos encontramos, pero también allí irán emergiendo diversos sujetos, porque las víctimas no se pueden quedar sin justicia. Porque habrá personas y sujetos que pugnen por la reformulación de nuevas leyes y porque se lleve a la práctica esa legislación. Porque los hermanos y los padres de las víctimas compartirán su dolor para superar la crisis de algo mayor. Baste señalar que según el diario *Le monde* en su edición de ayer 8 de enero de 2013 se afirma que 300 millones de armas de fuego producen un total de 30 mil muertos por año en Estados Unidos: “En dépit de la baisse significative du taux de détention d'armes à feu par ménage, un nombre constant de victimes par arme à feu a été enregistré. Entre 2000 et 2008, 272 590 personnes sont mortes à la suite de blessures par armes à feu aux Etats-Unis, selon les chiffres de la banque de données WISQARS du Centre américain pour la prévention et le contrôle des maladies et du Centre national pour la prévention et le contrôle des blessures, cité par le Violence Policy Center (VPC). En moyenne, 30 288 personnes sont tuées chaque année par une arme à feu”. De ese momento debe surgir la crítica a la economía de guerra que sostiene Estados Unidos a nivel mundial, varios de los pensadores de la Escuela de Frankfurt criticaron esta forma de desarrollo económico que crea necesidades a los sujetos. En *El hombre unidimensional*, Marcuse analizó la manera en la que funciona ese desarrollo ilimitado que paradójicamente puede llevar a la desaparición del género humano.

Corpografías y utopografías de los movimientos sociales

Al ideal no lo podemos poner fuera de nosotros; si lo pusiéramos sería un objeto. Y no lo podemos poner enteramente en nosotros, ya que entonces no sería un ideal.
Hegel⁹¹

Uno de los movimientos sociales que cobró mayor relevancia en el mundo es el del EZLN en México. Después de un “largo mutismo” impuesto por los medios de comunicación y por la estrategia de desgaste del poder, “aparecieron” de nuevo en el mapa del país, más de 40 mil indígenas marcharon en silencio por varios de los poblados de Chiapas, éste es uno de los estados con mayor índice de pobreza en el país y es el lugar donde hicieron su aparición los zapatistas. En el contexto de lo que pasa ahora en el mundo, en medio de los acontecimientos que se venían presentando a nivel mundial sin que aparezcan voces críticas, es necesario aprender a escucharlos. Nuestro filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, dice de los zapatistas en el ya lejano año de 2003:

... los zapatistas no están contra el poder, sino contra cierto modo dominante de ejercerlo, al que contraponen una nueva forma de servirse de él que respondería a su imperativo de “mandar obedeciendo” y que toma cuerpo en sus Juntas de Buen Gobierno. Por consiguiente no están en contra el acceso al poder, pero lo entienden como un poder construido pacíficamente desde abajo, desde la sociedad civil, y no como un asalto o una toma violenta, ya sea en la forma insurreccional leninista o de la lucha armada de la guerrilla latinoamericana clásica.⁹²

La relación ético-política exhorta a desmitificar o desenmascarar a la democracia electoral-representativa separada de la democracia real y participativa que los zapatistas proponen. “Mandar obedeciendo” es uno de los “imperativos” que nos mueven a pensar y actuar porque otro mundo sea posible, “un mundo donde quepan muchos mundos”.

“Ironías de la historia –advierte el subcomandante Marcos–: el Partido Acción Nacional (PAN) pidió en enero de 1994 que se aniquilara a los rebeldes porque amenazaban sumir al país en un baño de sangre y, ya hecho gobierno, llevó el terror y la muerte a todo México. Y sus legisladores votaron contra los acuerdos de San Andrés porque significaban la fragmentación del país, sólo para terminar entregando una nación hecha pedazos”.⁹³

⁹¹ G. W. F Hegel, *Escritos de juventud*, edición y notas de José María Ripalda, FCE, México, 1981, p. 243.

⁹² Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política*, FCE, México, 2010, p. 21.

⁹³ Luis Hernández Navarro, “El zapatismo, Salinas y el PAN” en *La jornada*, martes 8 de enero de 2013.

La crítica política que realizan estos y otros movimientos antisistémicos debe ser retomada para mostrar cómo se construye un mundo distinto, un mundo en donde reinen: libertad, democracia, justicia, dignidad. Contamos en México y Latinoamérica con una infinidad de movimientos sociales que pueden marcar el paso de las transformaciones requeridas, desde las luchas por los derechos de las mujeres, migrantes, pueblos indígenas; hasta las reivindicaciones estudiantiles o de profesores, desempleados, sin tierra, sin techo; personas de la tercera edad, personas con capacidades diferentes, desplazados por la guerra, víctimas de la violencia, También contamos con los movimientos de pueblos en defensa de su tierra, bosques y mares, ríos o montañas; de los niños de la calle, huérfanos, enfermos de VIH, mujeres en la cárcel. El zapatismo es un interlocutor con el que todos esos movimientos sociales pueden dialogar y emprender acciones contra aquellos que efectivamente han “fragmentado” el país.⁹⁴

Es precisamente en este contexto que encontramos una constitución de subjetividades. Si Hegel mismo se decanta por el concepto de “subjetividad” es porque otros conceptos resultan insuficientes, por ejemplo, podemos pensar en el concepto de “persona” que utiliza en la *Filosofía del derecho*, especialmente en la parte del derecho abstracto. Es decir, el concepto es meramente formal y el contenido que sustenta es pobre. Al respecto dice: “Cuando es considerado desde el punto de vista de la legalidad, este ‘obrar’ es descrito de tal manera que se concibe al actor como ‘persona’. Esta descripción concibe a quien actúa como persona jurídica y, frente al suceso, sólo adopta la perspectiva externa con la medida de la racionalidad y la universalidad...”⁹⁵

El sujeto en la obra hegeliana adquiere connotaciones heterogéneas, éste es en primera instancia el sujeto de la oración, pero también es el sujeto de la acción, aunque puede ser de la misma manera comprendido como individuo o como una nación. La acción (*die Handlung*) es la transformación del mundo (*die Welt*), pero tiene la

⁹⁴ Jazmín Acosta, *et al.*, *Antología del ensayo filosófico joven en argentina*. FCE, Buenos Aires, 2012, p. 117. Gabriel Ángel Moscovici Vernieri se acerca al planteamiento que nosotros estamos realizando sobre las corpografías y utopografías, en su ensayo *Cartografías del Hedor* sostiene: “...plantear una cartografía del hedor implica indagar en los fenómenos sociales como en un mapa. En un sentido cartesiano es pensar al otro arriba, abajo, adelante y atrás, y proyectarlo entre los ejes verticales y horizontales de un mapa social físico y político cuyo sistema de referencia es ‘nosotros’...”. Tendríamos que profundizar más en las diferencias entre su planteamiento y el nuestro, pero no es el espacio para hacerlo. Sólo señalo que la ruta propuesta en mi ensayo es más filosófica que antropológica, aunque nosotros también estamos proponiendo la revalorización de lo corporal que implica cierta antropología.

⁹⁵ Michael Quante, *El concepto de acción en Hegel*. Antropos-UAM, México, 2010, p.30.

peculiaridad de ser una transformación de la realidad que ocurre a través de la mano, es decir, no es una acción meramente teórica.

Ahora bien, el problema para nosotros es analizar a la luz, no de Hegel o de su obra, sin ignorar sus aportaciones, sino de nuestra realidad: la emergencia de sujetos, la aparición de subjetividades sociales no imaginadas y no pensadas anteriormente. Es preciso indagar cómo esos diversos movimientos ciudadanos, de derechos humanos y colectivos sociales pueden o no ser concebidos como “subjetividades emergentes”. Entonces la *utopía práxica* es una contribución que tiene a esas subjetividades emergentes como sujetos de la acción transformadora de la realidad, pero ellos no son individuos aislados, sino colectividades subjetivas.

Sobre la construcción de las identidades: identidades difusas o desvanecientes

Comprender es dominar, vivificar los objetos, convertirlos en dioses.

Hegel⁹⁶

El concepto de *identidad* en la obra hegeliana es de central importancia, cabría recordar que en la *Ciencia de la lógica* es mencionado como uno de los principios del pensar. La identidad de la *identidad* y la *no identidad*, aunque en la *Fenomenología del espíritu* señala que la identidad no es el único principio, hay otro, un principio de diferenciación o de divergencia si queremos llamarlo así. Hegel realiza la crítica a la identidad que sostiene Fichte del yo soy yo, además de su posterior rechazo del absoluto de Schelling y en la *Fenomenología del espíritu* ratifica concluyentemente:

Considerar un ser allí cualquiera tal como es en lo *absoluto*, equivale a decir que se habla de él como de un algo; pero que en lo absoluto, donde $A=A$, no se dan, ciertamente, tales cosas, pues allí todo es uno. Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como suele

⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, edición y notas de José María Ripalda, FCE, México, 1981, p. 241.

decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad en el vacío en el conocimiento.⁹⁷

Hegel reconfigura el concepto de identidad y propone el desarrollo de un principio de diferenciación. Aunque ese mismo movimiento mostró sus limitaciones respecto de nuestra realidad latinoamericana. El punto de quiebre para la constitución de las identidades, en cuanto a su relación con los movimientos sociales, es imposible pensarlo desde el campo conceptual idealista, hay que realizar un esfuerzo mayor para pensar ahora desde la realidad de esos movimientos en nuestra América.

Žižek menciona en su libro *El sujeto espinoso* que el campo de construcción del universal se encuentra determinado por las luchas hegemónicas entre los diversos “agentes”, por supuesto que él toma el concepto desarrollado por Laclau para mostrar su necesidad y al mismo tiempo demuestra sus limitaciones. La crítica la efectúa Žižek desde una reincorporación del pensamiento hegeliano a su obra en relación con el pensamiento de Lacan. En este momento nos interesa mostrar cómo ese sentido de construcción de un imaginario colectivo o imaginario social, se puede elaborar desde el concepto de identidad difusa o “desvanecente”.

Con ello nos distanciamos de Žižek que se concentra en trazar el proceso de las luchas de reivindicación social como meras confrontaciones en el ámbito simbólico de lo individual y particular, ello a pesar de los ejemplos concretos analizados por él mismo. Es probable que sus desplazamientos teóricos se deban a la fuente occidental de los casos en los que reflexiona. Resulta que los movimientos sociales surgidos en América en los últimos treinta años realizan efectivamente una lucha en el orden de lo simbólico por la hegemonía. Sin embargo, es factible reflexionar en torno a las reivindicaciones concretas, logros obtenidos y fines realizados, además de los fracasos o descalabros que algunos movimientos sufrieron, para ver qué tanto ultra-pasamos del mero concepto universal y su simbólica.

En la lucha real el individuo que ejerce la hegemonía se alza reivindicando ciertas demandas o principios que en determinado momento eran exigidos por otros sujetos universalizándolos, por ejemplo, en el terreno de la reivindicación de la mujer, los

⁹⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu (Die Phänomenologie des Geistes 1807)*, FCE, México, 1985, p. 15. Irgendein Dasein, wie es im Absoluten ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sei zwar Jetzt von ihm gesprochen worden als von einem Etwas: im Absoluten, dem A = A, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sei alles eins. Dies eine Wissen, daß im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegensetzen oder sein Absoluten für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis, pp. 19-20.

derechos de la mujer son o han sido creados en su mayoría por hombres, blancos, de determinada clases social, con una clara tendencia ideológica y creencias religiosas. Aunque la lucha en el terreno social es llevada a cabo por mujeres.

En consecuencia los sujetos en el poder reintegran en el sistema las reivindicaciones particulares de esa sujetidad colectiva y ofrecen el cumplimiento, establecimiento de una legislación, cuotas de género en partidos políticos, igualdad en el trato económico, equidad en el desarrollo educativo y en el terreno profesional. Cooptan a varias de las dirigentes y consuman la desarticulación de un movimiento que consiguió ciertos reconocimientos. Las mujeres se pueden sentir traicionadas y pensar que la lucha no tiene sentido o se resignan a los pocos beneficios logrados gracias al movimiento. Al respecto señala el filósofo Slavoj Žižek nacido en la región de los Balcanes, desde un ejemplo que esgrimía la derecha, para no ceder en cuanto a los derechos de las mujeres solteras en Inglaterra:

Este ejemplo aclara en qué sentido “lo universal resulta de la escisión constitutiva, en la cual la negación de una identidad particular transforma esa identidad en el símbolo de la universalidad y la plenitud como tal”... Hace un par de años, la prensa amarilla inglesa se concentró en las madres solteras como fuente de todos los males de la sociedad moderna, desde la crisis presupuestaria hasta la delincuencia juvenil. En ese espacio ideológico, el universal “social del mal moderno” solo actuaba a través de la brecha de la figura de la madre soltera en su particularidad y ocupando el lugar de dicho universal. En virtud del carácter contingente de ese vínculo entre el universal y el contenido particular que funciona como su sustituto...⁹⁸

Esta caracterización representa a cierta clase de movimientos, pero ¿cómo se puede reflexionar con ese marco categorial sobre la lucha de las mujeres indígenas que han resistido más de 500 años en nuestro continente? Mujeres, indígenas, pobres que piensan que esa lucha se debe llevar a cabo independientemente de las frustraciones, de las traiciones del poder, de las muertas que han sido y serán. Este caso desbarataría la lógica de Žižek, pues no se trata sólo de ser un singular universalizable o universalizado por la prensa, el poder o desde arriba.

Si acaso hay una posible universalización, ésta se presenta por la lucha misma de los movimientos sociales y los esfuerzos por liberarse de sujetos sometidos por el poder político que Žižek y Laclau pretenden vacío, cuando en realidad sucede lo contrario, el poder tienen y posee un significado que se adapta a las circunstancias, cambia,

⁹⁸ Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Buenos Aires, 2011. p. 189.

transforma o evoluciona. Pero no se vacía. Lo ideal sería empezar de cero. Aunque se les olvida a tales pensadores que esto no pasa en la historia, no se parte de la nada, sino de una nada determinada.

Quizá el caso más emblemático es el de los Zapatistas, pues estas subjetividades impondrían una lógica en donde los universales se encuentran en la contradicción absoluta, no es otra cosa lo que quiere decir el principio ético de mandar obedeciendo, cuál es el universal aquí y cómo funciona. En menudo lío se encontraría Žižek con su lógica hegeliana, pues esta no funciona aquí, a no ser la lógica de la mera diferencia. Cómo explicar que un grupo de indígenas propone un modo de hacer política en donde no hay un “*hegemone*”. Seguramente insistiría el filósofo pos-hegeliano que los zapatistas sólo vaciaron de contenido el concepto de política y en ello reside su contribución. Yo encuentro, por el contrario, que dotaron de significado y “resignificaron” un concepto supuestamente vacío. Continúa Žižek: “...la existencia de un universal está siempre basada sobre un significante vacío: ‘la política es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad solo puede representarse mediante la producción de significantes vacíos’”.⁹⁹

Estas subjetividades son “desvanecentes” y “aparecientes” completadoras de sentido y significado, en ese re juego aparecen, emergen, surgen sujetos “ignorados” que luchan por derechos elementales. Porque la discriminación es más sutil, los abusos de poder están a la orden del día, las formas de dominación encuentran nuevos mecanismos para aparecer menos feroces, aunque su brutalidad sea mayor a la de épocas anteriores, el ejercicio de poder político traiciona su finalidad, pues se convierte en ejercicio en beneficio de las minorías. Por todo ello, las “minorías” hacen una nueva aparición desde la crítica política.

⁹⁹ Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Buenos Aires, 2011. p. 190.

La identidad del sujeto una mediación entre lo que aparece y desaparece

Para hablar de una nueva construcción de las identidades es necesario desarrollar un proceso de “desidentificación”, pensando especialmente que las identidades no sólo son individuales, pues de alguna forma abarcan el ámbito de lo colectivo, la Sociedad Civil e incluso el terreno del Estado Nación operando a nivel continental y global. Si seguimos el sentido hegeliano del movimiento de la relación entre identidad y diferencia se puede repensar la utilidad de ciertas categorías: “El análisis del comienzo, daría así el concepto de la unidad del ser y del no-ser –o, en forma refleja, el concepto de la unidad del ser distinto y del ser indistinto– o bien el de la identidad de la identidad con la no-identidad”.¹⁰⁰

Recordemos que la identidad en Nuestra América fue elaborada o constituida desde diferentes visiones, la mayoría de ellas provenientes del exterior. La identidad nacional, por ejemplo, recurre a los mitos antiguos, al análisis de la formación de los pueblos originarios, pero sólo para negar a los pueblos que en nuestros días reivindican sus raíces y costumbres. Al respecto es muy ilustrador lo expuesto por Alfredo Gómez-Muller:

Esta figura del Indio sin voz propia, correlativa a la del tutor blanco que habla por el Indio que tiene bajo su tutela, no es puramente una opción literaria y no es compartida solamente por algunos escritores. Ella corresponde, por esencia, al proyecto político central de las élites criollas y de sus herederos del siglo XIX y XX, proyecto que nosotros hemos caracterizado como un modelo político de tutela. Después de este modelo, articulado de diversas maneras por la multiplicidad de discursos (liberales y conservadores, modernos y tradicionales, ‘científicos’ y ‘religiosos’), el Estado, concebido como agente de unidad ‘nacional’ debe asumir una función de tutor al cuidado de las poblaciones indias y afroamericanas, con el objetivo de ‘integrar’ a estas poblaciones a la ‘Nación’ para la asimilación cultural y por las políticas de mestizaje, entendido éste como una forma de asimilación étnica. El indianismo arqueológico es, en el sentido técnico del concepto, una ideología de dominación.¹⁰¹

No obstante este es sólo un caso de las formas de dominación utilizadas para construir la denominada identidad nacional. Porque también se recurre a las viejas glorias de los pueblos, se enaltecen las virtudes o cualidades humanas de hombres y

¹⁰⁰ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica (Wissenschaft der Logik)*, Solar/Hachette, Argentina, 1968, p. 68-69.

¹⁰¹ Alfredo Gómez-Muller, et al. *Construcciones de l’imaginaire national en Amérique latine*, Hors collection, Presses Universitaires François-Rabelais, Francia, 2012, p. 206.

mujeres de la época mesoamericana, se concibe a la cultura indígena como núcleo integrador de la “*patria*”, para decir que es nuestra fuente vital originaria. Sin embargo, con ello se “invisibiliza” al indígena de nuestra época, a los pueblos marcados por la injusticia e “integración” o “asimilación”, para continuar en el camino del desarrollo con progreso. Es muy esclarecedora ésta tesis formulada por Gómez-Muller, pues es posible rastrear las políticas públicas de la mayoría de nuestros pueblos en el continente, las cuales funcionan a través del objetivo de la ‘*integración*’.

Es el momento indicado para introducir la segunda parte de nuestra sexta tesis sobre praxis y utopía, pues se adecua muy bien con lo mencionado y con posteriores desarrollos. La identidad de los sujetos utopráxicos se construye por medio de la desidentificación, desde la desaparición y la sustitución de la identidad previa, el papel de la enajenación y fetichización cobran aquí toda su importancia. Ahora bien, pienso que es preciso un proceso de desidentificación para poder crear una identidad autónoma, libre e independiente, sin que se encuentre sometida como en este caso a factores internos en el orden de lo nacional o factores externos a nivel internacional. El caso del “indigenismo”, generado en nuestros Estados Nacionales por la propia élite intelectual, tiene que ser suprimido con la finalidad de crear las condiciones para un pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y de sus múltiples identidades, sólo así podremos avanzar en el sentido de la construcción de una nueva “*patria*”.

Habría mucho que decir sobre nuestra tercera raíz y su peregrinar en América, nuestra identidad sería nada sin ella. Los esclavos arrancados de África transportados por las naves inglesas, las cuales inauguraron el comercio internacional global de la trata de personas es otro de los factores que constituyen nuestro ser. El triángulo terrible que comunicaba a África con Europa y América supone miles de muertes, un holocausto que los europeos se niegan a reconocer y que muchas veces los americanos, también nos negamos a enfrentar. Pero la huella en nuestros rostros, corporeidad y cultura es clara: la herencia musical, la tradición culinaria y los ritos religiosos forman parte de nuestras culturas latinoamericanas. Aquí tenemos una tarea impostergable y urgente, como las otras, reconocernos a nosotros mismos como herederos de esa cultura:

El artificio freudiano permite pensar mejor el deseo, la negación, en suma la complejidad de lo híbrido que es para Bahbha: ‘una metonimia de la presencia’. Este hibridismo tomado de las relaciones de poder y de deseo entre el colonizador y el colonizado, que a diferencia de la relación hegeliana del amo/esclavo, permite salir de las dicotomías y de las relaciones de opresión que inducen de manera mecánica a la victimización de los sujetos colonizados. Extrañamente es desde ese

estatus de víctima que afianza también el nacionalismo a través de la edificación de una identidad negra ‘positiva’.¹⁰²

Sin duda los agentes externos también modificaron y modelaron nuestra identidad nacional, reflexionemos en el caso de la Conquista, con ella la identidad viene dada por el fenómeno de desidentificación y sustitución de la identidad de nuestros pueblos, por una identidad impuesta. Más recientemente podemos pensar en el intervencionismo norteamericano, pues desde los diversos planes o proyectos para el continente, intenta crear una identidad a modo, una identidad que pueda modelar a su antojo para cubrir sus necesidades y fines. El plan Cóndor y las diversas dictaduras se concretaron desde la fundación de la Escuela de las Américas, todo ello forma parte de esa dialéctica de la imposición identitaria.

Los viajeros y hombres de ciencia que arribaron a Nuestra América también construyeron y construyen ciertas formas de identidad de nuestra tierra, con todas las consecuencias ulteriores. En el campo de los migrantes sin duda el caso actual más importante para nosotros es el de nuestros hermanos de Centro América, aunque las cuestiones raciales o de género están siempre en la orden del día, además se mantienen funcionando en la discriminación de estos agentes de intercambios identitarios.

También los medios de comunicación, instituciones estatales, Iglesia y otros aparatos del Estado son eficientes en el ámbito de la imposición de las identidades creadas. Los programas televisivos y radiofónicos, además de los diarios de difusión nacional e internacional contribuyen a representarnos una figura de lo que para ellos es la Nación o el “espíritu nacional”.

La geografía y la elaboración de Constituciones Nacionales son otros elementos útiles para hablar de la “identidad nacional”, sin embargo la historia nos muestra que los accidentes geográficos, ríos, mares, planicies, los valles son espacios que en su conjunto “parecen definidos” por los sujetos o por las naciones. Con todo, la simple separación de una nación de otra, por un río o una montaña, en realidad es muy tenue, las culturas “permanecen”, las lenguas e idiomas entran en un intercambio cultural y los sujetos recrean nuevas relaciones identitarias con los agentes de los cambios sociales.

El caso de la elaboración de las constituciones nacionales en el continente es particularmente importante, es menester preguntarse ¿Cuál es la base de nuestras constituciones? No podemos eludir el hecho de que muchos de los personajes

¹⁰² Alfredo Gómez-Muller, et al. *Constructions de l’imaginaire national en Amérique latine*, Hors collection, Presses Universitaires François-Rabelais, Francia, 2012, p. 81.

participantes en la redacción de nuestras constituciones pertenecían a una clase social determinada, con ciertas tendencias religiosas, con una visión, además de clasista, racial y no podemos pasar por alto que en su mayoría fueron hombres los que redactaron estas leyes.

En el área educativa también es factible analizar el desenvolvimiento de tales identidades ¿Cómo se trasmite el sentido de la identidad nacional? ¿Cuáles son los elementos que mejor convocan a la posesión de un “sentimiento nacional”? ¿Quién o quiénes realizan los manuales y libros que nos presentan lo que somos o dejamos de ser? Las clases en el poder, los intelectuales formados por el poder, en las mejores universidades nacionales e internacionales, ellos dictan los contenidos de los libros que niños, adolescentes y profesionales deben utilizar.

En relación con las identidades difuminadas de los géneros se puede decir que el respeto a las minorías, a las diferencias en cuanto a las prácticas sexuales diversas, adquiere la forma de identidades colectivas como es el caso de la CLBGTTTH. La visión societal tradicional de las relaciones heterosexuales se desquebrajó, poco a poco, la diferencia de estas prácticas sociales mencionadas no es nueva, aunque la subversión que un determinado momento planteaban también fue subsumida por el neoliberalismo en su etapa de globalización. Hay un comercio específico, dirigido a estos grupos para cooptarlos y se presentan con la bandera de la tolerancia. Baste decir, por el momento, que es precisa la defensa de los derechos de estos sujetos aparecientes. En consecuencia cada uno de estos temas debería ser desarrollado en investigaciones más amplias, nosotros sólo recurrimos a ellos para mostrar la emergencia de nuevas subjetidades históricas, el papel que juega la identidad y la diferencia en su aparición. A manera de sugerencia, de todo aquello que está aún por hacerse.

Triidentidad del sujeto: Identidades aparecientes y aparienciales

Todos los sujetos concebidos como agentes de cambio se conforman en una triada subjetiva: el sujeto es el “esclavo contemporáneo” sometido a innumerables cargas o pesares, por ejemplo, en el ámbito del trabajo o del desempleo, en la órbita de los derechos humanos aparece como el sujeto privilegiado respecto de las fragmentaciones de su derecho con la aparición de múltiples derechos peculiares, es además el destinatario consuetudinario de la violencia, de los crímenes permanentes en la cotidianeidad.

El sujeto que se construye a sí mismo en la praxis utópica gira en ambas polaridades, no sólo es un sujeto individual, sino un sujeto colectivo que agrupa a subjetividades emergentes, las cuales “aparecen” en el mundo como agentes en resistencia. Frente a los retos impuestos por el presente y el porvenir sobre sujetos emergentes queda el espacio de la resistencia activa, los modelos prácticos de sobrevivencia, las formas locales de desarrollo económico, que se generan como ínsulas frente a la economía global. Nace entonces la resistencia como espacio de dignificación de aquello que siempre fue indigno para quienes miran desde el poder. Surge entonces la cultura de los grupos emergentes, rebajada siempre a folklor por la alta cultura, como espacio de su expresión.

Lo más destacable es que ese sujeto es el individuo que lucha por y para su liberación, no es el sujeto de la liberación, esto es, no se presenta como sujeto que ocupa el lugar simbólico del que sabe, ordena, manda y nos guía. Así nuestra siguiente tesis podría centrarse esta figura de la triple identidad del sujeto: El sujeto es un sujeto oprimido, que bajo la resistencia activa habrá de configurar, bajo una praxis determinada históricamente, una visión utópica: trazando así los principios para su liberación.

Es la imagen señalada por Adolfo Sánchez Vázquez en su movimiento estético, cuando asegura que es el momento de pasar de una estética de la recepción a una estética de la participación: “... la necesidad de rescatar la naturaleza creadora del hombre, enajenada en la sociedad actual capitalista, justifica la necesidad de un arte que permita precisamente extender la creatividad... se justifica la necesidad de otra sociedad posible que, por su estructura económico-social, construya las bases y condiciones

favorables para enriquecer humanamente a sus miembros al socializar la creación”.¹⁰³ Pero es también el entrecruzamiento de ese proyecto con el desarrollo filosófico de Horacio Cerutti Guldberg cuando plantea el camino a seguir como: ‘lo utópico operante en la historia’: “El horizonte opera al interior de la ideología como programa o propuesta a realizar por un movimiento o movilización social.”¹⁰⁴ Y que la filosofía occidental logró en casos excepcionales como Marx.

En ese tenor, Žižek se queda en las lindes de lo que nosotros, a través de nuestros autores latinoamericanos, vamos configurando: “En este nivel, el poder y la resistencia están efectivamente atrapados en un abrazo mortal recíproco: no hay poder sin resistencia (para funcionar, el poder necesita una X que eluda su aprensión); no hay ninguna resistencia sin poder (el poder ha sido ya el formador del núcleo en cuyo nombre el sujeto oprimido se le resiste).¹⁰⁵ La paradoja para Žižek es irrefutable, por ello hay que darse cuenta de las nulas posibilidades de transformación de la realidad, es menester ser realistas para pensar en la coexistencia del poder y la resistencia como un nudo gordiano. Afortunadamente para nosotros tanto la obra de Horacio Cerutti como la de Adolfo Sánchez Vázquez nos permiten dilucidar otras vías: “otros mundos”.

Slavoj Žižek muestra un problema circular al que se enfrenta la resistencia, sin embargo, no logra salir de la paradoja, la otra situación es que él iguala el poder con la opresión. La dialéctica no se da entre el “poder” y la “resistencia”, sino entre un opresor y un oprimido, parece que no existe un contrapoder. Evidentemente el opresor ejerce cierto poder, pero de su argumentación no sigue que el poder sea exclusivo del opresor, justamente la resistencia ofrece la posibilidad de una forma distinta de ejercer el poder.

La resistencia es la acción que presenta el oprimido en la defensa de su vida: el poder hacer, para poder ser. La implicación del planteamiento va más lejos porque Žižek asevera unas páginas adelante: “Los movimientos de liberación nacional anticolonialistas son en sentido estricto generados por la opresión colonialista...”¹⁰⁶ Lo último es agradecer al colonizador en lugar de maldecirlo como hace *Calibán*. La civilización de nueva cuenta vendrá de la mano del otro, nosotros sólo seremos capaces

¹⁰³ Adolfo Sánchez Vázquez, *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, México, UNAM, 2005, p.97.

¹⁰⁴ Horacio Cerutti Guldberg, “*Memorias de la utopía en nuestra América*”. Conferencia en el XV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana: “Memoria, Justicia y Utopía. Diálogos filosóficos e interdisciplinarios”, Bogotá, Universidad Santo Tomás, viernes 5 de julio de 2013.

¹⁰⁵ Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2011, p. 269.

¹⁰⁶ *Ibidem.*, p. 271.

de pensar por mero reflejo. Y en el colmo del cinismo político reafirma: “Nos sentimos tentados a decir que la voluntad de obtener la independencia política, con la forma de un nuevo Estado-nación independiente, es la prueba final de que *el grupo étnico colonizado, está totalmente integrado en el universo ideológico del colonizador*”.¹⁰⁷

La idea es un callejón sin salida: malo si luchamos para la liberación de nuestros pueblos, porque en realidad le estaríamos haciendo el juego al colonizador que nos ha integrado totalmente. Pero tampoco nos podemos con las manos atadas, sin resistir, porque entonces estaríamos aceptando nuestro papel pasivo en la destrucción de nuestra propia cultura, sociedad y vida. La argumentación que prevalece en el fondo del discurso es que los conquistadores con la Conquista también nos trajeron la idea de la libertad, una libertad desconocida e impensable para nosotros, una conclusión grandilocuente. Sólo somos para la visión conquistadora “grupos étnicos”, nos regatean incluso el hecho de ser descritos como Estados nacionales, que podríamos esperar de una filosofía que habla del retorno de un *sujeto espinoso* desde una visión euro-étnica.

Ese *sujeto espinoso* sigue siendo el hombre europeo, blanco, racional, con cierto poder desde los centros intelectuales e impone el rumbo a seguir en este momento. En cambio, aquí propongo una ruta distinta de construcción de la identidad que mantiene su lucha para la liberación desde las “identidades aparentes”. Éstas deben ser comprendidas como procesos identitarios potenciales que se conforman en diferentes identidades y tienen la capacidad de pertenecer a una o varias de ellas. Žižek desestima el proceso de la aparición de sujetos emergentes, tildando la posición de los pensadores que sostienen esas formas de identidades movientes como posmodernos. Así lo expresa:

La tentación que hay que evitar es la fácil conclusión posmoderna de que no tenemos ninguna identidad sociosimbólica fundamental fijada, sino que vamos a la deriva, más o menos libremente, entre una multitud inconsistente de sí-mismos, cada uno de los cuales representa un aspecto parcial de nuestra personalidad, sin que ningún agente unificador asegure la consistencia final de ese pandemónium.¹⁰⁸

Concedamos que esa identidad fija existe, pero su existencia se encuentra determinada para hacerse deviniente. Al mismo tiempo, es factible asimilar la existencia de otras identidades. Žižek teme caer en el problema del culturalismo y para evitarlo propone la repolitización de la economía. Esto nosotros lo hemos planteado ya, pues

¹⁰⁷ Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2011, pp. 271-272.

¹⁰⁸ *Ibidem.*, p. 350.

sostenemos aquí la inexistencia de filosofías asépticas como tampoco existe una economía apolítica. Pero eso no implica la renuncia de las reivindicaciones políticas de los nuevos agentes de transformación. El enfoque dista de ser adecuado, pues no se trata nada más de reivindicar una nueva política económica y hacer la crítica de la economía política anterior, esto es, al neoliberalismo y su globalización, con ello debemos además formular una nueva política de lo “político”. A diferencia, de Žižek y de los posmodernos, Nuestra América impone un análisis de la realidad de subjetividades que fueron ignoradas por las grandes escuelas de reflexión filosófica y muy a su pesar: existimos. Esa “identidad fijada” querida por Žižek es imposible, ni Hegel concibió una identidad así. Por el contrario, la identidad es deviniente. Esta idea de la “identidad fijada” en medio de una “multitud inconsciente de sí-mismos”, lo llevará a una conclusión errónea:

La respuesta es clara: desde luego, hay hoy en día una proliferación de formas de politización: no solo encontramos la lucha tradicional por la democracia y la justicia social, sino también nuevos agentes políticos (feministas, homosexuales, ecológicos, las minorías étnicas, etc.); sin embargo, el espacio para esa proliferación se sustenta en la etapa más reciente del desarrollo capitalista, es decir, de la globalización del Estado posnacional y la colonización reflexiva de los últimos vestigios de privacidad e inmediatez sustancial...¹⁰⁹

En el extremo de la reflexión, la dialéctica propia de su planteamiento filosófico lleva a Žižek a querer concentrar sus esfuerzos en crear una crítica al desarrollo global del neoliberalismo sin mayores consecuencias. Pienso que una manera distinta de hacer la crítica es dando cuenta de estos agentes, ellos pueden configurar nuevas formas de lucha contra el neoliberalismo. De no ser así, se cae de nuevo en una reducción político-economicista. Como sucedió en la época de los sesenta y setenta cuando se hablaba del proletariado como el único agente de transformación de la realidad. Sin duda, Sánchez Vázquez, es mucho más certero en su análisis de la realidad cuando se manifiesta a favor de la creación de frentes sociales con fines comunes:

El concepto de clase tomando en cuenta esos cambios (que la práctica impone) sigue siendo básico, pero ello exige a su vez tomar en cuenta, dentro de ella, el concepto de fracciones de clase –cuya importancia ya había sido advertida por Marx– y fuera de ella, y particularmente en los países cuya lucha por su emancipación rebase los límites de clase, hay que recurrir al concepto de alianza de

¹⁰⁹ Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2011. p. 377.

clases en frentes, movimientos nacionales, como los de ayer en Cuba, los de hoy en Nicaragua o el Salvador.¹¹⁰

La reflexión filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez subsume las formulaciones de los pensadores contemporáneos occidentales. Al revisar y recuperar conceptos como “*fracciones de clase*”, “alianza”, “frentes” y “movimientos nacionales” va un paso adelante de las simplificaciones propuestas por Žižek o los pos-modernos. Es cierto que Sánchez Vázquez todavía no vislumbra el concepto de “movimientos sociales” retomados por los nuevos avances sociológicos y filosóficos o de identidades desvanecientes y aparecientes aquí especificadas, o de la propia figura de las subjetidades emergentes. No obstante, es precavido y no cae en el exceso de afirmar al proletariado como el único sujeto práxico de la lucha liberadora: “Ciertamente para que una clase en sí misma o en alianza con otras desarrolle como sujeto su potencial revolucionario se requiere que sea entendida no sólo en sentido económico, sino con todo su significado político e ideológico, es decir, en el triple plano de su consciencia, organización y acción”.¹¹¹

La *utopraxis* apuntalada mantiene la unidad de esos elementos, la consciencia como partícula que organiza las acciones a realizar. Además ponemos el acento en el terreno de la subjetividad. Ésta se encuentra en un proceso orgánico, se está creando a sí misma en relación con los “movimiento sociales” en los que está insertada. El *estatus* de lo subjetivo no remite sólo a los sujetos participantes dentro de determinados movimientos sociales, esas subjetidades al estar en permanente formación aparecen y desaparecen en diversos ámbitos de la cotidianidad, pero siempre desde la esfera de la comunidad práxico vital.

¹¹⁰ Federico Álvarez, et al. *Adolfo Sánchez Vázquez, Los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1995, p. 203.

¹¹¹ *Ibid.*

El horizonte del artificio subjetivo: praxis, historia y autonomía, el rostro de la sujetidad

La praxis de los sujetos *eutopráxicos* camina en la historia de la producción de su autonomía. Las luchas para la liberación en nuestras naciones desde su nacimiento se encuentran marcadas por el conocimiento de la realidad, la consecuencia de nuestro pasado y el devenir en la historia prolonga nuestro advenir hacia un mejor futuro ¿Qué podemos esperar de nuestro análisis sobre el hegelianismo en nuestras tierras? Pues, precisamente establecer un diálogo, que incluye a los lectores críticos de Hegel y, sobre todo a Hegel mismo, esto nos permite marcar el abanico de las acciones o un rumbo de las posibilidades reales para un mundo alternativo. Por ello, recuperamos la idea hegeliana del sujeto como sujeto de la historia que transforma su realidad. No para detenernos acriticamente en ella, sino para asimilarla e ir más allá, transformarla, cambiarla, renovarla o revolucionarla.

Pero formulando nuevas ideas, por ejemplo, la autonomía de los sujetos *eutopráxicos* se construye en la historia de su acción concreta. La identidad es el átomo, el núcleo artificial de toda historia. La autonomía subjetiva, la construcción “artificial” de la identidad la construyen los sujetos en sus actividades transformadoras en la historia. Si hay algo artificial en el hombre es esta identidad siempre y cuando entendamos la historia como desarrollo de lo humano, sólo en ese sentido es que hablo de artificio. Los rasgos identitarios de un sujeto independientes de su deseo y voluntad: color de piel, sexo, color de cabello, de ojos, tipo de nariz, todas estas características no son determinadas por la individualidad, o al menos, no lo eran hasta hace poco.

En las primeras edades de la humanidad, el hombre aprendió a utilizar objetos que estaban fuera de sí mismo, para alcanzar beneficios diversos: proporcionar alimento, refugio, vestimenta. Necesidades digamos ligadas a la supervivencia. Con el transcurrir de las eras, se produjeron cada vez más medios, logramos ensanchar nuestro *mundo artificial* hasta abarcar lo que comúnmente se conoce como cultura. *Los objetos culturales son extensiones del hombre*: con ellos suplimos nuestras imperfecciones, compensamos las faltas que limitan nuestras posibilidades de acción.¹¹²

¹¹² Jazmín Acosta, *et al.*, *Antología del ensayo filosófico joven en argentina*, FCE, Buenos Aires, 2012, p. 83. Ignacio Irulegi destaca en su ensayo *Orbis Facebook* este elemento de artificialidad que se hace patente en el desarrollo de las nuevas tecnologías, especialmente en el mundo de los *gadgets* y sostiene que el problema es que esa *artificialidad* se presenta para el sujeto sumergido en ella como si fuera más real que la realidad misma. Y sugerentemente plantea: “La habituación a estos artefactos hace que vayan acoplándose a nuestra corporalidad: como en la concreción de una fantasía futurista, vamos en camino de consumir la mezcla sintética entre el hombre y la máquina. Beatriz Preciado ha dicho que

De aquellas determinaciones no podía escapar el sujeto, sin embargo, se privilegió el ámbito de la consciencia y autoconsciencia para ser dominado por la razón, la reflexión y el entendimiento. Ahí es donde verdaderamente se construye la identidad. Hegel mismo lo dice en la *Fenomenología del espíritu*: “El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado, de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión...”.¹¹³ La identidad del sujeto es lo más humano de la humanidad, la construcción de ella depende siempre de la actividad orientada del hombre, en la coodeterminación entre teoría y práctica, especialmente en lo referente a la identidad subjetiva junto con la creación de nuevas mediaciones para elaborar un mejor espacio común. Los objetos culturales son extensión del ser humano, pero además modifican la corporalidad misma de hombre. Sin más, queremos decir que la identidad subjetiva es histórica.

Esta es la visión de Žižek en nuestra época, quien procura radicalizar la relación entre psicología y filosofía: “¿Qué tienen en común Hegel y el psicoanálisis en cuanto al concepto del sujeto? Para ambos el sujeto libre integrado en la red simbólica de reconocimiento mutuo, es el resultado de un proceso que intervienen cortes traumáticos, represiones y luchas de poder; no está dado primordialmente. Tanto Hegel como el psicoanálisis recurren a una especie de gesto ‘metatrascendental’ como explicación de la génesis del marco trascendental a priori”.¹¹⁴

El “proceso” es justamente un proceso histórico real del conflicto social, en donde se concretiza prácticamente la lucha desencarnada por el poder, al mismo tiempo, se presenta la resistencia social como soporte de un mundo diferente. En este tenor, la subjetividad trasciende lo real, es una meta-realidad que nos rebasa, aunque es la condición de posibilidad de la realidad. Este es el nudo conflictivo. Aunque la subjetividad sea concreta, termina por elevarse por encima de esa misma concreción, el individuo deviene una especie de fantasmas y la realidad, lo concreto, se desvanece. Como el lector ha dado cuenta, nuestra posición arranca de una sujetividad diversa a la propuesta, tanto por Hegel como la sostenida por Žižek. El sujeto *eutopráxico* es un

quizá ya no haya organismo biológicos puros, sino *tecnocuerpos*: ‘entidades multiconectadas que incorporan tecnología’”.

¹¹³ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu (Die Phänomenologie des Geistes 1807)*, FCE, México, 1985, p. 19.

¹¹⁴ Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2011. p. 293.

sujeto que recobra toda su materialidad en la acción concreta de su posibilidad por cambiar el mundo. Porque su acción histórica no es un artificio meramente abstracto, sino que en esa práctica todo lo que se desvanecía se hace concreto.

Sujetidades: pluralización y unidimensionalidad en la globalización

Una pregunta guía este apartado y se enlaza directamente con el problema de la autonomía del cual me vengo ocupando: ¿cómo afronta la globalización la aparición de esas nuevas subjetividades? No es casual que el mercado internacional y los programas sociales nacionales que ocultan la realidad de la pobreza, mantengan programas y proyectos de desarrollo, a la par crean nuevos mercados para esos sujetos, éstos en un momento resultaban incómodos e inquietantes para las “buenas conciencias”. Ahora están integrados al mundo del mercado.¹¹⁵

Toda la capacidad disruptiva de esos sujetos se ve minada por la “resolución” de las demandas por parte de los Estados Nacionales Globales. Por ejemplo, se puede reflexionar en torno de las reivindicaciones de grupos feministas o de los CLBGTTTH, en un momento determinado se organizan y luchan por ciertas demandas sociales justas. Entonces comienza el juego de poder y el mercado ajusta sus piezas, pronto se crean empresas especiales, para grupos “diferentes”, para lesbianas o gays, para jóvenes con el deseo de viajar y no tener hijos, para mujeres independientes. El mercado genera empleos ocupados por mujeres preparadas para desempeñar el trabajo de la misma manera que los hombres, pero no les reconoce derechos como: salario equivalente o participación equitativa en cargos de elección o en partidos políticos. En el momento en que escribo esto sólo hay 4 mujeres ocupando el cargo de presidentas en Latinoamérica. La “cuota de género” es pobre.

El mercado global comprende la dinámica de esta sociedad, para ocupar y crear espacios de convivencia y de “tolerancia de las diferencias”, es el caso del colectivo lésbico-gay, se crea y amplía un mercado especializado para esta comunidad que va desde un tipo de ropa, música, productos de belleza, locales y lugares de esparcimiento,

¹¹⁵ Cfr. Gilles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas (L'Empire de l'éphémère)*. Anagrama, España, 1987, pp 179-208.

determinadas modas que no se ajustan a la “tradicional” separación del género. Con ello, la mercantilización mundial incide en la desarticulación y desmovilización de los agentes sociales. El poder ejercido por los Estados Nacionales Globales se encuentra encaminado a desintegrar esos movimientos sociales a través de todos los medios.

Resulta fundamental para estos movimientos analizar lo que sucede en el proceso de sus luchas, porque la mayoría de ellos apelan a la superación del poder como lo conocemos, por un poder que se encuentre al servicio del sujeto y no en su contra.

El poder del sujeto como servicio: frente al poder del otro, el otro poder

La autonomía y búsqueda de los sujetos en el ejercicio del poder como servicio intenta trastocar las estructuras sociales sobre las cuales se construyó nuestra sociedad contemporánea. Si bien, es cierto, que algunos de esos movimientos padecen los intentos de sabotaje y control por el neoliberalismo, en su vertiente económico-ideológica. No podemos escamotearles su contribución para una nueva forma de comprensión de la realidad.

Cada una de esas luchas emprendidas contra el capital global desde grupos altermundistas o anticapitalistas, que también pueden defender sólo derechos humanos o derechos de la tierra son fuentes de esperanza en la época de hiper-individualización y de la exacerbación del hedonismo egotistas. Christoph Menke trabajó de manera muy interesante los temas de la autonomía, el arte, la praxis y la libertad, al respecto menciona: “Toda libertad es determinada por su poder de trascender lo existente; sin embargo la libertad del crear inventivo está caracterizada porque sus trasgresiones no están determinadas de antemano ni justificadas con posterioridad por un fin”.¹¹⁶

Esta idea engarza muy bien con todo el planteamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, aunque se queda corta por decir lo menos. Para nuestro filósofo latinoamericano la revolución política y social, evidentemente también la económica, es la manifestación más clara de la praxis, ahí está la radicalidad de su proyecto filosófico, que no resulta grotesca como sí lo fuera el “realismo-socialista”. No lo es, porque la

¹¹⁶ Christoph Menke, *Estética y negatividad*. FCE/UAM, México, 2011, p. 257.

obra práctica del hombre ligada a la teoría es análoga a la construcción de la obra de arte. En el ya lejano año de 1995 nuestro filósofo declaraba:

...el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), mayoritariamente indígena, después de levantarse en armas en Chiapas, ha sacado hasta ahora las debidas lecciones del fracaso de los movimientos guerrilleros latinoamericanos a los que antes nos hemos referido. Y las ha sacado: 1) al poner en primer plano como objetivo –dadas las condiciones reales del país y del estado de Chiapas– la libertad, la justicia social y la democracia, junto a otras reivindicaciones no menos necesarias e inmediatas; 2) al privilegiar la lucha política sobre la militar, y 3) al desechar las estrategias vanguardista y ‘foquista’, y recabar el consenso y el apoyo de la sociedad civil, a la que no sólo pide su participación activa y solidaria, sino también que se pronuncie sobre el propio futuro del EZLN...¹¹⁷

El proyecto zapatista influye en el análisis de la realidad del filósofo quien ve que no sólo está en juego lo aprendido de las derrotas y de las “tácticas” equivocadas. Así lo declara: “La lección que podemos extraer de las experiencias pasadas para salir al paso de este ‘eclipse’, promovido o espontáneo, del proyecto socialista, es, en primer lugar, la de comprender cómo y cuándo no se debe intentar construir el socialismo, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), mayoritariamente indígena, después de levantarse en armas en Chiapas, ha sacado hasta ahora las debidas lecciones del fracaso de los movimientos guerrilleros...”¹¹⁸

Hay además un proyecto incluyente en el cual pueden participar otros actores, los intelectuales mismos, desplazados, migrantes y víctimas del sistema. El zapatismo fue la expresión de un momento de ruptura, los indígenas tomaron la palabra, no para herir o descalificar como tantas veces lo ha hecho el poder, no para pedir o exigir, pues son los que nunca han sido escuchados, los que quedaron en el olvido de la historia, sino para proponer una nueva forma de hacer política. Los de abajo en la pirámide social, esclavos sujetos al reino de la mentira del poder, desdeñados por los que hacen la historia y cuentan las novedades, olvidados por los que pensaron que el olvido es al mismo tiempo la muerte: los indígenas zapatistas aparecen para enseñarnos que otro mundo es posible, éste se viene construyendo desde hace más de 500 años. Para probarnos que hay una manera de convivir con los otros, para orientarnos en el camino

¹¹⁷ Federico Álvarez, et al. *Adolfo Sánchez Vázquez, Los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1995, p. 321.

¹¹⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *De Marx al marxismo en América Latina*. Ítaca, México, 2000, p. 249. Más adelante analizaremos con detalle los escritos sobre América que aparecen en este texto, pues son de suma importancia ya que en ellos se destaca puntualmente la concepción que Sánchez Vázquez tenía sobre el continente. Además, hay tres escritos sobre el Che en los cuales desafortunadamente no vamos a profundizar, pero que el lector puede consultar en el texto referido.

de la dignidad expresado como rebeldía y resistencia. Por esa razón, Sánchez Vázquez, puede enfatizar la creatividad de un movimiento social que sale de los moldes conocidos hasta ese momento y puede pensar también en las alternativas ofrecidas por los movimientos sociales.¹¹⁹

Las líneas de la autonomía, independencia y libertad se conjugan en el movimiento zapatista. En el eje de la estética, Sánchez Vázquez, piensa en el artista como el sujeto disruptor de los condicionamientos sociales para crear su obra, pero que no ignora esas determinaciones. Los artistas gozan en el momento de la expresión creativa de esa libertad, autonomía e independencia, es decir, de la imaginación. Por eso, nuestro filósofo se inspira en la idea de la praxis para sustentar que la creatividad humana se expresa en el trabajo, pues en el momento de la transformación logran revolucionar su mundo, en consecuencia Sánchez Vázquez hace suya la onceava tesis de Marx: *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt aber darauf an, sie zu verändern.*¹²⁰

¹¹⁹ Para comprender mejor el desarrollo de la lucha zapatista, así como sus ideas se puede consultar el libro de Guillermo Michel, *Votán Zapata. Filósofo de la esperanza*. Rizoma, México, 2001, p. 205. Es de suma importancia el capítulo tercero: *Un mundo donde quepan muchos mundos*, puesto que en él se refleja el sentido de dialógico que nosotros hemos priorizado en nuestra investigación. También se puede analizar el libro: *Corte de caja. Entrevista al Subcomandante Marcos*. Editorial Endira, México, 2008, p. 136. Es una entrevista realizada por Laura Castellanos con fotografías de Alejandro Tabulsi, allí Marcos realiza precisamente un balance de las luchas del EZLN desde el 1 de enero de 1994, en el sentido en que lo señala Adolfo Sánchez Vázquez, ya que va explicando el cambio operado en las tácticas del Ejército Zapatista. Existe una cantidad impresionante de material, pero sobre el tema hay que destacar, al menos, dos de ellos con una tendencia opuesta a la aquí mencionada: Luis Pasos, *¿Por qué Chiapas?*, Editorial Diana, México, 1994, p. 156; Bertrand de la Grange y Maite Rico, *Marcos, la genial impostura (Marcos, la geniale imposture)*. Nuevo Siglo Aguilar, México, 1997, p. 472.

¹²⁰ K. Marx. *Tesis sobre Feuerbach (Thesen über Feuerbach)*. Como me ha sugerido amablemente el Doctor Manuel Velázquez, Marx utiliza el verbo *interpretar* de manera irónica, recurre a un verbo proveniente del latín y no utiliza el concepto que refiere al entendimiento (*der Verstehen*) ni al concepto de razón (*die Vernunft*).

La consciencia del en-sí al para-sí. La paradoja entre la consciencia venida de fuera y la consciencia que se desarrolla en sí misma

Fueron problemas reales como los del robo de leña, la libertad de imprenta, el proyecto de ley sobre el divorcio, la situación de los campesinos vinícolas de Mosela, sobre lo que Marx pudo reflexionar a su paso por la *Gaceta Renana*, los que lo llevaron al análisis crítico de la filosofía política de Hegel. Al abordar una serie de problemas concretos pudo advertir, por primera vez, cómo los intereses materiales estaban en contradicción con la racionalidad del Estado hegeliano. La sociedad civil –y con ella las relaciones materiales– aparecía con un peso determinante que distaba mucho de ser el que le reconocía Hegel, con su condición subordinada y condicionada respecto del Estado.¹²¹

Hegel al transitar o dar el paso de la consciencia (*Bewußtsein*) a la autoconsciencia (*Selbstbewußtsein*) confirma el hecho de que la consciencia se reconoce a sí misma en otra consciencia. Es el camino del reconocimiento, de la dialéctica del amo-señor o del esclavo-siervo que aparece en la parte de la autoconsciencia, ésta va a permitir al filósofo alemán abrir la dialéctica hacia una relación inter-intra-sujetiva como la base para el mutuo reconocimiento. Dice Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: “Lo conocido en términos generales, precisamente por ser *conocido*, no es reconocido”.¹²² Y el punto de quiebre se presenta, por lo tanto en la relación de las consciencias. Ahí es en donde se presentará el verdadero reconocimiento.

El pasaje de la dialéctica del señor y el siervo es un movimiento *necesario* de la lucha a muerte por ser reconocido. Debemos tener en cuenta que allí dos consciencias se encuentran en el mundo y luchan a muerte, pero en tal batalla no hay un objeto determinado por el cual se enfrenten, esto es, el interés de estas dos consciencias no es material, su deseo es un “deseo” espiritual más elevado. Hegel va a mostrar cómo una de esas consciencias frente al miedo de perder la vida acepta obedecer a la otra, convirtiéndose en el esclavo. El reconocimiento resultante de este movimiento es asimétrico. Hegel detalla lentamente este camino: “Pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga

¹²¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx: los manuscritos de 1844*. UNAM, México, 2003, p. 23.

¹²² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu (Die Phänomenologie des Geistes 1807)*. FCE, México, 1985, p. 23. “Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt”. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes, Deutschland, Reklam, p.31*.

también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual”.¹²³ Sánchez Vázquez señala agudamente: “La esencia humana no puede darse en el individuo aislado, pues el individuo sólo lo es propiamente, es decir, sólo lo es como individuo humano en comunidad. En este tránsito de la consciencia individual a la pluralidad de consciencias, Hegel revela, aunque en forma idealista, el ser social del hombre”.¹²⁴ Y más adelante afirma: “Desear, pues, es desear ser reconocido”.¹²⁵

En un largo y arduo proceso, en donde lo que se desea es el deseo del otro, el resultado de esta disputa es que el amo deviene esclavo del esclavo; mientras que el esclavo deviene el amo del amo. Hegel explana el desarrollo de esta consciencia a través de la mediación del trabajo y del desarrollo cultural (*die Bildung*). Es el siervo quien efectivamente realiza la cultura por su mediación con el trabajo y la naturaleza. Puesto que él está sometido a postergar su deseo, en tanto que el amo devora y destruye el producto creado por el esclavo. El amo no crea nada nuevo, no experimenta, no va más allá de la mera negación objetiva del trabajo del otro. Hegel aclara:

La *apetencia* se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado objetivo o la subsistencia. El *trabajo*, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, *el trabajo formativo*. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la *acción formativa* es, al mismo tiempo, la singularidad o *el puro ser para sí* de la consciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la consciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma.¹²⁶

¹²³ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu (Die Phänomenologie des Geistes 1807)*. FCE, México, 1985, p. 118. “Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß, was der Herr gegen den Anderen tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den Anderen tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden,, Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes. Deutschland, Reklam, p.146.*

¹²⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI, México, 2000, p. 87.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu (Die Phänomenologie des Geistes 1807)*. FCE, México, México, 1985, p. 120. “Die Begierde hat sich das reine Negieren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die gegenständliche Seite oder das Bestehen. Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben und zu einem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formierende Tun ist zugleich die Einzelheit oder das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des

Para el filósofo alemán el trabajo posee un carácter positivo y permite la formación cultural, Hegel plantea el desarrollo social y cultural, es decir, la transformación de la realidad ocurre desde la postergación del deseo. Él no utiliza el término *Kultur*, sino el de *Bildung* que implica el movimiento y el desenvolvimiento de las potencialidades.¹²⁷ Por lo demás, el concepto de *Begierde* puede ser comprendido más como un deseo, avidez o ansia, que afecta al sujeto al buscar la satisfacción, ésta concebida sólo como apetencia (*das Verlangen*). Aunque Hegel descubre el carácter de la enajenación o separación subjetiva, concede al trabajo el valor ontológico del desarrollo cultural, el trabajo para el filósofo germano es liberador, elaboración humanizante, es transformador de la realidad y labor creativa.

Aquí es justamente en donde se presenta la crítica de nuestro filósofo, Adolfo Sánchez Vázquez, pues atiende puntualmente el pasaje y le reconoce a Hegel preparar o aportar en el camino del descubrimiento de la praxis, aunque critica su reduccionismo en cuanto al término mismo del trabajo (*die Arbeit*) y la mistificación de la lucha (*der Kampf*) de las consciencias. Observemos este último punto: “Hegel no presenta esta lucha a muerte entre el señor y el esclavo, entre opresores y oprimidos, como el hecho real que se da a lo largo de la historia, y que tiene su fuente no en contradicciones reales concretas, sino en forma intemporal y abstracta que corresponde al movimiento del espíritu por alcanzar su pleno autoconocimiento”.¹²⁸

Este es sin lugar a dudas uno de los momentos de mayor valor al interior de la teoría de Sánchez Vázquez, pues en Hegel la lucha sería una lucha simbólica, en tanto que se olvida de las condiciones “reales” y “concretas”, es decir, le faltan los puntos analíticos para configurar la lucha que se está llevando a cabo en la realidad, para descubrir los mecanismos de la explotación al interior del capitalismo y un mercado mundial en expansión que recordemos se configura inauguralmente en Inglaterra y que Marx tuvo la oportunidad analizar en su florecimiento histórico, algo improbable para

selbständigen Seins als seiner selbst., Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes. Deutschland, Reklam*, p.148.

¹²⁷ Terry Pinkart distingue dos elementos fundamentales para nuestra discusión: “La idea misma de *Bildung* era algo que flotaba en el aire y que a través de múltiples controversias quedó fijada en esta época. Era una idea que se distinguía de la de *Erziehung* (educación): la *Bildung* llevaba incorporada las nociones de educación y cultivo auténticos, que exigían auto-formación. Por así decirlo, uno podía llegar a ser un hombre educado (en el sentido pasivo representado por el término *Erziehung*), pero tenía que convertirse a sí mismo en una persona educada y cultivada (en el sentido activo representado por el término *Bildung*). La *Bildung* requería auto-actividad, auto-desarrollo, auto-dirección”. Terry Pinkard, *Hegel*. Acento Editorial, Madrid, 2002, p. 87.

¹²⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI, México, 2000, p. 87.

Hegel, aunque la burguesía alemana ya se está desarrollando en la época de éste último. Adelante agrega Sánchez Vázquez:

Hegel ha señalado, como dice Marx, el aspecto positivo del trabajo, y es evidente que ve el trabajo, en tanto encarnación de la situación de dependencia, de servidumbre del trabajador, como un trabajado externo, realizado bajo una coerción física. Pero Hegel aquí, en comparación con sus trabajos anteriores, idealiza este trabajo –que Marx llamará más tarde enajenado– hasta el punto de ver en él el fundamento mismo de la autoconsciencia del trabajador, es decir, lo que más tarde denominará el marxismo consciencia de clase. Hegel vienen a decirnos que el trabajo tiene la virtud de elevar la consciencia del trabajador hasta la consciencia de su libertad.¹²⁹

Así el trabajador es libre porque es consciente. No puede ser consciente por el hecho de ser libre porque su libertad sería una falsa libertad. No hay en el espectro de la teoría hegeliana de la libertad el sentido negativo y enajenante del trabajo, una falta impresionante para el pensador de la negatividad, una inexactitud sorprendente para el pensador dialéctico. Aunque la libertad es parte de ese proceso creador de la consciencia en su desarrollo, hasta devenir autoconsciencia concedora de lo absoluto.

La dificultad se presenta cuando se analiza concretamente el proceso en el que el obrero llega a ser consciente en sí y para sí. ¿Cómo acontece que el trabajador enajenado pueda ser consciente en sí y para sí mismo? ¿Cómo es posible que el trabajador actúe además de forma consciente? Tal cosa parece poco probable si se encuentra enajenado de sí, es decir, su propiedad no le viene de él mismo, sino del otro. Sánchez Vázquez profundiza en el concepto de trabajo desarrollado por Hegel:

En la elevación del trabajador, el esclavo, a la consciencia de su libertad, Hegel subraya el papel del trabajo, de la actividad práctica, pero ignora el de la praxis social, el de la lucha contra la opresión misma. La liberación sólo es un asunto de consciencia. No viene impuesta por la lucha real, efectiva. La lucha cuenta sólo para el dominio del señor y la sumisión del esclavo. La lucha no libera, sólo libera el trabajo...¹³⁰

Esta última frase sentencia el campo de la acción hegeliana, el pensador alemán hace patente que el trabajo libera, aunque ignora la posibilidad de liberación de la lucha social del esclavo. Por lo tanto, se decanta por el trabajo como vía para la liberación, como vía de la creación y creatividad. No explorar el camino de la práctica política social de liberación. Son dos maneras de entender la transformación del mundo que aquí

¹²⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI, México, 2000, pp. 89-90.

¹³⁰ *Ibid.*

presentamos. Una de ellas desde el camino trazado por el desarrollo cultural espiritual; el otro, desde la praxis política de liberación en la lucha social.

La respuesta a la dominación es la emancipación a través de la revolución y no únicamente por mediación de la creación espiritual. La enajenación implica la desaparición de las condiciones reales que la hacen posible. “Actividad práctica” y “praxis social” se oponen. La primera sigue reproduciendo las formas de dominación, empero bajo la apariencia de la liberación. Mientras que la segunda intenta transformar la realidad a través de la praxis social colectiva vital. La práctica de la libertad en Hegel es mistificada, en cambio nuestro filósofo latinoamericano ve el devenir en la historia como parte de la praxis concretizada en la lucha de liberación.

En el balance sobre el desarrollo de la praxis se le reconoce a Hegel que: “La concepción de la praxis en sus obras anteriores –las del periodo de Jena– quedaba más cerca de su significación real...”, pero se le critica que en la “*Fenomenología y la Lógica* su filosofía no es, en definitiva, sino una filosofía de lo Absoluto... la praxis hegeliana es en definitiva teórica...”¹³¹ La liberación o digámoslo de la siguiente manera, la superación de la enajenación es solamente un atributo de la consciencia, no de las luchas sociales de liberación que se imponen en la realidad misma, incluso si hablamos de las luchas armadas o de las revueltas sociales. La liberación es todavía un producto real-espiritual.

¹³¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI, México, 2000, p. 101.

Trabajo, Praxis y Revolución: superación de la mistificación de la transformación de la realidad

También Hegel, es cierto, había dicho que la revolución desencadenada en la realidad efectiva por los franceses estaba presente entre los alemanes en forma de pensamiento... O dicho con las propias palabras de Hegel en sus Lecciones sobre la historia de la filosofía: El fin último y el interés de la filosofía es conciliar, el concepto, con la realidad.¹³²

Adolfo Sánchez Vázquez

Es fundamental para el examen de este apartado esbozar la relación existente entre trabajo, praxis y revolución. Porque en el pensamiento nuestroamericano se encuentra siempre presente este último vínculo. Así lo muestra Adolfo Sánchez Vázquez al hablar de Mariátegui:

... su importancia y originalidad estriba en haber planteado en nuevos términos y dado una nueva solución al problema de la latinoamericanización del marxismo. Para llegar a ella era preciso, en primer lugar, una clara consciencia de la necesidad teórica y práctica de semejante paso y en, segundo lugar, una interpretación certera de la realidad nacional. Ambas cuestiones están en centro de su pensamiento. Por lo que toca a la primera, afirma sin rodeos: no queremos ciertamente que el marxismo sea en América Latina calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro lenguaje, al socialismo indoamericano...”¹³³

En la obra de Sánchez Vázquez se establecen ambos momentos, pero le reconoce a Mariátegui este avance nuclear. La realidad de la filosofía latinoamericana proyecta en la senda de ambos autores: el paso revolucionario de la praxis y el análisis de la teoría sin su separación. Además desde la creatividad de una propuesta que sobrepasa el planeamiento ortodoxo del marxismo de la época, la elaboración teórica de Sánchez Vázquez se distingue por su originalidad. La revolución para el pensador latinoamericano no es un proceso lineal o ulterior ontológicamente al cual se llegue por la teorización, es más bien, el empeño de la voluntad crítica y de la acción consciente de la transformación en la búsqueda de una mejor sociedad. Nuestro pensador participó en

¹³² Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI, México, 2000, p. 128.

¹³³ Adolfo Sánchez Vázquez, *De Marx al marxismo en América Latina*. Ítaca, México, 2000, p. 130.

España en la lucha revolucionaria y reconoce que no es la filosofía el primer momento de su preparación intelectual.¹³⁴

Por tal razón, en su posterior estudio sobre *Las ideas estéticas de Marx*, de la praxis y sobre un detallado análisis de los *Manuscritos del 44* es que Sánchez Vázquez plantea los diversos grados de enajenación en el sujeto y en la sociedad en la que se encuentra inmerso, además de explorar la vía de la liberación. Podemos mencionar al menos cinco formas de esa enajenación, la relación entre el sujeto y el objeto es la forma simple de las diversas formas de enajenación: 1) la separación entre el trabajador y el objeto que produce; 2) la enajenación del trabajador respecto a su propia actividad creadora; 3) el extrañamiento entre el trabajador y la naturaleza; 4) la enajenación respecto de los otros sujetos; 5) la disociación entre el sujeto y la sociedad.¹³⁵ Al respecto de la enajenación dice Adolfo Sánchez Vázquez:

Por lo que toca al sujeto de la enajenación, mientras en Hegel es la idea (o espíritu), y en Feuerbach es el hombre en general, en Marx es el obrero. La actividad en que se enajena este sujeto es espiritual en Hegel... Pero en Hegel y en Feuerbach se trata de una actividad teórica...

En los tres autores encontramos la objetivación del sujeto; pero mientras que en Hegel esta objetivación tiene un carácter universal (la objetividad es natural, histórica o cultural), en Feuerbach se trata de la objetivación del sujeto en un producto de su conciencia (Dios), en tanto que en Marx se trata de la objetivación práctica material del sujeto en los productos de su trabajo...¹³⁶

El gran avance del pensador latinoamericano se encuentra en demarcar la diferencia entre la enajenación, los sujetos de esa enajenación, las acciones que conducen a ella, la superación del extrañamiento y finalmente el valor que cada autor concede a la categoría. Pero es aquí en donde la interpretación traspasa los límites de las

¹³⁴ En el arco de conocimiento de la propuesta de Adolfo Sánchez Vázquez, Gustavo Leyva, reconoce tres fases del desarrollo intelectual del filósofo aquí analizado: 1. El hombre se concibe como ser práctico por mediación del concepto del trabajo; 2. El marxismo es concebido desde la filosofía de la praxis y se critica al *Diamat*; 3. La necesidad de repensar el marxismo. Esta reflexión la desarrollaremos más adelante, pero cabe apuntarla desde ahora, pues considero que hay dos fases más, la de la práctica revolucionaria y la de la praxis poética. Las tesis de Gustavo Leyva se pueden consultar en el homenaje que realizó la UAM con motivo del primer año luctuoso de Sánchez Vázquez. Gustavo Leyva *et. al.*, *Raíces en otra tierra. El legado de Adolfo Sánchez Vázquez*. ERA/UAM, México, 2013, pp. 77-119.

¹³⁵ Enajenación y extrañamiento en la lengua alemana poseen significados diversos. Véase Prof. Enrique Álvarez Prada, *Oceano Langenscheidt. Compact diccionario (Langenscheidts Handwörterbuch Spanisch)*, sección II, alemán-español, Oceano Langenscheidt, España, 1987. *Entfremdung*: es el sustantivo que proviene del verbo entfremden: *v/t* extrañar; alienar, enajenar; *sich* enajenarse, distanciarse; **ung** *f* alienación *f*, distanciamiento *m*. Por otro lado, *Entäusserung*: es el sustantivo que proviene del verbo entäussern *v/refl.*: *sich e-r Sache* deshacerse de, desprenderse de, enajenarse de, desposeerse de, *a/c.*; **ung** *f* enajenación *f*. (Rubén Dri sostiene que es más importante el primer concepto para Hegel).

¹³⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx: los manuscritos de 1844*. UNAM, México, 2003, p. 79.

otras filosofías, pues con su producción categorial sobre la praxis como fundamento en la obra de Marx, ofrece una nueva posibilidad de acción, de un sujeto diverso, inédito hasta ese instante de su reflexión y también de una superación de esa enajenación. En la *Filosofía de la praxis* acentúa el argumento: “La filosofía de Hegel, en sustancia, es incompatible con una verdadera filosofía de la praxis, de la acción, de la transformación revolucionaria de lo real”.¹³⁷

Como se aprecia, la acción concreta para transformar los procesos de enajenación es la revolución, no es simplemente el momento de una revolución espiritual o mental, aunque también ésta es necesaria, sino la de la praxis concreta, realizada por sujetos colocados al margen de la historia, en la periferia, por “sujetos ocultos” o “sujetos invisibilizados”, pero en definitiva son las subjetividades individuales agrupadas en diversos colectivos o movimientos sociales los que logran esas transformaciones que incluyen, por supuesto, a la lucha armada o la organización de frentes revolucionarios. La revolución la conduce el proletariado, según lo considera Sánchez Vázquez en esta obra, pero como lo hemos señalado, después matizó tal tesis. Para continuar con la crítica a Hegel y reafirmando el juicio a los jóvenes hegelianos, que acentúan la necesidad de la superación desde un mero planteo teórico, argumenta en el siguiente sentido nuestro pensador:

Así, pues, el paso de estas falsas concepciones de la transformación del mundo a una verdadera filosofía de la praxis respondía a una necesidad práctica: transformar la realidad. Por otro lado, la concepción de que el mundo únicamente podía ser transformado prácticamente, sólo podría abrirse paso cuando la actividad teórica, elevada al plano de lo absoluto por los jóvenes hegelianos mostraba su limitación e impotencia. Así, pues, la elaboración de una verdadera filosofía de la praxis era un problema que respondía a necesidades prácticas pero que sólo podía ser resuelto en una íntima conjugación de factores teóricos y prácticos.¹³⁸

La respuesta de Adolfo Sánchez Vázquez transita desde la crítica realizada sobre Hegel y Feuerbach, aunque sin escatimar las contribuciones y aciertos de ambos filósofos en el refinamiento conceptual de la praxis, hasta la recuperación del pensamiento de Marx.

¹³⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI, México, 2000, p. 129.

¹³⁸ *Ibidem.*, p. 131.

Dialéctica de los sentidos y del objeto: historia de lo inseparable separado

Para continuar con la reflexión anterior y enlazarla con la cuestión de la transformación de la sociedad global, debemos problematizar una de las tesis principales de nuestro filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, pues él inaugura la idea de la hostilidad del capitalismo sobre el arte y boceta el camino hacia la crítica del “socialismo real” que se impone también de manera hostil sobre el arte. Esta vía crítica permite el análisis estético-filosófico y debe ser radicalizada en nuestra época, pues el neoliberalismo no sólo es hostil frente al arte, sino que actúa contrariando a la propia vida. La brutalidad del capitalismo global es absoluta. Esta característica fundamental del neoliberalismo se presenta frente a cualquier forma de existencia que no sea la suya. El neoliberalismo se reproduce a sí mismo en contra de todo. La propia negación de la existencia está en su seno, ello implica que nuestros propios ejercicios vitales de percepción y sensibilidad son afectados de manera puntal.

Queremos reconocer uno de los antecedentes de esta reflexión sobre la corporalidad y la propuesta en dos terrenos, que siempre ha mantenido un diálogo generador de nuevas disputas o problematizaciones en la región. Horacio Cerutti dice:

... aquí más bien se procura abrir un cierto mapa, una carta que permita surearse (mejor que orientarse y para evitar nortearse...) en medio de estos complejos esfuerzos tanto individuales como colectivos por dar cuenta de estos quehaceres y encontrarlos (¿darles, otorgarles?) sentido a los sueños diurnos y a los esfuerzos cotidianos individuales y colectivos.¹³⁹

Esta idea nutre el campo de análisis de lo real nos permite repensar nuestros procesos filosóficos desde el terreno de las corpografías: geografías-corpóreas que remiten a sensibilidades y percepciones gestadas históricamente. No se trata nada más de señalar oportunamente la relación del cuerpo como una carta, pues queremos descubrir en la corporalidad las huellas de las utopías, de las distopías, de las contra-utopías, por eso nos detenemos en el ámbito de las *utopografías* que refieren a lugar, al *topos* concreto en donde se juegan y surgen esos sueños diurnos como bien señala Horacio. Nuestro cuerpo se configura o desfigura desde el espacio en el que se encuentra y en ese espacio localizado también temporalmente nos ofrece señales de los sueños que lo están soñando. El hombre se sueña a sí mismo en el cuerpo. Por eso, la

¹³⁹ Horacio Cerutti Guldberg, *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*, Ediciones desde abajo, Bogotá, 2011, p. 13.

referencia que localiza es la del sur, hacia el sur tiende la brújula que nos guiará en el camino del cuerpo y, por ello, en el sur aparece en forma de concepto, para decirlo mejor como figura poética: “corpografía” es el resultado de un conjunto de poemas escritos desde Brasil, lo cual no es una coincidencia sino una consecuencia, la autora de este grupo de poemas es Josely Vianna Baptista (1957):

Invisível o zênite
o ideograma da idéi
a inconclusa, estátu
a de sal que se desf
az, feliz, entre car
dumes e medusas. inv
isível o desejo no
avesso do teu gesto
, nervura trasparen
te na assa seca do i
nseto. Invisível a
sede de saudade, de
tudo ser paisajem,
lucidez de opalinas.¹⁴⁰

Si la bestialidad del neoliberalismo es más ostensible en algún lugar, éste es el del cuerpo. La tesis de Adolfo Sánchez Vázquez resuena con mayor fuerza aquí y se entrelaza con la reflexión de Horacio Cerruti Guldberg y con la poética de Josely Vianna Baptista. Son los mapas del deseo, de lo desiderativo como gustaba decir Ernst Bloch, a manera de ideogramas, paisajes y parajes que nos guían, por lo que en nuestros días denominamos corpóreo, corporal, corporalidad. También Martín Retamozo sugiere la idea de la necesidad de un espacio, sin definirla: “El análisis de la subjetividad colectiva encuentra en la dimensión de la demanda un espacio clave para pensar la producción de los sujetos políticos.”¹⁴¹ La producción de tales sujetos políticos tiene su punto de arranque en el cuerpo.

¹⁴⁰ *Alguna poesía brasileña. Antología (1963-2007)*. UNAM, México, 2009, p. 242.

¹⁴¹ Jazmín Acosta, *et al.*, *Antología del ensayo filosófico joven en argentina*. FCE, Buenos Aires, 2012, p. 167.

Resumiendo y concluyendo.

A lo largo de este texto elaboré y desarrollé once tesis que se han engarzado con el trabajo desarrollado por nuestro pensador latinoamericano Adolfo Sánchez Vázquez. No sólo me enfoqué en analizar lo que nuestro autor propone de manera brillante, sino que siguiendo sus pasos, hemos realizado a través de un gran esfuerzo, una lectura que radicaliza sus propias tesis para proponer una visión renovada de la relación entre praxis y utopía. Construí y elaboré un marco teórico conceptual que me permite esbozar elementos con los cuales se puede profundizar en el análisis de la historia de las ideas en la región.

En la obra del filósofo originario de Algeciras se destaca la vinculación entre poética y praxis, esta conexión necesaria le permitió al pensador ampliar la crítica al materialismo histórico que en su época era un tópico tabú entre los marxistas ortodoxos. Además, en esa misma línea siguieron las críticas al modelo estético que justificaba un arte dictado desde el partido con una demarcación muy clara: el realismo socialista. Al mismo tiempo, la crítica a tales elementos le permitió a Sánchez Vázquez extender su análisis al socialismo real como sistema político que no pone en duda la centralización de la economía y la distribución en manos del grupo gobernante en Rusia.

El concepto de praxis es medular en la obra de Sánchez Vázquez, pienso que es el término central de su obra filosófica, a lo largo de sus trabajos posteriores madura determinaciones más acabadas de la praxis y confluirá con el concepto de utopía, específicamente tras la crisis y derrumbe del socialismo real. La utopía adquiere un sentido positivo que en los primeros textos no poseía, *de facto* en los primeros textos de Sánchez Vázquez tal concepto no queda bien librado.

En los diferentes libros, artículos, entrevistas y ensayos se muestra cómo el desarrollo intelectual de nuestro filósofo adquiere nuevos matices y perspectivas. Por ejemplo, cuando cae en la cuenta que los análisis marxistas aplicados al continente no pueden dar respuesta a nuestra realidad si surgen meramente como “calco” y “copia”. Para Sánchez Vázquez es menester que la filosofía latinoamericana parta de su propio contexto y arranque de sus diversas realidades, por lo tanto, aceptará que el papel otorgado en otro tiempo al proletariado, como el sujeto exclusivo de la transformación, se debe matizar e integrar en ese mismo tenor a los sujetos a-parecientes los cuales comenzaban a emerger en su época.

Sobre la postura asumida por Sánchez Vázquez en relación con en la lectura, que realiza sobre Hegel, es justo con las afirmaciones y su línea de lectura seguida desde el marxismo. Esto es, hay una destrucción–superación pues Sánchez Vázquez nunca trató a Hegel como un perro muerto, él sabe que conocer la obra del filósofo idealista es de la mayor importancia para los desarrollos posteriores de la filosofía. Desde el marxismo de nuestro pensador, se puede ver entonces el aprecio de la obra hegeliana como antecedente fundamental de la obra de Marx.

En cuanto a la tesis principal de Sánchez Vázquez asentada en el concepto de praxis, como el eje nuclear de la obra de Marx, recordemos que ésta es vista como una filosofía de la praxis que no quiere interpretar más el mundo, sino transformarlo. Ahí es en donde se encuentra el fundamento de la obra hegeliana, pues en la amplificación del concepto del “trabajo” muestra algunos derroteros de transformación de la realidad. Sin embargo, a Sánchez Vázquez le seguirá pareciendo insuficiente el análisis de Hegel respecto al término de trabajo y yo coincido con él.

Por otro lado, es posible enriquecer nuestros conceptos de: praxis, utopía, cartografía, corporalidad, sujetidad, *utopraxis*, *utopografías*, *corpografías*, identidades desvanecentes, identidades aparecientes, tri-identidad con el objetivo de presentar una mejor lectura de la “realidad” para transformarla, es decir, no pienso que en la transformación de la realidad se realice desde su simple análisis conceptual, contemplamos, para decirlo mejor, que otro mundo es posible desde las prácticas concretas en unidad con la teoría, siempre y cuando no exista preminencia ontológica de una sobre la otra.

Capítulo II

Filosofía en Porto Alegre: Antares guía el camino del pensar

La filosofía contemporánea porto alegreense tiene una visión de mayor amplitud en el entorno de un Brasil que creció en los últimos años a un ritmo acelerado del 7,5 % en el año 2010 todavía bajo el mandato de Lula da Silva. En 2014 tuvo una baja en su crecimiento para quedarse en un 1,5 %, pese a todo, Brasil es la séptima economía del mundo. Tal es el panorama al finalizar el periodo presidencial de Dilma Rousseff, quien compitió y apenas ganó las elecciones para su segundo periodo presidencial y el cuarto del PT en el gobierno del país.

La crisis económica por la cual atraviesa el país del Sur viene precedida por los grandes escándalos de corrupción en el *mensalão*, el despilfarro de recursos en un mundial que se perdió estrepitosamente, el desvío de fondos para la construcción de estadios y villas que alojaban a los futbolistas y cuerpos técnicos, mientras que se dejaron de invertir recursos en las áreas de educación, salud, cultura, entre otras. A pesar de ello, se mantiene el apoyo a las familias de escasos recursos, por ejemplo, se conserva el programa Bolsa Familia, el apoyo para familias que cuentan con algún familiar en la cárcel y otros beneficios para los más desprotegidos.

Ahora bien, la clase media creció hasta reflejarse en 51%, por lo que se puede afirmar que este sector ascendió en la escala social, provocando la disminución de la pobreza de casi 29 millones de personas. Con todo, el triunfo del PT no fue fácil y Brasil presentó, por primera vez, la elección presidencial más reñida de los últimos tiempos. Las condiciones son diversas a las de hace doce años, el problema es el tremendo desencanto generalizado porque las expectativas creadas por el PT no se hicieron del todo realidad para la población pobre del gigante sudamericano. Aunque el PT revalide su poder bajo el control estatal, no hay manera de suponer que también superará la crisis económica, política y ética.

En ese contexto se sitúa la filosofía contemporánea brasileña y mundial, pues los periodos o los “ciclos de la crisis”, como muchos denominan el fenómeno, son momentos que afectan a todo el mundo. Aquí justamente es donde nuestra pregunta viene a cuenta, porque ésta tiene su fundamento en la realidad, digamos que no se hace en el aire, no levita, ni gravita en el limbo metafísico, sino que se remite a la realidad que se aspira transformar. No se trata de la situación expuesta en cálculos fríos, cifras

heladas, números gélidos, no se trata de asumir la formulación ya clásica de la pregunta ¿para qué sirve la filosofía? Pues todas las filosofías sirven o son útiles de alguna manera. Se quiere reformular la pregunta y pensar con espíritu crítico si algunas de las filosofías de nuestros días pueden dar respuestas a los problemas latentes e inherentes al ser humano. ¿Dan respuestas las filosofías contemporáneas a los conflictos de nuestra sociedad global insertada en la forma del capital financiero? ¿A quién sirven hoy las filosofías? En ese sentido sí podemos preguntar ¿para qué filosofar hoy? ¿Es factible y necesario seguir filosofando?

Pensadores brasileños contemporáneos

En el ambiente intelectual brasileño encontramos a una serie de figuras de suma importancia para nuestra investigación. Entre los más destacados está Carlos Roberto Velho Cirne-Lima (1931), quien es uno de los más importantes filósofos en su país y quien genera nuevos trayectos de reflexión crítica sobre el pensamiento hegeliano en nuestro continente. El filósofo Eduardo Luft, alumno de Cirne-Lima, también continúa y desarrolla líneas de investigación en concordancia con el pensamiento de su maestro, pero tomando distancia de algunas interpretaciones. Otro pensador que analiza profundamente el pensamiento de Hegel es Agemir Bavaresco quien trabaja el tópico de la opinión pública en la obra hegeliana. Un miembro más de este conjunto de pensadores porto alegreses es Denis Lerrier Rosenfield (1950) quien reflexiona sobre el concepto del mal en la mayoría de sus obras. Rosenfield estudió en la UNAM, posteriormente en la Sorbona y sus posiciones tienden a la derecha, de hecho, él mismo se asume como un pensador hegeliano de derecha y no le incomoda ser etiquetado de esta manera. Es importante señalar de nuevo, que los pensadores mencionados hasta aquí desarrollan actualmente su obra en el sur de Brasil, en Porto Alegre. Las preocupaciones y las divergencias que los unen nos permiten hablar de una escuela de pensamiento hegeliana en Porto Alegre, aunque *de facto* no se pueda hablar de posiciones semejantes.

Por otro lado, encontramos a dos pensadores de capital importancia para nuestra investigación, aunque no elaboren un pensamiento en relación directa con la obra de Hegel, sí nos permiten complementar el fondo filosófico sobre el cual se manifiestan

esas reflexiones. Marilena Chaui (1941) tiene una larga trayectoria que la respalda en los estudios sobre Espinoza. Las grandes obras de esta pensadora giran sobre los temas políticos y sociales del pensador judío. Sin embargo, no se cierran o se concentran solamente en él, las obras de La Boétie y el pensamiento marxista son una constante, pues existe un interés en nuestra filósofa en mostrar la crisis social por la cual atraviesa el mundo y particularmente los pre-conceptos o prejuicios que mantienen las capas de la clase media paulista.

El otro pensador que para nosotros es menester mencionar es Paulo Arantes (1942), quien en un inicio realizó estudios sobre el pensamiento hegeliano, específicamente tratando los tópicos de la temporalidad y que hoy, como él mismo lo señala, está fuera de estos temas, aunque el último de sus libros sea un trabajo que refiere al concepto de tiempo, materia que analizó en su tesis doctoral desde un criterio hegeliano, ahora su reflexión se concentra en la relación sobre el tiempo-espacio en que vivimos desde una lectura coyuntural global.

Ambos filósofos son un emblema de la lucha por la transformación de la sociedad brasileña no sólo porque efectúan las críticas a esa sociedad, pues ellos mismos mantienen una práctica concreta en la que acompañan a diversos movimientos sociales en sus luchas, por ejemplo, en las manifestaciones realizadas por el pase libre y en contra del aumento a la tarifa del transporte. Participan en aulas callejeras y en conversaciones o diálogos con sindicatos, saliendo del limbo academicista. Ambos representan un foco más del pensamiento brasileño paulista.

En este entorno tanto económico, como político, social y cultural va a acontecer que las reflexiones sobre el pensamiento hegeliano se hacen más actuales, más fuertes e imprescindibles al grado de ser superadas, hasta el punto de configurar un pensamiento post-hegeliano, aunque con sumo cuidado se va delineando una filosofía para nuestro tiempo, espacio y época que atienda nuestras necesidades. A pesar de todo, aún no hay definida una filosofía o un pensar que trace las líneas sobre el futuro, con un programa de acción determinado, a lo sumo señales, indicadores o inscripciones de lo que se debe hacer.

La obra filosófica del pensador brasileño Carlos Cirne-Lima cobra mayor relevancia por el problema que intenta resolver: cómo la contingencia se cruza y relaciona con la necesidad en la obra del filósofo alemán G. W. F. Hegel. Su diálogo no se limita en el mero análisis de la dialéctica hegeliana. Aunque es un especialista en la obra de Hegel, su formación camina por los rumbos del tomismo al inicio de su carrera.

Sólo posteriormente irá abriéndose paso a la filosofía hegeliana que pretende reinterpretar, además lograr circunscribir una línea novedosa en la investigación. Perfil que, a juzgar por lo que se conoce actualmente en el hegelianismo occidental, no se tomó en cuenta por los pensadores europeos.

Em vez de dizer Tudo é Ser, poderíamos dizer também Todas as coisas s. o ser, ou então O Absoluto é ser. Esta última fórmula é a que Hegel indica e aconselha num adendo ao começo da *Lógica da Enciclopédia*. Mas é o próprio Hegel que, na polêmica contra seu amigo Schelling, no Prefácio da *Fenomenologia*, recomenda não pôr o Absoluto no começo do sistema sem que isso seja devidamente mediado, isto é, sem explicações e fundamentações convincentes. O Absoluto não pode aparecer no sistema de repente, sem mediação, como um tiro saído de uma pistola. Afinal, qual Hegel tem razão, o da *Fenomenologia* ou o da *Enciclop. dia*?¹⁴²

Para Carlos Cirne-Lima resulta necesario llamar la atención de lo que sucede en el pensamiento hegeliano, especialmente en la *Ciencia de la lógica*, pues ahí es donde el filósofo alemán determina el sentido de absoluto que desea proponer. Si bien, en la *Fenomenología del espíritu* se culmina con el "Saber absoluto" y en la *Ciencia de la lógica* con un apartado denominado la "Idea absoluta", no se puede entender lo mismo por ambos sentidos de absoluto. En un primer momento, la *Fenomenología* es el desarrollo, la propedéutica, en tanto que la *Lógica* es pensar que se piensa a sí mismo sobre un camino ya trazado. Esa tonalidad va a ser de suma importancia, porque como dice Eduardo Luft, ese camino del absoluto es un trayecto que no es inmediato, no hay nada inmediato en la obra hegeliana, todo tiene que pasar por el esfuerzo del concepto.

En ese primer pasaje de la *Ciencia de la lógica* hay un sujeto implícito que es el absoluto, por ello en las filosofías que vienen a proponer, tanto Carlos Cirne-Lima como Eduardo Luft, podemos decir que, en la búsqueda de explicar ese sujeto que es el absoluto, se presenta una dialéctica de principios. Tales principios fueron desarrollados por la tradición, tanto Platón como Aristóteles formularon el principio de identidad y el de diferencia, posteriormente Leibniz concretó el principio de razón suficiente, pero lo que Eduardo Luft y Cirne-Lima están elaborando es un principio de coherencia. Existe la formulación de un coherentismo fuerte que sería una especie principio ordenador que mediaría tanto la realidad que se presenta externamente como la realidad subjetiva. "O Absoluto, nesses primeiros passos da Dialética, ainda não significa Deus. O conceito ainda é tão amplo e está tão vazio, que não se vislumbra nele quase nenhum vestígio

¹⁴² Carlos Cirne-Lima, *Dialética para principiantes*, editora unisinos, Brasil, p.128.

daquele Absoluto, do Absoluto mesmo, que vai aparecer no fim do Sistema como Deus. Trata-se, sim, do mesmo Absoluto".¹⁴³ De ahora en adelante, seguiré por el camino dibujado, analizando críticamente la relación entre coherencia y contingencia.

Hegel en Brasil: ¿un perro callejero?

Al realizar nuestra investigación filosófica sobre la asimilación del pensamiento hegeliano en nuestra América y su posible superación, es preciso decir que nos hemos encontrado con una dificultad denunciada desde hace mucho tiempo por nuestros filósofos y pensadores latinoamericanos Horacio Cerutti y Mario Magallón: algo pasa pues seguimos sin leernos entre nosotros, continuamos sin discutir nuestras ideas y buscamos incansablemente el reconocimiento de las "altas escuelas filosóficas". Parece que nuestro complejo, como denunciaba Euclides da Cunha de perros callejeros (dos *cachorros viralatas*) sigue vigente. Nos quedamos suspensos en el aire, sin dueño, sin padre ni madre, en la orfandad intelectual, no porque esos padres no existan, sino porque los ignoramos, despreciamos y dejamos abandonados en la miseria de una filosofía latinoamericana que cierra filas, pero no halla interlocutores, pues estos potenciales interlocutores buscan otros rumbos.

Así encontramos pensadores del giro decolonial, girando sobre sí mismos como perros mordiendo la cola, los transmodernos como perros de circo que cruzan el aro de fuego una y otra vez, para alegrar a los espectadores, también están los poscoloniales pedaleando su biciletita. En ese gran circo de perros amaestrados le liman los colmillos a la crítica, mientras todos laboran en consonancia con el proyecto minerva. Algunos quieren ser poodle, sus jefes los tiene bien amaestrados, van a las mejores escuelas, están bien alimentados y son tan dóciles que aceptan sus cadenas libremente. Otros a la manera del doberman cuidan a sus amos y sus pertenencias como "policías bien educados". Nosotros nos alejaremos de todas estas visiones supeditadas a diversos prejuicios, para intentar un juicio propio y una línea filosófica con la que arrancamos desde ya.

¹⁴³ Carlos Cirne-Lima, *Dialética para principiantes*, editora unisinos, Brasil, p. 129

En nuestra búsqueda de sentido para la asimilación del pensamiento hegeliano en Brasil, cabe destacar, que la escuela de Porto Alegre es de las más activas, con una gran difusión en la publicación de libros, revistas y participación en congresos nacionales e internacionales. Por ello, ampliaremos nuestro diálogo en torno a la obra de dos filósofos y pensadores que examinan profundamente el pensamiento hegeliano desde sus vacíos y sus aristas, esbozando una filosofía creativa que pasa por el denso pensamiento del filósofo alemán. Aunque no se estacionan, ni se quedan sólo ahí, no se conforman con remendar, repetir, reiterar o ser simplemente el "eco de vida ajena".

Carlos Cirne-Lima es el antecedente de esa nueva generación de pensadores que como Eduardo Luft, Agemir Bavaresco, Denis Rosenfield y otros imposibles de abarcar totalmente en este trabajo, dado que Brasil es un continente dentro de otro continente, en ese orden están creando su propia filosofía. Tomamos esta "escuela" como eje articulador de nuestra exposición, porque es destacable su labor en cuanto al análisis hermenéutico y creador respecto a la obra hegeliana, además por el diálogo establecido entre la dialéctica propuesta por ellos y la visión meramente "analítica" del lenguaje.

Un caso específico es el de Paulo Meneses, traductor de la *Fenomenología del espíritu* y de la *Enciclopedia*, además de sus obras escritas en torno al pensamiento de Hegel como: *Hegel y la fenomenología del espíritu* o *Para leer la fenomenología del espíritu*. En el primero afirma "A originalidade de Hegel –que faz sua grandeza, más que também é fonte de mal-entendidos– é seu pensamento dialético".¹⁴⁴ En cierto sentido tiene razón, pues el método dialéctico es retomado por un gran número de filósofos en nuestro continente y a nivel mundial, presentando las más variadas interpretaciones.

Frente a tal experiencia dialéctica se muestra la impactante creatividad de los pensadores nuestroamericanos. Por ejemplo, el pensador mexicano Porfirio Miranda pondrá el acento en la científicidad del proceso dialéctico, la ciencia ya no es más amor al conocimiento, sino saber y razón especulativa. Por otro lado, Rubén Dri detallará con mucho cuidado los dos niveles de este método en su *macro-dialéctica* y sus diversas *micro-dialécticas*, mientras que Carlos Cirne-Lima hablará de la dialéctica como el centro de lo creativo en el terreno de la negatividad y asume la reduplicación de los sujetos, a la par de forjar su *principio de coherencia* para desarrollar las identidades diferenciadas. Eduardo Luft pondrá su atención en aquello que denomina *dialéctica de*

¹⁴⁴ Paulo Meneses, *Hegel e a fenomenologia do espirito*, Jorge Zahar editor, Rio de Janeiro, Brasil, 2013, p. 7.

la deflagración. Por ello, podemos construir un mapa del hegelianismo que no es más el Hegel de la tradición.

Nuestro interés ahora, no es analizar cuál de todas estas interpretaciones es verdadera, si es que puede hablarse de una teoría de la verdad al interior de todas estas manifestaciones, como lo mencioné en el capítulo anterior, más bien, es preciso analizar las propuestas en su inédita visión del hegelianismo. Me parece que en el ámbito intelectual de Brasil, lo que yo denomino como "la nueva escuela filosófica de Porto Alegre" tiene mucho por decir al respecto.

La crítica principal de la "escuela filosófica de Porto Alegre" al pensamiento de Hegel se centraliza en el fenómeno del *necesarismo*; es decir, en la necesidad interna del desarrollo epistémico y las consecuencias ontológico-políticas que se desprenden de él. Para el filósofo brasileño Carlos Roberto Velho Cirne-Lima, lo que sucede en la filosofía hegeliana es una marcada apuesta por la necesidad, con la consecuente reducción del azar, el "acaso" y específicamente de la "contingencia". El totalitarismo político está interiorizado en tales posiciones teóricas, al mismo tiempo, del dogmatismo filosófico se despliegan las posiciones políticas que mantenía el pensador germano. Carlos Cirne-Lima afirma tajantemente:

"Schelling e Hegel, imbuídos da importância da liberdade, tentam de novo. Hegel tenta pôr a contingência de volta, bem dentro da Lógica. Ele declara – o único em toda a História da Filosofia – que a Necessidade Absoluta é a Contingência Absoluta. Mas não consegue levar a idéia a bom termo e perde-se, a meu ver, em ambigüidades. Em Hegel não se sabe nunca se a Necessidade é mesmo necessária, ou se ela é contingente. No fundo, penso, Hegel apresenta uma forte tendência para o necessitarismo neoplatônico. Dentre os contemporâneos, Vittorio Hösle, embora tente resistir, recai no necessitarismo".¹⁴⁵

Los dos pensadores idealistas, Schelling y Hegel, intentan incluir el factor azaroso en sus respectivos sistemas, el último localizará este concepto en la historia, una historia con la característica peculiar de ser universal. Sin embargo, Carlos Cirne-Lima considera ineficaz ese intento. A pesar del gran acierto de incluir a la historia de la humanidad en su sistema filosófico, ese mismo pensamiento devino dogmático y cerró las pinzas en contra de lo azaroso, lo probable, lo caótico, de la fortuna e incluso de lo inesperado, en una palabra de lo "contingente". Lo inesperado estaría previsto por el sistema de necesidades y causalidades elaboradas a través de un conjunto de

¹⁴⁵ Carlos Cirne-Lima, *Dialectica para principiantes*, editora unisinos, Brasil, p. 85.

movimientos unificados unos con otros, para presentar la imagen perfecta del flujo de la historia. En este momento el filósofo brasileño delinea su propio sistema:

"Hegel sabe, portanto, através da tradição, que em Filosofia crítica não se pode pressupor nada sem a devida justificação. E ele não pressupõe nada de determinado; não pressupõe nenhuma proposição ou princípio determinado. Ele, ao começar o sistema, não pressupõe nada. Mas, ao não pressupor nada de determinado... O começo se faz traçando na mente uma grande linha divisória e pondo, à esquerda dela, todas as coisas determinadas. À direita da linha divisória, no começo, não há nada. O espaço está vazio. É ali que vamos, durante a construção do Sistema de Filosofia, repor todas as coisas que foram colocadas à esquerda. Fazer Filosofia é repor, à direita, o que foi pressuposto, à esquerda. Só que, ao fazer essa reposição do que foi pressuposto, devemos examinar peça por peça desse quebra-cabeça e prestar contas por que estamos colocando nesse lugar e não em outro. Repor, sim, na devida ordem."¹⁴⁶

Esta figura del rompecabezas filosófico es muy sugerente ¿quizá se le pueda ver cómo un fractal? Pues a través de ella se elabora una forma de filosofar diversa, auténtica y creativa. Sin embargo, ese rompecabezas no resulta cerrado, según nuestro pensador, pues las piezas no están determinadas desde el inicio, debe ordenarse en un mosaico que muestre la totalidad en la cual se representa la unidad de esa pluralidad, sin tener una figura acabada. Ese rompecabezas es interminable, nunca acabaremos de formar la totalidad, la filosofía solamente aportaría algunos detalles de esa visión general de la mano de otras disciplinas. Por ello, nuestra visión filosófica no se puede conformar con los principios fragmentarios de las filosofías pos-modernas, en tanto que pedazos sueltos imponen una mirada de interconexiones y de búsqueda de sentido, pues no podrían dar respuestas a los retos impuestos a nuestra época. Para los posmodernos sólo habría piezas de la realidad inconexas, en tanto que cada una estaría por su lado, sin relación con lo otro.

Cabe aquí la pregunta: ¿por qué hoy más que nunca este retorno del hegelianismo implica al mismo tiempo su crítica? ¿Qué podemos esperar de esa crítica y de las propuestas de una razón no fragmentada? ¿Podemos esperar algunas soluciones de nuestros conflictos presentes por mediación de una razón totalizadora? ¿Cómo salir de ese callejón sin salida entre la razón fragmentada de los pos-modernos y la razón absoluta de la época moderna? Es nuestro intento proponer vías de acción, ya que la crítica se realizó desde diferentes frentes, algunos con una eficacia más clara que otros,

¹⁴⁶ Carlos Cirne-Lima, *Dialetica para principiantes*, editora unisinos, Brasil, pp.93-94.

entonces podemos traspasar esas fronteras. Aludiendo al pensamiento dialéctico, pero atendiendo a las necesidades establecidas por la propia realidad nuestroamericana. Idealizar-criticar-utopizar-concretizar son algunas de las vías de acceso a nuestra realidad.

El programa crítico de la escuela filosófica de Porto Alegre sienta sus bases en el desenvolvimiento del pensar lógico-dialéctico. Podemos aseverar que las tres críticas sobre los conceptos de *necesitarismo*, *totalitarismo* y *dogmatismo* se encuentran en la obra de Carlos Cirne-Lima y son germinalmente tratadas respecto al hegelianismo, aunque tales cuestionamientos poseen mayor radicalidad en el pensamiento de su discípulo Eduardo Luft.

En primer lugar encontramos la crítica al determinismo o al necesitarismo en el pensamiento hegeliano, en ella se plantea que el filósofo alemán elimina casi completamente del sistema el elemento del "azar", el "acaso" y la "contingencia". Como vemos, prevalece una crítica centralizada en el ámbito ontológico-epistemológico. En segundo lugar, también hay una crítica cuyo foco encontramos en el terreno de la política, pues Hegel al suprimir del discurso filosófico el eje de la libertad del ser humano, decantándose por un sistema en donde lo universal es más importante, recae en un tipo de totalitarismo político que sustenta el dogmatismo de la palabra y la verdad única. Finalmente, la crítica al dogma y a la verdad absoluta que Hegel parece mantener, desde la lectura de Eduardo Luft, tendrá que conducir a sus últimas consecuencias, con el fin de reconquistar algunas visiones democráticas frente a las políticas dominantes en nuestro siglo y el siglo pasado.

En mi opinión esa crítica se puede ampliar desde los sistemas políticos realizada por Sánchez Vázquez, Horacio Cerutti y Mario Magallón cuando apuntan que en el sistema actual no se puede hablar de democracia, pues es un contra sentido, un absurdo, pura y simple estulticia. Es una contradicción hablar de democracia dentro de un sistema político en sí mismo anti-democrático, resulta un absurdo hablar de democracia al interior del último momento del capitalismo financiero, debemos buscar otras vías o sentidos para la realización efectiva de la democracia.

La fuerza de lo negativo se expresa plenamente en lo político, pues eso es precisamente lo que se debe movilizar. Es necesario destruir lo caduco inamovible que se hace pasar por lo absoluto en términos ideales, pero sobre todo en términos reales. Eduardo Luft sintetiza así su programa crítico:

As objeções a serem trabalhadas têm um ponto em comum: a denúncia do caráter do fechamento do sistema hegeliano e as consequências problemáticas de tal projeto quando pensado até o fim. Por um lado, essa estrutura fechada não daria espaço para a presença de acontecimentos contingentes e, conseqüentemente, não permitiria a realização plena da liberdade do indivíduo. Por outro, ela teria como resultado o contrário do que se espera de uma filosofia dialética: o dogmatismo.¹⁴⁷

Los juicios críticos al sistema hegeliano con los que arranca Luft y que *de facto* considera más importantes son los de Schelling y Kierkegaard. No entraré en debate respecto a este tema, porque no es la finalidad de nuestro análisis. Sin embargo, lo subrayo porque no es un hecho menor, pues nuestro filósofo brasileño mantiene una férrea crítica a la obra hegeliana, incluso es más radical que la efectuada por su maestro Cirne-Lima. En la línea analítica que Luft pretende establecer, puntualiza cuatro formas críticas de colocarse frente al pensamiento hegeliano: "la crítica débil interna", "la crítica fuerte interna", "la crítica débil externa" y "la crítica fuerte externa". En ésta última se ubicarían tanto las obras de Schelling como las de Kierkegaard. Por supuesto que el mismo Eduardo Luft se colocará del lado de la crítica interna fuerte. El objetivo es refutar en su sentido más amplio la obra hegeliana, buscar la contradicción interna para superarla al más puro estilo hegeliano. El camino seguido para la refutación o la estrategia discursiva es la siguiente:

... o totalitarismo político pode ser visto como uma consequência do necessitarismo ontológico. Eso não significa que, no caso venhamos a descobrir um efetivo espaço para acontecimentos contingentes no sistema, a teoria política hegeliana estará livre da acusação de ter eliminado a liberdade de escolha: a presença de um âmbito de contingência no real é condição necessária mas não suficientemente para a vigência da liberdade.¹⁴⁸

Que en la ontología hegeliana se puedan encontrar elementos de azar o "acontecimientos contingentes", no implica que la versión política vinculada directamente a la ontología sea diferente, esto es, se encuentren o no se encuentren elementos de contingencia, las consecuencias políticas son las de un cierre sistémico, dogmático y totalitario. Hegel mantiene posiciones políticas conservadoras, con todo, tanto Eduardo Luft como Carlos Cirne-Lima coinciden en que el método dialéctico permite hacer el análisis crítico de la realidad. En este tenor son las declaraciones de éste último:

¹⁴⁷ Eduardo Luft, *As sementes da dúvida*, Editora Mandarim, Brasil, 2001, p. 27.

¹⁴⁸ *Ibidem.*, p. 68.

A grande vantagem de uma tal Dialética do Concreto é que ela admite a existência da contingência e da historicidade das coisas e do homem. Existe contingência, há situações e coisas que podem ser assim e que podem, por igual, ser diferentes. Há alternativas no curso contingente das coisas. Este é o espaço do livre-arbítrio e da responsabilidade moral. Assim a História está aberta. Existe contingência, existe verdadeira Historicidade. O grande tema de Schelling, de Nietzsche e de Heidegger contra o necessitarismo dos sistemas de Espinosa e de Hegel foi incorporado aqui à estrutura do próprio Método Dialético. Temos agora uma Dialética do Concreto. Esta é a grande vantagem.¹⁴⁹

Esta "dialéctica de lo concreto" permite incluir el eje de lo azaroso y la cuestión de la "verdadera historicidad" desterrada de la obra hegeliana, según la interpretación de ambos autores, aunque en el fondo no es expulsada, aun cuando Hegel termina por cargar los dados hacia el lado de la necesidad. Tal matiz introducido por los pensadores porto alegrenses permite, a su vez, hacer el análisis de los diversos movimientos sociales que emergen cuestionando nuestra realidad. La praxis de esos movimientos también es una crítica de esa concretud la cual abre las alternativas para la posibilidad de transformar esa realidad indeseable.

El método "dialéctico de lo concreto" no sería nada sin una praxis puntual determinada, aquí es donde ésta puede ofrecer diversas alternativas al sujeto. Este mismo argumento es sostenido por Eduardo Luft en su tesis de doctorado que hemos venido analizando:

... Ao compreenderme que, no contexto da filosofia desse autor (Hegel), o problema da contingência foi explicitamente tematizado na *Ciência da Lógica*, podemos elevar las críticas de início externas a um embate imanente ao sistema. O estrito vínculo entre o problema da contingência e conceito de 'contradição' em dialética torna imprescindível o exame do método.¹⁵⁰

Ambos autores aceptan la incursión de lo no-causal en el discurso hegeliano, aunque levantan las críticas que sugieren un punto de vista escéptico y crítico. Por eso su propia filosofía mantiene un proceso de creación y novedad en el tratamiento de los problemas. La apuesta es sustentar una filosofía de carácter reflexivo, para ello la "contradicción", "negatividad" y "contrariedad" deben ser claramente definidas. Especialmente se tienen que esclarecer las categorías de contradicción y contrariedad, ya que en ellas se deposita el núcleo de las confusiones entre dialécticos y analíticos. Para mí esta disputa no se resuelve en la clarificación de estas dos categorías, sino en el

¹⁴⁹ Carlos Cirne-Lima, *Dialética para principiantes*, editora unisinos, Brasil, p. 107.

¹⁵⁰ Eduardo Luft, *As sementes da dúvida*, Editora Mandarim, Brasil, 2001, p. 73.

principio de no-contradicción que ambos modifican y además aportan a los paradigmas de la lógica moderna. El principio de no-contradicción se complementa con el de "coherencia" propuesto por ambos filósofos brasileños. En ese tenor Carlos Cirne-Lima apunta:

Ambos os métodos têm desvantagens específicas. A Analítica corre o risco de perder a unidade do sujeito do Sistema e de acabar falando só de abobrinhas. Isso ocorre às vezes em certos representantes da Filosofia Analítica contemporânea. A Dialética corre o risco de tornar o sujeito lógico único algo de totalitário. Isso ocorreu, por exemplo, na Dialética de Lênin e do stalinismo. – A vantagem específica da Analítica é a clareza. Como nela o sujeito lógico e os diversos aspectos do sujeito são sempre enumerados explicitamente, ela ganha em clareza. A vantagem específica da Dialética é que ela lida sempre com o Absoluto, com a Totalidade. Sob esse aspecto, a Filosofia Dialética é mais Filosofia, ela é mais Sistema. O importante, hoje, penso eu, é perceber que ambos os métodos, se corretamente aplicados, não se excluem, mas se complementam.¹⁵¹

Pienso que en este intento por armonizar "ambos métodos" se puede correr el riesgo que se intenta evitar, el peligro del regreso al infinito, porque si es necesario duplicar y reduplicar los sujetos, el proceso de reduplicación puede no parar nunca. Es necesario explorar el contexto actual de la filosofía brasileña, para después volver a los planteamientos filosóficos de nuestros pensadores.

Filosofar como camino crítico del pensamiento en Porto Alegre.

El camino filosófico de Carlos Cirne-Lima se encuentra atravesado tanto por la filosofía de Santo Tomás de Aquino como por el pensamiento de Hegel, pero la propuesta de nuestro pensador brasileño, se coloca encima de la simple reiteración o del mero comentario, su obra atraviesa el avance dialéctico desde la crítica de Hegel hasta una subsunción que con el paso del tiempo será reconsiderada. Se trata, en todo caso, de “no tirar al niño con el agua sucia”. Pero para ello se requiere de un trabajo riguroso de análisis crítico sobre la obra hegeliana. La postura del filósofo brasileño indica que la mayoría de sus meditaciones filosóficas se centran en el pensador alemán, aunque no exclusivamente.

¹⁵¹ Carlos Cirne-Lima, *Dialética para principiantes*, editora unisinos, Brasil, p 110.

Entre sus obras se encuentra: *Realismo e dialética. A analogia como dialética do realismo* de 1967 enfocada en el análisis de Santo Tomás, *Sobre a contradição* 1996, su más reciente libro está escrito con Eduardo Luft *Idéia e movimento* del 2012. Además de estos materiales tiene una gran cantidad de artículos en libros y revistas en los cuales difunde sus descubrimientos en torno a la dialéctica, sus aportaciones giran alrededor de la metafísica y la epistemología.

Quiero destacar precisamente el proyecto general de su reflexión, la manera en la cual Cirne-Lima concibe la filosofía, la forma en la que articula el pensar propio en un diálogo interminable *con* Hegel, *contra* Hegel y muchas veces *a favor de* Hegel. No podemos dejar de pensar que los títulos mismos de sus obras refieren a esas posiciones en las que el pensamiento dialéctico dirige la discusión.

A lo largo de la carrera filosófica Carlos Roberto Velho Cirne-Lima se debe contemplar también los diferentes momentos históricos y políticos por los que atraviesa Brasil, su obra se encuentra seccionada o hasta dividida por el golpe de estado del 64 que se efectúa en su patria. Varios de los profesores activos en aquel momento, tuvieron que huir, salir del país o mudarse al interior, renunciar a sus cátedras. El caso de Cirne-Lima es particularmente curioso, porque él contaba con un diploma de administrador que desempolvaba y gracias a él laboró por diez años en una empresa. Posteriormente regresó la academia para impartir cursos, seminarios y otras actividades. Continuó con la vida intelectual, recurrió al pensamiento hegeliano con el deseo de explicar el desarrollo de la realidad y con el fin de crear un sistema filosófico propio que sirviera para entender el fenómeno humano.

Su vasto trabajo no puede ser reducido a una sola tesis, pero si pudiéramos centrarnos en un sólo punto de su desempeño filosófico, eso servirá de apoyo para mostrar que hay una idea reguladora en su pensamiento, un punto eje sobre el cual giran otras ideas igualmente agudas.

El punto medular se centra en el concepto de "contingencia" ¿No es la "contingencia" el elemento que le hace falta a la praxis y que es inherente a la utopía? ¿Acaso la utopía también renuncia al elemento de lo contingente? Bueno, nuestra forma de filosofar se inclina por el camino de la praxis utópica que incluye en sí el momento del *azar*, la *contingencia*, el *acaso* y renuncia a pensar en la historia como un conjunto de pasos y de ciclos mecánicos que finalicen con la imposición de un sistema político único. Por eso debemos incluir un elemento fuerte de contingencia contra el *necesarismo* o contra el sino de la historia. Y también este sentido fuerte de

contingencia está presente en la praxis concreta, pues las acciones no pueden determinar *a priori* los efectos y las consecuencias que se tendrán, a lo sumo puede decirse que podemos prever ciertas formas de esos acontecimientos, pero jamás tendremos una absoluta certeza de que estos se cumplirán al pie de la letra, ése es el sentido retomado por nosotros de la contingencia. No hay praxis sin utopía y sin contingencia en su inminencia material.

El sistema de coherencia: modelo unitario de la multiplicidad

Carlos Cirne-Lima y Eduardo Luft coinciden en la necesidad de introducir un nuevo principio regulador tanto del principio de identidad como del principio de diferencia. Indaguemos el proceso de ambos principios lógicos, para posteriormente, desentrañar las diferencias establecidas. Respecto al "principio de coherencia" es importante destacar, que para Cirne-Lima también es un principio del deber-ser y una tendencia guía de la contingencia. Nuestro filósofo enfatiza:

"O Princípio da Coerência, também chamado de Princípio de Não-Contradição, diz que a contradição deve ser evitada. O Princípio não diz que a contradição é impossível, diz apenas que ela não deve existir, que deve ser evitada. O operador modal aqui é mais fraco que o tradicional, ele é deôntico. No começo de todas as Lógicas há, não um *É Impossível*, mas um *Não Se Deve*. Isso, aliás, mais adiante vai nos permitir lançar a fundamentação crítica do primeiro princípio de uma Ética Geral. Aqui, na Lógica, esse Princípio normativo diz três coisas".¹⁵²

Podemos tener la certeza de que el principio de no contradicción, herencia de la tradición aristotélica, es comprendido desde una nueva óptica. Es factible formular el principio de la siguiente manera en su forma tradicional: una proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo o, en los términos del propio Cirne-Lima, que coloca el acento en el "tiempo", "necesidad" y "contingencia":

Um tal vivente, que, falando, diz e se desdiz, não está mais a dizer nada. Ele abandona o discurso racional, cai fora da razão, e daí em diante tem que ficar calado que nem uma planta. Aristóteles aí tem completa razão. Aristóteles não tem razão quando, no livro Gama, usa o operador modal tradicional *É Impossível* para

¹⁵² Carlos Cirne-Lima, *Dialetica para principiantes*, editora unisinos, Brasil, pp.121-122.

formular o Princípio de Não-Contradição. Não é que seja impossível; é que não se deve predicar o mesmo predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto. Fora dos sistemas lógico-formais, que são livres de contradição, a contradição não é logicamente impossível, e sim racionalmente indevida. A contradição é indevida, ela é inconveniente, não devia existir, é uma bobagem. Este é o sentido universal e amplo – esta é a definição – de Racionalidade. Racional é todo discurso que pretende se livrar de contradições.¹⁵³

La cuestión es precisamente esa, en la vida cotidiana, en nuestros discursos, en los debates de los "líderes de opinión" en el discurso político, en el diálogo de los colectivos sociales o en las alocuciones de los presentadores de noticias: en la radio, en la televisión, en los periódicos, en todos estos momentos del discurso humano podemos encontrar las contradicciones. Particularmente en los discursos políticos es claro tal fenómeno, ahí podemos ver como un político dice alguna cosa e inmediatamente se contradice. Pasa el tiempo y vuelve a afirmar lo que decía en un inicio. No es que la política como disciplina sea incoherente o no cuente con el principio de coherencia como base de su sistema, la incoherencia proviene del sujeto que la práctica, en este caso, del individuo que ejerce la actividad política como una "profesión" en el mal sentido de la palabra.

Carlos Cirne-Lima apunta que no hay una necesidad o un necesitarismo en el principio lógico de identidad, porque en efecto es "posible" la contradicción, lo mejor sería evitarla, "debemos" evitarla, lo cual no quiere decir que no suceda. Con frecuencia caemos en contradicciones, lo hacemos constantemente, pues en ocasiones defendemos cosas que posteriormente no quisiéramos defender o criticamos cosas con las que más tarde concordamos. Al interior mismo de la obra fenomenológica de Hegel y, con casi todos los tipos de filosofía, se da tal acontecimiento, pues no existen sistemas filosóficos inmunes a la contradicción. Los mismos filósofos suelen incurrir en contradicciones ¿Cómo explicamos, por ejemplo, que de la escuela filosófica hegeliana se desprendan posiciones de derecha y de izquierda? ¿Cómo es posible que de una posición teórica pueda presentarse una escisión? Evidentemente me estoy refiriendo a los pensadores latinoamericanos que, respecto a la obra de Hegel, se ubican de un lado del espectro político-filosófico o del otro.

Regresemos al planteo de los cuatro principios, pues ahí se decide la apuesta filosófica de Cirne-Lima y Eduardo Luft. Esos cuatro principios que se manifiestan en un orden que desborda el ámbito de lo puramente epistémico y se colocan en el terreno

¹⁵³ Carlos Cirne-Lima, *Dialetica para principiantes*, editora unisinos, Brasil, p.122.

ontológico, en el esfera del ser, por lo tanto la reflexión sobre el Ser está implícita en la crítica y análisis sobre el absoluto, ¿para nuestros filósofos porto alegrenses es un problema teológico? Cabe señalar que en la obra de Carlos Cirne-Lima siempre se encuentra presente la liga de la filosofía con la teología, pero en el pensamiento de Eduardo Luft tal relación parece inexistente. Analicemos puntalmente cómo se efectúa el punto fundamental de la filosofía porto alegrense entre la vía de la "coherencia" y su implicación con lo "contingente".

Lo contingente, según Carlos Cirne-Lima y Eduardo Luft, refiere al concepto alemán de *Zufälligkeit*, éste remite a lo nuevo, inesperado, apareciente, novedoso por fortuna, es decir, para ambos pensadores el sentido de contingencia es positivo, pero se olvidan que lo contingente también puede ser entendido como algo negativo, por ejemplo, en el ámbito ecológico se habla de contingencias ambientales, en la esfera médica también se habla de contingencias que ocasiona la aparición de nuevas enfermedades, lo contingente, como señalaba Marilena Chaui, también trae entre sus manos la mala fortuna. Lo contingente encierra en sí mismo particularidades tanto negativas como positivas que permiten la formación de lo nuevo, las consecuencias de lo contingente no son medibles para el hombre, son incalculables e invaluable, a lo sumo es factible hacer previsiones sobre lo que vendrá, se pueden tomar ciertas configuraciones que permitan pensar en el futuro. No obstante, es poco probable saber con certeza absoluta lo que sucederá, la contingencia abre entonces esos elementos tanto positivos como negativos. Por eso si logramos conectar el elemento de la contingencia con el elemento de la utopía, podríamos complementar con eficacia una base de proyección, una línea de acción para la praxis.

Lo primero es marcar metodológicamente los diferentes sentidos del concepto "contingencia" para explicar mejor cómo se encuentran relacionadas praxis, utopía y contingencia. En un trabajo propositivo Eduardo Luft revela detalladamente tres de los diferentes sentidos de la contingencia:

1. Lo contingente es aquello que depende de otro para ser, no tiene su esencia en sí mismo y, al no tenerla, puede desaparecer si llega a desaparecer lo que es esencial. (Tradición Aristotélica)

2. Lo contingente en una segunda definición será "la unidad de la posibilidad y la efectividad", es decir, aquello que teniendo la posibilidad de ser: es efectivo o real. (Tradición hegeliana)

3. En la obra hegeliana triunfa la necesidad sobre la contingencia, ésta se convierte en algo necesario y pierde su característica de ser algo que puede o no ocurrir. (Crítica Cirne-Lima y Luft)

Sin embargo, nosotros, durante la investigación, encontramos, por lo menos, otros tres sentidos más que analizaremos con la finalidad de ejercer una mejor interpretación:

4. La contingencia abre el camino para múltiples vías de elección, es decir, aparecen alternativas que la mera necesidad no podría contener. (Cirne-Lima propuesta correctiva)

5. La contingencia es para Hegel "la absoluta necesidad". Por ello, habría que rechazar el sentido mismo de la contingencia hegeliana, pues en el fondo, no hay una incorporación de ésta, sino un rechazo, provocando con ello contradicciones y no simples ambigüedades en el desarrollo del sistema idealista hegeliano. (Luft)

6. La contingencia es esencial al movimiento de la historia abriendo así diversas perspectivas para la praxis humana, cabalmente la contingencia elabora el espacio de lo posible donde la utopía cobra su concreción. Las utopías no pueden ser concebidas como necesarias, pues caerían sin duda en el campo del totalitarismo y en esos grados de necesitarismo denunciado por Carlos Cirne-Lima y Eduardo Luft, pero la contingencia puede ofrecer la plasticidad de los acontecimientos, abriendo diversas vías y no una sola alternativa. (Crítica y propuesta utopráctica)

Eduardo Luft visualiza las aporías patentes en la filosofía hegeliana: universal-particular, sujeto-objeto, asimismo aclara la posición de Cirne-Lima respecto a esos temas, por ello es importante para nosotros comprender cómo se realiza la "crítica interna fuerte" contra Hegel. Eduardo Luft constata:

É portanto, fundamental este momento da contingência que está expresso na multiplicidade, sem o qual a própria concepção de condições seria inexistente, o que, como o próprio Hegel salienta, terminaria transformando o desdobramento do fundamento em um movimento meramente tautológico, algo totalmente contrário ao que Hegel pretendia com o seu Conceito.¹⁵⁴

La cuestión central tanto para la filosofía luftiana como para la filosofía limeana es clarificar la manera en que está insertada la contingencia en la obra de Hegel, para saber si ésta ayuda a resolver las aporías, ambigüedades y contradicciones en el sistema

¹⁵⁴ Eduardo Luft, *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, EDIPURCS, Porto Alegre, 1995, p.108

idealista del filósofo alemán. Los primeros pasos de ambos pensadores están dirigidos a subrayar la jerarquía del principio de identidad, para coincidir en que Hegel no rompe el principio de identidad, pues lo enriquece llevándolo a su posición natural en donde se pondrá en juego la diferencia y la multiplicidad. Esos dos principios son insuficientes e inútiles sin otro par que los complementa: el principio de razón suficiente y el principio de coherencia. De esta manera, se establece una filosofía que funciona con cuatro principios reguladores, al cual yo añadiría el principio del devenir y el principio *utopráxico*. Porque si no se integra este último principio, se corre el riesgo de presentar una visión meramente coherentista del mundo en donde no habría una contingencia con devenir. La contingencia entonces no quiebra el principio de identidad, por el contrario, lo fortalece en la interacción con la multiplicidad y la diferencia.

Así el mundo, en un sentido ontológico, puede ser entendido como un entramado de relaciones que en su devenir oscila entre la identidad y la diferencia, manteniendo siempre grados diversos de coherencia que permiten verlo como algo lógico y no como algo irracional. Por ello Eduardo Luft añade: "Vemos como é ingênuo desconsiderar o momento da contingência no sistema de Hegel. A questão não é 'existe ou não contingência como momento essencial no sistema de Hegel?', e sim 'qual é a posição da contingência em relação as sínteses últimas do sistema?'"¹⁵⁵

La crítica interna dialoga con Hegel en sus propios términos, asume los conceptos que el propio pensador alemán construye, los lleva a juicio, lo cual no conduce a considerar la crítica como un ataque externo, como una mera oposición, como sucedió en el caso de Schelling, Schopenhauer o Kierkegaard. Siendo éste el derrotero proyectado. Ahora aceptando la inclusión de la contingencia en el sistema hegeliano el siguiente paso supone saber qué pasó con ese concepto al interior de la misma obra hegeliana. Para con ello corregir, transformar o desechar el pensamiento idealista absoluto.

Desentrañemos la argumentación que nuestros dos filósofos porto alegrensés aportan a la discusión, vayamos con cuidado al texto limeano aquí comentado, pues en él se ofrecen otras pistas de estos principios y la superación del pensamiento hegeliano. El filósofo brasileño destaca el predominio de la necesidad sobre la contingencia, con todo Hegel no es tan inocente para omitir un concepto de esa dimensión:

¹⁵⁵ Eduardo Luft, *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, EDIPURCS, Porto Alegre, 1995, p. 119

Hegel é o primeiro e o último, é o único pensador que considera a Contingência uma característica típica do Absoluto. Mas Hegel não fica coerente. E a Necessidade o assedia, o assalta e termina por conquistar-lhe coração e mente. Também Hegel fica, a meu ver, um pensador necessitarista. É por isso que a Coruja de Minerva só levanta vôo quando cai o entardecer. É que, depois que as coisas ocorreram, post factum, depois dos eventos, fica claro, pensa Hegel, que tudo era movido e determinado pela Razão, pela Tremenda Força da Negação. A História transforma-se, assim, num palco em que o grande drama escrito pela Razão Absoluta é encenado por nós, que, sem o saber, somos apenas marionetes guiados pelo Grande Ardil. O roteiro da História do Mundo, segundo Hegel, é a Razão que o escreve. Nós somos apenas conduzidos pelo Ardil da Razão.¹⁵⁶

A pesar de que varios filósofos contemplaron de manera sistemática el campo de la contingencia, aquí encontramos algo más. Hegel se atreve a remitir lo contingente a lo absoluto, algo que no había sucedido en la historia de la filosofía, ése sería el símbolo del gran aporte de Cirne-Lima y Luft. Reflexionemos en la dimensión temporal de la Edad Media donde el Ser, Dios y la Sustancia fueron pensados como totalidades que no actuaban de manera azarosa o contingente, pues su acción siempre estaba supeditada a una sola vía, la vía de su independencia. Porque ¿cómo hubiera sido posible que Dios actuara de manera contingente? ¿Cómo podríamos concebir que a través del Ser en sí se creara algo no causal? ¿Cómo la Esencia se encontraría sometida a la contingencia? Eso simplemente era impensable. Dios no podía crear arbitrariamente el mundo, lo mismo pasaba con el Ser y la esencia. En realidad, el hallazgo sustancial para el pensamiento moderno por parte de las elaboraciones teóricas hegelianas la encontramos en la historia, pues es la clave que permite preguntarse sobre ese tipo de momentos "contingentes".

La incorporación de la historia, en la obra hegeliana, como un núcleo que rebasa los acontecimientos mecánicos que se piensan necesarios por el simple hecho de verlos como algo causal, rompe con las tradiciones filosóficas e historiográficas de la época. No se puede ver a la historia como algo lineal, eterno retorno, círculo cerrado, esfera inmóvil, como punto de equilibrio en donde todo emerge por la necesidad del absoluto.

Aquí es donde nosotros nos distanciamos de Cirne-Lima, aunque sabemos que sus críticas sobre el *necesarismo*, el *totalitarismo* y el *dogmatismo* son correctas. Si reconfiguramos esta visión de la "historia" hegeliana, podremos obtener las lecciones que nos permitan no reiterar los errores que nuestra civilización comete de tiempo en tiempo. No digo que la astucia de la razón nos vacune del error, pero sí que la historia en su largo trayecto puede ayudarnos en el futuro.

¹⁵⁶ Carlos Cirne-Lima, *Dialetica para principiantes*, editora unisinos, Brasil, p.213

En el terreno de la historia inmediata encontramos claramente la asimilación de la "contingencia". Está en lo cierto el filósofo brasileño cuando asevera que Hegel quiere un ámbito en donde la "astucia de la razón" sea la base de las acciones humanas, ahí las prácticas se encontrarían sujetas a la razón y al conjunto de los acontecimientos explanados con posterioridad, es decir, después de que sucedieron tendrán ese carácter de necesarios. Pero cuando aparecen en el presente, para el actor envuelto en ellos, sólo se podrán ver un conjunto caótico y desordenado de eventos en donde él no puede elegir. Es la razón la que con su astucia, la racionalidad que con sus argucias puede dar orden al caos.

Eduardo Luft señala la "ambigüedad" de Hegel respecto a la forma de tratar filosóficamente lo "contingente", coincide momentáneamente con Carlos Cirne-Lima. Tales ambigüedades no dañan o no crean una ruptura del sistema hegeliano, a lo sumo suponen la incorporación de un instrumental conceptual correctivo. La posición crítica de Eduardo Luft le permite atender desde el interior del pensamiento hegeliano la disparidad al tratar el problema de la necesidad y la contingencia:

A aporia aparece, na Lógica, pela ausência de níveis de determinação dessa única racionalidade do absoluto –que fundamenta o universo–, e pela não consideração da contingência como resguardadura das diversas alternativas igualmente possíveis de determinação do racional.¹⁵⁷

Sólo ahora podemos juzgar las intenciones de ambos autores como la evaluación del pensamiento hegeliano dentro del mismo discurso del idealismo absoluto que se ve limitado en la esfera del absoluto, en éste lo contingente cede su sitio a la inflexible necesidad. El proyecto de Carlos Cirne-Lima contiene dos puntos primordiales a ser tratados: el deber ser y la revalorización de la contingencia como espacio que permite la libre elección. En su texto *Sobre a contradição* sintetiza muy bien el plan de su sistema:

...o Princípio de Não-contradição não se rege por um operador modal tradicional e, sim, por um deontico... de acordo com a lógica interna da dialética, tal como está foi entendida e utiliza por Hegel, a 'necessidade absoluta', na qual se fala na Ciência da lógica no capítulo sobre a efetividade, não é um ser "necessário" um (Müssen), mas um 'dever-ser' um (Sollen)...tiro as consequências sobremodo relevantes que daí recorrem e proponho de acordo com essa idéia central uma correção de todo o sistema do idealismo objetivo que adquire, assim, um novo perfil que fica visível especialmente na Filosofia Política e na Filosofia da História,

¹⁵⁷ Eduardo Luft, *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, EDIPURCS, Porto Alegre, 1995, p. 134

a necessidade que todo perpassa y tudo dirige não é un 'ser-necessário', mas uma forma mais fraca de necessidade do tipo 'dever ser'.¹⁵⁸

En los tres momentos demarcados encontramos entonces que el principio de no-contradicción no ejerce sobre el principio de identidad una contradicción, en todo caso existe un juego de implicaciones entre ambos y un camino abierto por el deber-ser, la no contradicción, no lucha contra la identidad para imponer una necesidad, lo que se manifiesta es una apertura a la posibilidad.

Hay un deber-ser inmanente en el concepto alemán o en el operador *sollen*; en cambio, el operador de necesidad indicado en el concepto de *müssen* no deja espacio alguno para la contingencia, cuando algo es necesario deja fuera de sí lo contingente, no hay más posibilidad, todo lo que está ahí está porque no pudo ser de otro modo. En el 'debe-ser' existe la posibilidad de ser o no ser, algo en el futuro puede ser posible, porque existen las contingencias, tendemos hacia el deber, buscamos realizarlo, siempre existen falencias que se encuentran fuera de nuestras manos, pues regularmente hay puntos no contemplados o también porque la realidad subjetiva u objetiva rebasa cualquier predicción o necesidad mecánica implementada por nosotros. Esa necesidad que el hombre pretende encontrar como una constante universal, manifiesta su deseo excesivo de orden y control de la totalidad. Por eso, las últimas consecuencias en las cuales Carlos Cirne-Lima insiste poco se reflejan en la política y filosofía de la historia. Ahora podríamos añadir que en la naturaleza también se manifiestan esas consecuencias negativas de la acción humana sobre el mundo.

Las acciones que se pretenden absolutamente necesarias no lo son, ni siquiera en el régimen dictatorial más fuerte, ni en el aparato de control estatal más poderoso. Siempre hay un espacio para la libertad y ese lapso que conjura la contingencia puede quebrar las más fuertes y pétreas cadenas como las de nuestros días. Carlos Cirne-Lima sólo menciona las consecuencias sin desarrollar un pensamiento filosófico político, se queda en el límite al pensar las relaciones entre la filosofía dialéctica y analítica, se detiene en el desenvolvimiento de un sistema coherentistas del deber-ser que se manifiesta en la libertad de elección. Aunque esté implícita una ética, no hay un desarrollo mayor:

A resposta a esta questão, que toca um ponto central do pensamento de Hegel, encontra-se no último capítulo da *Lógica da Essência* –na transição que se

¹⁵⁸ Carlos Cirne-Lima, *Sobre a contradição*, EDIPURCS, Porto Alegre, 1996, pp. 57-59.

faz da sustância para o sujeito livre— onde categoria de efetividade (*Wirklichkeit*) e determinada tanto como a necessidade absoluta como também como contingência absoluta. A efetividade, que se desdobra e se desenvolve nas modalidades de possibilidade (*Möglichkeit*), contingência (*Zufälligkeit*) e necessidade (*Notwendigkeit*) e assim fica efetividade absoluta é o conceito que se determina a sim mesmo, é o conceito livre, que agora em posição central, empresta seu nome ao terceiro livro da Lógica e que é um princípio não só de pensar como também do ser.¹⁵⁹

La respuesta no atraviesa exclusivamente por la filosofía del lenguaje, tampoco pasa por el juicio sobre los términos, ni transita por la mera dialecticidad de esos conceptos, se trata de dotar de un contenido claro a tales categorías para saber si pueden ofrecer ciertas luces sobre la realidad. La efectividad es entendida como lo real que se realiza por el hombre y en la cual interfiere. Lo real adquiere una mayor relevancia cuando se supera el proceso de lo que es imaginado-prefigurado, soñado-mentado, a lo real-realizado. Por supuesto, no se trata de negar la necesidad que los acontecimientos poseen, sin embargo debemos cuestionarlos y criticarlos a la luz de lo posible contingente.

En la obra de Carlos Cirne-Lima hay un deseo constante de plantear cierta necesidad débil, para no incurrir en el necessitarismo. Ese mismo afán lo lleva a formular una contingencia fuerte (*Zufälligkeit*) como contrapeso a la necesidad débil (*Notwendigkeit*) en el ámbito ontológico-epistemológico y también en el ámbito ético-metafísico, esto permite mantener un equilibrio entre el deber-necesario (*Müssen-Notwendigkeit*) y el deber-posible-contingente (*Sollen-Wirklichkeit-Zufälligkeit*). Esta pequeña corrección, como dice Cirne-Lima, es en realidad la creación de una filosofía propia a través de un diálogo fructífero con los grandes representantes del idealismo alemán y, al mismo tiempo, es una propuesta de cierto *idealismo coherentista evolutivo*. Además es un sistema con líneas aún sin desarrollar y las cuales deben ser ampliadas en todas sus consecuencias, específicamente en el campo de la filosofía de la historia, la ética y la filosofía política.

Para la comprensión de este sistema que está muy lejos de ser “calco y copia”, es preciso analizar cuáles son los resultados finales de su planteamiento y cuáles los núcleos que se deben alterar o modificar en la obra hegeliana. Detengámonos por un momento en las líneas rectoras del programa del sistema:

¹⁵⁹ Carlos Cirne-Lima, *Sobre a contradição*, Porto Alegre, EDIPURCS, 1996, p. 76

- Contingencia en la naturaleza.
- Contingencia en la libertad.
- Contingencia en la historia.

En este sistema coherentista limeano-luftiano hay un intento de conciliación entre la contingencia absoluta y la necesidad absoluta. Todo el “rompecabezas filosófico” se enfrenta a tal problema, pues desde la “conciliación” se pretende evitar las contradicciones implosivas, esas contradicciones que de alguna manera renuevan o rompen de forma interna la necesidad del proceso. Pero el equilibrio inestable entre contingencia y necesidad llevará a proponer un principio ordenador que guíe la inestabilidad del orden, esto es, un principio que dé la coherencia necesaria al sistema: "O problema consiste em saber como 'contingência' pode 'tornar-se necessecidade', sem que, nesse processo, nenhuma das dois desapareça".¹⁶⁰

La filosofía tiene que ser considerada como una ciencia, sí una ciencia, aunque fundamentada en su núcleo duro como un deber-ser. El principio de identidad modificado abre paso a la contingencia provocando un giro discursivo y, al mismo tiempo, tenemos un cambio ontológico en la visión filosófica de Cirne-Lima, porque la ciencia no obliga de manera tajante aun cuando su pretensión es universal, pues la filosofía es una ética y una política e intenta justificar, en la medida de su posibilidades, el mundo y sus debidas transformaciones en todos los niveles. En el horizonte de la naturaleza, la biología y la vida se presenta o aparece el sentido claro de lo contingente, ese momento en que la naturaleza va transformándose en un río irrepitable e imparabile como diría Heráclito, palabras más palabras menos. La naturaleza se rige por leyes que incluyen la necesidad y la contingencia, sólo así puede entenderse, por ejemplo, que Carlos Cirne-Lima y Eduardo Luft apelen a un sistema ordenado que incluye lo azaroso, lo contingente y la factibilidad que abarca un nivel cósmico, por esa razón, de los choques, negaciones o colisiones aparecerá algo no proyectado.

Para evitar el error hegeliano hay que concederle un lugar preponderante a la contingencia. No obstante, con el debido cuidado para que ésta no se convierta en una necesidad, misma que contravenga el sistema de nueva cuenta, dando paso al puro azar o al irracionalismo. Hegel utiliza el concepto de la contingencia en el pasaje que va de la "Esencia" al "Concepto" en la *Ciencia de la lógica*, ahí se da un paso en falso, no se

¹⁶⁰ Carlos Cirne-Lima, *Sobre a contradição*, EDIPURCS, Porto Alegre, 1996, p. 107.

explica cómo se va de la contingencia a la necesidad absoluta; es decir, al concepto. Pero las verdaderas consecuencias se dejan sentir en el terreno de la ética o en el ámbito de la política. Porque el buen Hegel no dará vuelta atrás y llevará a cabo su sueño de control absoluto, de ordenamiento de la realidad en sus líneas más tenues. Por ello, el sujeto casi desaparecerá al final de la *Filosofía del derecho*, porque el Estado gravita sobre los sujetos cuasi a la manera de la mano invisible, nada más que el Estado es un aparato visible constituido por la “libre elección” de todos los ciudadanos.

El otro punto débil identificado por Cirne-Lima se focaliza en la tensión entre la libertad y la libre elección, la sugerencia metodológica resalta el límite de la filosofía idealista absoluta. Hegel pensó la libertad como autonomía, sin embargo se olvidó reflexionar sobre el momento de incertidumbre y de las diversas posibilidades que encierra la elección de los individuos. No es difícil concebir que la crítica a Hegel está planteada en sus mismos términos y, por tanto, no es sólo una reiteración de las posiciones hegelianas, es un sistema propio, auténtico y original delineado por Cirne-Lima. La cuestión no se ubica en la autenticidad o en lo insólito de su filosofía, el problema de raíz es el mismo al que se enfrentan las otras filosofías aquí estudiadas y cuestionadas, sintetizado en la pregunta: ¿pueden nuestras filosofías ofrecer un horizonte de salida a los problemas que aquejan a nuestras sociedades, no sólo en América, sino en el mundo entero?

Sobre la contradicción es el primer libro de una serie de tres textos, que en mi opinión, configuran el centro del pensamiento de nuestro filósofo brasileño. Comencemos por el final, el texto cierra con las siguientes palabras:

O que não está conforme à coerência universal é uma contradição que precisa ser trabalhada e superada. Onde a contradição não é superada, engendram-se formas fugazes de ser, distorções da alma e do espírito, doenças, conflitos sócias, guerras e, finalmente, a morte do indivíduo enquanto universal concreto. Quando se antecipa, entretanto, como espírito que sabe das coisas, a coerência com o processo universal, tudo fica bom e belo como no primeiro dia da criação. Isso é o eterno momento presente, um dia que volta todos os dias, a rosa na cruz do presente. Essa rosa é um sopro em torno de nada. Mais como o nada é também o ser é, assim, o devir, o fim transforma-se em começo e o sistema se fecha sobre si mesmo em perfeita cicularidade.¹⁶¹

No es casualidad que Cirne-Lima finalice su libro con cierta dosis de misticismo o mantenga una suerte de teología racionalista en sus últimas aseveraciones, su

¹⁶¹ Carlos Cirne-Lima, *Sobre a contradição*, EDIPURCS, Porto Alegre, 1996, p. 130.

formación teológica aquí también es manifiesta y, al mismo tiempo, su principio de "coherencia universal" equilibra las formas negativas de la negación. Me explico: muchas de las filosofías posteriores a Hegel planean sobre el viejo esquema de una negación que no da paso a superaciones, una negación negativa en la que no existen nuevas determinaciones, la novedad no es posible, sólo se puede hablar en términos negativos de lo posible, lo real y lo factible. Un claro ejemplo es la simple rebeldía que no implica en su centro articulador la propuesta de la transformación de la sociedad en su conjunto, será una forma de negación abstracta de lo real. Claro que ésta es una reducción o una simplificación de las prácticas y de los conceptos de rebeldía que tratamos en el campo de la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez o de las articulaciones de los sujetos emergentes como señaláremos en el capítulo siguiente.

En el desenvolvimiento filosófico de Carlos Cirne-Lima hay un intento de salir de esas aporías de la negatividad, para ello revalora el concepto clásico de la determinación de Espinoza: "toda negación es determinación", las nuevas determinaciones son resultado de las "contradicciones implosivas". Éstas aparecen porque el sistema mismo no puede equilibrar o superar la contradicción, las aporías reaparecen renovadas porque no se efectuó un adecuado proceso de superación. Profundicemos en la crítica esbozada por Eduardo Luft, quien desea llevar el planteamiento de Hegel y la corrección limeana hasta sus últimas consecuencias:

A contingência em Hegel tem tão-só este sentido de uma fala que existe no ser meramente relativo e finito, e que será solucionada pela razão do absoluto. O contingente tem essa marca negativa, mais jamais a marca positiva de possibilitador da abertura a novas determinações da razão do absoluto. O contingente, tem sim, o fator positivo de possibilitar as determinações do absoluto, e que este não seja a iteração tautológica do absoluto em sua racionalidade; mas isto significa, apenas, que a unidade de absoluto e relativo é necessária, não que a presença do relativo signifique por si só essa abertura a diversas possibilidades de determinação do racional.¹⁶²

Sin lugar a dudas es acertado el juicio de Eduardo Luft en lo referente a la inserción de lo contingente en la filosofía hegeliana, claro que la contingencia figurará en las reflexiones hegelianas, es evidente que está "presente", pero no modifica el trayecto necesario del sistema. No existe la "apertura de posibilidades". El sujeto está determinado por el absoluto, las elecciones de los ciudadanos están supeditadas por el poder estatal y la filosofía finalmente deviene dogma incuestionable. Donde Carlos

¹⁶² Eduardo Luft, *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, EDIPURCS, Porto Alegre, 1995, p. 181.

Cirne-Lima ve una ambigüedad; Eduardo Luft sospecha una contradicción. Pienso que la visión de Luft es correcta, aunque existe la "presencia de la contingencia" no hay "apertura de posibilidades", por lo que nos corresponde repensar el sentido de las contingencias negativas y positivas, vinculadas y vinculantes a la libertad, en tanto libre elección del ser humano.

El fructífero diálogo entre ambos pensadores porto alegrenses, sobre la filosofía hegeliana, permite avanzar un poco más y mostrar cómo se va delimitando o demarcando el pensamiento del idealismo alemán, proyectándose con ello, el idealismo coherentista evolutivo de ambos pensadores, la reivindicación de una subjetividad que ejerce la libre elección, es uno de los pilares que nuestros filósofos levantan. Esta es una de las últimas consecuencias de los planteamientos:

O livre-arbítrio, e aquilo que a vontade do indivíduo tem de particular, não servem apenas como momento antitético, condenado ao desvanecimento por ser autocontraditório; esse momento contingente não é apenas um resultado do aparecimento da essência, é o espaço do ser relativo, condenado ao desaparecimento. Este momento contingente aparece com luz própria, enquanto é o âmbito do mesmo onde se dá a abertura do racional para as diferentes alternativas igualmente possíveis para sua determinação, através das quais, unicamente pode se dar a efetivação do racional.¹⁶³

La contingencia como el concepto que ofrece nuevas alternativas al pensamiento filosófico contemporáneo, pues tal término no es un mero aparecer de la esencia que tiende a su desaparición. Se está planteando literalmente la crítica a Hegel, pues es precisamente en el pasaje de la esencia al concepto que aparece la contingencia.

Posteriormente, la contingencia no vuelve a jugar un papel preponderante dentro del esquema hegeliano. Si bien, la contingencia tiene o posee "luz propia", esto implica aceptar la esencialidad misma de los procesos contingentes, lo cual es por demás problemático. Esto es, independientemente de la necesidad absoluta, existe una contingencia absoluta que no se funde ni se confunde con la simple necesidad. En el centro mismo del idealismo objetivo evolutivo, la "contingencia" es factor de apertura para la libre elección de los seres humanos que se juegan el ser en la toma de decisión, es un factor que tiene efectos prácticos. Esa toma de decisión es un primer paso, dispositivo al que le falta la praxis utópica para materializarse.

La "apertura de lo racional" muestra el horizonte de posibilidad de la praxis material, lo contingente para nuestros filósofos brasileños no es algo irracional,

¹⁶³ Eduardo Luft, *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, EDIPURCS, Porto Alegre, 1995, p. 187.

irreflexivo o irreal. Calificar a lo contingente de esta manera, llevaría a asumir únicamente un lado negativo de la realidad y, de lo que se trata, es ver ambos lados de lo contingente. Para Carlos Cirne-Lima es impostergable mantener esta consideración de la contingencia porque, para él las interpretaciones de izquierda hicieron eco de ese error inicial de Hegel, tomando el acontecer histórico como una suerte de mecanismo ineludible hacia el comunismo, hacia la desaparición del capitalismo y, finalmente, hacia el ateísmo.

No es un detalle menor que el libro *Dialéctica para principiantes* concluya con un análisis de lo absoluto e incluya en el seno de la discusión el problema de la trascendencia y la inmanencia, asociadas directamente con la cuestión de la existencia de Dios, pues todos los problemas se enlazan como cadena a tal sistematización. ¿Por qué Carlos Cirne-Lima no culmina con lo absoluto en el ámbito de la idea o del conocimiento? ¿Qué lo lleva al interior de sus planteamientos a manifestar la unidad de lo inmanente y lo trascendente en lo absoluto comprendido como Dios? ¿Era necesaria esa vuelta al terreno teológico para no correr el riesgo de caer en el dogmatismo de la izquierda hegeliana? ¿Es un Dios lógico o un Dios ontológico por el que pugna?

Al querer subsanar ese problema, al alimentar un centro teórico no-dogmático recurre a la figura Dios-absoluto sólo como un dios lógico, como hipótesis. Ésa es una tentativa de explicación, de otra manera sólo queda la hipótesis teológico-religiosa, *id. est.*, Carlos Cirne-Lima es un creyente convencido: "Sobre a existência do Absoluto tenho uma posição nítida e clara: penso que a questão não pode nem mesmo ser colocada. É claro que existe o Absoluto. A existência do Absoluto, tal como o entendo, não pode sequer ser questionada sem que a pergunta imediatamente se transforme numa resposta afirmativa. Mais. Quem nega o Absoluto, ao negá-lo, volta a afirmar-lhe a existência."¹⁶⁴

El pequeño matiz entre Absoluto y Dios, entra en juego en toda la discusión sobre lo que es inherente y trascendente. En estos días creo que deberíamos abandonar el entramado religioso que trajo consigo más problemas que soluciones. Aunque sea un Dios lógico del que se habla, debemos recuperar el concepto de Absoluto sólo en su interacción con la historia. Ahí sí sería fructífero. Es esencial replantearnos: ¿cómo se engarzan la historia y lo absoluto? ¿En qué medida podemos alcanzar desde nuestra

¹⁶⁴ Carlos Cirne-Lima, *Dialetica para principiantes*, editora unisinos, Brasil, p. 217.

individualidad esa forma de absoluto que actúa en la historia, algunas veces, en contra de nosotros?

En la medida que se dé respuesta a este tipo de vínculos y situaciones, podremos clarificar nuestra posición respecto a la utopraxis y su manera de comprender lo contingente como algo prioritario en el desarrollo de la historia. Para ello es menester atender a las críticas propuestas por Eduardo Luft y detenernos en la pertinencia de cada una de ellas. Vale la pena recordar que él intenta una crítica interna del sistema hegeliano en tres aspectos: el *necesitarismo*, el *dogmatismo* y el *totalitarismo*.

Estos tres errores hegelianos surgen en el mismo centro neurálgico de la obra hegeliana, no vienen de fuera del sistema, no aparecen por una interpretación *a priori* del idealismo absoluto. De aquí la importancia de esta crítica que se diferencia de otras o de la mera recuperación de un tipo de hegelianismo acrítico como el propuesto actualmente en Europa. Esta filosofía contemporánea occidental simplemente fija su punto de apoyo en el enlace de una negatividad sin superación y en un punto de justificación retroactiva conservadora como es el caso de Žižek.

La asimilación filosófica del pensamiento de Hegel, su crítica y la posterior superación política, depende de un juicio puntual de la propia obra del filósofo alemán vista como una totalidad, como un sistema que arranca con la *Lógica*, repercute en la *Filosofía de la naturaleza* y se proyecta claramente en la *Filosofía del espíritu*. El cierre sistémico, o bien, esa espiral trazada por Hegel es seguida por Eduardo Luft con el fin de encontrar las falencias epistemológicas u ontológicas en el idealismo absoluto.

La *Fenomenología del espíritu* fue tratada a detalle en *Para una crítica interna ao sistema de Hegel*, el primer libro de Eduardo Luft que sería su tesis de maestría, analizada hasta aquí. En su segundo libro *As simentes da dúvida*, resultado de su investigación doctoral, decanta y depura las críticas con las que arrancó en su primer texto. A Luft le preocupa el análisis crítico de la *Ciencia de la lógica*, pues la hipótesis es que en ella se puede dilucidar con mayor claridad la contradicción en la que incurre Hegel al apartarse de su proyecto donde incluye la contingencia.

Retengamos que la *Fenomenología del espíritu* es una "parte del sistema", aunque al mismo tiempo estamos dentro del sistema, por otro lado, la *Ciencia de la lógica* es el desarrollo de aquello que se realizó como propedéutica en la *Fenomenología del espíritu*, en ésta se llega al "saber absoluto", en aquélla se concluye con la "idea absoluta". No es un detalle menor éste que indicamos, pues de ambos movimientos se van a extraer conclusiones que pueden modificar el sistema hegeliano e

incluso podríamos pensar más en un rechazo de ese sistema y en la propuesta de uno diferente, en un sistema que atienda efectivamente a la realidad que hoy nos exige una lectura y prácticas diferentes a las hegelianas, si es que todavía en nuestros días son posibles los sistemas:

Essa primazia da *Lógica* deve-se também ao fato de que a *Filosofia do Real* não pode ser considerada como uma teoria independente da investigação lógico-ontológica realizada naquela obra, mas como seu desdobramento e aprofundamento. Os problemas que transparecem posteriormente na *Filosofia Real* encontram sua gênese e seu fundamento, em instância última, na *Lógica*.¹⁶⁵

Son tres problemas fundamentales a los que se pretende dar respuesta: el problema de la contingencia, la libertad y el dogmatismo, así figurarán en su especificidad por la iniciativa crítica de Luft, pero el problema central y del cual se desprenden los otros, es el núcleo diádico necesidad-contingencia. Por eso mismo, Luft remite a la *Ciencia de la lógica*, porque es más claro el tratamiento de la contingencia en tal obra que en la *Filosofía de la naturaleza*, la *Filosofía real* o en la *Filosofía del Derecho*. En necesario centrarse en el órganon lógico hegeliano, porque desde él podremos localizar la contradicción y las ambigüedades del sistema del idealismo absoluto, pues la contradicción se puede encontrar en todo el sistema, pero en la *Lógica* se localiza con mayor claridad.

La interrelación presente en la contingencia, el totalitarismo y el dogmatismo se especifica en el trilema de Münchhausen, mencionado anteriormente. Debemos ir demarcando los campos del trilema y las variantes, las deficiencias sistémicas y sus posibles soluciones. Recuperemos la estructura de Eduardo Luft con respecto al trilema, cuidando el análisis y su crítica, que no es sólo examen y juicio de la filosofía hegeliana, porque se pone en cuestión a la filosofía contemporánea en su incapacidad para resolver los problemas emergentes en los campos de la ontología y la lógica. Podríamos decir entonces que el núcleo central de la disputa no está en los bordes del hegelianismo, sino que alcanza a nuestro pensamiento contemporáneo y su expresión aún racional, pues la filosofía se convirtió en fuente del dogmatismo, en una forma totalitaria de entender y concebir el mundo, expulsando de sí cualquier suerte de contingencia. La filosofía de nuestra época arrastra esos defectos congénitos: "... É, por sua vez, soamente porque há presença e um momento de contingência na esfera do

¹⁶⁵ Eduardo Luft, *As sementes da dúvida*, Editora Mandarim, Brasil, 2001, p. 28.

pensamento, é possível aplicar a dimensão crítica da dialética no exame das categorias. Isso significa que ambos os problemas, a questão da contingência e a criticidade do método, estão intimamente imbricados".¹⁶⁶

El "método" y la "contingencia" están imbricados, la construcción metodológica con la "contradicción" como uno de los factores y la contingencia como otro tienen que estar relacionados. En toda ciencia es así, no hay un método separado de la contingencia, no hay un control absoluto sobre todos los acontecimientos, siempre escapa algo al control humano, especialmente en el campo de las ciencias sociales y ni qué decir de la filosofía, en donde cada propuesta posee un método propio y determinado. Pese a lo que se diga, figuran infinidad de métodos según las variantes filosóficas, métodos dialécticos, inductivos, deductivos, analíticos, analógicos. Ahora bien, no se trata de quedarse únicamente con el método y desechar las propuestas filosóficas como si el método fuera la varita mágica. Se debe recuperar el filo de la crítica a través del método, hay que decirlo claro: se trata de no asumir la necesidad como un destino trazado y fatal, por ello nos adherimos al pensamiento de Carlos Cirne-Lima y Eduardo Luft en lo que respecta al sentido de la contingencia.

Nuestro tiempo, plagado de totalitarismos políticos-filosóficos, nuestra época enferma de filosofías dogmáticas y de políticas unívocas-unilaterales, nuestro espacio infestado de la premura del necessitarismo político y filosófico requiere la implementación de nuevas y mejores metodologías que no estén divorciadas de la ontología, pues a fin de cuentas: ser y pensar son intrínsecos, se atraviesan, se conjugan, se tocan, se entrecruzan.

La contradicción mantiene esa liga directa con la contingencia, si las cosas no fueran contradictorias, si el mundo no fuera contradictorio, si el hombre y la vida misma no fueran contradictorios, entonces no habría nada que hacer, el conflicto sería eliminado, la disputa resuelta, el mundo distendido y la vida cancelada. Sin embargo, la contradicción no puede ser eliminada, la contingencia reaparece, el azar está de vuelta contra todos aquellos que quisieran que todo sea prístino, puro, claro, transparente, eficiente, funcional, armonioso y ordenado:

Em Hegel, o Determinismo Filosófico transforma-se num Determinismo da História. Marx, na esteira de Hegel, herda o mesmo problema não-resolvido e reincide no mesmo erro, aprofundando-o. O Necessitarismo em Marx fica ainda mais forte e mais claro que em Hegel. Os marxistas, logo depois, transformam o

¹⁶⁶ Eduardo Luft, *As sementes da dívida*, Editora Mandarim, Brasil, 2001, p. 70.

erro teórico num grande erro político. O erro fica assim potenciado. Nascem dessa forma o stalinismo e as assim chamadas democracias populares, nas quais a Ditadura do Proletariado deveria fazer valer a Justiça e o Direito. Para os marxistas, toda a História estava predeterminada. A Revolução era inexorável e – grande ingenuidade política – ela tinha que dar certo. A História, diziam os marxistas aqui de Porto Alegre, andava de bonde. Na Argentina diziam que a História andava de trem. Bonde e trem são veículos que andam em trilhos, que já estão pré-colocados; todo o caminho está desde o começo predeterminado. Eles falavam das célebres Leis da História e estavam seguros de que, também na prática, a teoria iria dar certo. Eram filósofos neoplatônicos e repetiam apenas um erro que vinha já da Antigüidade. Tudo isso passou, sim, mas é importante compreendermos o contexto filosófico em que isso ocorreu, para que nossos filhos e nossos alunos não repitam o erro. Um erro que vem de longe, um erro que começa com Platão, o divino Platão, e que, passando por Scotus Eriúgena, por Espinosa, por Hegel e Marx, chegou até nossos colegas e amigos de esquerda: o Necessitarismo Filosófico, que se instala como Necessitarismo Histórico.¹⁶⁷

Ésta es la cuestión fundamental, el error político-filosófico indicado por Eduardo Luft y Carlos Cirne-Lima, digo indicado porque aunque las obras no hablen explícitamente de política, las críticas de todos modos se dirigen al ámbito o al terreno político, es una verdadera lástima que sean pocos los lugares dentro de sus obras en donde podemos encontrar este punto de crítica política. En lo fundamental estoy de acuerdo con ambos filósofos, sólo habría que hacer una pequeña distinción la cual deriva en una gran diferenciación entre el juicio sobre el marxismo crítico y las críticas a los diversos marxismos. Sin duda el marxismo acrítico y dogmático que señala Cirne-Lima, especialmente en la época del Real Socialismo, es de una vertiente predominantemente mecanicista, el examen crítico es pertinente en este sentido, aunque Adolfo Sánchez Vázquez demarcó puntualmente la línea entre ese marxismo dogmático y el juicio a ese marxismo que no implica necesariamente ajustarse a los cánones del marxismo soviético, en nuestros días es menos pertinente mantener este tipo de posiciones. Pero en el continente se está repensando la alternativa del socialismo.

Claro que ése es uno de los riesgos que Adolfo Sánchez Vázquez denunció como el resultado de un socialismo dogmático que era real en cuanto existía, pero no en cuanto dejaba de atender a la realidad social generada por el capital y que ya era cuestionada por Marx. Pero no es mejor la situación actual en el mundo o en la época del neoliberalismo político y del capitalismo financiero, en donde el dogma político se impone a fuerza de pistola en nuestro continente a través de las muertes, asesinato de voces críticas, desaparición de estudiantes, cooptación de la disidencia y el uso del ejército para la "pacificación". Estos y otros excesos se dan en el límite de los

¹⁶⁷ Carlos Cirne-Lima, *Dialetica para principiantes*, Brasil, editora unisinos, pp. 207-208.

dogmatismos y la pretendida imbricación del liberalismo con la democracia. Aquí hay una contradicción que no es desarrollada o analizada por nuestros filósofos porto alegrenses.

Es verdad que los dogmatismos denunciados por Carlos Cirne-Lima provienen de esa línea filosófica, quizá no se da cuenta de lo que implica tal afirmación, ni de la importancia de sus aseveraciones, pero la filosofía también deviene dominante y dogmática en ese sentido, también deviene totalizante o totalizadora por una línea trazada desde Occidente, no es menor que él mismo mencione estos nombres: Platón, Scoto, Spinoza, Hegel y Marx. En estricto orden, incluso, en ese sentido lineal y mecánico de una historia de la filosofía que también comienza a dibujar su forma dogmática.

La filosofía europea también goza de ese *privilegio* al interior de su historia, pues su destino depende de la condena de otros modos y formas de pensar, su triunfo está asegurado, porque hay una continuidad con rupturas menores y otros tipos de pensamiento o filosofías que no pueden ocupar esos pequeños huecos. Esta posición también es dogmática, acarrea una fuente limitada de prejuicios, una forma imperial y dominadora del pensar. Sobre la filosofía occidental vale decir lo que tanto Carlos Cirne-Lima como Eduardo Luft afirman sobre la filosofía hegeliana: su núcleo central es necesario, totalitario y dogmático. La historia de la filosofía occidental es la historia de esas tres falencias.

"La leyes de la historia", caracterizadas así por una visión filosófica, no se reducen única y exclusivamente al pensamiento marxista, en tanto incluyen el desarrollo de la historia de las ideas como "historia de las ideas de dominación" y se enfrentan con una "historia de las ideas para la liberación", ésta última como disciplina encargada de criticar el papel de esa suerte de destino filosófico. Ella misma abrirá otras vertientes de interpretación para la transformación que incluya lo contingente, la utopía y la praxis, porque si no lo hace estará condenada a repetir los mecanicismos reduccionistas en los que estuvieron trabados algunos análisis de los años sesenta. A sabiendas de que las leyes de la historia son apenas indicadores mínimos, principios minimalistas que señalan un poco de lo que conocemos como el absoluto de la historia, en tal sentido es necesario realizar este tipo de juicios.

Es más, si en el análisis de la revolución se desembocaba en un estado diferente al propuesto, si no se llegó a la materialización del socialismo como lo plantearían los teóricos marxistas y sí, en cambio, se llegó a un estado totalitario, autoritario y

despótico es un hecho que se debe cuestionar y analizar sin descanso, porque el mal llamado socialismo real comenzó a elaborar una estructura que expulso de su práctica política al hombre nuevo y no potencializó sus capacidades, sus cualidades, ni tampoco satisfizo sus necesidades. Pero en la práctica este programa tampoco fue realizado en el mejor de los mundos posibles del capitalismo y mucho menos en su etapa financiera, las libertades individuales cedieron su impronta a las "libertades del mercado".

El totalitarismo político se desempeña sin sentir vergüenza alguna tanto en el ámbito de la libre empresa como en el terreno de la política partidista, se protege al empresario mientras las grandes mayorías son esclavizadas en formas sutiles, amables y hasta deseadas por los individuos que carecen de empleo o no cuentan con ingresos propios para desarrollarse con las plenitudes humanas a las que tienen derecho. Los políticos maquillan sus intenciones para disfrutar de los beneficios como resultado de la protección a las minorías empresariales. El capitalismo en su forma neoliberal también deviene dogmático, no existe verdad ética o política que se le pueda oponer.

La forma de concebir la realidad desde la percepción y el pensamiento neoliberal acelera la pérdida de la dignidad humana. Lo humano solamente es un desecho, se deshace lo humano para convertirlo en objeto, objetualidad que el poder aprovecha en todas sus características y manifestaciones posibles, lo humano se deshumaniza, para proceder al simple engranaje de las piezas explotadas. Se aniquila la humanidad del sujeto, se le "desaparece" para poder hacer con él cualquier cosa.

Hablar entonces del necesitarismo que encierra la complejidad de un fenómeno como la globalización neoliberal, no se reduce meramente a pensar en lo que ahora parece imposible: el comunismo. No hay un cierre fatídico en la historia de la humanidad que compruebe fácticamente el fin de las alternativas o el fin de las posibilidades o contingencia. Ambos sistemas políticos, tanto el "socialismo real" como el neoliberalismo en su etapa especulativa, poseen las mismas características son necesarios, totalitarios y dogmáticos. La alternativa no saldrá de ninguno, porque en ambos casos son fenómenos que sostienen programas políticos que atentan contra la vida de los seres humanos. Por eso no puede surgir un nuevo modelo político de aquello que de ningún modo ha sido una alternativa, es decir, en buena lógica, el socialismo real y el capitalismo nunca fueron elementos contradictorios de los cuales pudiera seguir una superación política. Cirne-Lima incurre en un lugar común de la filosofía política occidental:

Os crimes do stalinismo, os processos de Moscou, a difusão do marxismo por todo o mundo, a queda do Muro de Berlim, o esfarelamento da União Soviética, tudo decorre de um erro de Filosofia. Um pequeno erro no começo, um grande erro no fim. Hoje sabemos que, se não respeitarmos a contingência, viramos robôs e o mundo transforma-se num pesadelo. Custou muito, mas aprendemos. Se tivéssemos entendido melhor a crítica de Schelling, de Kierkegaard e de Nietzsche contra Hegel, tudo isso teria sido desnecessário. Teria sido? ¹⁶⁸

La sola frase "todo proviene de un error de la filosofía" merece un análisis más detallado porque implica consecuencias que obvian y olvidan condiciones sociales, políticas y culturales determinadas. El yerro no es meramente filosófico, detrás de él hay un campo más amplio; el error que nuestro filósofo brasileño atribuye a la filosofía está inter-seccionado por las políticas determinadas de la época; por los cambios sociales y la transformación técnico-tecnológicas, además de las cuestiones económicas. Así que la generalización no es adecuada para mantener esta aseveración. Por nuestra parte pensamos que tanto el capitalismo como el socialismo real aparecieron en una época en la que se les observó como si fueran opuestos, incluso ideológicamente como entidades divisoras del mundo, en una dualidad pragmática que separaba a los "amigos" de los "enemigos", aunque formaron parte de una misma respuesta.

Las preguntas que surgen inmediatamente a las reflexiones previas, se presentan indisolublemente ligadas al análisis de la realidad contemporánea. ¿En estos momentos de crisis mundial, hay alguna salida en donde la aporía entre socialismo y capitalismo no esté presente en las reflexiones y en las prácticas más radicales? ¿Aún podemos hablar de una alternativa ligada al socialismo que no termine en las despreciables consecuencias con las que finalizó la historia del siglo pasado? ¿Las terceras vías son realmente vías o sólo son una intensa mezcla de ambos elementos?

Tanto la obra de Carlos Cirne-Lima como la de Eduardo Luft merecen toda nuestra atención porque en ellas se mantiene el eje fundamental de la crítica a los sistemas filosóficos, juicio que muchas veces fue apaciguado por las manidas trampas del poder, cediendo o concediendo a los cuerpos académicos espacios reducidos para ejercer sus críticas desde la comodidad del academicismo. Pero las reflexiones filosóficas de ambos se mantienen aún en un nivel abstracto, confinadas además al pensamiento hegeliano, aunque sus proyectos también estén ahí. Por ello en nuestra propuesta filosófica vamos un paso más adelante, pues si bien la crítica abre el camino para la formulación de alternativas y propuestas, en el juicio crítico que ambos

¹⁶⁸ Carlos Cirne-Lima, *Dialetica para principiantes*, editora unisinos, Brasil, pp. 213-214.

mantienen aún no prospera una proyección más amplia que abarque el mundo político, sus teorías se centran en el campo metafísico-epistemológico, empero no se exploran las consecuencias de ese sistema; Eduardo Luft parece estar en ese camino, aunque aún no concreta los componentes políticos en sus escritos.

"La necesidad filosófica instalada en el nivel de la necesidad histórica" detona las falencias políticas experimentadas por los sujetos en la actualidad. Si ello no fuera así, entonces sería suficiente la corrección de los errores filosóficos que se apostaron en la realidad histórica y política. Me parece que esta solución no ofrece una salida real a los problemas concretos de nuestra época, pues la simple corrección y estipulación de un nuevo sistema filosófico no efectúa las transformaciones sociales requeridas para que ese nuevo sistema sea fiel a su tiempo, con ello no quiero sostener una falsa condición materialista de la historia, soy consciente del núcleo vital entre la realidad y el pensamiento. Sin embargo, no debemos dejar de advertir que puede ser una fuente de errores creer que a la corrección filosófica le corresponderá una corrección histórica, pues caeríamos en una nueva forma de necesitarismo y de mecanicismos historicistas. Repetiríamos el mismo error denunciado claramente por nuestro filósofo porto alegreño Carlos Cirne-Lima.

Entendemos que tanto Carlos Cirne-Lima como Eduardo Luft postulen un *principio de coherencia* que sujete el ímpetu de la contingencia, pues su caso no es el de asumir una postura anárquica que sólo muestre o mantenga la aniquilación de un viejo sistema como el hegeliano para quedar parado en el abismo caótico; por el contrario, el caos es evitado a toda costa, repensando el sentido de la contingencia como incertidumbre y no como mera pérdida del sentido de la realidad cognoscible.

El deber-ser es un elemento constituyente de la utopía, así que no está permitido para el utopista imaginar mundos posibles acabados, finalizados, con cierres ontológicos o epistemológicos. La contingencia en sus múltiples caras es lo alterable, lo caótico, lo desordenado, la fortuna positiva o negativa, lo irracional, lo incontrolado y, por ello mismo, incontrolable, azaroso, es alteración inesperada, espontaneidad constante, lo variable accidentado y lo incalculable accidental. Todo lo anterior figura en el espacio mismo de la utopía. Fernando Aínsa ha destacado que "la desiderata de proyección utópica perceptible en buena parte de la ensayística continental ha contrastado la realidad (del ser de América) con una aspiración (el deber ser)...".¹⁶⁹ La

¹⁶⁹ Fernando Aínsa, *Ensayos*, trilce, Uruguay, 2014, p. 38.

afirmación vale para el género utópico, pero tiende sus líneas prácticas a la realización de la utopía como un deber-ser cargado de alternativas viables, está muy lejos de la mera simplificación moralista.

A veces lo inesperado aparece de manera violenta, lo inaudito y lo increíble irrumpen sorpresivamente inaugurando senderos al andar humano, ocasionalmente lo inesperado pasa, acontece de manera tenue, casi imperceptible, sin que lo notemos se instala en la cotidianidad y, al sostenerse en ese espacio, apertura momentos de fuga. El azar es dueño de nosotros, pero en la utopía y en la práctica de esa utopía, podemos darle cauce al feroz movimiento del mundo, al constante aparecer de la novedad. Sin embargo, debemos saber asumir el lado ordenador y coherente del mismo mundo que aparece y desaparece a cada instante. Eduardo Luft formuló el principio de coherencia de manera simplificada: "só o coêrente permanece determinado".¹⁷⁰

"Sólo lo coherente permanece determinado", por tanto todo aquello que es indeterminado al mismo tiempo no es coherente. Frente a las diferentes aporías manifiestas por la tradición filosófica, por ejemplo, entre lo uno y lo múltiple, entre materia y forma, ser y esencia, acto y potencia, pero especialmente la aporía de lo diferente y lo idéntico, lo que parece salvar el nudo de esas aporías es el principio minimalista de coherencia. Desde la obra *Realismo y dialéctica* de Carlos Cirne-Lima, se ve la preocupación de solucionar el problema de lo idéntico y lo diferente: "Qual é o sentido exato desta razão, que é, simultaneamente, a mesma e diversa? Identidade y diversidade se opõem. Nada pode sobre o mesmo aspeto ser idêntico e ser diverso...".¹⁷¹

La dialéctica es el elemento metodológico que subsume el problema entre lo limitado y lo ilimitado, en la ontología se presenta como herramienta que elimina las asperezas entre lo apareciente y lo desapareciente, "detrás del telón de la cosa en sí" no hay nada, nada que nosotros previamente no hayamos colocado. Lo que aparece como una forma del ser, es el ser que tiene diferentes maneras de aparecer. De nueva cuenta, el terreno en el cual nos encontramos es abstracto y por ello resbaladizo o pantanoso, pues en él podemos colocar un número determinado de formas *a priori*, que posteriormente nos hagan pensar que el mundo es tal y como lo enunciamos. Por ello el problema puede ser repensado desde el ámbito de la praxis: ¿qué son los movimientos emergentes en América Latina? ¿No son acaso un núcleo de sujetos coherentes que

¹⁷⁰ Eduardo Luft, *Sobre a coerência do mundo*, civilização brasileira, Brasil, 2005, p.70.

¹⁷¹ Carlos Cirne-Lima, *Realismo e dialética. A analogia como dialética do realismo*, editôra globo, Porto Alegre, 1967, p. 12.

buscan cambiar las condiciones de injusticia en las que nos encontramos sumidos actualmente? En ese sentido, es destacable el esfuerzo de la *Fenomenología de la desaparición* elaborada por Claudio Martyniuk:

Una voz llega a alguien en la oscuridad. La voz recuerda la luz. Habla de un pasado desaparecido. Sólo se puede verificar una ínfima parte de lo dicho. Inspira incertidumbre y desconcierto. Es una compañía. Voz de desaparecido. Compañía necesaria. Estar en silencio. Juntos. En la oscuridad. Antes tomados de la mano. Mano desaparecida. Mirando el cielo. Ojos desaparecidos. El cielo. Desapareció la esperanza. El frío. En la oscuridad. Sin saber qué pensar. Recuerdo. Sí, recuerdo. Recuerdo desde la oscuridad esa luz. Cerrar los ojos para recordar. Abrirlos. La oscuridad es mayor. En la oscuridad, la voz no olvida hablar. Habla. Es compañía. Recuerda el corazón, la flor, la risa, los labios. Recuerdo, ¿ficción? ¿Compañía? La voz, recuerda. Dice Esa. Se hace silencio. ¿Quién habla? Quien habla desapareció.¹⁷²

Justamente en esa dialéctica aparición-desaparición se establece el centro vital de los debates políticos contemporáneos, no es en el suelo resbaladizo de la teoría donde debemos fundamentar nuestras propuestas, sino atendiendo a la cotidianidad y a las necesidades de lo coherente en el ámbito de la utopía práxica vital. El gran acierto de esa dialéctica de la aparición y la desaparición se da en el rescate de la memoria de las víctimas, pues no se les desaparece del todo. Aún los sistemas políticos más fuertes y que ejercieron el control más ruin, no pudieron acallar la memoria de los desaparecidos, pues en ese sentido volvieron a aparecer.

La dialéctica aparición-desaparición tiene que trascenderse a sí misma, para juzgar, buscar la verdad y no olvidar lo acontecido con el fin de que el pasado no se repita. Ahora bien, según el principio minimalista de la coherencia, un sistema que es incoherente o cuyos elementos son irracionales, deben ser suplantados por la fuerza misma de su autonomía y su autorregulación, esto es más claro en terreno de la política. Los sujetos que pretenden cambiar esos sistemas irracionales por otros, por sistemas que respeten y reivindiquen la justicia, la verdad y la legitimidad, tendrían la enorme responsabilidad de atender a esos grados de autonomía sin los cuales estarían perdidos. Incluso en el peor de los casos, en los sistemas totalitarios-autoritarios hay ciertas formas de libertad empírica. Eduardo Luft no consigue extraer esas consecuencias que se desprenden de su propio principio: "Uma totalidade que determina a si mesma, ou se auto-organiza é um sistema... O processo de autodeterminação dos sistemas consta da superação dos eventos incoerentes... o Princípio de Coerência é, nem mais nem menos,

¹⁷² Claudio Martyniuk, *ESMA. Fenomenología de la desaparición*, Prometeo, Buenos Aires, p. 47.

o próprio modo e auto-organização constitutivo dos sistemas em geral, a sua natureza mais íntima".¹⁷³

En lo consecuente para mí el sentido de coherencia no refiere exclusivamente a lo ontológico u epistemológico, remite sobre todo al campo político y a la lucha que los sujetos están librando para transformar un poder totalizador y dogmático que a todas luces se cree necesario. El sistema capitalista sólo desestabiliza la vida de los sujetos, a través de la corrupción de los seres humanos y sus instituciones, las cuales deberían encargarse de evitar el quiebre social, por ello hoy se exige la transformación del modelo político que padecemos.

Cuando las instituciones y los Estados nacionales atentan contra los intereses de sus propios ciudadanos, cuando el modelo desaparece a las personas fácticamente, asesinandolas, destrozandolas, encarcelandolas y amenazandolas con la muerte es preciso que esos procesos transformadores "supere(n) los eventos incoherentes". Por ejemplo, en el caso argentino, la sociedad demandó un proceso de transformación estatal, pues la dictadura se había insertado en la cotidianidad de los ciudadanos. Las desapariciones estaban a la orden del día, las amenazas, la muerte.

En el caso mexicano bajo el régimen priísta, acontecen fenómenos similares, el Estado se encuentra en plena descomposición, agreguemos que con desfachatez rechaza reconstruirse por la vía democrática, quienes detentan el poder y aparecen en el orden de lo imaginario como sus poseedores absolutos muestran su ineficiencia política y recurren a la fuerza para apaciguar un país descompuesto, en crisis social y que camina a pasos agigantados hacia las formas previas de los totalitarismos que asolaron al continente en tiempos no tan lejanos ¿Aprenderemos la lección?

Frente a la desaparición de los sujetos orquestada como la política más efectiva que tiene el estado, aparecen otros sujetos: los que reclaman la aparición de los desaparecidos. Mientras la aparición de los sujetos no suceda no se puede hablar de una desaparición plena, pero la sociedad en su conjunto no logra articularse de manera autónoma; es decir, auto-organizarse para regular los cambios necesarios de lo que ya está caduco en nuestras instituciones. Quizá éste es el problema de nuestros análisis que se quedan en el diagnóstico, la falta de propuestas es notoria, pues no existe una forma de organización acabada que dirija el malestar de la protesta social en el campo político. Los canales y las vías partidistas también son vistos con recelo por los ciudadanos, pues

¹⁷³ Eduardo Luft, *Sobre a coerência do mundo*, civilização brasileira, Brasil, 2005, p.77-78.

ellos mismos se encuentran deslegitimados porque forman parte de las instituciones que constituyen esos "eventos incoherentes" a ser "superados".

Cabe todavía una aclaración pertinente sobre la dialéctica aparición-desaparición, no se trata nada más de los desaparecidos en términos legales, no sólo se trata de una figuración judicial o de aclaraciones conceptuales: "Siempre tras un ensueño efímero, tras lo pleno, sentir la plenitud. La acción tras ello. El soñador que persigue lo esencial. El choque con la nada. Ha sido la nada. Los desaparecidos son reales por contraste. No hay desaparecidos en sí. Son seres humanos a quienes se trató de arrancarles la existencia y toda huella de su existencia".¹⁷⁴

Los desaparecidos son y fueron ante todo: personas, seres humanos de carne y hueso que por oponerse a un régimen, por disentir porque no se estaba de acuerdo, porque se proponían otras vías, otros caminos para transformar la escuela, la ciudad, el pueblo de Ayotzinapa, el país entero, como sucedió en Argentina y porque se les consideró y se les considera agentes subversivos, se les desapareció en el pasado y se les desaparece en el presente.

La renovación filosófica de nuestra época tendrá que pasar necesariamente por una renovación política, la nueva filosofía nuestroamericana no podrá formular sus nuevas características si no atiende las necesidades de su tiempo. Por ello esta filosofía tiene que insertarse en una dinámica interdisciplinaria, debe renunciar al totalitarismo filosófico que la caracteriza, debe estar abierta al campo anti-dogmático de sus supuestos y situarse en el camino de lo hipotético para finalmente renunciar al ciego camino de la necesidad. Pero eso mismo debe acontecer en nuestra sociedad, pues de nada sirve al pensamiento nuestroamericano modificar su trayecto si nuestra sociedad continúa empecinada en reiterar su autoritarismo, sus posturas antidemocráticas-totalitarias y manteniendo el dogma neoliberal que amenaza la vida del ser humano.

Considero de gran valor recuperar el diálogo y las diferentes posiciones respecto a la filosofía hegeliana, pues ahí encontramos pasos firmes en dirección a lo que yo mismo he propuesto como una praxis-utópica-vital: *eutopraxia*. Carlos Cirne-Lima destacó con gran claridad y acierto, que la filosofía se encuentra en una dirección adecuada: "Quando surge o novo, a identidade encontra-se com as mutações que brotam

¹⁷⁴ Claudio Martyniuk, *ESMA. Fenomenología de la desaparición*, Prometeo, Buenos Aires, p. 50.

no processo: surge aí a emergência do novo, de algo que não estava pré-programado na identidade meramente iterativa do 'a, a, a...'.¹⁷⁵

Ése es el punto discutido hasta este momento por nosotros, la novedad se presenta en el ámbito de la física, la naturaleza, en el terreno biológico. Aunque es en la esfera de la ontología e historia que se hace más fuerte tal dinámica de contrariedad que genera lo novedoso. El lugar donde es más potente el desarrollo del descubrimiento se encuentra en las prácticas políticas de nuevos agentes, sujetos por la filosofía política como actores transformadores de su realidad a través de su praxis.

Ahora bien, la política y la filosofía no están dando respuestas a las problemáticas planteadas por los nuevos grupos que, sin duda, inventan otro tipo de políticas. Hago más las palabras de Fernando Aínsa cuando, comenta críticamente la relación compleja entre la novela y la música en Nuestra América: "Esta imposibilidad por no decir incompreensión de la música como un arte que 'represente' lo real, a diferencia de la narrativa que lo traduce, está relacionada con la pretensión de que la música es inexplicable por ser un arte puro..."¹⁷⁶

A la aseveración de Fernando Aínsa se debe agregar que si la filosofía posee el objetivo de representar la realidad, lo mismo que la narrativa, quizá tampoco lo consigue. Es probable que la narrativa se acerque más al acto representativo de la realidad, porque en ella figuran elementos ausentes en la filosofía, o bien, fueron desechados de su *corpus*, porque justamente se pretendió la pureza del ejercicio del pensar por el pensar mismo, equiparándose a la práctica de un arte por el arte.

Ante esta perspectiva únicamente queda reformular el camino. En primer lugar, debemos determinar el diagnóstico de los principios y el problema del fundamento último. El trilema desplegado por Eduardo Luft de forma detallada, nos da algunos puntos de anclaje para seguir en la dirección propuesta por nosotros. Cuando se habla del trilema, se refiere al *impasse* en que se encuentran las filosofías, éstas presuponen alguno o algunos fundamentos últimos y las consecuencias de tales planteamientos, podemos resumirlos en tres modelos: el retorno infinito, el círculo vicioso y el acto arbitrario de parada. Para escapar de estos problemas de fundamento, hace falta arrancar de un no-fundamento, no se debe partir de un pre-concepto, además de diferenciar entre una necesidad absoluta y una necesidad relativa. Eduardo Luft lanza astutamente la

¹⁷⁵ Carlos Cirne-Lima y Eduardo Luft, *Idéia e movimento*, Civilização brasileira, Rio de Janeiro, 2012, p. 29.

¹⁷⁶ Fernando Aínsa, *Ensayos*, Trilce, Montevideo, 2014, p.101.

distinción: "Segundo Hegel, devemos distinguir nese contexto dois sentidos do conceito 'necessidade', enquanto 'necessidade relativa (condicionada)' e necessidade absoluta (incondicionada)".¹⁷⁷

Esa "necesidad relativa" se ajusta al "principio de coherencia", ambos momentos permiten la inclusión de lo azaroso, lo "contingente" y todo aquello que fue previamente expulsado de la formulación racional. Plantearé un último paralelismo entre la literatura latinoamericana y la filosofía que, ensayísticamente, también hace su aparición rompiendo con los cánones tradicionales de la filosofía europea, en el pensamiento nuestro americano se cuestiona sistemáticamente la creación de los sistemas, sin que ello de paso a una asistematicidad. Fernando Aínsa señala con certeza: "Es más, América Latina ha integrado con fuerte intensidad acaparadora series culturales vecinas, merced a la utilización sincrética de los géneros conexos (periodismo, cuadros de costumbres, 'casos' y hasta la propia poesía) y de áreas propias de otras disciplinas (sociología, antropología cultural, sicología, historia, etc.)."¹⁷⁸

Esto es válido para lo que Aínsa piensa sobre el cuento latinoamericano como un género literario, también puede ser válido para lo que acontece en el ensayo latinoamericano, la creatividad que permite el género se da gracias al diálogo permanente entre las diversas disciplinas y los problemas que intentan resolver, las preguntas son elementos nucleares para dar cauce a las tentativas de solución. Para fines de la presente investigación, los autores, las distintas variaciones, las respuestas múltiples convergentes y divergentes, las posiciones políticas paralelas o interseccionadas, se ven claramente expresadas en un diálogo interminable con Hegel: desde posiciones revisionistas, superadoras, reiterativas y conservadoras.

En el punto de la superación filosófica se encuadran el pensamiento de Carlos Cirne-Lima y Eduardo Luft, quienes asimilan el pensamiento hegeliano y lo transforman en una propuesta ajena a la simple reiteración: "A diferença, o seja, a emergência do novo, cria uma nova situação na qual vige o princípio de coherencia".¹⁷⁹ Sin embargo, da la impresión que cuando emerge lo nuevo, se debe poner un tipo de freno, un límite que permita la comprensión del mundo tal como lo conocemos. De lo

¹⁷⁷ Carlos Cirne-Lima y Eduardo Luft, *Idéia e movimento*, Civilização brasileira, Rio de Janeiro, 2012, p. 57.

¹⁷⁸ Fernando Aínsa, *Ensayos*, Trilce, Montevideo, 2014, p.111

¹⁷⁹ Carlos Cirne-Lima y Eduardo Luft, *Idéia e movimento*, Civilização brasileira, Rio de Janeiro, 2012, p. 73.

contrario, estaríamos sumidos en la pura emergencia de lo nuevo, en el mero cambio o transformación sin sentido alguno.

Para pensar en un ejemplo concreto, se puede decir que los agentes emergentes de las transformaciones sociales hacen su aparición a partir de condiciones y necesidades de premura, las cuales los convoca de manera espontánea o programada a la participación política, con un inconveniente. Esas "sujetidades emergentes" corren el riesgo de institucionalizarse, perdiendo con ello su frescura y la fuerza de su novedad que poseían en un principio. Eso no quiere decir que dejen de ser agentes transformadores, pueden transformar su realidad en la medida de lo posible, pero siempre articulados en funciones programáticas, aun cuando éstas ya no sean las que los llevaron a reunirse en un primer momento.

La imagen propuesta por la filosofía porto alegre sobre el hegelianismo es muy clara. Las falencias, en cuanto a la contingencia y el sentido de la libertad, son superadas por un sistema del *deber-ser* y por una visión ontológica de redes y de interconexiones, de un *idealismo objetivo evolutivo y coherentista*. Ésta es la propuesta de corrección de Carlos Cirne-Lima: “apresentamos aqui uma Filosofia idealista, um idealismo que foi corrigido, sim, que foi '*aggiornato*', que ficou contemporâneo, que contém contingência, que contém historicidade, que contém liberdade e a responsabilidade, que é um sistema que é parcialmente a priori e parcialmente a posteriori”.¹⁸⁰ Existe en el fondo de la especulación limeana un deseo de conciliación entre la analítica y la dialéctica. Pero la cosa no es tan sencilla, pues los analíticos no aceptarían la propuesta de un principio dialéctico de diferencia, aunque los dialécticos parecen más proclives a aceptar un principio de no-contradicción más débil al aceptado por la tradición, nada nos obliga a pensar que así sea.

El esfuerzo de interpretación sobre el pensamiento hegeliano desde la vía analítica es un experimento interesante. Para los analíticos, probablemente hasta sea un juego mental atractivo, pero creo que no les daría mucha gracia pensar en la modificación de los principios pilares de su pensamiento lógico. En lo particular convengo en la necesidad del diálogo entre disciplinas. Es saludable para la filosofía mantener una interacción más amplia con las ciencias o con otras disciplinas filosóficas, aunque dudo que los filósofos analíticos deseen mantener un diálogo real con la filosofía dialéctica, tampoco creo que les interese discutir los problemas sociales o

¹⁸⁰ Carlos Cirne-Lima y Eduardo Luft, *Idéia e movimento*, Civilização brasileira, Rio de Janeiro, 2012, p. 90

políticos derivados de las cuestiones generadas por la dialéctica, puestas en la mesa a debate, las cuales son más preocupantes y, en mi opinión, más importantes y urgentes en nuestro contexto filosófico latino-americano.

Aunque esa veta de lectura es por demás interesante, la verdad es que el diálogo entre Carlos Cirne-Lima y Eduardo Luft es mucho más enriquecedor para nuestros fines; por ejemplo, la interlocución no se cierra a la corrección y el rechazo del pensamiento especulativo, pues se hace hincapié en lo que aún podría aportar en nuestros días la obra del filósofo alemán. Directamente lo hace ver Eduardo Luft, realizando uno de los juicios más sugerentes al pensamiento de su maestro Carlos Cirne-Lima: "a filosofia hegeliana, na maior parte das vezes profundamente dialética, contém elementos incompatíveis com exigências cruciais que desta emanam. A meu ver, não encontramos aqui apenas ambigüidades, mas uma forte incoerência que mina o sistema hegeliano desde seus fundamentos, o seja, desde o cerne da Ciência da lógica."¹⁸¹

Lo fundamental es saber cuáles son esas "exigencias cruciales" y particularidades incompatibles, porque si bien Hegel pone en el centro de la discusión los temas de la individualidad y subjetividad, al final renuncia a la realización efectiva de esa subjetividad, desecha la materialización de la plenitud subjetiva para construir un sistema que hace lo contrario de lo que pretende: parcializa la subjetividad. Otra "exigencia crucial" es el desarrollo pleno de la "libre elección", porque por un lado Hegel plantea la radicalización del ejercicio de la libertad por parte de los sujetos concretos y, por el otro, sostiene en la *Filosofía del derecho*, que la libertad del Estado tiene un peso ontológico mayor como institución que la libertad subjetiva. Estas sólo son dos de las diferentes contradicciones engendradas al interior del pensamiento hegeliano.

Estas contradicciones nos hacen pensar en el momento ulterior de una superación del idealismo absoluto alemán y las mismas contradicciones indican la ruta a seguir para formular una nueva manera de pensar, una inédita línea de pensamiento filosófico. Nuestro filósofo porto alegreño, Carlos Cirne-Lima, desde su ya lejano texto *Realismo e dialética*, ofrece indicaciones claras y precisas: "Mas, o possível existe como possível, isto é, existe a possibilidade. Há um existir na possibilidade: está existe como possibilidade. Si não existesse a possibilidade, o possível não seria possível".¹⁸²

¹⁸¹ Carlos Cirne-Lima y Eduardo Luft, *Idéia e movimento*, Civilização brasileira, Rio de Janeiro, 2012, p. 95.

¹⁸² Carlos Cirne-Lima, *Realismo e dialética. A analogia como dialética do realismo*, editôra globo, Porto Alegre, 1967, p.46.

La inserción de lo posible en el ámbito del discurso filosófico despliega la perspectiva del pensamiento complejo, en esa elaboración hay una implementación de resignificación metafísica, no sólo se trata de cotejar las relaciones entre elementos como: ser-nada, ser-pensar, ser-esencia, ser-existencia. La filosofía limeana aún no descubre y no propone la integración de la "contingencia" como un elemento fundamental que dará una raíz diferente para comprender, asumir y transformar la realidad política, social y cultural. Apenas se vislumbra ese proceder limeano por medio de lo "posible". Lo real posible contiene las oportunidades, aperturas de sentido y vías de acción no transitadas por la filosofía idealista. Eso, que existe como posibilidad, tiene que dirigirse a su concretización deviniendo por ello realidad, lo posible se hace real y, por eso mismo, existe.

La existencia por sí misma no implica la creación de algo nuevo, aunque contiene potencialmente la existencia de lo inesperado, de lo emergente. Esto tampoco es explotado en el terreno de lo político en donde nosotros ponemos el acento, pienso que en la aparición de nuevos sujetos o sujetidades emergentes: individuos y movimientos sociales, incluidos como actores emergentes, con ello las posibilidades de transformación de lo real cobran todo su sentido y su valor adquiere el nivel necesario.

En el camino de lo posible, las alternativas abren vías a los movimientos sociales frente al poder totalitario y autoritario. Un hecho "aparentemente aislado", un fenómeno "sin conexión alguna", un acontecimiento desligado de otros que corren a la par, pueden alentar una transformación parcial o total de un sistema autoritario que se cree o piensa inmune a la acciones de los ciudadanos, pues éstos no tienen o no cuentan con el poder para enfrentarlo.

Eduardo Luft y Carlos Cirne-Lima se centran en el juicio al pensamiento hegeliano en la esfera lógica, Luft intenta ir más allá sin conseguirlo claramente; por ello va a cuestionar fuertemente el desarrollo cuasi autónómico del pensamiento en la propuesta del programa limeano que sería parte de una herencia idealistas. Aunque la argumentación es compleja, el núcleo del cuestionamiento se mantiene en el círculo de la *Ciencia de la lógica* y delinea su esquema: "Se o princípio de coerência rege o mundo, ele não o faz de modo a determinar as ocorrências futuras dos eventos, mas as

regrá-las tendo em vista a exigência deôntica da superação das contradições. Em lugar do Conceito hegeliano, temos agora a tríade identidade, diferença e coerência".¹⁸³

Esto implica una revaloración del "Concepto" sí, pero también se piensa en un re-posicionamiento de la coherencia. Da la impresión que al devenir, al cambio, a la transformación se les pone un límite, se les cerca, se les confina, se les domestica con la inclusión de la coherencia, aunque Cirne-Lima dirá que precisamente el principio de coherencia debe ser entendido como la contradicción, como la *Widerspruch*: "Discordando dos especialistas em Hegel, será demonstrado... que *Widerspruch* em Hegel significa simplesmente o mesmo que coerência".¹⁸⁴

La política de la contingencia y lo contingente de la política

Na minha insônia, até que os olhos
se fecham problema é o coração, é
ele que não dorme.

Sergio Vaz

Enquanto eles capitalizam a
realidade, eu socializo meus
sonhos.

Sergio Vaz

Desde el principio de esta pesquisa intento realizar una aportación al campo de la filosofía política, una contribución que aun siendo mínima no deja de ser valiosa para nuestros convulsos tiempos, debo señalar a manera de una advertencia que si bien nuestra proyecto sobre la *utopraxis* es conceptualmente fuerte y rige en algún momento la mayor parte de nuestro interés, abraza un punto integrador que le permite a esa praxis utópica cierta flexibilidad, cuidándose con ello de no caer en la tentación totalizadora o dogmática, ese componente ontológico es la "contingencia" que tanto Carlos Cirne-Lima como Eduardo Luft tratan de manera permanente en sus producciones teóricas. Yo me separo de ambos al señalar los efectos negativos de esa contingencia, aunque

¹⁸³ Carlos Cirne-Lima, *Realismo e dialética. A analogia como dialética do realismo*, editôra globo, Porto Alegre, 1967, p. 100.

¹⁸⁴ Carlos Cirne-Lima, *Depois de Hegel*, EDUCS, Brasil, 2006, p. 104.

también acudo a ella “abrazándola” como uno de los fundamentos claves del acontecimiento, en este caso del hecho político.

Nuestra diferencia conceptual implica determinar el acontecimiento como acto múltiple o relevante que transforme su realidad de forma inmediata, que además salga de cualquier molde previo. Por el contrario, se trata de un conjunto de acciones determinadas, que no salen de la cabeza de diversos personajes, pues siempre están en relación con múltiples acciones concretas, varias de ellas no planeadas, no se tuvieron en cuenta e hicieron su aparición para la realización o frustración de ese acontecimiento.

Para el pensamiento occidental la revolución es el "acontecimiento" por antonomasia, efectivamente en Occidente existen otros acontecimientos que marcaron su desarrollo histórico por ejemplo: la muerte y resurrección de Cristo, la primera y segunda guerra, no pretendo demorarme en explicar la cuestión acontecimental que está presente en estos casos, solamente afirmamos que pese a su valor y los efectos políticos aún se dejan sentir en nuestros días. Esencialmente el acontecimiento político fundante es el de la revolución, un acontecimiento del que cada vez se habla menos y está casi ausente en el ambiente intelectual-universitario.

En el pensamiento nuestroamericano la revolución es una constante a la que no se renuncia, sobre esa práctica revolucionaria es necesario repensar y reflexionar infatigablemente. La revolución como un acontecimiento que nos permita cambiar todo aquello que impide el paso a una nueva sociedad, justa, equitativa, democrática, para acceder a un mundo en donde las condiciones para vivir no sean única y exclusivamente las necesarias o suficientes para sobrevivir, sino las condiciones para vivir dignamente. Falta pensar en un proyecto democrático alternativo al neoliberalismo y considero que la utopía llevada a la praxis que asuma e involucre a la contingencia puede generar ese acontecimiento que recupere la acumulación de las luchas sociales, los cuales tienen pendiente la solución de sus demandas. Slavoj Žižek en uno de sus últimos libros determina un sentido del acontecimiento:

En el capitalismo, en el que las cosas tienen que cambiar todo el tiempo para permanecer igual, el auténtico Acontecimiento habría sido transformar el mismo principio del cambio. Esta noción de Acontecimiento que no puede reducirse a un simple cambio fue desarrollada hace poco por Alain Badiou: una contingencia (un encuentro o suceso contingente) que se convierte en necesidad...¹⁸⁵

¹⁸⁵ Slavoj Žižek, *Acontecimiento*, Sexto piso, España, 2014, p. 155.

Toda esta cuestión del devenir en nuestra época la dilucidé con particular detenimiento y fundamento en la primera parte de este libro, por ahora me interesa marcar la distancia de lo que Slavoj Žižek formula y retoma de Badiou. La contingencia es un factor que dialécticamente se conjuga con la necesidad, de ninguna manera quiero decir que la contingencia devenga necesidad, eso puede pasar, pero no siempre.

Ahí donde Žižek termina su trabajo teórico nosotros adelantamos otro paso, hasta ahora analizamos cómo la contingencia puede afectar la sustancialidad en el sentido metafísico, hemos colocado variados ejemplos, ahora distinguiremos cómo esa contingencia afecta el ámbito político. Por ello es pertinente preguntarse ¿de qué manera la contingencia puede aportar elementos que permitan pensar en una alternativa al sistema neoliberal que hoy padecemos? ¿Es suficiente acuñar un neologismo como la *utopraxis* para poder transformar la violenta realidad en la que vivimos? ¿*Utopraxis* y contingencia pueden acelerar formas de pensar y crear alternativas para revolucionar el sistema vigente?

Política de la contingencia y praxis revolucionaria en Nuestramérica

Hay casualidades del azar
Tan feroces...
Tienen tal perseverancia
Tal mala suerte...
Como para no creer más en ella
—que siempre es inocente—
Y creer sin duda en dios.
En la existencia de dios.
Un dios avieso, malvado,
Hijo de una gran puta.

Eleuterio Fernández Huidobro

Cabe una aclaración que el debate demanda respecto al acontecimiento. No concibo que la univocidad o la potencia aislada de un solo acontecimiento transforme la realidad en sí misma, el acontecimiento contingente está enlazado con otro conjunto de fenómenos necesarios que llevan a pensar en la transformación de la realidad. Y como en el caso de lo que explica Huidobro "esa casualidad del azar" puede ser absolutamente negativa, por ejemplo, una revolución conservadora puede derrocar el camino de una revolución liberadora.

Asimismo no se trata de cerrar los ojos a la complejidad del mundo político y suponer que en nuestros días la revolución liberadora está a la vanguardia. Por el contrario, hace mucho el discurso revolucionario cedió su lugar al reformismo, conservadurismo y fascismo, a la imposibilidad de enfrentar las adversidades de una lucha a largo plazo, la revolución parece muerta (como tantas cosas que mataron los posmodernos), nada más falta que los sepultureros le echen encima la última pala de tierra, queda como única alternativa la asimilación del neoliberalismo en todos sus niveles o las "microresistencias", crear islotes, espacios pequeños en donde se viva de otro modo y se articule una forma de vivir diversa. Nos encontramos acorralados entre la alternativa neoliberal o la filosofía posmoderna de los "ocazos".

Frente a estas dos alternativas elegir la menos mala implica seguirle el juego a la falsa alternativa, es decir, me parece pertinente reconceptualizar el sentido de la revolución y salir de aquellos moldes filosóficos, especialmente parece que en Nuestramérica se renunció a la lucha de liberación de nuestros pueblos. La última palabra aún no se ha dicho, los acontecimientos actuales en Cuba, la presión internacional para finalizar el bloqueo, la crítica interna y externa al modelo revolucionario, la autocrítica del pueblo cubano en relación con la disputa en el ámbito simbólico, la formación educativa revolucionaria de una sociedad como la cubana puede señalar otras formas de la praxis revolucionar.

Pero el embate del neoliberalismo contra nuestros pueblos es tan fuerte que debemos pensar en las consecuencias de todas nuestras luchas, el asedio económico contra Argentina, por ejemplo, muestra el camino tomado por el capital financiero. El caso de Brasil no es más alentador en las últimas fechas, la izquierda pacta con el capitalismo y traiciona a los que apoyaron una reelección conquistada a duras penas. En México el discurso revolucionario perdió todo sentido cuando el prisma institucionalizó la revolución, ahora el Estado sólo gestiona el caos y de ello obtiene beneficios económicos, a cambio de administrar permisiblemente la corrupción en las altas esferas del gobierno.

En relación con todo esto creo que el sentido de la praxis de liberación y la utopía vinculada a ella, además de la incorporación de la contingencia pueden ser elementos que inspiren una transformación radical de la realidad de nuestras naciones. Si bien es falsa esa afirmación de que en Europa ya todo está hecho y en América todo está por hacerse. Hay algo cierto en la aseveración, una muestra de lo que se *inventa* de este lado del Atlántico, sí podría guiar o servir para lo que sucede en el globo, es un

momento inaugural la relación establecida por los países del Sur de América para organizarse, con todo y las limitaciones o confrontaciones históricas, nos queda una enseñanza: solos y aislados no vamos a poder transformar nada.

Para fortalecer esos procesos es menester reflexionar y examinar el camino de nuestra política, la filosofía política propuesta por nosotros a lo largo de este texto ponen en la discusión un debate que se consideraba fenecido, salvo por las honrosas excepciones como las de Horacio Cerutti y Mario Magallón, quienes indican un camino de liberación que está por encima del mero reformismo político. Esta revaloración de acontecimiento revolucionario cobra más sentido en el capítulo correspondiente a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez y se engarza con el capítulo final que abre con una reflexión sobre estas cuestiones: ¿es posible otro mundo en nuestra época o estamos condenados a vivir en la explotación constante y consuetudinaria del capital? ¿Hay salidas al laberinto del capital financiero o sólo nos quedan resquicios, zonas de resistencia? La contingencia y la utopraxis política de transformación tienden a la apertura de alternativas.

Digamos algunas palabras más sobre la contingencia al interior del acontecimiento político, para cerrar este capítulo y encaminarnos al tercer momento de nuestra reflexión, precisamente en razón de que ese evento es una contingencia, el impacto o consecuencias pueden ser mínimas, quizá no incida en los "grandes acontecimientos" esos que son necesarios y sólo pasan una vez en la vida, marcados en las grandes fechas de la historia, pues llevan todo el peso lo verdadero o real y figuran en la memoria de los sujetos porque fueron trascendentales para la vida de las naciones o los pueblos: los acontecimientos que son dignos de ser contados. Debemos romper con esta idea, pues los hechos fundamentales ocurren en la cotidianidad. Ahí es donde se fraguan los grandes cambios de la historia: en el acontecer de la vida diaria.

Los pequeños eventos que quedaron fuera o no se incluyeron en esas Fechas, Historias y Memorias son los que debemos recuperar y reinventar en nuestra historia inmediata, porque la historia se seguirá escribiendo en mayúsculas, así como se escribe Absoluto y será escrita por los vencedores. Por ese simple hecho, resulta apremiante la rehabilitación de la contingencia al interior de los acontecimientos revolucionarios. Cirne-Lima retoma el hilo de esa revaloración, pero cede a la necesidad de una dialéctica constreñida al absoluto: "O sistema do realismo dialético é uma aporia de si mesmo: é a oposição ontológica entre o método necessário e o conteúdo não necessário.

O verdadeiro cerne da aporia não esta no método, que é a dialética necessária de per si. A aporia está no conteúdo contingente”.¹⁸⁶

Como vemos la intención es remontar el olvido de la contingencia en el pensamiento de Hegel denunciando las aporías y las ambigüedades de la mano de Schelling, pero esa renovación de la contingencia está limitada por la misma fuerza de la dialéctica hegeliana y limeana, por la necesidad interna de su desarrollo habrán de plantear un nuevo absoluto, que va a ordenar todo lo que la contingencia dejó a su paso. Quiero cerrar con la última parte del libro de nuestro filósofo brasileño:

O sistema absoluto, que é a entelequia última, é a identidade da dialética necessária com o conteúdo necessário. Esse conteúdo, porem, não é mais a determinação concreta e contingente, oriunda da razão empírica. O conteúdo é a mesma determinação, mas, agora, como necessária de per si. O sistema absoluto é, assim, aquilo, do qual o realismo dialético, é, apenas, a repetição contingente, e últimamente por outro determinada, daquilo que, no sistema absoluto, é necessário e de per si. O sistema absoluto é o Absoluto mesmo, ou Deus.¹⁸⁷

Cirne-Lima tampoco puede escapar del juego de las conciliaciones, por lo tanto para él lo Absoluto será el acontecimiento unificador tanto de lo contingente como de lo necesario, por ello el devenir de la historia estaría marcado por ese momento en que el individuo se siente como un juguete atrapado en la vorágine de hechos, en los cuales no logra reconocerse y no encuentra su lugar como actor en el teatro de la vida, mucho menos se reconocerá en el ámbito político en donde parece el títere de fuerzas incontrolables.

Ese “camino trillado” debe ser recorrido para poder encontrar el lugar del sujeto en la historia universal. Pero, no digo que el camino se reconstruya retroactivamente, ya que pasaron los hechos: *post factum*, pues en la política como en la historia debemos aprender de las lecciones del pasado, pero viendo siempre hacia la configuración del futuro, fundamentalmente cuando en la coyuntura los poderosos están prontos a desaparecer los pocos derechos obtenidos por los pobres. Nuestra apuesta aspira a desenmarañar los nudos que en la contingencia se atan y vincularlos, para entonces sí poder colocar nuevas alternativas por la mediación de la *praxis-utópica*. No es confiando en la benevolencia de los poderosos o teniendo una fe ciega en las leyes mecánicas de la historia que todo va a cambiar. Nunca fue así.

¹⁸⁶ Carlos Cirne-Lima. *Realismo e dialética. A analogia como dialética do realismo*, editôra globo, Porto Alegre, §252, 1967.

¹⁸⁷ *Ibidem.*, §258, 1967.

Recapitulando lo dicho hasta ahora y tendiendo un puente con el capítulo siguiente diremos que la filosofía brasileña, especialmente la porto alégrese, nos presenta una forma novedosa de reconstruir el pensamiento hegeliano, además encuentro que al resaltar la “ambigüedad” o la “contradicción” según las visiones analizadas se supera el pensamiento hegeliano. No por decreto, sino por las falencias del pensamiento hegeliano e insuficiencia de una corriente idealista, que contrario al deseo del filósofo alemán se petrificó o se anquilosó en los conceptos e ideas, para dejar de lado el devenir y la contingencia del mundo.

Hay un reto más para la *utopraxis* contingencial, gravita en el orden de su surgimiento ¿de dónde viene esa *utopraxis* que incorpora lo contingente, de la idea lúcida y brillante de quien la propone o de los agentes concretos que la vienen desarrollando constante y cotidianamente? En el momento en que los movimientos sociales y las diversas alternativas periféricas se mantengan en la discusión y elaboración práctica de su trabajo de liberación, como es el caso de los escritores de la literatura marginal, el fenómeno de la construcción autonómica del zapatismo o de las comunidades de Oaxaca o Guerrero, en la experiencia del movimiento de piqueteros o cartoneros argentinos. Entonces podemos entrever un devenir de transformaciones paulatinas y nosotros seremos apenas uno de los diversos canales de comunicación entre la academia y la calle, algo así como una ruta que se bosqueja para seguir caminando. Porque los intelectuales no son la voz, sino apenas un amplificador de la voz de los otros. Raúl Zibechi plantea una idea semejante a la nuestra:

En periodos de inestabilidades y crisis es cuando la actividad de los movimientos puede influir de modo más eficaz en el rediseño del mundo. Es una ventana de oportunidades necesariamente breve en el tiempo. Es durante estas tormentas y no en los periodos de calma cuando la actividad humana puede modificar el curso de los acontecimientos. De ahí la importancia del actual periodo.¹⁸⁸

Nuestra hipótesis se mantiene en esta lógica, para mí el “trabajo subterráneo” de los Movimiento Sociales Emergentes puede cobrar una mayor proyección justamente en el momento actual, porque esos movimientos acumularon la experiencia de los que vencieron o fueron derrotados y de los que encontraron otras vías para mantener sus exigencias y demandas sociales. Pero es exactamente en el instante contingencial del acontecimiento que podemos mantener una ruta de transformación de la realidad: "Si la

¹⁸⁸ Raúl Zibechi, "Caos sistémico y transiciones en curso" en: La Jornada 23/01/2015.

transición –dice Zibechi– sólo puede producirse como consecuencia de una bifurcación en un sistema en situación de caos, como señalan los científicos de la complejidad, pretender dirigirla es tanto ilusión como riesgo de relegitimar el orden en descomposición si se accede al poder estatal".¹⁸⁹

Ese es el punto en que vengo insistiendo, a pesar de todas las apariencias, pese a que todas las cosas indiquen lo contrario, podemos aseverar que el capital financiero no tiene el control absoluto, nada ni nadie logra controlar la totalidad de los acontecimientos. Es una realidad que se puede controlar a un individuo, encadenarlo por más de 13 años o vigilar regiones enteras: estados a través de mandos policíacos o del narcotráfico, es factible intentar someter a los países por medio de la deuda o de "fondos buitres". Sin embargo, siempre hay una reserva de libertad en el Acontecer de la Historia. Las "casualidades del azar" efectivamente no son "inocentes", habría que ver cómo empezamos a hacer para que Dios no cargue los dados de un sólo lado.

Esta larga discusión, en torno al pensamiento latinoamericano, debería presentar un paso natural a una investigación más profunda sobre el desarrollo del espíritu del capital y del marxismo contemporáneo en el continente. No es un azar o una contingencia la implantación del capitalismo en nuestra región, obedece a determinaciones y necesidades del capital financiero que sentó sus reales y al “parecer” llegó para quedarse. Deberíamos tomar en serio el sentido de la fenomenología, esto es, al análisis de la apariencia como desenvolvimiento o desarrollo científico de lo real, del espíritu mercantilista en la vida particular de nuestros pueblos, por ejemplo, uno podría preguntarse ¿qué papel ha jugado o juega el capitalismo financiero en México, Brasil, Argentina o Haití? ¿Cuáles son las formas de resistencia en esos mismos países o en Cuba, Bolivia, Uruguay? ¿Qué pasó con los movimientos sociales en las épocas más crudas del capitalismo financiero, es posible hablar de una osificación de los movimientos sociales? ¿Qué papel desempeña la "izquierda" parlamentaria?

Esas preguntas nos abrirán apenas un trayecto de comprensión para la participación y acción concreta para la liberación de nuestros pueblos, porque si resulta que esa fenomenología sólo es negativa o marca el camino de la sujeción, dependencia económica y sometimiento político a los dictados del gran capital, entonces en esa misma línea fenomenológica tendríamos que encontrar los procesos de liberación, que en algún momento fueron posibles. Hoy a pesar de la situación o circunstancias pueden

¹⁸⁹ Raúl Zibechi, "Caos sistémico y transiciones en curso" en: La Jornada 23/01/2015.

ser efectivos. Evidentemente en la forma en que proyecta la relación entre *utopraxis*, contingencia e historia, marco cierta distancia entre el planteamiento tanto de Cirne-Lima, como de Eduardo Luft, substancialmente en lo referente al denominado Principio de coherencia:

Denomino liberdade á capacidade de um sistema de se mover em um campo de possibilidades, gerando variação interna sem entrar em colapso enquanto sistema. A liberdade, portanto, depende da possível variação de certas determinações, o u mesmo de certos bens segundos relativos ao sistema. Há uma liberdade pré-reflexiva e espontânea na natureza, condição para a emergência do agente ético e sua liberdade reflexiva.¹⁹⁰

Eduardo Luft elabora de manera más clara la crítica al pensamiento hegeliano, si bien va un paso más adelante de Cirne-Lima en lo que respecta a llevar el planteamiento de la contingencia a sus últimas consecuencias teóricas, lo cierto es que en el terreno de la ética y la política parece quedarse de nuevo en el límite del fundamento ontológico. La libertad de los sujetos nada más cobra realidad plena dentro de un sistema ético, lo cual implica establecer una relación subjetual con la inter-relación en una red de relaciones casi infinitas.

La dificultad se hace patente cuando los grupos que atentan contra ese sistema de “libertad” política-económica (los movimientos antisistémicos) no proponen, sino la desaparición del sistema político sin presentar una alternativa real. Según la lógica sistémica, se defenderá siempre performativamente y se intranquilizará por los sujetos que juegan en su contra, entonces la contradicción muestra que únicamente seríamos libres dentro de un sistema que garantice esa libertad de los individuos, pero en el núcleo del neoliberalismo opera la contradicción entre libertad individual y la libertad colectiva, esta aporía la encontramos reflejada en el propio fundamento del liberalismo. Hay una objeción básica denunciada ya por muchos pensadores: el individuo del liberalismo que ejerce su libertad cuenta con los medios para hacerlo, los otros sólo sirven a quién posee esos medios. En esta contradicción performativa de la democracia dentro del neoliberalismo, la vía democrática se destruye en cuanto se enuncia. El principio de la libertad individual se ve minado, amenazado y destruido invariablemente por la misma lógica del capital financiero. Esta paradoja será desarrollada plenamente en el siguiente capítulo.

¹⁹⁰ Eduardo Luft, *Sobre a coerência do mundo*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, p.139.

Fundamentación de la relación entre ser y pensar

Hegel es el pensador que fundamentó mejor la relación entre ser (*Da Sein*) y pensar (*denken*), también es el filósofo más prolífico en el sentido de marcar el desarrollo de la unidad entre ambos elementos, su filosofía es un parteaguas en el marco del idealismo alemán (Fichte y Schelling). Con la obra hegeliana se consolida la relación entre lo subjetivo y lo objetivo.

La Fenomenología del espíritu (1806) abarca la “primera parte del sistema”, en este texto se configuran los campos centrales de la reflexión hegeliana. Por tal motivo me remito a ella y a la *Ciencia de la lógica* (1812-1816), para analizar la fundamentación de la relación entre ser y pensar, sujeto y objeto, realidad e idea. Con el fin de explicitar dos líneas coincidentes en el análisis del filósofo alemán: el campo ontológico y el epistemológico. Así lo declara el propio Hegel: "La verdadera figura en que existe la verdad, no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real..."¹⁹¹

En gran medida se trata de equilibrar el movimiento de la consciencia, en donde el sujeto debe ser concebido sobrepasando su mera individualidad. También es el espacio de acción, para que la objetividad no sólo sea un dato más. En tal sentido el desarrollo de la “certeza de la consciencia de ser toda realidad”, revela la dirección de la consciencia por alcanzar su meta. Aunque la consciencia tiene que atravesar un camino ya “trillado”.

El pensador alemán nos muestra el arduo y tortuoso devenir recorrido por la consciencia para llegar al fin último, esto es, el espíritu. Esta categoría es una de las más valiosas para Hegel. El concepto del espíritu es herencia directa de la tradición cristiana, aunque encuentra su plenitud en el desarrollo de la fenomenología que el mismo filósofo realiza. *La Fenomenología del espíritu* concebida como ciencia que rompe con lo edificante y se consagra a levantar un edificio teórico, en donde el desarrollo del proceso abre paso a la verdad. Asimismo al inicio de la consciencia vemos aparecer diversas figuras: *certeza sensible*, *percepción*, *entendimiento*. Al mismo tiempo, esas figuras del espíritu desaparecerán, por ejemplo, en la *razón observante* o en la *razón actuante*. En una dialéctica entre apariencia y verdad.

¹⁹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2002, p. 9.

El deseo de Hegel es desenvolver una filosofía que renuncie a cualquier factor anclado en el terreno de la ambigüedad como: el sentimiento, la pasión, entre otros elementos obstaculizadores en el examen fenomenológico, para llegar a la verdad en ese proceso que de alguna u otra forma también tiene una pretensión de validez. Pero la verdad no es "moneda de cambio". No es algo que se consigue con la inmediatez, pues el camino del saber pasa por el *esfuerzo* y la "seriedad del concepto".

La filosofía idealista especulativa nunca partirá del dato empírico, ya que todo acto del pensamiento está marcado por la mediación. Lo real es real porque es racional. Cuando analizamos el avance científico, el desenvolvimiento del concepto y la correlación existente entre la idea y lo real, siempre debemos tener en cuenta que Hegel ambiciona trascender los dos modelos idealistas de los cuales es deudor. El esquema subjetivo de Fichte y el objetivo de Schelling.

Hegel logra exponer y darle una impronta al idealismo absoluto, porque se separa de los planteamientos anteriores, tiene la audacia, la fuerza, la potencia, el carácter para mantener su descubrimiento, a pesar de los otros filósofos, algunas aseveraciones de la *Fenomenología del espíritu*, por ejemplo, le cuestan la amistad con Schelling. La filosofía idealista absoluta supera los planteamientos parciales del idealismo objetivo y subjetivo. Para tal fin, uno de los conceptos desplegados por el pensador germano con gran amplitud es el del espíritu. Puesto que éste es el referente de la época, así como el perfeccionamiento en el movimiento histórico de los pueblos, sujetos y hombres concretos.

El gran aporte de Hegel a la filosofía e historia del pensamiento fue incluir a la misma historia como territorio central de la consciencia. Precisamente en la disciplina histórica es en donde se consigue vislumbrar adecuadamente la relación entre ser y pensar. Entre el *logos* como indicador del orden y la palabra, es decir, lenguaje que revela ese orden. Pero expresado en la forma del pensamiento. Con Hegel pasamos de la indeterminación a la determinación. Es decir, vamos del caos al orden si se quiere, en el sentido más original y primigenio del *logos*.

Por tal razón Carlos Cirne-Lima asegura que toda la historia de la filosofía se puede comprender como el movimiento pendular, en un ir y venir, entre Parménides y Heráclito. Entre el ser y devenir. Por eso el filósofo porto alegre analiza la obra de Hegel con peculiar cuidado, porque es el último gran sistema filosófico que aspira incluir ambos elementos en su actuar. Lo cual se podría expresar como el intento de dirimir el debate entre el principio de identidad y el devenir como motor de la historia.

No es difícil darse cuenta, por lo demás, que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo.¹⁹²

El espíritu es el concepto que prepara el pasaje a la nueva época. La potencia transformadora está más que justificada, pues la Revolución Francesa cambió radicalmente el orden de las cosas. La Ilustración impulsaba a pensar el mundo de manera independiente y autónoma. El sujeto está en la obligación ética de pensar por sí mismo.

También el Romanticismo jugó un papel relevante en la transformación de ese mundo. Ahí estaban notables personalidades como Schiller, Goethe y Hölderlin, además el pesimismo de Schopenhauer asomaba ya como crítica del idealismo. La vida intelectual en la Alemania de aquel período pasaba por grandes revoluciones ilustradas. Los alemanes realizaban una revolución teórica con el criticismo y el idealismo, consumaban en el ámbito teórico, lo consumado por los franceses en el terreno político, según las expresiones de aquellos días. No olvidemos que la reforma protestante también traería ulteriores consecuencias y la crítica a la religión sería más potente por el soplo de la Ilustración.

La marcha de la consciencia que deviene autoconsciencia es la *meta* o el *fin* fenomenológico, es decir, el punto de coincidencia entre ser y pensar. El saber de la consciencia, se comprende no sólo como saber del objeto, del ser, sino como saber de sí mismo, que se sabe a sí mismo. En el centro neurálgico de la *Fenomenología del espíritu* el saber se encuentra al inicio del desarrollo, aunque la consciencia no logre percibirlo. De hecho, ella ya se encuentra al interior del saber. Con todo, antes de la coincidencia, se debe presentar el punto de la crítica contra el objetivismo de lo absoluto, personificado por Schelling y contra el subjetivismo de Fichte.

Contraoponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hace pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento...¹⁹³

¹⁹² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (*Die Phänomenologie des Geistes* 1807). FCE, México, 1985, p. 12.

¹⁹³ *Ibidem.*, p. 15.

Frente a Schelling y al surgimiento inmediato del absoluto a la manera de un "pistoletazo", Hegel promueve la *diferencia* como motor de la realidad y del pensamiento especulativo. El absoluto no puede ser reconocido, sino a través de las diferentes mediaciones o determinaciones del aparecer de la misma consciencia. Estas determinaciones ganan amplitud y profundidad según la superación-conservación de cada una de ellas.

El enfoque hegeliano implica la aparición de un nuevo sujeto, la subjetividad moderna exige o adquiere aquí todo su valor e importancia. Una sujetividad diríamos nosotros que tiende a su posterior desaparición a manos de los filósofos posmodernos. Hegel dice respecto a este sujeto: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto”.¹⁹⁴

La revolución de la revolución copernicana que realiza el pensador alemán, radica en colocar en el centro de la historia al sujeto y a la autoconsciencia. Por encima de la objetividad del proyecto de Schelling, pero también de la mera identidad del A=A o de la tautología fichteana del yo soy yo. Hegel construye su filosofía desde el fundamento del sujeto. Por eso Carlos Cirne-Lima revaloriza el proceder dialéctico:

Hegel, seguindo o ideal da filosofia traçado por Fichte, no livreto Sobre o conceito da doutrina da ciência (Über den Begriff der Wissenschaftslehre), é um dos autores que tem a pretensão de descobrir os primeiros princípios e, a partir deles, deduzir todo o Universo. Toda a obra de Hegel é uma gigantesca tentativa de fazer o caminho para baixo, a katábasis, de maneira completa e rigorosa. Nisso ele segue estritamente Fichte.¹⁹⁵

Esta dialéctica ascendente-descendente advertida por el filósofo brasileño nos permite acercarnos a Hegel, desde un mapa de ruta en el cual el sujeto emprende la senda más simple. Por una vía que lo lleva a ascender en el proceso de conocimiento, en el caso particular de la *Fenomenología del espíritu* desde la certeza sensible hasta el espíritu. Mientras que en la *Ciencia de la lógica* se parte de la relación entre el ser y la nada hasta llegar a la idea como unidad de lo real y de lo conceptual. Este procedimiento metodológico mantiene la dirección del perfeccionamiento espiritual de la época.

¹⁹⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (*Die Phänomenologie des Geistes* 1807). FCE, México, 1985, p. 14.

¹⁹⁵ Carlos Cirne-Lima. *Depois de Hegel*, EDUCS, Brasil, 2006, p. 15.

La realidad es aprehendida por el sujeto, pero no sólo es conocida, sino construida por él, deja de ser mera sustancialidad para devenir subjetividad. Lo conocido justamente por ser conocido no es reconocido dirá Hegel en algún lugar de la *Fenomenología*. El paso consecuente de la consciencia de lo real es convertirse en autoconsciencia de su actuar. La dificultad que se le presenta al filósofo alemán es retorno al mundo sensible, el descenso según la propuesta limeana:

O problema de Hegel localiza-se na dialética descendente, o caminho que, a partir da Unidade, volta a Multiplicidade das coisas. Hegel aqui hesita, e mais de uma vez se contradiz. Às vezes ele defende a dedução perfeita, completa e acabada de todas as coisas, a partir do primeiro princípio, que para ele é o Puro Pensar. Às vezes ele nega essa completude, o por ser em princípio impossível para o espírito finito que está a escrever o sistema.¹⁹⁶

Después del desarrollo lógico del ejercicio de pensar, a Hegel se le dificulta el regreso al mundo, el retorno a la realidad. Este es el déficit que el pensador alemán no logra subsanar, el pensamiento con todas sus facultades no puede, aunque quiera, recuperar el universo de la multiplicidad, de los seres que están en el mundo para ser asidos por la consciencia. En el proceso de anátesis no hay problema, pues ahí la consciencia recorre el camino de manera adecuada: consciencia-autoconsciencia-espíritu-religión-saber absoluto. Hegel nos lleva de la mano como un Virgilio moderno. Paso a paso, nos vamos elevando con él hasta llegar a la cima del conocimiento que es la verdad:

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.¹⁹⁷

El Absoluto sólo cobra su verdadera y real determinación al final del proceso, cuando la aparición de todas las representaciones se ha completado. La totalidad es corolario, pero un resultado para la consciencia que aún no experimentó el desenvolvimiento de las figuras. Pues ésta se encuentra en ciernes, apenas viviendo el cambio o el devenir de su ser como sujeto.

¹⁹⁶ Carlos Cirne-Lima. *Depois de Hegel*, EDUCS, Brasil, 2006, p. 16.

¹⁹⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Die Phänomenologie des Geistes 1807). FCE, México, 1985, p. 16.

La autoconsciencia no se sitúa fuera del absoluto, no obstante todo parece suceder a sus espaldas. La consciencia no logra caer en la cuenta de que ella misma es sujeto-objeto de la ciencia, ser y pensar de una misma realidad. Lo *real* está ahí, pero aún no es *realidad*. Es indicio, pero no realización. Es meta por alcanzar, sin ser todavía realizada. El fin se consigue pasando, renunciando o desprendiéndose de cada una de las figuras de la consciencia. Únicamente a través de estas múltiples representaciones lograremos acercarnos al fin, con la condición de encontrar una intermediación, traspasando el camino de lo negativo.

La negatividad marca el método dialéctico, al mismo tiempo, será un camino de duda y desesperación pues: "inspira un santo horror". En tanto que la consciencia no encuentra quietud en ninguna de las apariciones sucesivas. Cuando cree encontrar el conocimiento de lo real, la negatividad misma la impulsa a salir de su comodidad, lo cual la conduce a nuevas formas, representaciones y visiones de sí misma.

La consciencia no encuentra sosiego porque la realidad tampoco es el frío estatismo del mundo, sino constante movimiento, impulso siempre abierto, cambio generador, devenir inacabado. Si colocamos, por ejemplo, el transcurso de la *Ciencia de la lógica* a partir de sus tres grandes capítulos: Ser, Esencia y Concepto, para iniciar la ascensión desde un grado más alto: el Ser y la Nada. Entonces podremos determinar el origen del devenir. Dice Cirne-Lima:

O Ser vazio e o Nada vazio, ambos completamente vazios de conteúdo, são a mesma coisa quanto o conteúdo notado. Mais não são a mesma coisa quanto a origem semântica conotada. Vir a ser significa exatamente o contrário de deixar de ser. Nascer e morrer não são a mesma coisa. Essa oposição existente entre o ser y o nada é o motor que vai nos conduzir à síntese, que é o Devir.¹⁹⁸

La *Ciencia de la lógica* inicia con estas dos grandes categorías de la tradición filosófica que Hegel pretende enlazar. El Ser y la Nada son carentes de contenido, se habla del Ser y la Nada como universales, son categorías que encierran la totalidad. Aunque en el fondo ambos conceptos son vacuos, sólo cobran sentido en su relación cuando el Ser es ser de algo, esto es, cuando existe una determinidad o determinación, no obstante el ser sólo es respecto de lo que no es. Lo mismo sucede con la Nada, esa nada es indeterminada y, por lo tanto, no posee realidad, la Nada sólo tiene contenido

¹⁹⁸ Carlos Cirne-Lima. *Depois de Hegel*, EDUCS, Brasil, 2006, p. 17.

ontológico cuando es una nada determinada, nada en relación con algo. Pero Ser y Nada, Ser y Morir, Ser y Desaparecer se complementan en una nueva forma: Devenir.

La realidad de ambos momentos es patente en un nuevo instante, esto es, "sintetiza" los otros dos. El devenir es la posibilidad del ser y de la nada determinada. En el movimiento pendular ente uno y otro se empata el cambio. La modificación es constante, todo aquello que es potencialmente, puede llegar a completarse. Sin embargo, si queremos comprender mejor el inicio y el fin de tal movimiento atendamos a Hegel:

... la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.¹⁹⁹

La autoconsciencia debe hacer el esfuerzo de pensarse en su pureza. En este punto se avanza sobre el desarrollo de la idea, pues el "reino de la verdad", el espacio en donde la autoconsciencia se siente en su dominio es en el pensar. Ese punto inicial es comparable al momento anterior a la "creación". La idea se encuentra en su estado puro, de ahí saldrá para encontrarse en la naturaleza, para posteriormente reconocerse en la historia. Y sólo al final retornará a sí misma, para encontrarse en su en sí-para sí. En la lógica se muestran los principios del movimiento de la consciencia de modo abstracto. Entiéndase por abstracto no la separación absoluta de lo real, sino el intento de armonización de lo real y lo racional que encontraremos en "la idea".

Por otro lado, la dialéctica entre Ser y Pensar precisa de un método específico, pues no se puede acceder a la verdad con el simple deseo de hacerlo con las metodologías del racionalismo, empirismo o criticismo. Hegel acomete la evolución de la filosofía, lo cual implica una renovación metodológica, epistémica y ontológica. El sistema es un todo, una sola alteración del sistema modificaría la totalidad. Por eso es que la lógica ocupa el momento de gestación categorial, divulgado en la "propedéutica". Cirne-Lima explicita el advenir de la oposición:

Para fazer a passagem entre os conceitos universalíssimos e conceitos e objetos finitos e determinados, – Hegel e eu com ele – usa como método a introdução da negação, principalmente sobre a forma de oposição contrária. Espinoza dizia: "Toda determinação é uma negação". (Omnis determinatio est negatio).²⁰⁰

¹⁹⁹ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, p. 14.

²⁰⁰ Carlos Cirne-Lima. *Depois de Hegel*, EDUCS, Brasil, 2006, p. 31.

El pensador germano despliega así el desenvolvimiento de la ciencia, la cual se expresa en la oposición e incluye al mismo tiempo a lo *puesto* y su contrario. La realidad se determina por medio de sus múltiples negaciones, éstas son el motor que la consciencia necesita. Empero no se trata de una negación que culmine el ciclo, sino de una negación que expande renovadoras perspectivas. Por eso, con cada nueva negación aparece también una nueva determinación. El método dialéctico revela la verdad y la falsedad de cada una de las formas de la consciencia, pero sólo al final se puede encontrar la verdad. Debemos peregrinar por la totalidad de las figuras para acceder a lo verdadero. Dice Hegel:

El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado y que pertenece a la época moderna y a su religión... El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la ciencia...²⁰¹

Sólo después de pasar por la *Fenomenología* podemos iniciar el camino del pensamiento puro en la *Lógica*. Ahí está el elemento del pensar, en el pensamiento que se piensa a sí mismo. Pero tal vía no es la más sencilla, pues quien se encuentre dispuesto a realizar la travesía deberá abandonar sus prejuicios y asumir el reto de estar dentro de un callejón sin salida. Pues ésa es la primera impresión que se tiene de la obra hegeliana.

El espíritu es la ciencia que realiza la autoconsciencia, una autoconsciencia que se reconoce sólo al final del proceso, para caer en la cuenta que *de facto* ya se ubicaba al interior de la ciencia. El espíritu es el concepto más elevado, el espíritu de la época marca también la transición de los tiempos convulsos y la aparición de un nuevo tiempo para la humanidad.

El momento histórico vivido por Hegel atraviesa por grandes acontecimientos como la Revolución social, pero también la científica. El espíritu cabalga sobre su corcel blanco, pero también las cabezas guillotizadas ruedan por el terror. La simiente de lo nuevo se abría para dar paso a algo desconocido, aunque nuestro filósofo era optimista y pensaba que la evolución sería mejor, pues el mundo frente a los ojos del filósofo se desmoronaba.

²⁰¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Die Phänomenologie des Geistes 1807). FCE, México, 1985, p. 19.

En ese tenor, la *Fenomenología del espíritu* selló la transición a un proceso histórico que ya asomaba. En ella se concentran el pasado filosófico y la gestación del presente. Tal es la tarea hegeliana, anunciar lo que aparece en el horizonte de la historia. Pero ese presente necesita de una filosofía acorde a los tiempos, el originario de Stuttgart asume el papel de crear esa filosofía del devenir. Su núcleo fuerte está esbozado en la *Ciencia de la lógica*. Al respecto Cirne-Lima advierte: "Hegel –e eu com ele– começa aqui um movimento que vai se estender por todo o restante da *Ciência da lógica*: tudo que nos parece sólido se dissolve em relações".²⁰² "Todo lo concreto se desvanece en el aire".

La filosofía y filósofos anteriores al idealismo absoluto encontraron principios fijos o bien determinados, para sus respectivos sistemas, son cuestionados por el filósofo alemán. La crítica se orienta especialmente hacia los conceptos de la tradición filosófica, el Ser, la Esencia, el Concepto, Dios, el Devenir, la Cantidad, la Cualidad, la Medida, el Juicio, el Fundamento y la Existencia, la Idea y lo Real.

Cada uno de esos términos aparece y desaparece en la medida en que se formulan nuevas relaciones, innovadores modos de comprender la forma de una lógica dialéctica, una lógica viva. Una lógica vital porque la misma realidad lo es y se constituye en una red de relaciones. Esta inédita lógica persigue basarse en las relaciones, por ello no podemos presentar el saber separado del ser o el pensar alejado del ente. La realidad y el mundo no se encuentran por un lado, mientras el saber y pensar se encuentran en otro lado. Todo el proyecto hegeliano consiste en reunir estos elementos. No es que antes de la filosofía alemana no se tomarán en cuenta, pero sí se le otorgaba prioridad ontológica y validez epistemológica a uno sobre el otro.

La gran maquinaria conceptual de la *Ciencia de la lógica* no sería nada sin la conexión establecida entre la apariencia y lo real. Conceptos y objetos se muestran, se ponen, aparece, se presuponen, para posteriormente desaparecer, desintegrarse, disolverse. Con todo, el espíritu no se detiene en el proceso de la mera destrucción, la negación no es absoluta, sino relativa y la disposición del pensar establece nuevas relaciones entre lo puesto y lo presupuesto. Advirtamos lo que sucede en la *Fenomenología del espíritu*:

Este devenir de la ciencia en general o del saber es lo que expone esta Fenomenología del espíritu. El saber en su comienzo, o el espíritu inmediato, es lo

²⁰² Carlos Cirne-Lima. *Depois de Hegel*, EDUCS, Brasil, 2006, p. 57.

carente de espíritu, la consciencia sensible. Para convertirse en saber... tiene que seguir un largo y trabajoso camino... y nada tendrá que ver con el entusiasmo que arranca inmediatamente del saber absoluto como un pistoletazo y se desembaraza de los otros puntos de vista, sin más que declarar que no quiere saber nada de ellos.²⁰³

El absoluto no aparece en lo inmediato para la consciencia que no elaboró la vía y el trabajo de pasar por todas las formas, figuras y apariciones de la misma consciencia. Cuando la consciencia sigue todo el trayecto reasume la objetividad o materialidad del mundo. Acontece que la realidad no es un dato sin más.

Las relaciones lógico conceptuales rendirán frutos cuando la consciencia esté preparada para ello. Pero la consciencia en su experiencia, en la aparición de las nuevas figuras y en el trabajo que le lleva organizarlas o crearlas, de hecho, ya mantiene una conexión estructurada entre pensar, ser y hacer. "También el individuo singular tiene que recorrer... las fases de formación del espíritu universal".²⁰⁴ Con base en esta lectura Cirne-Lima corrobora:

É preciso abandonar as idéias de coisa, objeto, etc. e compreender o mundo como uma grande rede de relações, na qual nós somos nós mesmos e tudo aquilo que parecia ser sólido. Essa é a idéia central da filosofia de Hegel e também da minha. Depois do trabalho de demolição e destruição da Metafísica tradicional, a Filosofia deve ser reconstruída como uma red de relações. Essa é a tarefa para a Lógica do conceito.²⁰⁵

Pensemos el sentido originario de la *Fenomenología del espíritu* como ciencia de lo que aparece. El fenómeno es fenómeno del noúmeno. La apariencia es apariencia de la cosa en sí. Detrás del telón no hay nada que la misma consciencia no haya puesto. La representación es representación de la cosa en sí. Por eso no prevalece una separación como en la reflexión kantiana, en donde la *cosa en sí* no puede ser conocida, pues el sujeto o su manera de conocer tienen límites.

La destrucción de la metafísica tradicional demanda ulteriormente la construcción de una ontología, aunque ahora a través de un modelo vinculante. Cirne-Lima tiene un panorama claro de esta conceptualización relacional, en el libro aquí interpretado: *Depois de Hegel*, ahí se nota claramente la tentativa de colocar el diálogo, el debate o la discusión en dos niveles: el del lenguaje y la dialéctica. Esto es, en la

²⁰³ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (*Die Phänomenologie des Geistes* 1807). FCE, México, 1985, p. 21.

²⁰⁴ *Ibíd.*

²⁰⁵ Carlos Cirne-Lima. *Depois de Hegel*, EDUCS, Brasil, 2006, p. 78.

medida en que se avanza en la dirección de la lógica como *corpus* fundamental del análisis hegeliano, nosotros debemos asumir la negación determinada de los presupuestos de la ciencia. Además de mostrar la “falsedad” como representación, para encontrar posteriormente la verdad de una nueva determinidad.

Así la analítica se puede encargar del análisis-crítico de cada una de las aseveraciones hegelianas. Sin embargo, la lógica formal no puede explicar el movimiento de la lógica dialéctica. Por tal razón, la formulación analítica no toma en serio a la lógica dialéctica, pues ésta última rompe con uno de los principios básicos de aquélla: el principio de no contradicción. Lo que en definitiva no quiere decir que la filosofía dialéctica no respete tal principio, pues lo utiliza en otro horizonte.

Cirne-Lima sugiere una lectura lógica en el sentido formal, porque cada una de las proposiciones centrales es analizada con las pruebas de deducción. Sólo que para cada tesis colocada, aparece una antítesis. No olvidemos el arquetipo espiralado de la realidad. Pues sólo de esta manera podremos tener una imagen del planteamiento hegeliano, sin que se cierre como un círculo, en donde lo que se intenta probar de hecho ya está incluido en la prueba misma.

La obra hegeliana es desconcertante justo porque no incurre tan fácilmente en una *petitio principii*, en el movimiento de la consciencia hacia la ciencia hay una referencia al futuro. Esta tendencia es más clara en el segundo capítulo de la *Ciencia de la lógica*, ahí se trata el nexo entre apariencia y esencia. Respecto a la trama Cirne-Lima, concretamente, esclarece:

Desde os primeiros filósofos gregos, é discutida a questão da dóxa, da mera aparência. Aquilo que vemos, aquilo que nos aparece é a realidade realmente real? O conhecimento que os sentidos nos transmitem nos dá aquilo que objetivamente existe no mundo real? O estamos sujeitos a ilusões? Vivemos num mundo em que as meras aparências estão sempre a nos iludir com seu brilho falso?²⁰⁶

La apariencia y la esencia entrarán en la misma dialéctica de las negaciones y las determinaciones, aunque lo fundamental aquí es el paso de la opinión al saber, de la ilusión a la verdad, del mero aparecer a la esencia. La primera impresión que llega a los sentidos se nos presenta en su aura de verdad, empero sólo con la paciencia y la fuerza de la consciencia se va decantando esa opinión, se niega esa ilusión inicial. También la

²⁰⁶ Carlos Cirne-Lima. *Depois de Hegel*, EDUCS, Brasil, 2006, p. 93.

consciencia intenta determinar lo esencial de lo accidental, lo propio del acontecimiento y del ser.

Los puntos concretos con los cuales arranca el pensamiento hegeliano describen el campo de la aniquilación, pues en cada nueva figura las cosas desaparecerán, específicamente en el entendimiento se puede apreciar claramente el fenómeno aparición-desaparición. El entendimiento es la fuerza que separa, en él encontramos la dualidad, las oposiciones entre la ley universal y la particular, aunque también encontramos la oposición de las fuerzas que desaparecen una en la otra.

Hegel invoca los casos de la gravedad física y de las polaridades en la energía positiva y negativa. El entendimiento genera las leyes del mundo natural y ve en él la relación de los polos, crea una ley universal para explicar el acontecimiento con las polaridades negativas y positivas. Sin embargo, la consciencia al examinar y experimentar detenidamente la ley propuesta se da cuenta que en la fuerza, en realidad sólo existe la pluralidad del fenómeno y no su unidad. Es decir, aunque nosotros denominemos de alguna manera el fenómeno, lo cierto es que no existe ese conocimiento universal. Al menos en el ámbito del entendimiento, pues su fuerza siempre se encuentra separando analíticamente los fenómenos, por eso mismo todo el tiempo habrá un “mundo invertido”.

Por ahora, volvamos a la obra de Cirne-Lima para intentar mostrar la originalidad de su propuesta. Para ello retomo el problema de los principio de identidad, no-contradicción y coherencia formulado por nuestro filósofo brasileño. El principio de no-contradicción es el que debemos tomar de manera más concienzuda según nuestro autor. Pero hay en este principio cierta reelaboración, reconfiguración, reivindicación.

El ímpetu limeano lleva a postular la contradicción como un punto de estabilidad del sistema, como un factor que afianza la relación entre la identidad y la diferencia. La contradicción es el principio ordenador de la realidad. Cuando la identidad se disloca y el devenir adquiere una sobre dimensión ontológica, el sistema se estabiliza a través de la contradicción. Consideremos el siguiente pasaje:

Mas quando Hegel afirma que a síntese da Identidade e da Diferença é a Contradição (*Widerspruch*), então ele dá início a um mal-entendido que vai durar mais de 150 anos. Hegel escolho evidentemente a palavra errada... *Widerspruch* em Hegel significa simplesmente o mesmo que coerência...²⁰⁷

²⁰⁷ Carlos Cirne-Lima. *Depois de Hegel*, EDUCS, Brasil, 2006, pp. 103-104.

Para demostrar tal afirmación explana el movimiento de la construcción de la identidad a partir de la oposición. De la determinación de ambos y la necesidad de la diferencia dialéctica para establecer un núcleo coherente que permita, además de experimentar la realidad, mostrar que ésta se encuentra constituida por tales principios, agregando otro más: el de coherencia.

Contrario a lo que se suele pensar comúnmente, la lógica hegeliana es mucho más flexible, *de facto*, el formalismo es uno un elemento debatido a lo largo de la *Fenomenología del espíritu* y de la *Ciencia de la lógica*. Pues Hegel sólo ve un esqueleto o una mera determinación externa en esa representación lógica del esquematismo. Cuando lo que la lógica debe transmitir es la dinámica de la realidad. En consecuencia ya no debemos ver al sujeto como el “perchero” sobre el que cuelgan todos los atributos.

La vida del concepto anima y moviliza lo real, esa mutación o cambio permanente es muestra de que pensamiento, razón, lenguaje y realidad son instantes efímeros. Todo fluye dirá Heráclito y Hegel acompañará al pensador griego en esta dimensión del devenir. La totalidad es deviniendo, por ello el principio de identidad y el de no-contradicción son fundamentales en la comprensión epistemológico-ontológica del mundo.

Sin estos principios nos encontraríamos inmersos en la experiencia del puro cambio, sin la posibilidad de asir las cosas. Puedo escribir en un papel, dice Hegel, *es de día*. Esta afirmación perderá toda su verdad cuando sea de noche. Este ejemplo que parece tan sencillo en realidad tiene ulteriores complicaciones, desata tantas preguntas para la filosofía moderna. Sin ir más lejos, la teoría de la verdad puede ser asumida en tres variantes.

La teoría de la adecuación entre el objeto y su imagen, así como la teoría de la representación de la mera realidad también será puesta en duda, lo mismo que la teoría de la verdad como un sistema de coherencia lógica en donde las proposiciones se encuentran enlazadas unas a otras formando un sistema lógico integral. La teoría de la verdad como sistema cambiante, construido a través de la práctica y de la elaboración teórica tampoco es aceptada como la versión final de una teoría de la verdad.

Quizá a estas críticas deberíamos agregar la teoría de la acción comunicativa en donde lo verdadero se construye colectivamente a través del consenso, lo cual tampoco podría satisfacer el sentido comprendido por Hegel. El sistema coherente propuesto por Cirne-Lima comparte particularidades de la lógica formal y la dialéctica:

A diferença entre a identidade analítica e a identidade dialética consiste exatamente nisso. A Analítica ignora a relação bipolar e a determinação mútua dos polos quando fala em identidade. Em Dialética, o conceito de identidade, como se vê, é muito mais rico, pois possui conteúdos que podem y devem ser trabalhados no discurso dialético.²⁰⁸

La analítica no toma como asunto serio el discurso del filósofo dialéctico, pues supone que la dialéctica no respeta el principio de no-contradicción. Hegel sería el ejemplo perfecto de todo aquello que no se debe hacer en lógica. Ir de un lugar a otro, de una idea a otra, plantear la verdad de una proposición para después negarla y demostrar su falsedad. El pensamiento de Hegel sería sólo un nido de contradicciones del cual se deberíamos escapar lo más pronto posible, para evitar ser atacados por la serpiente del pensamiento dialéctico.

Cualquier pensador analítico “destruiría” el problema que la lógica dialéctica le presenta, argumentando que es un simple juego de contradicciones, un enjambre de opiniones contrarias, pues va de aquí para allá sin tener fundamentos reales. Uno de los mayores aciertos de Cirne-Lima es mostrar cómo desde la época aristotélica el principio de no-contradicción fue comprendido de manera dogmática y cerrada. Cuando hablamos de los principios básicos de la lógica hay que hacer mención de: Principio de identidad, Principio de no contradicción, del Principio del tercer excluido, del Principio de causalidad y del Principio de razón suficiente.

Una cosa es lo que es.

Una cosa es y no puede ser al mismo tiempo otra cosa.

Una cosa es o no es al mismo tiempo.

Todas las cosas tienen una causa.

Cirne-Lima, igual que Hegel, espera encontrar el fundamento de lo real. En tal sentido es como debemos comprender el debate entre analíticos y dialécticos, pues la fuente teórica es distinta para ambas posiciones. Lo sobresaliente en la lectura limeana es su ruptura con la tradición, a la par de crear las condiciones para una original posibilidad de comprensión de la filosofía idealista en nuestros días:

²⁰⁸ Carlos Cirne-Lima. *Depois de Hegel*, EDUCS, Brasil, 2006, p. 107.

Leibniz fala de Razão Suficiente, Hegel usa o termo Fundamento, nesse contexto trata-se da mesma questão; usaremos a terminologia de Hegel. O problema colocado nos termos hegelianos, como acima exposto, é o seguinte: quem afirma que o ser contingente, se de fato o exposto, tem que ter um fundamento que o preceda, está fazendo o jogo de oposição entre o fundante e o fundado. A existência da contingência precisa de um fundante, sim o que não poderia ser existir o fundado...²⁰⁹

Otra de las grandes contribuciones del pensamiento especulativo se afianza en la superación de la lógica binaria o bipolar, de la lógica formal y de la lógica aristotélica, por lo tanto el fundamento se encuentra más allá del campo lógico abstracto. Se localiza en el pensamiento especulativo. Por eso, la filosofía hegeliana debe ser vista como un círculo virtuoso o un círculo de círculos, a la manera de una espiral que crece y rompe con lo anquilosado: "El sujeto y el objeto, etc., Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc., son tomados sin examen como base, dándolos por conocidos y valederos, como puntos fijos de partida y de retorno..."²¹⁰

A la ciencia contemporánea le conviene poner en crisis esos conceptos ya dispuestos como tabla de salvación de los pensamientos. Y actuar en contra de las "determinaciones fijas" para darle fluidez al pensar especulativo. Por esto no se puede partir del absoluto como algo objetivo, con lo ya dado, sino que se debe ir paulatinamente hacia la determinación de ese absoluto. Esto sólo es posible a través de múltiples negaciones.

La muerte, si así queremos llamarle a esta irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza... El espíritu sólo consigue su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento... El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, de hecho, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello.²¹¹

La negación provoca miedo y desesperación, en tanto que por su mediación la consciencia parece quedar suspendida en el vacío. Aunque si la consciencia vence tal "temor", se asume a sí mismas como portadora de esa negatividad y la toma como suya, entonces podrá aproximarse al camino que la conduce a la verdad, comprendiendo así la transición, el devenir o el movimiento de lo real. La consciencia se separa de lo otro, se

²⁰⁹ Carlos Cirne-Lima. *Depois de Hegel*, EDUCS, Brasil, 2006, p. 116.

²¹⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu. Die Phänomenologie des Geistes*, 1807. FCE, México, 1985, p. 23.

²¹¹ *Ibidem.*, p. 24.

vuelve ajena, se enajena y en ese sentido se “*desgarra*”, pues su impresión es que no hay otra forma de entender la realidad. Todo tiende a su muerte.

Pero Hegel puntualiza muy bien que el sujeto se debe mantener en lo negativo, pues lógicamente la causa de su temor es en realidad el movimiento que vivifica a la consciencia y al mundo. Sin más la negatividad puede marcar el ritmo de la consciencia, pues si ella se mantiene en el elemento de lo positivo no puede indicar ni comprender las transformaciones de su mundo, realidad y ser.

La filosofía idealista del originario de Stuttgart no se limita a ser el reflejo de un idealismo optimista, pues toma en cuenta el lado trágico de la vida, por lo que la incorporación del Romanticismo y la Tragedia griega se hace patente en la *Fenomenología del espíritu*, baste señalarlo. Ya que lo importante aquí es acentuar el momento de confusión por la cual atraviesa la consciencia, cuando paradójicamente aún no es una consciencia en-sí y para-sí.

En la lectura de Jean Hippolyte este punto de la negatividad y el desgarramiento, presentó un giro existencial. Aunque en la versión de Alexandre Kojève se manifestó una interpretación fatalista o finalista, está hermenéutica cobró radicalidad con la lectura simplista, reduccionista y errónea de Fukuyama. Para nosotros, en cambio, esta comprensión desde el pensamiento Nuestro Americano tiene otra significación. Por el momento, voy a seguir en la explicación del texto hegeliano.

Para el idealismo absoluto el principio de identidad juega un papel esencial en el marco de la consciencia que se quiere a sí misma: “El análisis del comienzo, daría así el concepto de la unidad del ser y del no-ser, –o, en forma refleja, el concepto de la unidad del ser distinto y del ser indistinto– o bien el de la identidad de la identidad con la no identidad”.²¹²

La unidad entre identidad y diferencia choca con una lectura meramente esquemática o formalista, la consciencia parece extraviada, por ello no encuentra un lugar estable, porque no sabe que el único lugar firme para ella es el movimiento mismo, la constante lucha, el devenir inacabado, solamente ahí será consciencia plena: saber espiritual universal. Pero esa relación entre identidad y diferencia se rebaja a oposición infecunda cuando no hay una superación. En consecuencia la reflexión hegeliana determina otra categoría como base de esa relación-reconciliación:

²¹² G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, pp. 68-69.

El eliminar [*Aufheben*] y lo eliminado (esto es, lo ideal) representa uno de los conceptos más importantes de la filosofía, una determinación fundamental, que vuelve a presentarse absolutamente en todas partes, y cuyo significado tiene que comprenderse de manera determinada, y distinguirse especialmente de la nada. Lo que se elimina no se convierte por esto en la nada. La nada es lo inmediato; un eliminado, en cambio, es un mediato; es lo no existente, pero como resultado, salido de un ser. Tiene por lo tanto la determinación, de la cual procede, todavía en sí.²¹³

Con este texto hegeliano se elucida lo que Cirne-Lima comprende por la contradicción como fundamento de lo nuevo. Para Hegel, el concepto *Aufheben* resulta imprescindible, puesto que él marca el punto en que lo otro es subsumido. Esto es, la superación apertura diversas posibilidades de ser, incluso cuando ella misma implica la desaparición-destrucción, eliminación-aniquilación o supresión-anulación de los elementos. Porque, al mismo tiempo, esos factores quedan guardados, asumidos, conservados, recogidos, atesorados en una figura más potente y compleja que la inicial, adelante señala:

La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto que se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. —De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado. — Las mencionadas dos determinaciones del *Aufheben* [eliminar] pueden ser aducidas lexicológicamente como dos significados de esta palabra... Para el pensamiento especulativo es una alegría el encontrar en un idioma palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo; y el idioma alemán posee muchas de tales palabras...²¹⁴

La filosofía encuentra entonces una manera diferente de decir las cosas, pues poniendo fin conserva y manteniendo hace cesar. El nuevo método dialéctico brinda una forma de comprender el mundo e interpretarlo para transformarlo. Todas las cosas transmutan, fenecen, pero al morir dan vida a algo desconocido que germinalmente ya estaba contenido en aquello que desapareció. Según el pensamiento limeño, la contradicción dará coherencia y estabilidad a esa inédita realidad. De la misma manera que Hegel procede con la dialéctica de la *Aufhebung*, así se conduce Cirne-Lima con esta idea central de la contradicción como peculiaridad del pensamiento especulativo.

²¹³ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, p. 97.

²¹⁴ *Ibidem.*, pp. 97-98.

Pero antes de pasar a ello, mejor subrayemos que el pensamiento *especulativo* es contrario al entendimiento. Hegel puntualiza la forma del pensar especulativo como una manera de reflexión, como *speculum* reflejante, esto es, un modo de entender lo real que se hace efectivo. En cambio, el entendimiento es “la fuerza que separa”, de esta forma el pensamiento abstracto se localiza del lado del entendimiento, pensamiento que suele enredarse en las *aporías*. En tanto que el pensamiento dialéctico especulativo nos lleva a pensar en la radicalidad de un pensamiento vivo y vivificante. Tan es así que un concepto puede mantener un doble significado, ese será uno de los campos más atractivos del idioma alemán para ser una “lengua filosófica”. Estas contradicciones que en el español, por ejemplo, podemos percibir las a través del oxímoron.

Para Cirne-Lima la contradicción es una condición de posibilidad de lo diferente, además en el sistema del idealismo evolutivo coherentista, propuesto por él como reformulación y “corrección” del idealismo tradicional: la coherencia siempre actúa entre la necesidad y el azar. La contradicción es el motor de la dialéctica, sin ella la dialéctica es imposible. Ahora analicemos paulatinamente el sentido de contradicción y su relación con la dialéctica:

O pensar, voltando-se contra si mesmo, descobriria, segundo Hegel, dentro de si todas as categorias do e figuracões existentes no Universo. A ‘tremenda força da negação’, como diz Hegel, constituiria a coerência (Hegel chamaria de *Widerspruch*) que do puro pensar, sem nenhum conteúdo, conseguiria tirar a pluralidade do mundo em que vivemos.²¹⁵

Uno puede engañarse fácilmente con la caricatura difundida del pensamiento hegeliano y permanecer enclavado en los prejuicios o preconceptos, exhibidos en la imagen distorsionada del idealismo absoluto. Especialmente en lo que atañe al pensamiento abstracto, en diversos momentos de esta investigación señalé cómo ninguna filosofía sale de las nubes del pensamiento. Aún las ideas más abstractas cuentan con referencias y consecuencias situadas en la realidad. El pensamiento *especulativo* de Hegel tiene siempre puntos de arranque muy concretos, por ejemplo cuando asegura: “el estudio de la ciencia es el asumir el esfuerzo del concepto”²¹⁶.

Incluso en el caso particular del *Entendimiento* tenemos el movimiento de la consciencia como fuerza separadora, pero siempre existen las referencias concretas. El

²¹⁵ Carlos Cirne-Lima. *Depois de Hegel*, EDUCS, Brasil, 2006, p. 136.

²¹⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Die Phänomenologie des Geistes 1807). FCE, México, 1985, p. 39.

Hegel mismo confirma nuestra aserción: “La filosofía por el contrario, no considera la determinación no esencial, sino en cuanto es esencial; su elemento y su contenido no son lo abstracto y lo irreal, sino lo real, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto.”²¹⁷ No puede ser más clara la relación indisoluble entre ser y pensar.

Según Cirne-Lima la idea hegeliana de lo real se constituye en el desarrollo de los diversos momentos del absoluto. No obstante, el filósofo brasileño piensa que existe una “*ambigüedad*” en el pensamiento hegeliano respecto al sentido de la necesidad y la contingencia. En razón de ello, parece que el absoluto en ocasiones se cierra sobre sí mismo, mientras que desde otra lectura ese mismo absoluto parece abrirse a la construcción de una realidad inacabada, incompleta y perfectible. Así lo destaca el propio Cirne-Lima:

...Se o sistema como um todo, que estamos aqui a construir –simplificando e corrigindo– sobre o trabalho de Hegel, conseguir ser coêrente com o Universo que conhecemos, então pelo criterio de verdade da coêrencia, ele estará certo até que outro sistema coêrente o venha substituir. A *Idéia Absoluta*, nesse sistema que estamos propondo, esta aberta para o futuro, inclusive para novos sistemas que –esperamos–nao sejam muito diferentes de este.²¹⁸

La “corrección” que el sistema limeano indica no es una mera delimitación de principios, aunque también lo es. Para ser más claros, se trata de repensar el sistema del idealismo alemán desde sus propias bases, integrando el *principio de coherencia* y retomando el concepto de contingencia presentes en la obra hegeliana para así dotarla de una mayor fuerza.

Me parece que ese aparato correctivo, tiene ulteriores consecuencias, tres cuestiones se pueden hacer al respecto: ¿qué tanto afecta esa corrección el sistema total? Si ese sistema se modifica totalmente ¿no se estaría creando un sistema absolutamente diferente? Si la corrección es menor ¿no implicaría que todo quede de la misma manera expuesta por Hegel sin mayores consecuencias?

El trabajo filosófico de Carlos Cirne-Lima es más que una corrección, pues esto lo lleva a crear otro sistema, por supuesto con un soporte hegeliano, pero lo que él bosqueja es otra cosa. Tan es así que un nuevo absoluto puede substituir al antiguo absoluto, cuando éste ya no pueda dar razón de la realidad vivida y experimentada. Por eso el absoluto desarrollado está abierto a la novedad vital e histórica.

²¹⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Die Phänomenologie des Geistes 1807). FCE, México, 1985, p. 31.

²¹⁸ Carlos Cirne-Lima. *Depois de Hegel*, EDUCS, Brasil, 2006, p. 136.

Todo ello permite pensar, por ejemplo, en la gestación de nuevas formas de organización social, sería factible concebir modelos políticos-estatales inéditos y renovadas relaciones de reconocimiento intra-inter-subjetivo. El sistema y su posibilidad permanecen abiertos, enmarcados con los dispositivos de coherencia y contingencia como el núcleo fuerte de una filosofía idealista objetivista evolutiva.

Ser y pensar conforman una unidad en las reflexiones filosóficas de Hegel y Cirne-Lima, pues para ambos la estructura del ser y la organicidad del pensamiento se corresponden. Evidentemente tales soportes no están separados, pues conforman un núcleo conjunto, una unidad inseparable e inquebrantable. La coherencia de ambos ámbitos permite la vinculación, en una relación indeterminada que se destruye y construye constantemente. El absoluto hegeliano es por decir lo menos: *ambiguo*. Repasemos el tópico de la mano del maestro germano:

La consciencia tiene que comportarse también hacia el objeto en cuanto a la totalidad de sus determinaciones y haberlo captado con arreglo a cada una de ellas. Esta totalidad de sus determinaciones hace de él, en sí, una esencia espiritual, y para la consciencia llega a ser esto, en verdad, mediante la aprehensión de cada una de sus determinaciones singulares por separado como del sí mismo, o por medio de aquel comportamiento a que acabamos de referirnos.²¹⁹

Para llegar al Saber Absoluto hay que peregrinar por las diferentes figuras de la ciencia, determinar su objeto como un *en-sí para-sí*, pues la consciencia se encuentra apenas trazada en los diferentes momentos de la *Fenomenología del espíritu: Consciencia, Autoconsciencia, Razón, Espíritu, Religión, Saber Absoluto*. Tales estaciones figurativas son experimentadas por el sujeto que se remonta de lo más simple a lo más complejo, de lo individual a lo universal y de lo abstracto a lo concreto.

Al avanzar por la senda del conocimiento en donde el alma individual se convierte en espíritu, se gana en la concreción filosófica. Entre más cerca nos encontremos del punto inicial, más abstracto es nuestro pensamiento, nuestra consciencia es más pobre y nos situamos en la simplicidad sin sentido. Así la consciencia se tiene que ganar progresivamente convirtiéndose en autoconsciencia. Ahí en donde ella misma es “la certeza de la consciencia de ser toda realidad”²²⁰. Pero este saberse como lo que es en sí mismo todavía no es la realización de la ciencia, sino una simple aproximación. Al individuo que recorre esta vereda le queda mucho por andar.

²¹⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Die Phänomenologie des Geistes 1807). FCE, México, 1985, p. 461.

²²⁰ *Ibidem.*, p. 144.

Tiene que devenir desde su puro *en-sí* a su *para-sí*, esto es, ser una consciencia consciente de sí: autoconsciencia.

Pero este cumplimiento de su destino no es tarea sencilla, pues en él se encontrará en el “camino de duda y desesperación”. Las fases por la que debe discurrir son necesarias, por ejemplo, la lucha entre el amo y el esclavo, el estoicismo, el escepticismo, la consciencia desgarrada, la libertad absoluta, el terror, la razón observante, la razón actuante. Por todas y cada una de esas figuras la consciencia tiene que ir evolucionando, la consciencia tiene que hacer la experiencia del espíritu desde la eticidad, la cultura, la moral. Todo ello lo realiza antes de culminar con el Saber Absoluto.

En la última fase, la autoconsciencia pasa por la Religión, para enseguida acceder al Saber Absoluto en su plenitud insuficiente o completud relativa. La religión provee la última figura para el absoluto en tres dimensiones: religión natural, religión del arte, religión revelada. Después de esto estamos dentro, en la recapitulación y no en el mero abigarramiento de las figuras o en la sucesión de formas vacías, muertas e inanimadas.

Cuando el individuo se coloca del lado de la línea final, es como si el espíritu volteara y viera todo el recorrido, lo andado, la demora en el trayecto para llegar a la meta del saber. Ahí donde el saber es ciencia, es el espacio en donde la consciencia se tiene *en-sí* y *para-sí* misma. Estamos postrados en “el día espiritual del presente”. Después de la noche oscura en donde la consciencia de sí se extravía y se encuentra, para descubrirse en su objeto como objeto de sí. Ahora, expongamos otra de las determinaciones del Absoluto:

La simple, genuina identidad de lo absoluto es indeterminada, o más bien se ha disuelto en ella toda determinación de la esencia y la existencia, o sea del ser en general, tanto como de la reflexión. Por lo tanto el determinar qué es lo absoluto, resulta negativo, y lo absoluto mismo aparece sólo como la negación de todos los predicados y como el vacío. Pero puesto que tiene también que ser explicado como la posición de todos los predicados, aparece como la contradicción más formal entre todas.²²¹

El absoluto en la *Ciencia de lógica* tiene un sentido diferente, no es una forma del saber, sino la unidad entre existencia y esencia. El saber de lo absoluto y lo absoluto son diferentes en el sentido de su prioridad ontológica. En el caso de la *Fenomenología*

²²¹ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, pp. 470.

se puede identificar este absoluto como el fin al que llega la consciencia. La consciencia se sabe absolutamente, ésta hace o realiza la experiencia del conocimiento total.

La identidad del absoluto sólo se puede experimentar en la reflexión y en el ser, la unidad se vuelve a disolver. Recordemos que para Hegel todo es contradictorio, pero en esa medida el absoluto mismo contiene en sí su negación y contradicción. Si ingresamos al conocimiento por el lado del pensar, *de facto*, ya estamos en el ser. Por el contrario, si arrancamos por el lado del ser, de hecho, ya habremos entrado al campo del pensar. Lo absoluto es absoluto en cuanto se diluye y renueva unitaria e idénticamente.

Puesto que este negar y este poner pertenecen a la reflexión extrínseca, es una dialéctica formal, carente de sistema, la que, con poco trabajo, recoge varias determinaciones acá y allá e igualmente con poco trabajo presenta de un lado su finitud y pura relatividad, y de otro lado, al presentársele ése [absoluto] como la totalidad, afirma también que se hallan en él todas las determinaciones, sin lograr elevar estas posiciones y aquellas negaciones a una verdadera unidad. Sin embargo, hay que mostrar qué es lo absoluto; pero, este mostrar no puede ser un determinar, ni tampoco un reflexionar extrínseco, por cuyo medio se tendrían sus determinaciones, sino que es la exposición y precisamente la propia exposición de lo absoluto, y sólo un indicar lo que éste es.²²²

Es el lector de la *Fenomenología* quién posee este saber total, cuando cumple con la totalidad del procedimiento, pues el deseo fáustico de Hegel descubre los misterios de la subjetividad, el mundo, la realidad, el espíritu y la religión. El saber del absoluto nunca puede ser puesto como algo extrínseco a sí mismo, ya que intenta la reconciliación de las oposiciones. Además ese absoluto es relativo, porque el mundo no se conforma definitivamente y para siempre de un solo modo.

Al mismo tiempo, la consciencia se ve impelida a seguir adelante. A causa de que la pasión humana es más fuerte y siempre querrá trascender sus propios límites. Ahí el Saber Absoluto dará paso a otra forma de saber, más compleja y completa. Por esa razón, el filosofar limeño se aventura e incorpora el elemento de la contingencia que está *in nuce* en la exposición filosófica de Hegel.

Este movimiento se da también porque la contradicción siempre existe, tanto en el lenguaje como en la realidad misma. Esa contradicción es realmente existente y no sólo mentalmente real, esto es, la filosofía del lenguaje supone que los principios dialécticos violan las reglas mínimas del pensamiento. Insistiré un poco más en la determinación del principio de no contradicción. Porque el filósofo dialéctico declara

²²² G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, pp. 470.

algo y luego se desdice o contradice. Por ejemplo, en la *Ciencia de la lógica* se afirma que lo primero es el ser, para después asegurar que lo primero es la nada. Se pueden colocar dos proposiciones “contradictorias”:

Este libro *existe*.

Este libro *no existe*.

Cada una de ellas puede ser verdadera, lo que no podemos aseverar es que sean verdaderas al mismo tiempo. Es decir, de una cosa no se puede decir que al mismo tiempo es o no es. Palabras más, palabras menos Cirne-Lima coloca el problema en los términos de la filosofía analítica, pues ésta cierra sus pinzas en el examen del lenguaje. El centro problemático de la discusión es lo dicho sobre el sujeto, la relación de lo que se predica.

Empero lo que no se sigue de manera inmediata es la destrucción del problema, el argumento no se destruye y tampoco se le contempla como “falso problema”, porque lo que aquí se aduce (el filósofo del lenguaje) es que el problema es inexistente, está mal concebido o simplemente porque es absurdo. Destaquemos las siguientes líneas, para analizar la salida operada de una forma pertinente en el filosofar de Cirne-Lima:

... Pois, quem fala com sentido tem que dizer algo determinado, ou seja, tem que afirmar algo como verdadeiro. Quem diz que a proposição “p” é verdadeira não pode co-afirmar a falsidade de “p”, como não pode afirmar ou negar o mesmo predicado determinado do mesmo sujeito, isso es o mesmo que se contradizer. Mas quem diz e, o mesmo tempo, se desdiz, já se refutou a sem mesmo e, no fundo, não diz nada.²²³

Hegel nos advirtió que el acto reflexivo es intrínseco a la consciencia, no debemos ir a buscar fuera del absoluto, lo que ya está en él. Por eso rechaza el “formalismo dialéctico”. Si hacemos la reflexión desde el puro reino del lenguaje estamos condenados a caer en el error, no podríamos llegar a la meta, al *telos*, al fin último. Nos quedaríamos con el esqueleto del farmacéutico o con la estructura vacía y sin vida de los conceptos. Nos estancaríamos en el puro reino del esquematismo o de las categorías impuestas desde fuera del mismo concepto, sin alcanzar la idea en su unidad entre lo real y lo conceptual.

²²³ Carlos Cirne-Lima, *Sobre a contradição*, EDIPURCS, Porto Alegre, 1996, p. 13.

El fracaso filosófico del formalismo sólo tendrá parangón con el de aquel hombre que para aprender a nadar, inventó una máquina llena de poleas, lazos, cables y engranes. No obstante, le faltaba lo esencial, la experiencia de nadar en el agua, en el medio en donde se practica tal actividad. Entonces debemos sumergirnos en el propio absoluto y experimentarlo.

En la medida en que ese Absoluto es contradictorio y es la unidad de la diferencia entre pensar y existir, podemos ir a alguno de los lados. Por ejemplo, si tomamos el principio de no-contradicción e integramos con ello las reglas del pensamiento, decir que algo es y no es al mismo tiempo, no tienen sentido. Pensemos en un caso aún más fuerte, no en libros sino en seres humanos. Para el caso concreto de lo escrito en esta investigación, podríamos decir: Guillermo existe, o bien, Guillermo no existe. No como una disyunción, sino como dos oraciones verdaderas o falsas según la lógica binaria. Podemos hacer abstracción del sujeto:

X es un objeto que existe.

X es un objeto que no existe.

En el terreno de la no-contradicción, pretender que la verdad de ambas cosas es factible implicaría un nudo de contradicciones. Sin embargo, en la vida cotidiana siempre podemos encontrar una infinidad de contradicciones en las que cae el ser humano. De nuevo podemos pensar en el discurso político, pues no hay manera de asegurar que no caeremos en contradicciones. Todos los políticos infringen sistemáticamente el principio de no-contradicción.

La sugerencia del filósofo porto alegreense es tomar el principio de no-contradicción con un sentido más débil y no el sentido fuerte o estricto, otorgado por la tradición. Lo ideal sería no caer nunca en contradicciones y tener un lenguaje purificado de los defectos de la pragmática. Lo cierto es que en nuestra vida cotidiana las contradicciones hacen su aparición todo el tiempo. Por eso, el principio tiene que seguir una necesidad menos fuerte. La enunciación tradicional aristotélica es traída a cuenta por el pensador brasileño:

X es un objeto que probablemente existe.

X es un objeto que probablemente no existe.

De lo cual no se sigue lógicamente que se afirme que Guillermo está medio vivo o medio muerto, si ubicamos ambas proposiciones desde el principio del tercer excluso. Pero ambas proposiciones deben ser analizadas a la luz del contexto y la realidad. La primera oración es verdadera en tanto que no suceda la segunda de forma cabal y completa. Guillermo probablemente existe. Para comprobarla se deben buscar las condiciones para corroborar la oración, tal como llamarle por teléfono, ir a su casa, visitarlo y particularmente verlo.

Guillermo probablemente ya no existe es una oración que también debe ser constatada. Cuando Guillermo muera, un médico especializado está obligado a cerciorarse de su falta de pulso, de que las funciones vitales no se están realizando. Y de muchas otras cosas que le permitirán al doctor diagnosticar la existencia de un cuerpo x sin vida.

Aunque se podría presentar una situación más. Quizá alguna persona no tiene noticia de Guillermo desde hace mucho tiempo. Es posible que la comunicación se perdiera y que no exista manera de saber de Guillermo. A la pregunta expresa de alguien, algún familiar, amigo o conocido, para saber cuál es la condición de Guillermo ¿Cómo está Guillermo? Se le podría contestar que probablemente esté vivo, pero probablemente no. Este caso singular de la lógica, lo llevé al campo de la política con los desaparecidos políticos. No abundo en ello porque este no es el lugar indicado, pues nuestra intención es la de encontrar los fundamentos de aquello que está implicado en el acto político.

Debemos procurar no caer en contradicciones. Esa es la idea, pero en el caso expuesto, no podemos hacer uso indiscriminado del principio de no contradicción. Es decir en el caso arriba aducido sí se puede decir: es probable que exista y no exista al mismo tiempo. Porque no tenemos, no hay una necesidad intrínseca en la “enunciación”. Carlos Roberto Velho Cirne-Lima nos guía en la discusión:

Aristóteles introduz o princípio ontológico quando, para fundamentar a lei entre pensar e ser. Assim como é impossível que o ser seja existente ou não seja existente sob o mesmo aspecto (este é o princípio ontológico de Não-Contradição), assim também no pensar e no falar é impossível predicar e não predicar o mesmo predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto (ese é o princípio lógico de Não-contradição). Existem, por tanto, em Aristóteles, dois princípios de Não-Contradição que, embora sejam conexos e interligados, podem e devem ser distinguidos; o primeiro é uma lei que rege o pensar e o falar, o segundo é uma lei do ser.²²⁴

²²⁴ Carlos Cirne-Lima, *Sobre a contradição*, EDIPURCS, Porto Alegre, 1996, p. 62.

La tensión estriba en introducir la contingencia y la probabilidad al principio de no-contradicción. Esta probabilidad no reduce el riesgo de caer en la contradicción, aunque sí nos permite replantearla desde la subjetividad, a partir de un matiz menos rígido en la lógica y más preciso con la realidad. Pues nuestro “deber” sería cuidarnos de no caer en una contradicción, aunque a en ocasiones no lo podemos evitar.

En la lógica el absoluto tiene un sentido diferente. No es, como vemos, una forma del saber, sino la unidad entre la existencia y la esencia. El saber de lo absoluto y lo absoluto difirieren en el sentido de su prioridad ontológica. En el caso de la *Fenomenología del espíritu* se puede identificar este absoluto como el fin último al que llega la consciencia: la consciencia se sabe absolutamente. La consciencia hace o realiza la experiencia del conocimiento total.

En *Ciencia de la lógica* Hegel sintetiza el principio fundante de la relación entre ser y pensar. El sentido común asume que las cosas son diferentes de lo que se piensa sobre ellas, pero para el idealismo alemán tal dicotomía es irreal. La filosofía es una forma del pensamiento ligada al ser del mundo, se piensa en concreto sobre temas como la vida, la muerte, dios, el cosmos, la naturaleza. No se piensa en abstracto, en entidades metafísicas, invenciones o elucubraciones que en el mejor de los casos son sueños de visionarios.

La filosofía hegeliana es la suma sistemática de las filosofías y las épocas anteriores. Las tentativas por entender el mundo parcializaban uno de los aspectos: algunos filósofos pensaban en el ser, otros en el devenir, átomos, éter, otros pensadores tomaron la experiencia como base de la realidad, algunos colocaron su base teórica más en las ideas objetivas, otros en las subjetivas. Pero en el filosofar hegeliano se desarrollan la mayoría de esos debates, siendo su filosofía el último gran sistema de Occidente y con su construcción también comienza la erosión del sistema. Las críticas toman diversos frentes, desde las visiones religiosas hasta las económicas y políticas, pasando por los pesimismo y existencialismos que le fueron contemporáneos.

Por eso es interesante atender a la recuperación del pensamiento de Hegel en Europa, pero principalmente en América Latina, pues los filósofos de nuestra región intentan mantener un diálogo constructivo con Hegel, como una fuente de la cual manan reflexiones que nos podrían ser útiles para el futuro. Por ello quiero destacar la parte innovadora de Cirne-Lima, porque él persigue a su manera una revaloración de la filosofía alemana para nuestros días. Intentar una filosofía sistemática, rigurosa, crítica

es el primer camino para pensar por nuestra cuenta, para pensar de manera autónoma, tal y como le gustaba decir a Kant, esto es, pensar por nuestros propios medios.

En la exégesis realizada sobre la filosofía limeana, concluimos que la denominada corrección del pensamiento es en realidad la postulación de un nuevo sistema, que acorde a los tiempos, avances científicos, desarrollos tecnológicos y nuevas necesidades humanas corre por el lado de una interdependencia entre las ciencias, para asumir una postura filosófica menos pretenciosa. Veamos como Hegel habla del principio fundante: “Lo absoluto es la unidad de interior y de lo exterior como unidad primera, que existe en sí.”²²⁵

La figura que crea la separación de estos dos mundos y su posterior supresión-superación es la del punto de vista extrínseco, va al absoluto como algo que sobrepasa la realidad. Lo real se experimenta en la figura de la realidad construida y no como algo dado, por eso la filosofía se tiene que elevar sobre esta visión superficial de la externalidad, el absoluto no es algo externo, sino unidad de la interioridad de lo externo y de la externalidad de lo interno. El absoluto realizado es la realidad de ambos modos de ser del absoluto:

...La realidad tiene que entenderse como esta manera de ser absoluto reflejada, el ser no es todavía real; es la primera inmediación; por consiguiente su reflexión es un devenir y traspasar a otro; o sea su inmediación no es un ser en sí o por sí. La realidad se halla aún a un nivel más alto que la existencia...²²⁶

Lo absoluto existe, es, pero subsume la simple existencia. De nueva cuenta pone en cuestión el sentido tradicional de la existencia, así sucede con todas las categorías y conceptos utilizados Hegel, con lo cual es más nítida la diferencia que establecí sobre el saber de lo absoluto y lo absoluto. Éste es del que se habla en la *Ciencia de la lógica*. Su significado tiene que ver con el engarce de las categorías en una red de relaciones necesarias, las cuales requieren la integración en el sistema de conocimiento.

La *idea* es unidad real conceptual, por eso la existencias sin más no puede ser lo absoluto, aunque forme parte del proceso de lo absoluto. No es sencillo atajar la filosofía idealista absoluta, con la simple directriz de que todo es absoluto y ya. Es un error habitual pensar que en lo absoluto cabe todo, como si se tratara de un balde que se llena con lo que uno encuentra a su paso. Se le puede representar equívocamente como

²²⁵ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, pp. 479.

²²⁶ *Ibid.*

un agujero negro en donde el centro succiona todo, porque en las mediaciones y determinaciones aparecen otras determinidades, la cuales dialécticamente habrán de ser subsumidas:

... O que pensamos ser sólido e maciço são nós na rede de relações. Isso significa que o Universo, sendo a Totalidade em Movimento, movimenta e é movimentado pelas relações que o cunstituem. Isso nos permite, sim, e obriga a dizer, que eu não sou eu, mas um punta na rede de relacoes. Isso me permite, sim, e obriga moralmente (necessidade fraca) a ampliar o meu eu, de sorte a englobar meus colegas de aula, toda mina universidade, meu país, todos os países do mundo, toda a galáxia, todo o Universo...²²⁷

Como advertimos ontología y epistemología conforman una red de interrelaciones conectada, en la cual el sujeto se representa como una de las partes de esa red. Para comprenderla como absoluto debemos interpretarla como unidad interconectada de la diferencias. Todo el universo implica estas relaciones, un átomo fuera de ese universo transformaría toda la realidad, el equilibrio sería roto e inestable. Pero esto no quiere decir que tal ontología-epistemológica se encuentre fija en relaciones establecidas *a priori*.

Precisamente el deseo del pensador brasileño es demostrar cómo la contradicción es el factor inclusivo del equilibrio sobre los puntos inestables del sistema. El mundo es racional porque hay una razón que lo piensa de esa manera, tiene una estructura y se define en relación a esa estructura por sus vínculos e integración de factores, los cuales pueden parecer dispares a primera vista. El movimiento del absoluto no viene de fuera, ese devenir se mueve a sí mismo, permitiendo la transición epocal, la transformación cultural, el cambio biológico y muchas otras manifestaciones de esa metamorfosis embrionaria. El idealismo coherentista evolutivo de Cirne-Lima se puede apreciar ahora con toda nitidez.

De manera que la corrección limeana se convierte en la formulación de una filosofía contemporánea, ésta tiene como referentes a la filosofía heracliteana, parmenidea, tomista y hegeliana. El filósofo porto alegreense se logra desmarcar de ellas para encontrar una senda autónoma en el que la filosofía tiene su centro vital, por mediación del equilibrio inestable entre la contingencia y la necesidad. Sobre las críticas realizadas contra el pensamiento hegeliano, la más potente es la referente a la necesidad

²²⁷ Carlos Cirne-Lima. *Depois de Hegel*, EDUCS, Brasil, 2006, p. 146.

intrínseca del sistema. Para algunos intérpretes la necesidad de todo el proceso hace que la dialéctica se pierda e incluso se osifique en el pensamiento idealista absoluto.

Asimismo Cirne-Lima encuentra de manera magistral una vía interpretativa diversa al hegelianismo reinante en nuestros días. Él sugiere que la dialéctica hegeliana encuentra su máxima expresión al final del segundo libro de la *Ciencia de la lógica*, en donde se puede seguir una línea poco explorada. En el pasaje que va de la esencia al concepto, se habla de la necesidad relativa y de la necesidad absoluta, ahí se puede encontrar la pista para una lectura original de la obra hegeliana, incluso ignorada por Marx. Además puede abrir otros senderos hermenéuticos y de acción política.

Y como bien señala Cirne-Lima ahí se descubre este puente entre lo contingente, lo azaroso, lo probable posible y la necesidad férrea o la necesidad débil. Lo interesante es que siguiendo una lectura detenida, pausada, reflexiva de la *Ciencia de la lógica* se apertura el camino de una ontología de redes, relaciones y conexiones entre los diversos elementos del cosmos. Eso está en Hegel, pero se pasó de largo, se dejó a un lado sin ser visto por la mayoría de los pensadores dedicados al análisis, crítica y superación del pensamiento idealista.

Otro de los grandes aportes de la reflexión limeana fue establecer la diferencia conceptual de la contradicción como coherencia. El concepto de *Widerspruch* se entiende regularmente como estar en contradicción, para el filósofo brasileño se debe comprender que Hegel no contaba con categorías definitivas para analizar la realidad, pues realizaba descubrimientos constantes, los cuales le permitían reformular sus ideas. Eso mismo explica que en el punto de la contradicción, ésta funcione como un concepto amplificador de nuevas formas de significación sobre la realidad.

Tanto con la incorporación de la contingencia, como con la reconceptualización del término contradicción se puede elaborar una nueva filosofía. Una filosofía que como un sistema insólito logra equilibrar el principio de identidad y el principio de diferenciación en conexión con el devenir. Ante los modelos recientes de interpretación del idealismo absoluto alemán, pienso que se genera una vía inclusiva de la emergencia y ella se puede especificar a través de diversos fenómenos sociales, políticos, culturales, económicos, pedagógicos y de otras cualidades.

La idea del rompecabezas tan querida para Cirne-Lima hace específica la relación de todo lo que venimos diciendo, pues las partes conforman el todo, pero es un todo inacabado, incompleto, pues no contamos con todas las piezas de la realidad, lo real se nos escapa como una x, una incógnita a la cual deseamos dar respuesta.

Así el hombre que quiere conocer se ve impelido, se ve obligado a rebasar los límites de su conocimiento, los límites de la razón. No se conforma con establecer barreras o tópicos tabú, como tampoco se conforma con la fe ciega. El filósofo persigue las respuestas, por eso lucha incansablemente para saber. Cuando un sistema no satisface las formas de entender la realidad cambiante, entonces el núcleo sistemático debe ser modificado, transformado para dar cuenta de lo real. Sería impertinente pensar que hay un saber acabado de suyo, una filosofía eterna es una pedantería absurda. Vayamos directamente a Hegel, para comprender los significados concretos de necesidad y contingencia presentes en su trabajo teórico:

Esta unidad de la posibilidad y la realidad constituye la accidentalidad o la contingencia –Lo contingente es un real, que al mismo tiempo se haya determinado sólo como posible, y cuyo otro o contrario existe igualmente. Por consiguiente esta realidad es puro ser o pura existencia, pero puestos en su verdad, que es la de valer como un ser-puesto o sea como posibilidad. Viceversa la posibilidad como reflexión en sí o ser-en-sí, se halla puesta como ser-puesto. Lo que es posible es un real en este sentido de la realidad; vale sólo tanto la realidad contingente; es el mismo un contingente.²²⁸

La tesis esencial de Carlos Cirne-Lima se concentra en el debate impuesto por las interpretaciones canónicas del hegelianismo que mantienen la idea de la necesidad interna del sistema, sin “exhibir las fisuras” o fragmentaciones al interior de ese pensamiento. El filósofo brasileño acepta la ambigüedad al interior del pensamiento hegeliano, sin embargo es factible corregir tal defecto desde este pasaje ignorado y con ello se puede reconstruir una visión distinta del pensamiento idealista.

La contingencia es ante todo la posibilidad, pero ella no puede surgir de la nada, sino que emerge de su relación con la realidad. Es decir, constitutivamente la contingencia se encuentra formada por la vinculación entre lo real y lo posible. Ahora bien, si la constitución de la contingencia es lo real posible, entonces ¿cómo podemos diferenciarla de la Idea? Si la Idea es la unidad del campo conceptual y de la esfera de la realidad ¿Acaso no es posible confundir la contingencia con la Ideal? La contribución principal del filósofo nuestroamericano es que la idea también tiene un núcleo contingente que permite el devenir y la transformación de la realidad en todos sus sentidos. Adelante el pensador alemán verifica: “lo accidental no tiene, pues,

²²⁸ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, pp. 482.

fundamento, porque es accidental; y al mismo tiempo tiene fundamento, porque es accidental”.²²⁹

La Idea encuentra también su constitución en el campo de lo posible real y de lo contingente factible, ambos elementos están interrelacionados. El pensamiento dogmático y “cerrado” de Hegel, se muestra aquí desde otro aspecto, desde la apertura a una realidad siempre compleja y cambiante que únicamente puede ser conocida a través de las diversas mediaciones de lo real. Con una salvedad, esa realidad no está acaba en lo absoluto, ella tiene en sí el carácter ontológico de la contingencia y puede ser conocida por la mediación de las relaciones o redes existentes en lo real:

Esta *absoluta inquietud del devenir* de estas dos determinaciones es la accidentalidad (contingencia). Sin embargo, precisamente porque cada una se transforma de inmediato en la opuesta, en ésta vuelve así a coincidir, igualmente de manera absoluta, consigo misma, esta identidad de las dos determinaciones, una en la otra, constituye la necesidad.

La tarea es replantear la idea central del idealismo y reformular el sentido del devenir, del cambio y la transformación, pues esto permite confirmar nuestras intuiciones sobre la aparición de nuevos sujetos, grupos o colectividades emergentes en el campo político y social. Tal contingencia permite generar “otras” formas de lo real que parecían imposibles e improbables, por su cuenta lo probable permite la proyección de una *eutopraxis* concreta acorde a la necesidad de los cambios de nuestra época. La “*absoluta inquietud del devenir*” es al mismo tiempo la absoluta inquietud de la realidad y el pensamiento, del ser y el conocer, del pensar y el actuar:

Lo necesario es un real; así, como inmediato, es algo carente de fundamento; pero tiene del mismo modo su realidad por medio de un otro, o sea en su fundamento. Pero, al mismo tiempo es el ser-puesto de este fundamento y la reflexión en sí de éste. La posibilidad de lo necesario es una posibilidad eliminada. Lo accidental, por ende, es necesario, porque lo real está determinado como posible, y con esto su intermediación está eliminada, y se ha quebrado en el fundamento o ser-en-sí, y en lo fundado; es necesario también porque esta posibilidad suya, esto es la relación fundamental, está eliminada en absoluto, y puesta como ser. Lo necesario existe, y este ser existente es, él mismo, lo necesario. Al mismo tiempo lo necesario existe en sí; esta reflexión en sí es un otro; distinto de aquella intermediación del ser, y la necesidad de lo existente es un otro. Lo existente no es así él mismo lo necesario; sino que este ser-en-sí es, él mismo, sólo un ser-puesto. Está superado y es él mismo inmediato. Así la realidad, en su diferente, es decir, en la posibilidad es idéntica consigo misma. Por ser ésta identidad, es necesidad.²³⁰

²²⁹ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, p. 483.

²³⁰ *Ibid.*

La contingencia no elimina a la necesidad, sería una contradicción colocarse del lado opuesto y asumir que el absoluto es absolutamente contingente, tal tesis muestra su contradicción interna cuando se le contrasta con la realidad. La contingencia es el otro lado de la necesidad, sin una no puede ni existir, ni pensarse la otra. La existencia de la necesidad y de la contingencia depende de la relación de ambas. Por ello, Hegel aclara que lo necesario existe como posible, se coloca como lo puesto-probable, pero no puede ser el acontecer de manera probabilística. La necesidad de lo necesario implica la contingencia, mientras que la contingencia de lo contingente implica su necesidad. La relación de ambos es la verdad del absoluto.

La necesidad elimina lo probable, porque cuando lo probable deja de ser probable para realizarse, entonces deja de ser lo que es y, por lo tanto, deviene existente, deviene necesario. La necesidad del mundo descansa en su anterior probabilidad. No es el sentido aseverar que éste es el mejor de los mundos posibles a la manera de Leibniz. Se trata, por el contrario, de pensar en cómo la necesidad de este mundo siempre puede ser transformada, porque lo que es potencialmente determinado es factible encontrar las condiciones para su realización.

Lo contingente devendrá necesario, pues en su pasaje de lo meramente probable a la realización, las potencialidades cobran la objetividad de lo real existencial. Y por ello da la impresión que la necesidad triunfa sobre lo contingente, cuando se efectúa una lectura o interpretación parcial del texto en cuestión. Sin embargo, sucede que en la ontología hegeliana la interrelación, relación, vinculación, contradicción o su negación siempre subsumen conservando y en el mundo no se eliminan: la contingencia, el azar o lo posible.

Considero que la visión filosófica de Carlos Cirne-Lima es adecuada cuando realiza la reivindicación de la contingencia al interior de la misma obra hegeliana, por ello contrasté directamente en los textos hegelianos la hipótesis propuesta por el filósofo brasileño, para confirmar que el propio Hegel elaboró un sentido clarificador sobre la contingencia. Con todo, pienso que la aportación de Cirne-Lima subsume el proyecto hegeliano, pues aunque el filósofo alemán incluye la contingencia en realidad no desarrolla el tópico, como sí lo hace el pensador latinoamericano.

Es factible que las críticas al propio sistema de Cirne-Lima se concentren en la tesis de una contingencia, se puede argumentar que tal hipótesis es más bien limeana que hegeliana y se aleja del idealismo alemán tradicional. Lo cual indicaría que a la

filosofía del idealismo absoluto, más bien, se le agregaría algo externo a ella, con el fin de salvar un sistema obsoleto para nuestros días.

Por el lado de la analítica, Cirne-Lima demuestra que los principios lógicos de la tradición deben ser reconsiderados en su propia enunciación y matizar teóricamente la necesidad (aquí sí cerrada) imputada al hegelianismo, también se puede pensar que es un fin perseguido por Cirne-Lima y no por Hegel. Para reformular el principio de identidad en su relación con los principios de no-contradicción, el tercer excluso y de razón suficiente.

Asimismo puede ser cuestionable su comprensión de la contradicción como una figura de la coherencia, pues para el sentido común estos elementos parecen encontrarse en los extremos del abanico ontológico. A pesar de estas y otras controversias desatadas en torno a la obra filosófica de nuestro pensador brasileño, no hay duda de que sus aportaciones vitalizan el pensamiento nuestroamericano y las reflexiones sobre el hegelianismo de nuestros días, por encima de las modas y las tendencias “disruptivas” de la filosofía contemporánea.

La fundamentación del ser y del pensar en la obra hegeliana trae consigo consecuencias imperceptibles en un primer acercamiento. Por ejemplo, podemos aceptar que el filosofar de Hegel apela a la contingencia en el ámbito lógico, pero no en el histórico político en donde predomina la necesidad, lo cual daría como resultado una contradicción dentro del sistema. Tal tópico lo trataremos en el capítulo correspondiente a la superación política, por el momento deseo recuperar por último un punto, pues permite dar el salto al siguiente momento de nuestra investigación y es la dirección sugerida por el viejo Hegel: “La idea es el concepto adecuado, lo verdadero objetivo o sea lo verdadero como tal. Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea, o sea algo tiene verdad sólo por cuanto es idea”.²³¹

En la tercera parte de la *Ciencia de la lógica*, el filósofo alemán desarrolla el sentido del concepto como la unidad del ser y la esencia, es decir, la síntesis de los dos capítulos anteriores. Pero lo interesante es que culmina con la visión de la Idea “Absoluta” que comprende tanto al concepto como lo real. Las repercusiones políticas de la ontología hegeliana serán presentadas en el siguiente capítulo. Ahí retomo una lectura puntual de la *Filosofía del derecho*.

²³¹ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, p. 665.

Capítulo III

Pensando Latinoamérica con Julio De Zan

Hegel contra Hegel

En las condiciones actuales en las que se encuentra el mundo es preciso buscar la manera de comprender la relación entre trabajo, explotación y vida, pues la contradicción en que vivimos es más cruenta que en la época de Marx. La lucha por la vida es más feroz y encuentra formas diversas de escenificarse, la muerte se postró como destino ineludible de nuestra época, aunque se refinó el núcleo en el cual persiste la contradicción entre trabajo y capital. Por ello el análisis o la crítica dialéctica nos pueden dar luces sobre esa contradicción, para la construcción de algunas alternativas. No debemos olvidar que praxis y utopía son la base firme de nuestra investigación. Pensar para mejor actuar, actuar para transformar el mundo y ese mismo pensar.

En la actualidad la dialéctica entre Amos y Esclavos es más clara que nunca, Marx no llegó a imaginar el carácter autodestructivo de nuestras sociedades, al menos en el sentido en que hoy los experimentamos. Los que controlan el mundo, un grupo pequeño de capitalistas son dueños de las 147 empresas que manipulan y maniobran el mercado internacional, la mayoría de ellas ubicadas en Estados Unidos. No se puede decir ahora, como en los inicios de la globalización, que esas empresas pertenecían a un consorcio o grupo de distintos accionistas, empresarios inexistentes e invisibles para la mayoría de las personas, esos empresarios sí eran un fantasma que recorría el mundo, espectros blindados por el “anonimato”.

Hoy tienen nombre e identidad, sabemos quiénes son como dice Alfredo Jalife en un estupendo artículo: “Cuando los investigadores profundizaron y desenmarañaron la red propietaria, encontraron que ésta llevaba a una superentidad de ‘147 empresas aún más estrechamente conectadas –cuya propiedad total está controlada por otros miembros de la superentidad– que controlan 40 por ciento de la riqueza total de la red’, es decir, menos de uno por ciento (¡extrasupersic!) de las empresas controlan 40 por ciento de la red entera, cuya mayoría son instituciones financieras.”²³² Otros analistas también desarrollan la misma tesis: “Como araña en la red de esas mil 318, hay un

²³² Alfredo Jalife, “*New Scientist, revela la identidad de la plutocracia bancaria (1%) que controla al mundo (99%)*” en la sección Bajo la lupa, en *La Jornada*, México, 23/octubre/2011.

núcleo de mucho mayor densidad de interrelaciones, formado por las 147 empresas que detentan 40 por ciento de los ingresos de todas las transnacionales. La gran mayoría de éstas últimas son instituciones financieras, entre las que se encuentran nombres muy conocidos como Barclays Lpc, Axa, JP Morgan Chase & Co, Merrill Lynch & Co Inc, Deutsche Bank, Bank of America, Walton Enterprises LLC (la firma inversora del capital de la familia Walton, dueños de la empresa más grande del mundo: el supermercado Walmart), ING Group, BNP Paribas. La número 50 en la lista es significativamente la china Petrochemical Group Company, que denota el ascenso de los capitales chinos a este grupo exclusivo de corporaciones que tienen las riendas económicas y financieras del planeta.”²³³

En este contexto económico se desenvuelve el análisis del pensamiento de Hegel en nuestro continente. Una región del mundo que experimenta las desigualdades sociales más visibles y desequilibrios económicos más fuertes del sistema neoliberal impuesto por la fuerza a nuestra sociedad. A continuación desarrollaré los problemas concretos de los cuales se nutren las diferentes expresiones filosóficas en Argentina. Especialmente recorro a las obras de Julio De Zan.

Pensamiento hegeliano en Argentina, una variable constante

En Argentina el pensamiento hegeliano siempre fue muy estimado por los filósofos del Sur, quienes oportunamente elaboraron una apropiación superadora en muchos sentidos la obra del filósofo alemán. El trabajo teórico de diferentes autores no se remite simplemente al Idealismo Alemán, al Romanticismo o a tendencias filosóficas contemporáneas como las Teorías de la Acción Comunicativa de Habermas o Apel. Pienso que es particularmente importante ir a las fuentes, a los orígenes del pensamiento Nuestroamericano para observar sus diversos desarrollos y sus diferentes reflexiones. El foco de atención no está puesto únicamente en el pensar hegeliano, pues las obras de pensadores latinoamericanos, las reflexiones filosóficas o las ideas de los autores que se trabajan en este libro, abren posibilidades infinitas para la misma filosofía, un filosofar por mucho tiempo dominado *en* y dominante *desde* la vieja Europa.

²³³ Silvia Riveiro, “La telaraña del poder corporativo y la economía verde”, en la *Jornada*, México, 10/marzo/2012.

Quizá estas razones por sí mismas serían suficientes para justificar un análisis del pensamiento hegeliano en nuestra región. Pienso que esta determinación es limitada e insuficiente, porque la herencia del liberalismo hegeliano aún subyace en muchas de las formas políticas adoptadas en algunos de nuestros Estados Nación, por ello es esencial una crítica radical a esa visión liberal, que es un antecedente del neoliberalismo padecido por nosotros, ahí sí podremos intentar una aportación divergente a las lecturas tradicionales que ignoraron y ocultaron intencionalmente nuestras formas y modelos de pensamiento. Por eso, reflexiono a detalle sobre el trabajo intelectual de uno de los autores imprescindibles en los estudios hegelianos en el continente, quien trata la obra del originario de Stuttgart de forma original, me refiero a Julio De Zan. En este momento describiré simplemente el contexto de la asimilación filosófica de Hegel en Argentina. Para continuar puntalmente con los trabajos del autor mencionado.

Después de los bicentenarios respectivos de la aparición de la *Fenomenología del espíritu* (1806) y de la *Ciencia de la lógica* (1812-1816) en algún punto coinciden con nuestros respectivos bicentenarios, con las polémicas desatadas y sin una aparente liga entre los eventos, no obstante no podemos aseverar la inexistencia de puntos interconectados, ya sea para afirmar que el pensamiento hegeliano nada tiene que ver con nuestra forma específica de filosofar o para asegurar que su influencia es más fuerte de lo presupuesto.

En ese tenor se presentaron nuevas traducciones de los textos mencionados, se realizaron homenajes, debates y discursos como la reedición del libro de Amelia Podetti (1928-1979) *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu* (1964-1966), la nueva publicación se amplió con el fin de dar una visión más detallada del pensamiento idealista, contiene un prólogo de Jorge Mario Bergoglio, una advertencia de J. Ramiro Podetti y una aproximación a la *Fenomenología* de Ana María Aimetta de Colotti, el comentario de la propia Amelia y la traducción bilingüe de la introducción de la *Fenomenología*.

Resulta indispensable analizar crítica y agudamente, aunque sea rápidamente y sin entrar en detalles, el texto en cuestión, pues hay claves que permiten determinar históricamente los procesos de asimilación, además de permitir una reconstrucción genealógica de la crítica y de cierta superación filosófica del hegelianismo en Nuestramérica, específicamente en Sur América. El entonces Arzobispo de Buenos Aires plantea la relevancia de analizar el pensamiento hegeliano, de lo cual no se sigue que él sea *a fortiori* un hegeliano declarado o un teórico que recurre a esta fuente

filosófica para sustentar su teología. Sin embargo, es significativo porque a lo largo de nuestra herencia filosófica y como lo demostré en capítulos anteriores dentro del pensamiento de Hegel se filtran y se conjugan posiciones de derecha e izquierda, con las críticas a estas posiciones o simplemente con el revisionismo o la reivindicación acrítica del pensamiento idealista especulativo. En relación con todo esto comenta Bergoglio:

En un momento en el que América Latina requiere justamente de una autoconsciencia renovada, que sea capaz de asumir íntegramente su propia condición, sus particulares necesidades, para sólo desde allí producir sus nuevas y propias respuestas históricas... Quiero decir, así como dimos un gran salto en la valoración de nuestras letras en parte impulsados desde el exterior –el famoso *boom* de la literatura latinoamericana–, tenemos pendiente un salto similar en relación con nuestra producción filosófica.²³⁴

No es una casualidad lo expresado por Bergoglio sobre la filosofía latinoamericana, esto es, que no logre despegar o “descollar”. Esa imagen del pensamiento Nuestroamericano es una reducción constante, permanente se tiene una falsa idea que a fuerza de tanto repetirse la hemos creído a pie juntillas. Para mí lo primordial es romper con esa visión de un pensamiento sometido a los avatares de las filosofías europeas, ignorar que el "*salto*" es un salto al vacío de la filosofía latinoamericana, es borrar nuevamente la historia y como siempre querer comenzar de cero. El problema es que en esos eternos recomienzos siempre salimos perdiendo, pues ignoramos el trabajo y las respuestas creativas o auténticas de nuestros pensadores, en tanto que los borramos, ninguneamos o anulamos de la historia de la ideas.

En esta indagación tratamos justamente de arrancar de nuestra larga tradición filosófica que dio los diversos "saltos" sin ser reconocida, el reconocimiento en este sentido no tiene por qué llegar necesariamente de fuera, aunque así lo piense una gran mayoría de las figuras académicas. Adelante, Bergoglio menciona a dos autores de cardinal preeminencia para el contexto de la filosofía hegeliana en el Sur: "Sería muy difícil hacer filosofía en el mundo contemporáneo salteándose a Hegel. Amelia Podetti formó parte del pensamiento argentino en el que se intentó un diálogo genuino con el filósofo alemán: allí descollaron sus maestros Carlos Astrada y Andrés Mercado Vera..."²³⁵

²³⁴ Amelia Podetti, *Comentario a la introducción a la fenomenología del espíritu*, Editora Biblos, Argentina, 2007, p. 11.

²³⁵ *Ibidem.*, p. 12.

Tenemos un conjunto amplio de autores como Carlos Astrada (1894–1970), Andrés Mercado Vera (?), Rodolfo Kusch (1922-1979), Oward Ferrari (1925-?), Amelia Podetti (1928-1979), Rubén Dri (1929), Julio De Zan (1940), Mario Casalla (1946), quienes en alguna medida desarrollaron el pensamiento de Hegel en Argentina o retomaron conceptos o categorías elaborados por el pensador alemán, ideas o términos posteriormente dotados de otros sentidos y resignificados. Tampoco debemos olvidar las grandes contribuciones a los estudios hegelianos referidas a las traducciones, especialmente las realizadas por Rodolfo y Augusta Mondolfo en la *Ciencia de la lógica*. Cada uno de estos autores y traductores consumaron otros análisis en filosofía, aunque conviene mostrar las relaciones que existieron en Argentina sobre el diálogo con la tradición filosófica alemana. Ramiro Podetti confirma la interrelación entre la asimilación del idealismo hegeliano y las obras de autores argentinos:

... al resumir la significación que para la generación de los maestros de Amelia Podetti tuvo la *Fenomenología del espíritu*, Cabal expresión de ello fue el volumen colectivo elaborado bajo la dirección de Carlos Astrada *Valoración de la fenomenología del espíritu*, aparecido en 1964. El padre Juan Sepich, por su parte, haría una versión del alemán y comentario del Prefacio a la *Fenomenología del espíritu* en 1971, que permanece inédita. Para completar el panorama de los estudios hegelianos en la Argentina en esos años es necesario agregar a Héctor Raurich, autor del voluminoso estudio *Hegel, la lógica de la pasión*, ya señalado, que reúne los materiales de tres seminarios sobre Hegel ofrecidos por el autor entre 1952 y 1954.²³⁶

Estos estudios son una muestra que se puede extender hasta nuestros días. Se deja a un lado a otros autores y trabajos que deberían ser mencionados, pues ese amplio panorama permitiría tener una visión más legible de las consecuencias y efectos en las posiciones asumidas por los pensadores argentinos, incluso revisando los enfoques políticos de cada autor.

Sería interesante revalorar la *apropiación* de conceptos como el de comunidad (*die Gattung*), para comprender la posterior derivación del término “comunidad organizada”, al mismo tiempo que se considera la categoría de “pueblo” en un sector de la filosofía de la liberación, su uso y abuso por parte de los populismos en el continente y el concepto pueblo (*das Volk*) del pensamiento alemán, ello en vinculación con los términos: Estado nación, nacionalismo, sociedad y sus referentes germanos como: *die Stadt, die Nation, der Nationalismus, die Gesellschaft, das Land, die Heimat* sin olvidar

²³⁶ Amelia Podetti, *Comentario a la introducción a la Fenomenología del espíritu*, Editora Biblos, Argentina, 2007, p. 30.

las concepciones filosóficas de Mundo de vida o Entorno vital (*die Lebenswelt*) y Cosmovisión (*die Weltanschauung*). Algunas de estas líneas de investigación se podrían concretar en el futuro, pues existen variables que indican tales conexiones como lo señala Ramiro Podetti al pasar, en una nota a pie de página:

Sobre la influencia de Hegel en la Argentina, le escribía Mercado Vera a Alberto Buena, aludiendo al libro publicado por éste en 1985, *Derecho, moral y Estado*: ‘Usted pone de relieve la soterrada afinidad hegeliana del pensamiento de Perón, así como la depuración popular a la que lo somete, tácticamente el conductor [...] alguna vez también yo he intentado indicar esta ignorada afinidad que mucho ha influido en mi propia toma de posición [...] lo incito a que siga trabajando con igual fervor e inteligencia’... Según Pavón, *Derecho, moral y Estado* defiende la tesis de que la noción hegeliana de *Gattung* está en la génesis de la idea de comunidad organizada utilizada por el peronismo como principio fundante de su ideología.²³⁷

Localizamos libros de valor incalculable para nuestra investigación sobre el pensamiento hegeliano en Argentina como el de Carlos Astrada, *Hegel y la dialéctica* (1968), aunque los aportes del autor son más amplios, existen otros escritos sobre la tónica que así lo muestran. Se encuentra también el ensayo de Mario Casalla: *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo* (1991), de Rubén Dri tenemos el trabajo: *La odisea de la consciencia moderna* (1998), su elaboración reflexiva trascendió límites al dedicarse casi completamente al estudio de la *Fenomenología* y la *Ciencia de la lógica*. De Julio De Zan encontramos el texto sistemático: *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica* (2009) y podríamos agregar varios títulos dedicados al análisis y crítica del pensamiento hegeliano. Sin duda él es uno de los autores fundamentales para comprender el diálogo América-Europa en relación con el pensamiento dialéctico. Oward Ferrari es otro de los prolijos escritores e investigadores sobre los temas hegelianos, muestra de ello es su obra: *Hegel y Marx*. El panorama aquí mencionado solamente atiende la temática de manera lateral y hago alusión a algunos textos y autores para ejemplificar los esfuerzos realizados desde la época de Astrada hasta nuestros días.

Hay que mencionar otro acontecimiento de suma trascendencia para la filosofía latinoamericana en general y para la filosofía argentina en particular, nos referimos al Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza del 30 de marzo al 9 de abril de 1949:

²³⁷ Amelia Podetti, *Comentario a la introducción a la fenomenología del espíritu*, Editora Biblos, Argentina, 2007, p. 23.

...En ese ambiente se conjugaron el impacto de la fenomenología y el existencialismo por un lado, y la renovación de los estudios tomistas y hegelianos por otro. El debate más significativo del Congreso, fue dado entre el existencialismo y el neotomismo; en orden de importancia, sucedió a ambos la fenomenología. El marxismo tuvo escasa relevancia –pese a contar con un miembro relator de alto nivel en estudios marxistas como Rodolfo Mondolfo– del mismo modo que el positivismo lógico.²³⁸

El hegelianismo y otras corrientes se disputaban la influencia de las escuelas argentinas filosóficas, pero el verdadero triunfador en el congreso fue Perón, quien inauguró y clausuró el congreso con un par de discursos dignos de los mejores filósofos alemanes. Perón “*dictó cátedra a los intelectuales*”. Afortunadamente para nosotros se pueden consultar las memorias de ese congreso y corroborar la influencia al menos de Astrada y Nimio de Anquín en los textos peronistas.

Para completar el cuadro vamos a seguir la línea marcada por el valor de estos trabajos, situándolos en su contexto histórico-político, debido a que tenemos una dificultad permanente que se marcó a lo largo del libro. De nueva cuenta aparece en este último capítulo, es decir, la cantidad de autores y la calidad teórica expuesta en obras, memorias, ensayos y trabajos sistemáticos a los que tendremos que hacer un corte. Por lo tanto, nos centraremos en la obra y los análisis críticos de Julio De Zan sin excluir el debate con las otras posiciones de los autores ya mencionados.

La obra de Julio De Zan tiene su peso específico en el terreno de la política. Me interesa destacar especialmente este aspecto porque con él es posible mantener un diálogo respecto al sentido de la libertad como praxis política, su perspectiva y los límites de la democracia en la globalización para contemplar y trascender sus efectos, mostrando un camino de liberación que el sujeto puede asumir desde su plena autonomía. La tarea es reflexionar sobre estos temas en el último capítulo de esta investigación.

²³⁸ Amelia Podetti, *Comentario a la introducción a la fenomenología del espíritu*, Editora Biblos, Argentina, 2007, p. 28.

“El conflicto de las interpretaciones” contra el revisionismo hegeliano

El pensamiento de Julio De Zan se ubica en el terreno de la discusión política contemporánea, para mí era preciso aclarar un poco el contexto y el ámbito de esa reflexión en la vuelta, el retorno o renacimiento del hegelianismo que acontece a nivel mundial. Sin embargo, su obra no se sitúa en el seguimiento de las modas filosóficas, pues su trabajo comenzó antes de que el pensamiento de Hegel fuera tratado y “maltratado” por los filósofos malabaristas posmodernos, poscoloniales, decoloniales y del giro decolonial: los revisionistas que defienden lo indefendible.

El filósofo alemán regresa por sus fueros, durante algún tiempo fue tratado como perro muerto, por tal razón se le olvidó y se dejó la crítica de su obra a los ratones. Pero Hegel retorna para mostrar en esta paradójica vuelta que sólo ha desaparecido para reaparecer, incluso en lo “muerto” del pensamiento hegeliano hay más vida que en muchas de las reflexiones contemporáneas de “nuestros filósofos” y de varios “europeos”.

La problematización del filósofo nuestroamericano Julio De Zan implica identificar la utilidad y actualidad del pensamiento de Hegel, saber si es fructífera para nuestra forma de pensar contemporánea. Ya juzgaremos si puede o no dar ciertas guías de acción, para mejor comprender y actuar de este lado del mundo: en el Gran Sur.

Ahora bien, “revivimos” a Hegel ¿por qué el pensamiento actual no nos ofrece las respuestas a los tiempos de urgencia acumulada? Regresamos a él ¿cómo fuente viva, de la cual podemos abreviar y elaborar nuevas formas de pensar desde este paradigma? A estas dificultades hay que añadir algunas más ¿se puede incorporar el pensamiento de Hegel a nuestra realidad americana, sin más? ¿No es un contrasentido, recurrir al más “imperial” de los filósofos, para hablar de la liberación de nuestros pueblos? ¿No es éste el yerro de los escritos de Bruno Bosteels y de Susan Buck-Morss? ¿De verdad, sin que nos dé risa, podemos tomar en serio el pensamiento de Hegel, para analizar la veta “liberadora” de su pensar, ignorando con ello, la leyenda negra de su justificación imperial? ¿Puede el villano ayudarnos a pensar el continente-eco?

Julio De Zan desde la crítica política aporta una asimilación del pensamiento hegeliano que ya no es meramente el filosofar de Hegel. De hecho, el filósofo argentino ansía un acercamiento a través del ejercicio de la libertad, tema central de la obra de nuestro pensador, ello le permite estudiar detalladamente la labor del filósofo alemán. El

trabajo analítico que va a ocupar la mayoría de sus textos es la relación entre libertad individual y colectiva.

Sobre la asimilación del pasaje del Señor y el Siervo en la *Fenomenología del espíritu*, voy a mencionar y a sintetizar tres movimientos o tesis desarrolladas en el presente, considero que dos de ellas son equívocas, no por la reivindicación de la reflexión especulativa, sino por la manera en que se han formulado, es decir, no sólo por la finalidad perseguida, sino por los medios utilizados. Por lo tanto, el medio como el fin son en realidad inválidos. Pues, se plantea efectuar una reflexión meramente conjetural, lateral, descentrada, fragmentaria, *id. est.*, sus autores vuelan sobre un fundamento que suponen cierto, pero que es cuestionable por todos lados, dudoso, poco fiable, falible:

La conjetura poscolonial de Buck-Morss.

La interpretación euro-latinoamericanista-decolonial de Bosteels.

La superación política de Hegel desde una perspectiva latinoamericana a través de De Zan.

A partir de este momento es imprescindible aclarar que no voy a tratar exhaustivamente los problemas generados por las primeras dos propuestas, creo que sería una pérdida de tiempo ocuparse de un cuadro que es verosímil, pero no demostrable. Por tal razón, sólo habremos de exhibir el núcleo falible de su argumentación, para posteriormente ir al centro de la discusión basándonos en la obra del filósofo argentino Julio De Zan, en la que sí es preciso demorarse.

Vienen a cuento tales hipótesis sólo para identificar-ilustrar algunas de las diversas interpretaciones-narrativas y la asimilación prospectiva en la que se encuentra el hegelianismo en nuestra época. Por lo demás, la asimilación del pensamiento idealista en el filosofar nuestroamericano goza de vitalidad.

En la conjetura poscolonial de Susan Buck-Morss se mantiene la enunciación, según la cual, el sustento teórico de Hegel vendría a concretarse en la lucha de liberación de Haití. Es verdad que el título: *Hegel y Haití* resulta atractivo, aun cuando la hipótesis no implica que el pensamiento de Hegel influyera en la lucha de liberación del pueblo haitiano, como en primera instancia se podría creer. Por el contrario, la conjetura sugiere que la dialéctica del Amo y el Esclavo tiene su referente concreto o se inspira y expresa gracias a la lucha de independencia del pueblo haitiano.

El supuesto se funda en que el “búho” de Hegel realizó su recorrido y recogió las noticias de los acontecimientos de esa pequeña isla de Nuestra América. Este presupuesto no se puede probar de manera fehaciente. Según Buck-Morss, el filósofo alemán se encontraba bien informado de todos los acontecimientos del Continente-Eco. Gracias a sus lecturas matutinas del *Búho de Minerva*, el querido Hegel se enteró del acontecer de Nuestra América. Incorporemos otro hecho, el originario de Stuttgart conoció a un “informante” que sabía muy bien lo que pasaba por estos rumbos.

...“Los ojos del mundo están puestos en Santo Domingo.” Así empieza un artículo publicado en 1804 en *Minerva*, un periódico fundado por Archenholz, quien había estado cubriendo la Revolución francesa desde sus comienzos y reportando sobre la revolución en Saint-Domingue desde 1792. Durante todo un año, desde el otoño de 1804 hasta fines de 1805, *Minerva* publicó una serie continua, con un total de más de 100 páginas, incluyendo documentos originales, resúmenes de noticias y testimonios de testigos, que informaban a sus lectores no sólo acerca de la lucha final por la independencia de esta colonia francesa –bajo la consigna de ¡Libertad o Muerte!–, sino también de eventos ocurridos durante los diez años previos. Archenholz fue crítico de la violencia de esta revolución (como lo fue del Terror jacobino en la metrópolis), pero llegó a apreciar a Toussaint Louverture, publicando como parte de la serie, en traducción al alemán, un capítulo de un nuevo manuscrito de un capitán británico, Marcus Rainsford, quien alababa la personalidad de Toussaint, su liderazgo y su humanidad en grados superlativos.²³⁹

Debemos tomar con pinzas tal conjetura, Hegel conocía los “acontecimientos” eso es verdad, pero éstos no serán suficientes, para él nunca fueron cabales –los hechos y los acontecimientos estaban sujetos a la teoría– a pesar de leer las coyunturas políticas de manera adecuada. En la *Fenomenología del espíritu* lo reitera el pensador alemán, una y otra vez: “En efecto, lo que sería oportuno decir en un prólogo acerca de la filosofía –algo así como una indicación histórica con respecto a la tendencia y al punto de vista, al contenido general y a los resultados, un conjunto de afirmaciones y de aseveraciones sueltas y dispersas acerca de la verdad– no puede ser valedero en cuanto al modo y la manera en que la verdad filosófica debe exponerse”.²⁴⁰

Hegel es claro en este sentido pues no se trata de “ver los hechos” desconectados de la totalidad, de las “indicaciones históricas”. Se trata de analizar la totalidad de la

²³⁹ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*. FCE, México, 2013, pp. 70-71.

²⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (*Die Phänomenologie des Geistes 1807*). FCE, México, 1985, p. 7. La versión de Antonio Gómez Ramos traduce: *indicaciones* eruditas, pero Roces traduce como: *indicaciones históricas*. Aunque *die Angabe* también puede ser traducida como declaración y como dato, si tomamos en cuenta la versión masculina *der Angabe*. Me parece más adecuada la versión de Roces. Aunque para nuestra argumentación, y para la crítica al “academicismo”, es interesante utilizar la concepción de Gómez Ramos, pues presenta un elemento complementario.

verdad filosófica, en tanto que la mera indicación histórica es insuficiente para plantear la verdad de la totalidad y como dice otro gran pensador “una golondrina no hace verano”. Incluso si Hegel conoció al corresponsal de *Minerva*, Konrad Engelbert Oelsner, en los eventos de la Revolución Francesa, ¿podemos deducir de manera válida que el pasaje de la *Fenomenología* corresponde a las luchas de liberación de Haití? Lo dudo, de ser así, ¿no se seguiría lógicamente que el apartado sobre el “*Terror*” en la *Fenomenología* se inspira en los mismos hechos? En el fondo Hegel jamás ancla el barco en un sólo puerto y si el resultado de la Revolución Francesa o de la Independencia Haitiana es el terror que él condena como un buen conservador-reaccionario, ¿no se constata lo contrario de lo que plantean todos los autores de esta perspectiva revisionista? Es decir, que Hegel sí es el pensador conservador que intentan velar. Pero Buck-Morss se pregunta de manera válida:

“¿De dónde proviene la idea de Hegel de la relación entre amo y esclavo?”, se preguntan los expertos en Hegel, al referirse a la famosa metáfora de la “lucha a muerte” entre el amo y el esclavo, la cual proveía a Hegel la clave para el despliegue de la libertad en la historia, y la cual él elaboró en un primer momento en la *Fenomenología del espíritu*, escrita en Jena en 1805–1806 (el primer año de existencia de la nación haitiana), y publicada en 1807 (el año de la abolición de la esclavitud en Gran Bretaña). ¿De dónde, en realidad, proviene?²⁴¹

La angustia de la autora canadiense pretende encontrar la respuesta más por un deseo de obedecer su presupuesto que de atender a la verdad filosófica. Nuestra idea no consiste en eliminar el contexto histórico en el cual Hegel desarrolla su pensamiento, sino ubicar los acontecimientos en su justa medida. Porque Buck-Morss argumenta que la dialéctica del Amo y el Esclavo surge de un elemento concreto y no forma parte de una mera teoría, en esto estamos de acuerdo, pero no es consistente pensar que la consecuencia de la referencia concreta sea el de la lucha de liberación haitiana. Aun con las “indicaciones históricas” expuesto por la filósofa.

Los presupuestos sobre los cuales se funda la interpretación de la pensadora canadiense se pueden agrupar de la siguiente forma: 1) Hegel era un pensador burgués que leía los diarios, especialmente, el de *Minerva*. 2) Conoció a alguno de los corresponsales de *Minerva*: Konrad Engelbert Oelsner. 3) Leyó el libro de Henri Grégoire sobre la literatura africana. 4) Se afirma que Hegel no menciona a la Revolución Francesa como tampoco lo hace con la lucha de los haitianos en la

²⁴¹ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*. FCE, México, 2013, p. 75.

Fenomenología del espíritu. Supuestamente de ello se podría concluir que la referencia hegeliana sea en el sentido que ella propone. 5) La pensadora les imputa a los biógrafos el “olvido” de la influencia de la lucha contra el esclavismo haitiano, especialmente a Rozenkranz. Aunque su fuente es Jaques D’Hondt quien a decir verdad pretende descubrir a un Hegel esotérico y vinculado a la masonería.

Finalmente, plantea el dilema en los siguientes términos: o Hegel el filósofo de la libertad ignoró la lucha de los haitianos negros porque fue ciego a ello o, bien, se inspiró en esos eventos para postular su tesis sobre la libertad. Si no lo hizo así, éste sería un error garrafal del “filósofo defensor de la libertad” y, por tanto, él no sería el gran abogado de la libertad que nos pintaron. ¿Acaso Buck-Morss “olvida” intencionalmente que Hegel habla de la libertad europea? Inquiramos detenidamente el siguiente argumento:

Quedamos sólo con dos alternativas. O bien Hegel era el más ciego de todos los ciegos filósofos de la libertad en la Ilustración europea, rebasando de lejos a Locke y a Rousseau en su habilidad de bloquear la realidad enfrente de sus narices (las *publicaciones* justo frente a su cara en la mesa de desayuno); o bien Hegel sabía, sabía acerca de los esclavos reales que se estaban rebelando exitosamente en contra de verdaderos amos, y elaboró su dialéctica del amo y el esclavo deliberadamente en medio de este contexto contemporáneo.²⁴²

Para Buck-Morss es imposible que Hegel ignore la lucha independentista haitiana y, al mismo tiempo, apele a la libertad universal. El “filósofo de la libertad” como ella lo llama, tiene en cuenta los eventos de las colonias, evidentemente está informado sobre la situación, pero de ello no se puede concluir argumentativamente que en la obra de Hegel tal fenómeno histórico cobre una importancia desproporcionada, para sustentar la “historia” de la filosofía. La otra opción es que Hegel sólo defienda la libertad europea.

Sin duda, este tipo de afirmaciones se deben al desconocimiento de estudios tan complejos e importantes como el de Antonello Gerbi, quien investiga críticamente la filosofías naturalistas, por lo demás, dominantes en la época en que el idealismo alemán cobró toda su relevancia y en las cuales Hegel se apoya para mantener su juicio de valor sobre América.

El pensador alemán no sólo leía los periódicos, aunque esto es de suma importancia. Sus fuentes en el ámbito del conocimiento de América son los estudios de

²⁴² Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*. FCE, México, 2013, p. 80.

Buffon, Raynal, Couvier y Humboldt. Hegel ni siquiera tuvo la oportunidad de viajar a nuestro continente, como sí lo hiciera éste último. No está por demás recordar que mantenía los mismos prejuicios sobre la naturaleza de los hombres y el continente.

Hegel es el filósofo de la libertad, pero de una libertad bien situada, la libertad occidental, es evidente que él no sólo piensa en Alemania, su visión es una de las primeras que incluye a toda Europa desde esta visión cosmopolita. A pesar de ello, Hegel dejó fuera a otras culturas, de la misma Europa, consideradas históricamente como *bárbaras*, basta señalar a la española como ejemplo.

La propuesta de Buck-Morss sólo es una “*hipótesis-ficción*” y puede con veracidad decir que esta interpretación del texto hegeliano, desde *su* particular perspectiva, es una reivindicación de las categorías hegelianas, a través de la génesis propia del evento o del acontecimiento de la lucha del pueblo haitiano, aunque en realidad es una proposición *ad hoc*.

Estas y otras desproporciones se pueden hacer, evidentemente. Por ejemplo, yo puedo conjeturar que los viajeros cuando regresaban del Nuevo Mundo decían cosas “veraces”, por ejemplo, los hombres eran débiles lo mismo que la naturaleza, la tierra infértil o la lucha de liberación de los haitianos era una rebelión de bárbaros-negros-esclavos. Los sueños de los visionarios son igualmente factibles en relación con esas hipótesis. Sólo falta exaltar a Hegel por tener una visión liberadora de los esclavos y de los negros en su *Fenomenología del espíritu*. No hay duda que la lectura de Buck-Morss es anacrónica y tramposa: “No sólo los especialistas en Hegel han fracasado en responder esta pregunta; ellos han fracasado, durante estos los últimos 200 años, incluso en hacerla”.²⁴³ Sólo ella lo ha hecho bien, claro está. Así corona su argumento Buck-Morss, ella sabe cómo plantear la interrogante, pues no tiene intereses en ocultar “el verdadero deseo de Hegel”.

Todos los “especialistas hegelianos” se han equivocado, menos la filósofa canadiense, porque ahora ella nos muestra la verdadera cara de Hegel y su filosofía: un filosofar liberador, no cerrado, ni aniquila la historia, ni culmina con el absoluto, es más, los expertos ni siquiera atinan en plantear que Hegel proyectó el futuro de América como el futuro del espíritu absoluto. Menciono todo esto por una razón, los elementos fundamentales de su discurso son preconceptos, prejuicios, clichés que aún perduran sobre la obra de Hegel. Pero el sector revisionista de la historia pretende borrar desde un

²⁴³ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*. FCE, México, 2013, p. 88.

perspectivismos pedestre. Por ejemplo, otro autor ubicado claramente en este punto de vista es Bruno Bosteels, quien al criticar a Ortega y Gasset, estima:

La verdad de Hegel, así, radicaría en los detalles torpes e incongruentes de su falsedad. Como escribe Ortega y Gasset: «Su filosofía es imperial, cesaresca, gengiskanésca. Y tanto así fue que, finalmente, dominó políticamente al estado prusiano, dictatorialmente, desde su cátedra universitaria», pero eso no quiere decir que no haya también un momento de verdad en los errores de esta ambición imperial...²⁴⁴

Es curioso que tanto en Bosteels como en Buck-Morss el error no sea hegeliano, sino de los intérpretes o “especialistas” en su obra, por tal razón ellos están dispuestos a demostrar la “verdad” del idealismo absoluto. Considerar a los pensadores, específicamente a los latinoamericanos como meros “especialistas-intérpretes”, demerita además el trabajo filosófico propio, denostar no es un mérito. Para nosotros en cambio, la filosofía latinoamericana es la veta filosófica que ofrece las respuestas más creativas e interesantes como lo venimos demostrando en esta investigación. La historiografía latinoamericana es un campo en donde se despliega la historia de las ideas, el espacio privilegiado para el intercambio de ideas y filosofías, en nuestra disciplina es evidente la influencia de Ortega y Gasset de ello, ni duda cabe. Empero, lo determinante en su interpretación es el anuncio de superación del pensamiento hegeliano desde una asimilación-superadora.

Sin embargo, para Bruno Bosteels las críticas de Ortega y Gasset conforman el tinglado en donde se representa una mera comedia. Le resulta gracioso el esfuerzo. Porque el atrevimiento de Ortega y Gasset es la marca de fuego de una filosofía de la historia que en su representación teatral, tiene a Hegel como su villano favorito, especialmente, en América. El filósofo alemán, la bestia aria, es el actor principal de la escena, el malo de la película. A nosotros sólo nos queda el papel contestatario, la jugada oposicional, el pensamiento retardatario, las posiciones políticas retrógradas y el análisis filosófico perezoso. De todo ello se despide un tufillo a Próspero de *Calibán*.

Este *sector revisionista* tiene ciertas características que no debemos dejar fuera en nuestra crítica, porque como veremos, tanto en los fines como en la metodología, en los sujetos, en la forma de comprender el mundo y en la manera de acceder a la historia, es como podemos marcar las diferencias, es decir, del pensamiento de los otros en

²⁴⁴ Bruno Bosteels, “Hegel en América”, en *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.11: 195-234, julio-diciembre 2003, p. 203.*

relación con nuestro pensamiento latinoamericano. Ya no hablemos de los africanos y de la manera en que han interpretado a Hegel, porque Bosteels perderá la compostura y se reirá de todos nosotros con su *Tintín* en mano. Analicemos cómo resume magistralmente su posición:

La crítica que con mayor frecuencia se repite sobre el pensamiento de Hegel en los círculos latinoamericanos no se aplica sin duda a su método dialéctico o a su inveterado idealismo, sino más bien e inseparablemente a su filosofía de la historia con su concepto esencial del mundo espíritu que subraya la identidad de lo real y lo racional. Aun comentarios sobre la *Lógica* de Hegel o de su *Fenomenología del espíritu* siempre deben sufrir los efectos retroactivos de una mirada incapaz de apartarse de esas notables páginas iniciales de *La filosofía de la historia*. Al decir esto no me refiero a la vasta estructura de introducciones académicas y tratados exegéticos sobre Hegel que *también* pueden encontrarse en Latinoamérica.²⁴⁵

Se les reconoce a los filósofos latinoamericanos como buenos lectores de Hegel, como excelentes repetidores cuando hablamos de dialéctica, meritorios *exégetas* cuando somos eco de Hegel e *introdutores* de su pensar. El problemita comienza cuando los loros dejan de reiterar al pie de la letra su lectura, cuando comienzan a querer pensar lo dicho por el “villano”, cuando ponen en duda la veracidad o la validez de lo argumentado en el texto y su fundamentación. La “mirada” resulta “incapaz” de separarse de una lectura dogmática, somos ciegos-sordos, idiotas-débiles mentales y nos dejamos llevar por lo que otros dicen. En tal sentido la estructura de la “*asimilación*” del pensamiento hegeliano en el continente está marcada por la imposición del pensamiento de Ortega y Gasset y no por la interpretación, crítica y superación de esa forma “imperial” del pensar. Se nota por lo demás que el conocimiento de Bosteels sobre los autores latinoamericanos es limitado e insuficiente y sus pre-juicios de nuevo apelan a una falsa generalización.

Reflexionemos sobre cómo se hace patente el mismo desarrollo en el discurso de Susan Buck-Morss. Fanon, uno de nuestros filósofos americanos queda relegado, porque su lectura de Hegel no obedece a lo que Buck-Morss pretende demostrar, esto es, la forma en la que diversos pensadores afrodescendientes tomaron la filosofía de Hegel como modelo filosófico. Además porque aquellos filósofos tienen ciertos intereses que Buck-Morss no detenta. Ni hablar de los filósofos africanos, por ejemplo, sólo le reconoce a Távares el atrevimiento, pero desconoce su obra.

²⁴⁵ Bruno Bosteels, “Hegel en América”, en *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.11: 195-234, julio-diciembre 2003, p. 204.*

Posteriormente la filósofa dirige su crítica a Marx y Kojève por sus interpretaciones sesgadas de Hegel, pues según ella, ambos ocultaron la parte revolucionaria del pensador idealista: “La interpretación de la lucha de clases en Hegel es de hecho anacrónica; pero debería haber llevado a los intérpretes a mirar los eventos históricos contemporáneos de Hegel, y no desechar por completo la interpretación social...”.²⁴⁶ Por lo tanto, Marx estaría a la derecha de Hegel.

La idea es que Marx se construyó un enemigo a modo, pues quería demostrar que el pensamiento pequeño burgués de Hegel obedecía a su deseo de justificar los modos de dominación del mundo germano de la época o porque simple y llanamente quería marcar distancia con el filósofo imperial. ¿En ese talante, no resulta también anacrónica la interpretación de Buck-Morss? Pero claro, a ella le “importa” o tiene el “interés” de reivindicar la lectura de Adam Smith y esto es aún más explícito cuando asevera: “Sin embargo, la mirada académica marxista ha iluminado toda una área de preocupaciones de Hegel que había pasado completamente desapercibida hasta el siglo xx. Ésta es el hecho de que Hegel leyó en 1803 *La riqueza de las naciones*...”.²⁴⁷

Aquí les reconoce a los marxistas el descubrimiento de la influencia de Adam Smith en el pensamiento hegeliano, sin embargo estimo que estas interpretaciones intentan un revisionismo de la obra hegeliana, en la que se acepta la influencia de la filosofía idealista, aunque siempre justificando los errores de Hegel. En Occidente encontramos a este sector revisionista de la filosofía hegeliana. Žižek, Nancy, Bosteels, Buck-Morss pertenecen a esa clase de intelectuales defensores de lo indefendible que mantienen una acendrada parcialización del pensamiento del filósofo germano. Tal análisis revisionista toma algunos fragmentos de su discurso para ampliarlos, de manera que pueden parecer válidos para un lector distraído o apenas acostumbrado al discurso hegeliano.

Para nosotros resulta insuficiente lo trazado por este sector, pues la reivindicación del pensamiento hegeliano desde este tipo de interpretaciones no sirve para comprender la relación existente entre el pensamiento latinoamericano y el pensamiento hegeliano. Por eso recurrimos a nuestros pensadores, no para negar la influencia de los intelectuales occidentales en el mundo filosófico, sino para hacer un análisis crítico de eso que nosotros denominamos el pensamiento hegeliano en América.

²⁴⁶ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*. FCE, México, 2013, p. 91.

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 91-92.

Por lo demás, existen otros sectores que pueden ofrecer más luces al respecto como el sector crítico y el sector superador.

Encontramos en el sector crítico a Adolfo Sánchez Vázquez, Porfirio Miranda, Rubén Dri, Julio De Zan. En el analítico a Carlos Cirne-Lima, Eduardo Luft en Brasil. Finalmente, contamos con el sector propositivo-superador, aquí se ubicarían: Sánchez Vázquez, Cirne-Lima y Julio De Zan. Hay un subsector que dentro de los revisionistas deviene restauracionista y conservador: Bosteels-Morss-Žižek, aunque pretendan defender lo contrario. Es como si quisieran encontrar la verdad en la doctrina hegeliana al asumirse como los herederos del pensador especulativo. Retornemos por un momento a la argumentación de Buck-Morss:

Desde hace mucho se admite que el entendimiento que Hegel tiene de la política es moderno, basado en la interpretación de los eventos de la Revolución francesa como un quiebre decisivo con el pasado y que él se está refiriendo a la Revolución francesa en la *Fenomenología del espíritu*, incluso cuando no la menciona con nombre propio. ¿Por qué entonces Hegel puede haber sido un modernista en dos sentidos solamente: al adoptar la teoría de la economía de Adam Smith y al adoptar la Revolución francesa como modelo político? Y no obstante, la cuestión social más ardiente de su época, con rebeliones de esclavos a lo largo y ancho de las colonias y una revolución esclava exitosa en la más rica de todas ellas, ¿por qué Hegel *debió* y *pudo* haberse quedado de alguna manera atrapado en Aristóteles?²⁴⁸

En tal demostración a fuerza de querer empalmar la lucha del pueblo haitiano en la obra del originario de Alemania, la filósofa canadiense olvida o elude al pasaje de la *frenología* de Hegel, quien estaba informado de todas aquellas teorías naturalistas, por ejemplo, en el momento en que Hegel habla de ese pasaje de la frenología, el apartado puede interpretarse a la luz de los “descubrimientos” de Buffon, Cuvier o Raynal. Así esa proposición que Žižek lee de manera magistral: “el espíritu es un hueso” puede ser entendida desde una hermenéutica absolutamente diferente.

Sí el cráneo humano refleja las actitudes y capacidades de los hombres, entonces el cráneo de un negro, un criminal o un animal son diferentes a los de un “hombre”. Evidentemente ese hombre es el europeo-blanco. Continuemos con el nuestra reflexión con el fin de discutir las lecturas de Bosteels-Morss, porque para ambos la filosofía latinoamericana sólo busca al culpable de las desgracias del continente. Resulta que villanizamos a los otros, mientras nosotros asumimos nuestra identidad desde un proceso de victimización: “Visto desde Latinoamérica, el método dialéctico de Hegel y

²⁴⁸ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*. FCE, México, 2013, p. 92.

su sistema mundo histórico aparecerían así por lo que son, a saber, autolegitimaciones provinciales de las ambiciones coloniales europeas”.²⁴⁹ Para remachar su premisa, Bosteels se inclina a pensar que la lección viene del otro lado del Atlántico, de nueva cuenta, la manera válida de reflexionar viene de fuera. ¿Con el búho de Minerva?:

Entonces de nuevo, ¿no es esta precisamente la lección elegante que hay que extraer del nuevo consenso respecto al legado de Hegel, en especial del otro lado del Atlántico, a saber, que lejos de confirmar la identidad del pensamiento y del ser en un panlogicismo supremamente metafísico, en realidad Hegel es un pensador de la no identidad, o incluso de la alteridad, aun a pesar de sí mismo; que en lugar de subsumir lo particular bajo un universal vacío, su pensamiento es en realidad de pura singularidad, del evento, y del encuentro; y que lejos de afirmar el *status quo* de lo que es con la legitimidad de la razón especulativa y la positividad de lo infinito, su dialéctica en realidad nos invita a todos y cada uno de nosotros a arrojarnos a la experiencia más extrema de auto-despojo, abandono y el desasosiego de lo negativo?²⁵⁰

Finalmente, podríamos señalar que el texto contiene al menos una reflexión interesante sobre la crítica realizada por Revueltas a la “sociedad socialista” de la época, quizá esta línea debería ser elaborada ampliamente en un estudio posterior al que ahora presentamos. No exageró al afirmar que aquella es la única idea valiosa y “elegante” del texto. Regresemos al análisis de Buck-Morss, para indagar el elemento revisionista propuesto por ella y que Bosteels considera adecuado:

¿Por qué finalmente es importante el silencio sobre Hegel y Haití? Dadas las últimas concesiones de Hegel a la permanencia de la esclavitud –y dado además el hecho de que por dos siglos, la filosofía de la historia de Hegel ha venido proveyendo de una justificación a las formas más complacientes de eurocentrismo (quizá Hegel haya sido siempre un racista cultural, si no biológico)–, ¿por qué constituye algo más que un arcano interés recuperar del olvido estos fragmentos de historia, cuya verdad se nos escurre?²⁵¹

Ambos pensadores están de acuerdo en la recuperación de los “fragmentos de la historia”, así como en el desarrollo de las minucias. La misma estrategia argumentativa se puede encontrar en los intelectuales posmodernos sobre su interpretación de los filósofos clásicos, toman detalles “olvidados”, discuten “fragmentos perdidos”, analizan “trazos desaprovechados”, crean narraciones para colocar en el centro de la discusión relatos “*sin pretensión de verdad total*”, crean discursos que devienen “líquidos” y se

²⁴⁹ Bruno Bosteels, “Hegel en América”, en *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.11: 195-234, julio-diciembre 2003, p. 204.*

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 209.

²⁵¹ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*. FCE, México, 2013, p. 112.

les evaporan, realizan el mismo proceso que los posmodernos con su eternización de lo banal. Desafortunadamente estas modas perviven en el mundillo filosófico. En los discursos poscoloniales también se optó por hacer lo mismo. Hoy tenemos pedazos de la realidad, con piezas que se ajustan por mediación de cierto *apriorismo*, generando hipótesis *ad hoc*. ¿Hipótesis ficción o filosofía *ficción*? Tales discursos se caracterizan por el uso erudito de las categorías, la historia, lo multidisciplinario, pero también por su ambigüedad y el uso del sofisma.

Estos pensadores con un gesto de autosatisfacción hacen notoria su incapacidad para tomarse en serio los problemas inquietantes de nuestra época e intencionalmente ignoran la historia del continente o la simplifican truculentamente, mientras desconocen a nuestros pensadores en el sentido más amplio del término o pretenden recuperarlos “fragmentaria” y lateralmente. Entonces, la vía del reconocimiento para estos discursos sólo se busca por su prestigio no en su validez o invalidez. Confinada al eruditismo que es la vertiente idiotizante de la academia, se resguardan en las esferas del discurso para sabios que “dialogan” inter-culturalmente con los otros.

Susan Buck-Morss no conoce el texto de Antonello Gerbi, a Retamar ni pensarlo, el hecho se evidencia aún más cuando se ignora lo escrito en nuestras tierras, por ejemplo, cuando ella menciona los análisis necesarios que se deben realizar sobre la figura de Robinson Crusoe y el buen salvaje, en la obra hegeliana. Un primer punto sería preguntarnos qué se hizo en el continente sobre esos discursos. En fin, se podrían discutir otros temas, pero me parece poco fructífero.

Para muestra de lo que se hace de este lado del Atlántico, tenemos el impactante libro de Gerbi (pero también están los trabajos de Zea, Roig y muchos otros), que nace precisamente de querer comprender la disputa entre los intelectuales del Viejo y Nuevo Mundo. Recurramos a la “anécdota”, no para crear fragmentos o “narrativas”, sino para llamar la atención sobre la trascendencia del texto.

La disputa del nuevo mundo es un arduo trabajo intelectual llevado a sus últimas consecuencias por el autor. Ahí, dedica un espacio importante a la obra hegeliana y su análisis sobre la historia de nuestro continente, persiguiendo acuciosamente y encontrando las ligas existentes entre el pensamiento hegeliano y los desarrollos naturalistas de la época. Gerbi reflexiona en torno a las severas afirmaciones de Hegel sobre el Mundo Americano:

Con frases cuyo meollo irónico y polémico penetramos ahora perfectamente, Hegel prosigue: “No es una antigüedad geológica lo que nos interesa. Tampoco le quiero negar el honor de haber surgido del mar en el preciso momento de la creación del mundo. Pero es un hecho que el archipiélago que se extiende entre la América del sur y Asia muestra una inmadurez física [*eine pysische Unreife*]”...

Así, pues, el calificativo “inmaduro” es aplicado por Hegel más bien a Oceanía que a América. Buffon no conocía a Oceanía, y llamaba “inmadura” a América. Inmaduro, en un caso como en el otro, era lo no sistematizado todavía, lo no perfectamente conocido, o sea, el continente cuyo conocimiento era inmaduro. Pero a América se le queda, intacto, el privilegio de la impotencia: “América siempre se ha mostrado y sigue mostrándose física y espiritualmente impotente”.²⁵²

El filósofo originario de Stuttgart es un lector interesado en los autores naturalistas. Esto sugiere las influencias que recaen en el pensamiento hegeliano, pero no demerita las ideas propias del pensador sobre el continente. Antonello Gerbi logra demostrar que, en el ambiente intelectual de la época, tales ideas-prejuicios eran compartidas por muchos de los pensadores más importantes del mundo filosófico occidental. Las ideas de la debilidad del continente, la impotencia corporal e intelectual de los hombres, el salvajismo y la debilidad cultural son el reflejo de todas esas visiones erradas, parciales o exageradas por parte de un pensador alemán que desafortunadamente nunca se tomó unas vacaciones en el continente. Reiteremos pues que lo de Hegel no es un caso aislado, los románticos: escritores y poetas también mantienen estas interpretaciones erróneas del Nuevo Mundo.

La obsesión idealizada de una tierra nueva, aún no pervertida por los hombres en donde se pudiese comenzar de nuevo, se convirtió en el *leitmotiv* de tales análisis. Y existió un menosprecio de la “tierra débil”, la “naturaleza frágil”, el “entorno inmaduro”, el territorio salvaje al que se debía llevar el progreso del Viejo Mundo. Esta idea fungió como reguladora de las prácticas concretas, como otra de las tantas argucias para dominar mejor el espacio abierto frente a los ojos del conquistador. Por supuesto, Hegel no conquista el continente desde la comodidad de su escritorio. No es el filósofo idealista quien comanda la invasión al Nuevo Mundo. Sin embargo, ofrece una visión de conjunto lo cual le permite mostrar el poderío occidental y una Alemania “*destinada*” a guiar al espíritu del mundo.

²⁵² Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, FCE, México, 1960, pp. 392-393.

Fundamentación de la praxis política y la libertad.

La filosofía hegeliana se enfocó en la continuidad de soluciones, acometió problemas muy concretos, pero sus preocupaciones intelectuales no se ciñen a la mera forma del pensamiento. Hegel reflexionó sobre varios temas como: historia, religión, cultura, ciencia, economía y política. En el plano de la subjetividad se interesó por la manera en que los sujetos podrían realizar su libertad y la forma en la cual se debía mantener una vinculación de reconocimiento recíproco entre los individuos, sociedades, pueblos y naciones.

En razón de todo ello, es menester realizar una explicación, revaloración del pensamiento hegeliano respecto de la filosofía política. Sin embargo, no es el objetivo explicar y exponer un tópico sin mayor debate. En este capítulo se trata de mantener un diálogo creativo con Hegel y Julio De Zan. Éste es lector y crítico asiduo del pensamiento alemán.

Para los fines de nuestra investigación recurro principalmente a una obra de Hegel: la *Filosofía del derecho* (1831). Del filósofo argentino retomo el texto de *La filosofía social y política de Hegel* (2009), además de su libro *La vieja y la nueva política* (2013), pues en ambos trabajos podemos situar una visión panorámica de la asimilación, crítica política y subsunción filosófica de la reflexión hegeliana en el continente.

El pensador alemán plantea claramente sus posturas políticas en el libro *Filosofía del derecho*, este texto es en realidad la recopilación de las lecciones que realizaba en la universidad de Berlín. Es decir estas reflexiones eran presentadas públicamente a sus estudiantes y discípulos, colocándose así frente a la crítica, aunque también exponiendo abiertamente sus posiciones respecto a los problemas de la época.

Frente al formalismo que le cuestiona Hegel a Kant, en algunos lugares de la obra hegeliana también encontramos una división tripartita. Sin ir más lejos, el campo de la *Ciencia de la lógica* se divide en tres apartados: Ser, Esencia, Concepto. Ahí el punto de salida es el concepto de la lógica. En la *Filosofía del derecho* el punto de arranque más que el concepto es la “idea del derecho”, es decir, la determinación conceptual del derecho. La exposición del texto fue comprendida canónicamente como la exposición de tres momentos: Derecho abstracto, Moralidad y Eiticidad. En razón de ello se indica el curso a seguir en el análisis del concepto del derecho.

En la obra sistemática de Hegel serán descartadas las figuras del derecho que descansan en las visiones románticas, que se fundan en el sentimiento o en la pasión para elaborar una forma de interrelación subjetiva desde los afectos humanos. Esto es, nuestro filósofo se coloca contra las ideas que circulaban en la época sobre la construcción de una filosofía individualista, sensiblera o sentimentalista. Hegel ensaya ir directamente a lo real y al concepto de esa realidad.

En este examen crítico de las posiciones filosóficas del derecho, el filósofo alemán también rechazó las concepciones historicistas, que sólo veían en la constitución del Estado consecuencia necesaria de los períodos históricos anteriores. De la misma manera, descarta a la metafísica de la filosofía del derecho que sólo se funden en el ámbito meramente legal. El constitucionalismo legalista es insuficiente para convocar un Estado Nacional Moderno. La filosofía contractualista también pasará por la criba de la crítica, lo mismo que el naturalismo y el comunitarismo, tanto como sus expresiones políticas. La *Filosofía del derecho* es el compendio de los debates y posiciones políticas presentes en la Europa del siglo XIX. El debate principal que se aspira dirimir recae en la dicotomía entre el *iusnaturalismo* y el *iuspositivismo*. Lo destacable de tal obra es que Hegel nunca deja a un lado los modelos políticos concretos exteriorizados en la realidad, ya sea para mostrar sus defectos o para revalorar sus aportaciones.

Por ello, me atrevo a decir que la *Filosofía del derecho* debería ser un libro esencial (de cabecera para los estudiosos del tema) para el análisis de la teoría política contemporánea, esta faceta de Hegel es omitida en la actualidad. Marx quien fue un gran crítico y perseverante lector de la obra hegeliana, sabía de la necesidad de volver al pensamiento dialéctico. Hoy por hoy, las relecturas e interpretaciones hegelianas se instalan principalmente en la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. Creo que debemos dar un salto más e ir a la *Filosofía del Derecho*, para analizar algunos aportes políticos para nuestra época.

Es evidente que varios de los planteos de la obra son caducos o están rebasados por el tiempo, aunque se puede ver a través de ellos un núcleo vivo en la dialéctica hegeliana, porque puede enseñarnos más cosas de las que creemos. Si tomamos seriamente las palabras de Hegel en el prólogo a *La filosofía del derecho* y vemos su relación con la *Ciencia de la lógica*, es factible comprender el universo hegeliano como una suerte de subsistemas dentro de un sistema mayor. La *Ciencia de la lógica* será el entramado ontológico-epistemológico, mientras que *La filosofía del derecho* es la indicación práctica de la libertad.

Julio De Zan mantiene una idea notable: Hegel no escribió en toda su vida un tratado sobre la libertad. Es verdad que nunca utilizó propiamente el título, no obstante es un tópico empleado en la mayoría de sus reflexiones y obras, desde las más tempranas hasta las de su madurez. Específicamente encontramos el tema en la *Filosofía del derecho*. Para el pensador germano la libertad, autonomía o emancipación son campos conceptuales presentes todo el tiempo. Retengamos por ahora esa idea y vayamos directamente a la obra hegeliana:

Por ello Platón se ha manifestado un gran espíritu, porque, precisamente, el espíritu en torno al cual gira la sustancia característica de su Idea es el eje alrededor del cual ha girado el inminente trastorno del mundo:

Lo que es racional es real; y lo que es real es racional.²⁵³

Sobre esta sentencia escrita al más puro estilo del filósofo oscuro de Éfeso, corrió mucha tinta bajo el puente en las interpretaciones que se hicieron posteriormente sobre la filosofía alemana. Las exégesis reductivas recurrieron a un idealismo rampolón, asimilando que sobre la idea se fundaba lo real, desde esta simplificación se explica la incidencia de la Idea sobre la Realidad, ésta se encontraba dominada ontológicamente a los dictados de la pura racionalidad. Tal abismo entre lo real y lo conceptual, la ruptura de los elementos teóricos y los prácticos es subsumida por Hegel en la *Ciencia de la lógica*, así lo demostramos en la fundamentación del ser y del pensar.

Sin embargo, no deja de ser polémica la sentencia de la *Filosofía del derecho*, particularmente cuando el objeto de estudio de la investigación inquiere o se pregunta por el concepto del derecho. Que lo racional sea real no supone ulteriormente que la realidad sea únicamente un constructo del pensamiento. Tampoco implica la inexistencia de la correspondencia entre el acto reflexivo y la realidad del mundo externo al sujeto.

Esa forma de hablar, de ninguna manera presupone al mundo como una expresión mental del individuo que puede ser modelada a su antojo, según se imagine o se proyecte en el intelecto. Esta sentencia jamás sugiere que las condiciones objetivas son determinadas por la facultad de imaginar o de juzgar. Aunque ocasionalmente pueda ser más sencillo atravesar un muro con la cabeza, que cambiar las ideas y los

²⁵³ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, Juan Pablos Editor, México, 2013, p. 33. Adelante sólo utilizaremos la abreviatura de la obra con el número del párrafo.

prejuicios de ciertas personas, pues aquéllas pueden encontrarse en un estado de cristalización irreductible.

La racionalidad hegeliana es mucho más amplia, deja espacio para la comprensión de un proceso activo del sujeto, sin eliminar la objetividad y los problemas impuestos por el mundo. Una de las peores maneras de entender al sujeto hegeliano es pensarlo como ente fijo, determinado, atado a los dictados de la necesidad pura y dura.

De ahí que en nuestra reinterpretación, la tensión se localiza en la diada conceptual: necesidad-libertad. Porque Hegel siempre reflexiona esta interconexión, ya sea como unidad que se consiguen en la relación amorosa de sus *Escritos de juventud* o en la figura de la “Dialéctica del señor y el siervo”, en donde la lucha a muerte por el reconocimiento puede establecer la conexión de los individuos en su verdadera relación social. Aunque ésta también se puede encontrar en la búsqueda de la libertad real, la cual sólo se consigue al final de la *Filosofía del derecho* en la constitución de la relación adecuada entre la libertad individual y la libertad colectiva.

Julio De Zan despliega este acercamiento en su libro *La filosofía práctica de Hegel*, ahí apunta un análisis coincidente con el de Adolfo Sánchez Vázquez. El programa general asume la valoración tanto de la *praxis* como de la *poiesis*, aunque con una divergencia muy clara, De Zan desea alejarse de la posición marxista que ve en Hegel el antecedente protomarxista de Marx en relación con la tónica del trabajo.

Al mismo tiempo, desea mantener distancia de las lecturas idealistas que trazan la imposibilidad de una revolución intelectual del tema: trabajo-práctica. La visión del pensador argentino tiende a cierta estetización de las reflexiones hegelianas, en el sentido de la reinterpretación del concepto de la *poiesis* aristotélica. Desde las categorías de la *praxis* y la *poiesis* se justifica la dialéctica hegeliana de la libertad:

El principio de la autonomía de la ética kantiana es fundamental para Hegel, ya desde sus primeros escritos. Pero él interpreta aquí este principio de una manera muy característica, como principio de la libertad y de la espontaneidad del obrar humano. El significado esencial de este principio como fundamentación de una *legislación moral racional y universal*, que era central a Kant, pasará de nuevo a primer plano recién con el Hegel maduro.²⁵⁴

Una de las fuentes teóricas inagotables de Hegel es Kant, no hay duda alguna respecto a ello, pero el puente tendido por De Zan en relación con el sentido de la

²⁵⁴ Julio De Zan, *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la Filosofía Práctica*, Ediciones del ICALA, Argentina, 2003. pp. 26-27.

libertad, abre algunas interrogantes ineludibles para nuestro momento histórico. Hegel remite al sentido universal de la libertad del individuo, pero ese actuar u obrar humano siempre se encuentra situado en el marco de la reflexión racional como adecuadamente señala nuestro filósofo argentino.

En nuestra época casi todos los filósofos posmodernos intentaron demoler el edificio teórico racional, sin caer en la cuenta que al derrumbar ese edificio, los escombros caerían estrepitosamente sobre ellos, enterrando su propia filosofía. Los excesos de la razón fueron suprimidos por la misma razón. Lo relevante del caso es su interés por establecer la libertad del sujeto sin sujeto.

En mi opinión, resulta más atractiva la respuesta de Julio De Zan a la crisis que experimenta nuestra sociedad, que la ofrecida por la posmodernidad. Apremiar el sentido de la libertad es una necesidad en nuestros días, como consecuencia de ello se justifican la reinterpretación de Hegel y Kant, lo digo porque Julio De Zan es un lector habitual de estos pensadores alemanes, además de Hannah Arendt y Jürgen Habermas. Una de las preocupaciones que lo inquietan es la formulación adecuada del *ethos* y la moral que logre crear las condiciones necesarias de posibilidad, para el pleno ejercicio de la libertad y del reconocimiento recíproco humano. De Zan mismo acentúa las diferencias entre Kant y Hegel:

Es cierto que, a diferencia de Kant, el hecho moral fundamental no radica para Hegel en la consciencia, o en la pura subjetividad, sino en la comunidad ética, cuyo paradigma encuentra Hegel en la idealización de la polis griega. Pero el joven Hegel ha captado bien la conexión esencial de la ética y la religión en el tipo de comunidad que ha tratado como modelo...²⁵⁵

Hegel va un paso adelante respecto a Kant, en el sentido de comprender el funcionamiento de la libertad en la época moderna, pues su visión del mundo requiere la formulación de la consciencia o la autoconsciencia en el plano epistémico, aun cuando tiene demanda de otro factor: la “comunidad”. Un primer acercamiento de Hegel se desenvuelve por medio de su admiración al mundo griego y su notable visión del cristianismo desde lo que Kant denominó: “la Iglesia invisible”. En el marco de la juventud hegeliana la aproximación se encuentra efectivamente del lado de la autonomía más que del espectro de la libertad. En sus escritos de madurez, la tensión

²⁵⁵ Julio De Zan, *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la Filosofía Práctica*, Ediciones del ICALA, Argentina, 2003, p. 28.

más importante está confinada al sentido de la libertad, porque ésta es más concreta que la autonomía. Por lo demás, la libertad cuenta con la cualidad de ser universalizable.

Para Hegel la verdadera libertad se realiza en el Estado, no es en el Derecho Abstracto o en la determinación de la Moralidad, sino que es en la construcción política más importante para la modernidad: en el Estado Nacional. Agreguemos a ello que las instituciones creadas por los individuos son la mediación que permite la subsistencia, la interrelación subjetiva y el reconocimiento recíproco de la humanidad. Los sujetos se reconocen más allá del contrato social o de su personalidad jurídica, no es el caso en la *Filosofía del derecho* que los sujetos sean rebajados a la más primitiva forma de reconocimiento abstracto: la *persona*.

Hay en el texto hegeliano un compendio de problemas relacionados con la constitución estatal, con las diversas formas de gobierno experimentadas en ese momento y en épocas anteriores. Hegel adoptó el punto de vista de las nuevas experiencias de gobierno practicadas en Inglaterra y Francia, en un momento histórico en el cual Alemania todavía no crea un nuevo sistema político acorde a sus necesidades. Con base en estas razones, el filósofo idealista mira hacia afuera. Por lo demás, la ciudad griega antigua y el espacio democrático serán siempre un ideal que los pensadores románticos o los filósofos idealistas tienen en cuenta:

Así, pues, este tratado, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa, sino la tentativa de comprender y representar al Estado como algo racional en sí. Como obra filosófica, está muy lejos de pretender estructurar un Estado tal como "DEBE SER"; la enseñanza que pueda proporcionar no puede llegar a orientar al Estado "como él debe ser", sino más bien de qué modo debe ser conocido como el universo ético.²⁵⁶

El requerimiento hegeliano en relación con el derecho es bastante claro, se trata del análisis crítico de la filosofía del derecho y del derecho vigente en sus días, el hecho de formular una teoría del Estado que trascienda la forma de lo real resulta inadecuado. Es decir, para Hegel nos centramos en el mundo concreto del Ser, en el mundo de la necesidad lógica de la realidad, sin proyectar visiones del Estado ajustadas a nuestra mera forma de pensar, creer y querer. Como consecuencia se tienen que obedecer simplemente a la "necesidad real" y no al "deber ser".

La tendencia de los individuos a maquinar las figuras del mundo según cómo deberían ser y no como son, prefiguran la tensión normal entre utopía y realidad. Con

²⁵⁶ G. W. F. Hegel, *FdD*, p. 34.

todo no se puede equipar sin más el “deber ser” con lo utópico, como tampoco se puede igualar el “ser” con la realidad, pues su relación es mucho más compleja. Hegel nunca asumió el riesgo de formular una sociedad futura. Un sistema político fundado en la experiencia del pasado, pero que ofreciera algunas pistas para la construcción de un sistema político, que incluyera en su seno a toda la humanidad con todas las dificultades que ello entraña. En su lugar, se conforma con el estudio y análisis del concepto del Estado.

El filosofar hegeliano se percata del peligro que existe cuando la filosofía se convierte en profecía, por eso el pensador alemán intenta contribuir a la formación del deber ser como crítica de la realidad, sin necesidad de formular paraísos metafísicos, elusivos o excluyentes de la mundanidad. Éste por su cuenta tiende a ser menospreciado, por esa razón hay en Hegel una defensa comprensible de la realidad histórica y del pasado, pues desde ese momento de la temporalidad se reconstruye la historia de la humanidad. Ese es el objetivo de su *Filosofía del derecho*:

Comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, porque lo que es, es la razón. Por lo que concierne al individuo, cada uno es, sin más, hijo de su tiempo; y, también, la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento.

Es insensato, también, pensar que alguna filosofía pueda anticiparse a su mundo presente, como que cada individuo deje atrás a su época y salte más allá sobre su Rodas. Si, efectivamente, su doctrina va más lejos que esto, y erige un mundo como debe ser, ciertamente es posible, pero sólo en su intención, en un elemento dúctil, con el cual se deja plasmar cualquier cosa...²⁵⁷

La filosofía tiene una finalidad menos ambiciosa, es modesta en cuanto que como disciplina es obra del tiempo, realizada por seres humanos localizados dentro de un momento irrepetible y un espacio temporal corruptible. El ejercicio filosófico precisa de la consciencia humana, de su ser pasajero o efímero. Quien intente realizar una filosofía eterna equivoca el camino.

Este pasaje es particular relevancia para comprender que Hegel mismo fue consciente de la superación de su pensamiento en algún determinado momento dentro de la historia de la filosofía. El absoluto deviene aquí más relativo que nunca. La filosofía y el filósofo son hijos de su tiempo. Todo fluye, cambia, se transforma, fenece, renace. Sin embargo, este filosofar crítico de la realidad realiza el juicio, la reflexión sobre su tiempo y aventura respuestas a los problemas impuestos por la realidad. Por

²⁵⁷ G. W. F. Hegel, *FdD*, pp. 33-35.

eso distintos pensadores también buscaban ofrecer alternativas a las situaciones vividas o construir un mejor mundo.

Contrarios a la posición de Hegel, algunos filósofos se anticipan y ensayan una mejor forma de vivir, más equitativa y justa. Tomás Moro, Marx, Engels y muchos otros pensadores consideraron pertinente, suprimir el mundo tal y como era, para indicar lo factible. Aquéllos “impulsaron” y bosquejaron visiones de un mundo en ciernes, pero con diversas posibilidades para ser.

El sentido del libre pensamiento encontró una manera creadora de realizar lo impensable. Saltar más allá de su barrera, dejando atrás su límite. Para Julio De Zan, la filosofía hegeliana también se puede ubicar en esa tensión, primordialmente en el ámbito de la filosofía práctica, en el campo de la acción humana. En esa medida el pensador argentino realiza su contribución al debate de la filosofía idealista:

Las nuevas clases emergentes tienden a reproducir una configuración análoga a la del antiguo régimen, en el que existía una confusión de lo privado con lo público. Lo cual llevará a Hegel a pensar que la tarea del presente es precisamente la construcción de la soberanía interna del Estado, o de un poder político independiente, que sea capaz de contrarrestar esta tendencia a la refeudalización de la sociedad y a la privatización de los órganos políticos de la toma de decisión...²⁵⁸

En el fenómeno perfilado por el filósofo argentino se explicita la situación de la privatización del aparato estatal. Pues aunque se realicen las revoluciones o las transformaciones necesarias, el conflicto se presenta cuando las nuevas clases asumen el control del Estado y lo echan a andar simplemente desde sus intereses privados. Con ello, se niega cualquier posibilidad de la participación política de todas las clases sociales desde una vía democrática.

La descripción alude claramente a la presencia fáctica de la burguesía como clase emergente en la época hegeliana, clase social que cuenta entre sus obligaciones con la de comandar al Estado. Hegel pertenece a ese grupo emergente de la sociedad, éste hace a un lado a las formas organizativas feudales y completa la transformación del Estado nacional. Es patente la confusión de los intereses públicos y privados en el campo de lo político o en el origen mismo de la vida política.

La base sobre la cual recae la práctica política mantiene diferentes grados de polarización entre los intereses de mayorías y minorías ciudadanas. Esta pugna continúa

²⁵⁸ Julio De Zan, *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la Filosofía Práctica*, Ediciones del ICALA, Argentina, 2003, p. 43.

sin ser resuelta e incluso las desigualdades ulteriores de esa oposición cobran una dimensión más amplia en nuestras sociedades contemporáneas.

El dilema o la profundidad de la disputa se dirimen desde la esfera de la “soberanía del Estado” o “de un poder político independiente”. Vamos con calma, pues la idea aún no es clara. Si bien, existe la necesidad de un Estado soberano, esto no presume que el Estado elimine las fuerzas que tensionan o hacen presión sobre él, pues éstas evitan las nuevas formas de dominio sobre los ciudadanos.

Ahora bien, el poder político independiente, según como se aprecia, no es un poder alterno al poder que de pronto se oponga al Estado para ocupar su lugar. Las fuerzas progresistas, por ejemplo, agrupadas en un poder político independiente pueden lograr los cambios necesarios dentro del Estado o del gobierno del Estado. Este no es un presupuesto para suplantarlo. No obstante esta relación es menos perceptible desde el ala ideológica conservadora, pues quizá ellos sí busquen tal afinidad entre Estado soberano y poder político dependiente.

Para mí es más relevante la aparición de esos sujetos, emergencia, formación o génesis de nuevas sujetidades, pues éstas pueden transformar al gobierno del Estado con una tendencia a la realización de la justicia para las mayorías y minorías. Estas formas subjetivas inéditas posibilitan el cambio de las instituciones creadas o establecidas en el pasado, para que ellas cumplan con las necesidades o fines impuestos por la nueva época. Con una diferencia sustancial en nuestros días: la clase emergente no es la burguesía, las clases emergentes agrupan a los sujetos organizados a través de fines y diversas mediaciones, para la realización de la justicia política entre los ciudadanos, pues estas clases no “*suben*” en la escala social.

La evolución del Estado nacional depende de diversas circunstancias, pero primordialmente de las relaciones establecidas entre la sociedad civil y el mismo Estado. El engarce realizado por Hegel en otros puntos de su obra, resulta aquí más patente, pues el devenir entre el individuo, el particular y el universal se percibe claramente en la *Filosofía del Derecho*. Hacia allá nos dirigimos, pero digamos algo más sobre la relación entre racionalidad e historia, en uno de los famosos pasajes del prólogo de la obra mencionada. Según el descubrimiento hegeliano:

Al decir, aún, una palabra acerca de la teoría de cómo debe ser el mundo, la filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como pensar del mundo surge por primera vez en el tiempo, después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. Esto, que el concepto enseña, la historia lo presenta,

justamente, necesario; esto es, que primero aparece lo ideal frente a lo real en la madurez de la realidad, y después él crea a este mismo mundo, gestado en su sustancia, en forma de reino intelectual. Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo.²⁵⁹

La filosofía es una reflexión de segundo grado, el filosofar: piensa el pensamiento, pero en el caso peculiar del derecho se encarga de pensar la producción conceptual del derecho mismo. Ahora bien, reflexionar sobre el “retraso” o la demora filosófica se sustenta en una metareflexión sobre la realidad y el concepto. Me explico, lo primero que acontece con la gradación de la necesidad es la realidad y únicamente después de ello el filósofo puede pensar lo real como *factum*.

El punto de interés, si nos colocamos del lado del individuo que experimenta los acontecimientos históricos y vivimos la situación en todos sus niveles en el mismo momento e instante en que suceden los acontecimientos, sería casi imposible saber la realidad y el futuro que le espera a la subjetividad. Exclusivamente cuando tomamos distancia del suceso podemos saber la necesidad por la cual éramos acometidos. En cambio, inmersos en el acontecer de la realidad podemos pensar que no existen conexión o concatenación entre los eventos.

La consciencia del hombre es como esa ave nocturna que se encuentra condenada a reflexionar los hechos cuando ya han pasado, *post factum*. Aunque, con ello, se sentencia la mirada del filósofo y la consciencia a la mera reconstrucción del pasado, sin la factibilidad de formular otras posibilidades de ser sobre la realidad. Nuestra propuesta intenta recuperar la mirada del pasado en relación con el presente, empero direccionándola hacia la proyección, el futuro, la posibilidad. Arriesgámonos a insinuar y forjar inusitadas formas de ser de la sociedad. Sin olvidar que la revaloración del pasado es conveniente para no reiterar los yerros de la humanidad.

Cuando filosofía e historia narran el devenir del ser humano en el mundo, tales disciplinas ya envejecieron. El día espiritual del presente se tiñe de color sepia, gris, negro como la noche que le permite a la lechuza (*Eule*) de Minerva emprender su vuelo. Atenea o Minerva la diosa de la sabiduría y la guerra es propietaria de esa ave, la filosofía y la reflexión de lo real se efectivizan o materializan cuando el reflejo de sí retorna sobre sí, en un vuelo con dirección hacia sí misma.

²⁵⁹ G. W. F. Hegel, *FdD*, p. 36.

Empero como en la historia no podemos volver al acontecimiento original después de vivirlo, únicamente nos queda pensarlo y repensarlo ¿Ucronías de lo real? Por eso, la consciencia con su vuelo metafísico hacia lo acontecido arma el entramado racional de lo sido. Ahí, en donde nosotros sólo vemos contingencia, azar o un universo caótico y perdido, la razón le da orden al caos y observar la necesidad universal del fenómeno. La política también le dará orden al caos político. En tal medida Julio De Zan recalca este punto:

La profundización y el desarrollo de esta línea de pensamiento sobre la relación hombre-naturaleza, que lo llevará a la elaboración del concepto del trabajo y de la técnica, conjuntamente con la crisis del ideal político de la primera juventud, a la que hemos aludido a partir de reflexión sobre la Revolución Francesa, orientaran en el nuevo giro de la concepción hegeliana de la filosofía práctica que se inicia en el período de Frankfurt.²⁶⁰

Recordemos que Hegel en su época de juventud apoyó el avance de la Revolución francesa, pues veía en ésta el impulso del espíritu gestado en la historia de la humanidad. El joven Hegel percibió apropiadamente las posibilidades de progreso, mejoramiento, ventajas y perfeccionamiento que acompañaban al proceso revolucionario. Con todo, no podemos obviar que en la *Fenomenología del espíritu* existe un apartado en el cual se crítica a la revolución, por las consecuencias negativas que la acompañaron, criticó el resultado de terror producto de la “absoluta libertad”. De ahí, su decepción, alejamiento y crispación con la revolución implicarán la persecución de nuevos modelos de hacer política e integrar los escenarios anárquicos a una comunidad ordenada. Eso le exigiría replantear la relación amorosa, el conflicto y la guerra a muerte de su dialéctica del Señor y el Siervo con paradigmas más complejos como el del *reconocimiento recíproco* de la *Filosofía del derecho*.

²⁶⁰ Julio De Zan, *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la Filosofía Práctica*, Ediciones del ICALA, Argentina, 2003, p. 46.

Intervencionismo de Estado versus libertad individual

Hegel trabajó incansablemente en sus obras filosóficas sobre el sentido de la libertad. La tematización de la autoconsciencia de sí, la consciencia y la posición de la subjetividad dentro de sus meditaciones filosóficas siempre giran en torno de la comprensión del fenómeno humano en su realización y la identificación del particular como miembro de la comunidad. Pero esta universalización o necesidad de comprenderse dentro de algún grupo, ya sea la familia, el pueblo, la sociedad civil, la patria, la nación o el Estado, es una exigencia netamente antropológica. La persona vive y se organiza en sociedad de acuerdo a un conjunto de necesidades. Hay un pasaje inusitado en la *Fenomenología del espíritu* que compendia este sentido de la necesidad vital y atañe tanto a animales como a hombres. Con una prosa elocuente Hegel nos *convence*:

A este respecto, cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad [Realität] de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino... Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad [Realität] y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles.²⁶¹

El sujeto es un animal de deseo, tiene apetitos e inclinaciones que lo igualan con la naturaleza de las bestias. Los “misterios eleusinos” se revelan a todos los seres. La primera gran enseñanza de la dialéctica es la aniquilación, la negación de eso que se devora. La apetencia más que el deseo mueve a la satisfacción, ésta hace aparecer deseos ignorados, nuevas aniquilaciones. Pero el ser de la subjetividad no se detiene en el bienestar animal, supera esa forma y se encuentra en ese misterio con la aspiración de nuevas maneras de cubrir sus carencias. Los seres humanos se reúnen, se juntan para organizarse, por eso el hombre dispone de la *astucia de la razón*, para cubrir las necesidades básicas, faltas o ausencias. Los seres humanos siempre viven comunitariamente.

Si los mismos animales se colocan frente a la cosa más allá de su sensibilidad y la devoran, destruyéndola y negándola. Con mayor razón lo hace el sujeto consciente,

²⁶¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 2002, p.69.

pues se sitúa enfrente del objeto, para negarlo y transformarlo. Pero el individuo efectivizará esa misma destrucción de diversas formas y cabrá en distintas figuras de la *Fenomenología del espíritu*. El trabajo es una de las actividades primarias, originarias de la cual procede la evolución, transmutación o revolución del mundo humano, para satisfacer las carencias subjetivas. Es la primer transformación-destrucción.

La vida del sujeto se encuentra entonces mediatizada por su relación con la naturaleza y el mundo externo, como también está mediada consigo misma y con los otros. La existencia del ser humano fue posible a lo largo de su evolución por la relación establecida intersubjetivamente. El ser asilado, solitario, solipsista, Robinson Crusoe no podría crear la cultura, la ciencia, la filosofía, la política y ninguna de las artes, sólo la vinculación de las subjetividades en sociedad permitió todo esto. Por tal razón, Hegel se muestra de acuerdo con que los seres humanos se deben organizar y vivir en un Estado común, con leyes autoimpuestas y queridas por todos, para asegurar la supervivencia de esas sociedades. Como consecuencia, la *Filosofía del derecho* es un esfuerzo tendiente a esa meta.

Hegel confronta la situación europea de manera consecuente. Él investiga los cambios efectuados por la Revolución industrial en Inglaterra junto con sus repercusiones económicas y políticas, como también analiza e incluso siente simpatía por la Revolución francesa, de la cual posteriormente tomará distancia por sus efectos negativos. Julio De Zan pondera la influencia del pensamiento económico inglés en la obra del filósofo alemán: “La dinámica de la economía provee a la concepción hegeliana de la historia una sustancia nueva, un contenido dialéctico concreto, que le permite superar sus antiguos esquemas interpretativos.”²⁶²

La mano invisible mueve las piezas del tablero –sin mencionar las lecturas de Adam Schmidt o de Stuart Mill aunque están ahí ambos autores–, porque el análisis de Hegel más que enciclopédico corresponde a la necesidad de crítica y a la capacidad de juzgar los eventos de la realidad inglesa y contraponerlos a otras realidades como: la alemana. Dos disciplinas como la política y la economía se entrelazan en la teoría filosófica del Estado nación. Al respecto Julio De Zan juzga que esas reflexiones las recibe Hegel como una herencia de los economistas ingleses, pues a partir de ellas logra exponer algunas medidas reguladoras del liberalismo extremo. Para Julio De Zan

²⁶² Julio De Zan, *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la Filosofía Práctica*, Ediciones del ICALE, Argentina, 2003, p. 64.

asumir esta influencia requiere la reformulación de conceptos tales como el *trabajo* y la *praxis* por parte del pensador germano:

...Hegel comprende la dinámica propia del trabajo y de la economía moderna impulsada por una clase febrilmente activa y laboriosa, que asciende vertiginosamente en la escala social... Esto explica el interés que se despierta en Hegel por la nueva ciencia de la economía política y por Inglaterra... este ascenso de la burguesía era precisamente el resultado de su propio esfuerzo en la esfera de la producción y el intercambio, el premio de su incesante laboriosidad, mientras que la declinación de la aristocracia feudal, todavía fuerte en Alemania pero ya aniquilada en otras naciones de Europa, era precisamente consecuencia de la ociosidad parasitaria...²⁶³

Hegel presta atención a la gran oportunidad de realización para el espíritu humano a través de los descubrimientos espectaculares y los inexplorados modelos económicos políticos, esbozados en otros territorios europeos. Las grandes revoluciones científicas continuaban materializándose en distintos lugares de Europa y nuestro filósofo podía anticipar en los hechos, el fin de ciclo de sociedades envejecidas y vetustas que dejaría su paso al día espiritual del presente. Ni más allá, ni más acá, el presente se conectaba a todas las transformaciones posibles.

El pensador idealista desarrolló su teoría de los estamentos adecuándolos precisamente a esta paulatina aparición de las nuevas clases emergentes. Esa clase que por su labor, esfuerzo, mérito y virtud puede dar un giro a las visiones de una sociedad anticuada respecto al cambio tecnológico, retrograda y conservadora en relación con el ímpetu e impulso de los nuevos agentes políticos, una sociedad rancia y costumbrista alejada de la nueva perspectiva económico-política que impone una alternativa ética.

La burocracia hace acto de presencia prometiendo el cielo en la tierra, el Estado nacional liberal se descubre como la fórmula mágica para aliviar los males de la humanidad. La ética protestante sostiene todo este aparato que destruirá los resabios feudales de Alemania. Todos estos avances necesitan de un fundamento teórico fuerte y quien está pronto a ofrecer esta tarea es nuestro filósofo idealista.

Es relevante iniciar con la *Filosofía del Derecho* porque ahí se parte del concepto o la idea del derecho. Pero, inmediatamente se da el salto al análisis de la justicia de las leyes y su aplicación. No es un dato insignificante, señalar el momento del derecho abstracto, pues ahí estamos colocados, pero también del *iuspositivismo*.

²⁶³ Julio De Zan, *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la Filosofía Práctica*, Ediciones del ICALA, Argentina, 2003, p. 65.

Según Hegel: “Estas leyes son positivas en cuanto que tienen, en general, su significación y oportunidad en circunstancias dadas; por lo tanto, sólo poseen un valor histórico, por lo cual, también, son de naturaleza transitoria”.²⁶⁴

Si bien las leyes positivas son el primer momento del análisis y de la organización del Estado, recordemos que el sistema de la *Filosofía del derecho* nunca existe disociación de esas particularidades. Aunque, innegablemente las leyes terminan por ser perfectibles o mejorables, incluso es posible imponer “leyes injustas” en “beneficio de la totalidad”. No es fruto de la mera casualidad que Hegel hable de la propiedad del cuerpo y de la propiedad privada como lo hace. Es parte de la misma necesidad del concepto.

Primero, encuentro pertinente reflexionar en torno a las características del Estado agrupadas en su figura lógica. El comienzo es el derecho positivo, por su mismo *contenido* es positivo, no obstante él dependerá de las condiciones *particulares* del pueblo, el Estado o la nación. Por lo demás, éste se encuentra limitado por la *necesidad* surgida del propio derecho y por su relación con la *realidad*.

El contrato que se respalda por un sistema legal o por la obligatoriedad del acuerdo debe ser respetado para tener validez. La positividad de las leyes vela por el cumplimiento del contrato, en caso de que el tratado se incumpla o se rompa, la ley tendrá que estar por encima de los particulares. La situación se complica cuando ese pacto positivo, formal, legal, presupone el consenso de las partes, aunque en la realidad sea desigual, inequitativo e injusto. Más aún en el sentido de la propiedad privada y la “propiedad originaria” que según Hegel se encuentra en la corporalidad, todo se hace más complejo. A pesar de ello, la descubre como base del liberalismo político y fundamento de la “libertad económica”:

El campo del Derecho es, en general, la espiritualidad y su próximo lugar y punto de partida es la voluntad, que es libre, de suerte que la libertad constituye su substancia y su determinación; y el sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del Espíritu, expresado por sí mismo, como en una segunda naturaleza.²⁶⁵

De suerte que aquella libertad es el elemento central del debate en la *Filosofía del derecho*. Tal sentido de la libertad se perfecciona por la tendencia de la unidad realidad-concepto. Por este motivo, es factible analizar la obra del *derecho* en relación

²⁶⁴ G. W. F. Hegel, *FdD.*, p. 36.

²⁶⁵ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 4.

con la *lógica*, porque una será el complemento de la praxis política, mientras que la otra es la parte del fundamento teórico. Hegel es el más sistemático de los filósofos, por tal razón no dejará un cabo suelto y proseguirá el proyecto ilustrado de la filosofía kantiana.

Es en la esfera de los derechos en donde libertades subjetivas y la voluntad general se encuentran y realizan, en ese espacio los sujetos ejecutan la verdadera practicidad de su libre elección, que en su primer manifestación aparece como una simple abstracción. Julio De Zan sustenta en su *Gramática profunda del ethos* la continuidad del proyecto kantiano, más allá de Kant y Hegel: “es la voluntad particular y subjetiva, que en su subjetividad, quiere lo universal en cuanto tal: el bien’. Si bien, Hegel no cita a Kant en este pasaje, a través de sus formulaciones resuena la idea kantiana de la buena voluntad. Esta idea representa para Hegel el más elevado punto de vista de la moralidad...”²⁶⁶

La toma de posición de Hegel con base en la libertad, resulta más eficiente en términos prácticos desde el sentido moral. El gran avance de la filosofía hegeliana fue desarrollar en sus diversos momentos el despliegue de la praxis política, especialmente cuando divide los campos de la moral y la eticidad. La moral se extiende como el conjunto de normas, reglas, leyes y costumbres que deben ser respetadas por los sujetos en relación con su comunidad. En cambio la eticidad no puede ser confundida con la ética como disciplina que tiene como objeto de estudio precisamente a la moral, sino que al ser la efectivización, materialización y concreción de la libertad, juzgará pertinente estructurar el campo de acción de la ética.

El sabio alemán no tiene problema en aceptar que lo único bueno es la buena voluntad, pero él se separa de esas figuras de la *eudemonía*, así como del rigorismo moral de hacer el bien por el bien mismo de la ética para ángeles. La disposición de las éticas que concentran sus esfuerzos en mostrar el bien como lo verdaderamente importante y la felicidad de los individuos como una consecuencia, es refutada por Hegel. El pensador alemán retoma una vena realista de la acción ética y política, en donde la praxis y materialización del bien, siempre por necesidad no implica obligatoriamente a la felicidad. Así mismo, los objetivos de la eticidad no son la bondad o la felicidad del hombre, sino la búsqueda de la libertad y la justicia.

²⁶⁶ Julio De Zan, *La gramática profunda del ethos. Una lectura de la ética de Kant*. Buenos Aires, Editora las cuarenta, 2013, p. 32.

Nuestra propuesta emplea algunas figuras hegelianas, aunque se desmarca de ellas en el sentido de la creación, ampliación y asunción crítica de otras categorías como la de: *eutopraxia* que precisa una definición más clara. Ésta será comprendida como la tenencia de la praxis utópica política que incluye la realización de la justicia. Hegel se mantiene en la tensión lógica de la libre elección y la libertad, de la libertad individual privada y colectiva. Lo destacado en la obra *Filosofía del derecho* es que aun cuando en el programa original, el filósofo asegura su intención de sólo apelar a los hechos sin plantear un deber ser, al final el reino de la libertad es esa utopía sobre la cual se teje toda una teoría de la “libertad absoluta”:

La libertad de la voluntad, según esta determinación, es *arbitrio*, en el cual están contenidas estas dos cosas: la reflexión libre, que abastece todo, y la dependencia del contenido y de la materia, considerados interna o externamente. Mientras este contenido necesario en sí como fin es, a la vez, determinado como posible frente a aquella reflexión, el arbitrio es la *contingencia* en cuanto voluntad.²⁶⁷

En consecuencia el tema sugerido por Julio De Zan es la revalorización del sentido del trabajo en la obra hegeliana, su nexos con la libertad y el análisis de la fisura que se hace más drástica en el sistema capitalista. Aclaremos primero los supuestos filosóficos sobre los cuales se funda el pensamiento dialéctico hegeliano de la praxis, para concatenarlos con el planteo del filósofo argentino.

La libertad es en su punto más “abstracto” la realización de la libertad independiente, de la libre voluntad del sujeto, esto es, lo arbitrario en el sentido de que esa libertad depende aún de formas subjetivas como: el deseo, el sentimiento o la pasión. Aunque no debemos menospreciar tal libertad arbitraria, este sentido del arbitrio es la mera sujeción a los factores externos. Hacer cada uno lo que plazca es la figura más absurda y sin sentido de la libertad, porque siempre existe una mediación racional, pero ésta se pasa por alto y la decisión se funda en otros factores y no en la razón.

La libertad absoluta contiene en sí misma su destrucción negativa. Si todos los sujetos realizáramos nuestra propia voluntad, en todo momento estaríamos enfrentándonos unos contra otros, porque los intereses de cada una de las personas estarían sometidos a los intereses de las otras sujetidades sin la mediación racional para la resolución del conflicto.

²⁶⁷ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 15.

La lógica hegeliana renuncia a la lucha del señor y el siervo, la lucha frontal se matiza, pierde fuerza, pues ahora se constituye en relación con el contrato, el derecho y la resolución del conflicto a través de las determinidades o de las instituciones erigidas por los individuos a lo largo de la historia para vivir en paz. En ello consistía el deseo kantiano de realizar la paz entre los sujetos y los pueblos de este mundo. Por ello creó una moral con un talante universal y necesario, a la manera de la ciencia:

Desde otro punto de vista hay que decir además que para Hegel el sentido ético y el propio estado de derecho moderno es inconcebible sin la autonomía de la voluntad; y el orden institucional de la eticidad objetiva no se realiza ni tiene legitimidad sin la mediación de la libertad y el juicio de la consciencia moral subjetiva. El principio de la moralidad queda de esta manera incorporado a la eticidad. Frente al punto de vista kantiano de la autonomía Hegel enfatiza sin embargo al mismo tiempo que la realización de la autonomía y de la moralidad solamente es posible a partir de la socialización originaria y el reconocimiento recíproco de las libertades, que se objetiva en las instituciones de la eticidad.²⁶⁸

Esta visión de la colectividad o de la creación de una sociedad a partir de relaciones autonómicas de los sujetos puede ofrecernos alguna alternativa al modelo capitalista que hoy resistimos. Tanto la “racionalidad” como la autonomía en nuestra sociedad contemporánea mantienen una propensión recurrente a la producción de un sujeto solipsista, éste también se modela a través del capital, pues consumiendo los objetos que el capitalismo produce: consume lo otro y a sí mismo. Aunque la vida dentro del capital implica la idea de un sujeto racional, según esta idea el hombre elige libre y autónomamente dentro del sistema de posibilidades económicas que la sociedad de consumo oferta (mientras los sujetos cuenten con recursos para hacerlo).

La visión de Hegel supone una crítica a la sociedad emergente de su época, al liberalismo fundamentalista, además propone mitigar los efectos negativos y las consecuencias perjudiciales del mercado. Más allá de Hegel y para ser justos con Kant, señalemos que su pensamiento sí propone un tipo de relación vinculante entre los sujetos e incluso entre sociedades, aunque no lo desarrolla plenamente.

La metafísica de las costumbres es el lugar para la discusión moral y el encuentro con el otro, mientras en *La paz perpetua* ofrece un conjunto de alternativas políticas y sociales, para que la humanidad pueda habitar el mundo en paz. La crítica de Hegel es desproporcionada, pues Kant fue un filósofo preocupado específicamente por

²⁶⁸ Julio De Zan, *La gramática profunda del ethos. Una lectura de la ética de Kant*. Buenos Aires, Editora las cuarenta, 2013, p. 40.

la práctica humana, de ahí viene pues esta idea de la importancia de la praxis en la filosofía. En nuestra época necesitamos una filosofía que no vuele a través del cielo metafísico, que toque tierra concreta para entender los problemas del ser del humano.

Sin embargo, el avance hegeliano radica en mostrar la existencia de dos ámbitos o dos mundos los cuales se deben examinar puntualmente en el campo político: moral y eticidad. Comúnmente se piensa a la *Filosofía del Derecho* como la expresión de esos dos momentos: un instante meramente teórico, éste sería el momento legal formal. En segundo lugar, encontramos el momento material de la filosofía praxica de Hegel. Ahí la libertad de la sociedad sitúa su fundamento en la relación inter-intra-subjetiva recíproca.

Al pensador idealista le importa asegurarse que autonomía, libre arbitrio y libre elección subjetiva encuentren su lugar dentro de una verdadera libertad, pues ésta solamente se puede conseguir en la vida comunitaria, principalmente en el Estado nación. Pero la Sociedad Civil o el Estado no construyen sus instituciones u organizaciones *a priori*, de hecho, los individuos deben ocupar un lugar al interior de la sociedad, para poder ejercitar su autodeterminación, autoreflexión y autopraxis como práctica de realizarse a sí mismos como subjetividades libres, de este modo transforman el mundo. Todo lo anterior supone la irrupción de una subjetividad inédita que la modernidad y el idealismo alemán absoluto defienden. Hegel ejecuta su juicio crítico sobre las instituciones y la sociedad con el fin de edificar una filosofía o un filosofar que comenzará a ser desplazado de su lugar privilegiado.

Esa subjetividad es sustentada por una visión privilegiada de la sociedad liberal, pues al parecer el “destino de la época” no escapa de ese carácter de la propiedad privada, ésta funciona como pivote de la realización subjetual. Julio De Zan asegura que Hegel ve como un *sino* irresoluble en la fundamentación de la sociedad moderna la aparición de la propiedad privada. Es decir, para Hegel, la historia universal también debe pasar por este proceso de subsunción en la propiedad, para que consecuentemente surja la consciencia moderna:

En los años de Frankfurt, sin embargo, llega a reconocer el destino de la propiedad como un destino inevitable del mundo moderno. Por esta razón no pudo seguir ya contraponiendo simplemente su ideal republicano a la época moderna. Tendrá que preguntarse ahora cómo es posible la vida política en el Estado en cuanto

realización de la libertad y de la autodeterminación de los ciudadanos bajo las condiciones históricas de la modernidad.²⁶⁹

Como podemos advertir, a través del idealismo absoluto se realiza una revisión de los cimientos del Estado moderno, tal análisis se consigue ubicándose desde la óptica de una ontología necesaria. El Estado moderno prospera en ciertas condiciones históricas, bajo un contexto político, social, económico y cultural determinado, por lo tanto el punto de partida es histórico conceptual. Hegel explicará el *destino* o la *necesidad* de ese fenómeno que nosotros padecemos de forma radical. La propiedad y la desigualdad de nuestros días son inconmensurables en el mundo contemporáneo, hoy las circunstancias en las que se desarrolla la vida son más complejas, juegan en contra de la propia existencia, se desenvuelven poniendo en riesgo a toda la humanidad. Aun así, existe un denominador común entre la situación actual y la época de Hegel, el fundamento del mundo capitalista continúa siendo el mismo: la propiedad privada.

El pensador alemán reflexiona en torno al destino el mundo moderno y su forma de expresión a través de la propiedad de la vida moderna. Nosotros concebimos el modelo económico como inequitativo e injusto, impuesto desde las minorías contra las mayorías, pero a diferencia de Hegel no asumimos al liberalismo como un destino ineluctable. Es una alternativa entre otras. Sin duda es el modelo económico-político dominante, pero el análisis del modelo único revela, por qué las otras alternativas fracasaron y cómo devinieron sistemas totalitarios cuando despuntaron en algún momento de la historia. Lo cual abre alternativas para la construcción de una nueva sociedad y nos advierte de los errores para no reiterarlos.

Como sugerentemente confirma De Zan hay que reintegrar la forma de lo vivo en la *Fenomenología del espíritu*, pues en ella podremos encontrar la conciliación de la separación entre sujeto y objeto, entre libertad individual y colectiva, así como la superación entre lo inmanente y lo trascendente, sobre todo desde el punto de vista del trabajo. Como vemos el filósofo argentino profundiza un tópico explorado por Sánchez Vázquez. Lo sustantivo de la interpretación zaniana se localiza en los aspectos de la enajenación y el sentido negativo que adquiere el trabajo en Hegel, esto es, el tópico que el pensador argentino adelanta respecto de Sánchez Vázquez. Con ello, De Zan subraya el antecedente claramente marxista de la concepción de la propiedad privada y el trabajo enajenado:

²⁶⁹ Julio De Zan, *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la Filosofía Práctica*, Ediciones del ICALA, Argentina, 2003, p. 69.

En la primera relación (a) el hombre se posesiona de la naturaleza como cosa u objeto de explotación, en la relación de mera dominación. La propiedad privada es, por así decirlo, el símbolo de la sustitución armónica, o de la amistad del hombre con la naturaleza, por una relación objetivante de apropiación y dominio destructivo. En el segundo lugar, (b) los vínculos entre los hombres en cuanto propietarios devienen jurídicos, contractuales y, bajo el imperio de las condiciones objetivas, no encubren otra cosa que el dominio del hombre sobre el hombre mismo. Finalmente, (c) el predominio de los intereses privados ligados a la propiedad y consolidado como la ideología del individualismo moderno, produce la disolución de la unidad de la vida común, o del espíritu de la comunidad ético-política y la privatización de la existencia...²⁷⁰

Estas tres relaciones específicas delimitan una clara crítica al sistema económico capitalista de nuestra época, enuncian ya en ciernes el origen de la enajenación y la explotación del hombre por el hombre, reflejan un marcado aspecto de lo que posteriormente Marx postula con sus análisis de la sociedad y la lucha de clases. Según Julio De Zan está es una línea poco explorada por los autores contemporáneos, puesto que a la riqueza del contenido económico y político revelado por la filosofía hegeliana se le despreció durante mucho tiempo.

Vayamos ahora a los casos concretos en que se funda esa desigualdad, al menos hay tres formas enajenantes y excluyentes de la naturaleza respecto a lo humano, del hombre en relación con la propiedad de la cosa que el sujeto produce y de los otros individuos, todavía tenemos que agregar la enajenación del sujeto respecto de su sí mismo, de su autorreflexión y su autoconsciencia.

El movimiento pendular de la enajenación se mantiene inmóvil, porque aunque la subjetividad salga de sí misma hacia el mundo objetivo: propiedad, humanidad y coseidad, todo sigue igual. Por otra parte, el gran problema para el marxismo es ¿cómo resolver el asunto de la autoconsciencia? ¿Cómo llegamos a ser nosotros mismos? Y ¿cómo los seres humanos llegan a poseer esta consciencia de sí liberada?

La cosificación del ser humano con base en su identidad, autonomía, libre determinación es el núcleo del fundamento capitalista y del neoliberalismo con el fin de perpetuarse hasta que la humanidad lo permita o nos aniquilemos como especie. Quizá Hegel tiene razón y la filosofía no debería encargarse de configurar escenarios imposibles del deber ser. Con todo, debemos atrevernos a imaginar otros mundos posibles. No podemos quedarnos con las manos cruzadas, viendo cómodamente la destrucción de la humanidad, embotados e idiotizados por un sistema que mantiene los

²⁷⁰ Julio De Zan, *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la Filosofía Práctica*, Ediciones del ICALA, Argentina, 2003, p. 76.

beneficios para un grupo reducido de seres humanos, mientras eterniza la pobreza y la explotación de las minorías. Con todo, la alternativa no se construye por el lado del control de los capitales financieros, de medidas restrictivas contra los capitales o por la tasación del impuesto a los más ricos. Estas ideas me parecen insuficientes y fantasiosas, pues querer controlar al capital a través de la intervención estatal, sólo mitiga las consecuencias negativas, pero no revoluciona la realidad.

Si se mantiene inalterable el sistema político económico actual, solamente podremos esperar la ruina del hombre y no un futuro promisorio, pacífico o más humanitario. Hegel es un clásico, por ello podemos dialogar con su obra desde el presente y trazar una línea unificadora para ver nuestro mundo a través de su mirada. En tal medida nuestro camino se cruza con el de Julio De Zan, quien atiende la posición del pensador alemán en relación con la propiedad:

...como el Estado moderno surgido de la revolución, en tanto tiene como fin la protección de la propiedad privada y de los beneficios de la burguesía... Este Estado en cualquiera de sus formas significa la disolución de la eticidad de lo político, tal como Hegel la comprende en sus escritos de juventud, y lleva a la destrucción de la unidad de la vida del hombre, al empobrecimiento de la totalidad de su ser, que es considerado solamente en su derecho como propietario.²⁷¹

Hegel plasma su crítica al mundo moderno al cual pertenece, ese mundo de vida concede un valor preeminente a la propiedad privada sobre la cual se asienta la política y ante la que sucumbe. Se arguye que la propiedad privada es resultado de la revolución y la incorpora a su debate ideológico: la defensa de lo propio como consustancial a la libertad, pues la propiedad antes de la revolución solamente correspondía al señor feudal, al rey, al príncipe, a la iglesia. Sin embargo, la nueva clase emergente, la burguesía ve como una amenaza contra sus intereses que otra vez esas viejas estructuras quieran retomar sus antiguos privilegios, por lo tanto consolida la defensa de la propiedad para identificarla de forma equívoca con la defensa de la libertad de los sujetos.

El joven Hegel estaría más cerca a posiciones radicales en su insinuación de la disolución estatal que a posiciones marxistas. Sin embargo, lo hace porque él ve el peligro que acecha cuando una de las clases sociales toma el control y la dirección del gobierno del Estado. Este joven Hegel asimilado por Julio De Zan es distinto al que

²⁷¹ Julio De Zan, *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la Filosofía Práctica*, Ediciones del ICALA, Argentina, 2003, p. 87.

conocemos en su forma de divulgación como: el filósofo plegado al Estado, quien de alguna manera se alinea a los poderes políticos y a los privilegios de los poderosos. Un Hegel que mantiene a la racionalidad, justificación y potencia filosófica como la joya de la corona del rey. Tales visiones se difuminan en la presentación de este Hegel de Julio De Zan, quien principalmente se basa en los *Escritos de juventud*. Por ello concluye el pensador argentino:

Hegel ve una tal oposición entre el sentido de la propiedad y el sentido de la comunidad que, en la lógica de su pensamiento durante este primer período, estaba la *negación de la propiedad privada*, o mejor; para usar un término aplicado por Engels al Estado, su *extinción*. La utopía que se insinúa en estos primeros escritos hegelianos se nos aparece como la rigurosa inversión de la conocida tesis marxista según la cual, realizada la revolución social y anulada la propiedad privada, con la desaparición de la burguesía y de la lucha de clases, el Estado se *marchita* y se *extingue*. Hegel ya había pensado este (sic) relación pero en sentido inverso... Por eso el problema para Hegel es fundamentalmente político: el cambio económico-social será consecuencia de la revolución política y de la creación de un nuevo Estado: al que podríamos llamar Estado comunitario, en el que reina la plena participación todos los ciudadanos en la vida pública y en las decisiones colectivas.²⁷²

Esta larga cita no tiene una línea de desperdicio. Juzguemos detalladamente el texto, para anotar puntualmente la valoración positiva de Julio De Zan sobre el discurso hegeliano. La oposición demarcada se encuentra presente en dos peculiaridades que a primera vista son diametralmente irreconciliables dentro de un contexto histórico como el de la modernidad: la “propiedad privada” y la “comunidad”.

Lo significativo de tal desarrollo reflexivo es que la tensión se descubre también del lado de las libertades individuales y la libertad colectiva, esa antinomia sobre la cual De Zan regresará una y otra vez en la mayoría de sus obras. Esa libertad subjetiva va al encuentro con los intereses privados, la libertad del individuo, por lo tanto es sólo la libertad de un individuo y no la de un sujeto autoconsciente o autorreflexivo. Y menos será la autoconsciencia de una comunidad, un pueblo o una nación. Sólo existe en la sociedad moderna el mero impulso de posesión.

Hegel coloca frente a tal impulso de posesión la eliminación del Estado y su posterior reconstrucción, pero esta revolución si se le quiere denominar así es antes que cualquier otra cosa: una revolución política, como consecuencia de esta transformación radical también se verá transmutado el sentido de la propiedad privada. Por eso, De Zan

²⁷² Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Ediciones del signo, Argentina, 2009, p 71.

expresa categóricamente que la apuesta hegeliana es el otro lado del desafío marxista de la historia. Según la interpretación de nuestro filósofo latinoamericano, la negación-destrucción del Estado, será también una negación-construcción de una forma republicana estatal.

En la *eutopraxis* propuesta por nosotros el interés colectivo y personal conforman un fin determinado, es decir, se prefigura una utopía que a través de las prácticas concretas intenta la transformación de la sociedad política y su organización económica. Pero siempre con la propensión de realizar el “bien” frente al otro como la ejecución de la justicia. Por esta razón el concepto de *utopraxis* es un antecedente terminológico de la *eutopraxis* pero amplificado en su concreción orgánica.

En tal sentido coinciden ambas libertades, su contraposición puede darse en cualquier momento, ello obliga a la modificación de las condiciones del reconocimiento real y recíproco para encontrar formas inusitadas en la resolución del conflicto. Pienso que con la filosofía idealista avanzamos un paso en cuanto a la cuestión del análisis del Estado, superando algunas visiones contractualistas, moralizantes, demagógicas o edificantes. Ahora bien, nos engañaríamos si concebimos a Hegel como un anarquista que busca la “extinción” del Estado y apremia en la construcción de una “comunidad” organizada entre los miembros que comparten las mismas ideas o intereses, pues en ese “Estado comunitario reina la participación de todos” los sujetos políticos.

El joven Hegel ambiciona la desaparición de un Estado obsoleto, que no cumple con su función principal: mitigar las diferencias y las desigualdades entre sus ciudadanos, no hablo exclusivamente de las divergencias políticas, sobre todo pienso en las disparidades económicas. La *participación* social es el inicio de una nueva organización política de sujetos, individuos y personas que rompen las relaciones parcializadas y desfavorables en las que se situaban.

Este Hegel dará un giro en sus obras subsiguientes, aunque el “impulso transformador” de la realidad no se pierda. Probablemente las experiencias posteriores a la revolución irán modificando sus opiniones o sus creencias respecto a los modos y maneras de trascender la sociedad de aquellos días. De ahí su afán imperioso de fundamentar la política. Coincido con Julio De Zan respecto al cambio operado en las obras hegelianas posteriores al período de juventud:

Pareciera que Hegel ha pasado al extremo opuesto (*Filosofía del derecho 1821*), y se ha convertido en un privatista más ortodoxo incluso que los teóricos del

liberalismo, por cuanto no defiende la propiedad privada por su mayor utilidad social, porque es más eficiente por ejemplo la administración y el cuidado de los bienes, o la producción en manos privadas, sino que hace de la propiedad un bien absoluto, el principio de todo derecho, que se conecta de manera inmediata, esencial y necesaria con el concepto y el reconocimiento de la persona en cuanto tal. El lenguaje del autor sobre la propiedad es ahora profundamente diferente. El contraste con las expresiones de los escritos de juventud no podría ser más fuerte y sorprendente.²⁷³

La filosofía posee constantes desarrollos y evoluciones, no puede suceder de otra manera con el pensamiento de Hegel. El punto es entender el desarrollo de un Hegel maduro, abandonado en sus obras posteriores: tesis y presupuestos progresistas, por otros que recaen en cierto conservadurismo. Desde luego, el pensador alemán renuncia a sus análisis de la sociedad capitalista emergente en cuanto al factor económico, sin embargo se concentra en los efectos políticos.

El pensador idealista crítica a la sociedad, instituciones, modelos políticos, tradiciones y completa una profunda transformación del reconocimiento desde la perspectiva del derecho. Si la defensa del republicanismo frente a la mera posesión o la acumulación de propiedades, riquezas y lucros era una línea definida claramente en su juventud, germinó como respuesta a un ambiente aristocrático que deseaba seguir acrecentando sus ganancias económicas y su influencia política. También es verdad que hay un concepto definido de trabajo, más que una definición conceptual del término de praxis, para buscar la reconciliación requerida por la sociedad y el acuerdo entre sus diversas esferas, para lograr un cambio y transición en las instituciones de la Alemania de esos días.

El giro discursivo detectado por Julio De Zan responde a un momento de cambios abruptos en la vida de la nación germana. La movilidad social es posible, las esferas aún se pueden inter-comunicar y la desigualdad reinante en Europa anterior a la Revolución francesa, nos puede ubicar en los fenómenos que Hegel tenía a la vista, al menos cuando realiza ese giro en su pensamiento. El significado de la defensa de la propiedad privada es claro en la *Filosofía del Derecho*. Literalmente sostiene: “La persona tiene, para su fin esencial, el derecho de poner su voluntad en cada cosa, la que, en consecuencia, es mía; no teniendo aquélla en sí misma un fin semejante, retiene su

²⁷³ Julio De Zan, *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la Filosofía Práctica*, Ediciones del ICALA, Argentina, 2003, p. 79.

determinación y anima mi voluntad; el absoluto derecho de apropiación del hombre sobre todas las cosas.”²⁷⁴

En este párrafo de la primera parte de la *Filosofía del derecho*, Hegel traza abiertamente los ámbitos de la libertad y la propiedad articulados en el campo jurídico. La “persona” es reconocida en tanto poseedora de alguna cosa, la voluntad de la subjetividad se manifiesta en la externalidad objetual, cuando declara contundentemente: esto es mío. No conforme con ello, Hegel lleva al límite su proposición: el hombre cuenta con el derecho de poseer el mundo, no es un derecho cualquiera, sino un derecho absoluto.

Tomemos con pinzas lo que el intelectual alemán escribe, pues adelante argumenta sobre el espacio crucial en el cual descansa su fundamentación. La voluntad se distingue radicalmente de las motivaciones egoístas y las necesidades básicas del ser humano, en cuanto no se encuentra aprisionada por el deseo, el sentimiento, la pasión o la carencia. La *persona* es reconocida porque ella tiene en sus manos la cosa, para decirlo un tanto brutalmente, la coseidad es posesión suya y de nadie más. El sujeto tiene derecho de gozar o experimentar lo que está fuera de él como externalidad a ser poseída. El mundo es susceptible de ser poseído por el hombre. Pero si la idea aún es oscura, vayamos a otro pasaje, en donde se desvela el significado teórico de la propiedad:

Puesto que, en la propiedad mi voluntad como querer personal se hace objetiva y por lo tanto como voluntad individual, la propiedad adquiere el carácter de propiedad privada; y una propiedad común, que según su carácter puede ser poseída separadamente, tiene la significación de una participación disoluble en sí y en la que dejar mi parte es por sí cuestión de arbitrio.²⁷⁵

Los dos modos de propiedad se hacen presentes en la historia, tanto la propiedad privada como la propiedad común. Pero para Hegel, el modelo de propiedad pública es insatisfactorio, con él no se puede materializar la libertad o independencia del sujeto, pues la subjetividad se diluye en las relaciones establecidas con la comunidad. Lo común no ofrece siquiera la garantía para que el hombre sea considerado como persona jurídica, en la multitud se corre el riesgo de caer en el anonimato, además las pugnas pueden aumentar entre los sujetos que componen esta comunidad. Incluso compartir los bienes en las comunidades menos complejas resulta problemático: los casos que el

²⁷⁴ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 44.

²⁷⁵ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 46.

mismo Hegel trae a debate son los de la obra platónica y epicúrea. Recordemos que tales reflexiones venían tomando cuerpo desde la época en que analiza la *Vida de Jesús*.

Aun así el filósofo dialéctico dará un nuevo giro, para correr el velo sobre la propiedad privada y comienza por la forma más simple de la propiedad: el cuerpo. En la externalización de la propiedad lo primero que se debe buscar es la unidad de esa propiedad consigo mismo y no hay otra disposición más clara que la del cuerpo. Pero aún no como producto de la autorreflexión o autoanálisis.

Esa corporalidad para nosotros adquiere otros sentidos y maneras de ser como figura en la cual adviene la utopía y como elemento primario de la praxis política. La corporalidad como campo de realización de la *utopraxis* de liberación, que ahora deviene *eutopraxia* como tendencia a la construcción del bien común (justicia) y la resistencia frente al capitalismo y la propiedad privada sobre la que descansa éste último. Más que una tendencia hacia el bien común, yo diría que es una tendencia a la justicia política. Pues, justo cuando el cuerpo se cansa de soportar lo indebido, entonces la resistencia deviene *eutopraxis*.

El principio por el cual, como persona soy, también, inmediatamente individuo, significa, en su determinación ulterior, ante todo que: Yo soy viviente en este cuerpo orgánico, que mi existencia es universal por el contenido, indivisa, externa, así como la posibilidad real de toda otra existencia determinada. Pero, como persona, Yo tengo, al mismo tiempo, mi vida y mi cuerpo como cosas solamente en cuanto es mi voluntad.²⁷⁶

En este cambio de perspectiva operado por el viejo Hegel lo propio del ser humano es su cuerpo, una corporalidad viviente, aunque esa corporalidad se concreta en la relación con la voluntad. Voy más despacio, para la filosofía hegeliana tanto la razón como la vida son de fundamental relevancia, porque es a través del movimiento de ambas como se constituye la autoconsciencia de la subjetividad.

La vida es racional dentro del orden orgánico, porque lo racional es vital, no hay razón sin vida, pero lo mismo vale para la sentencia opuesta no existe vida sin razón. Por eso, la vida que no se autorefleja en la consciencia es una vida que no se piensa, por lo tanto, no puede ser humana. Por el contrario, la racionalidad, que no cobra consciencia de su vida, tampoco puede ser una racionalidad real.

Por eso Hegel juega con ambos términos. Porque la corporalidad sin más es mera y simple universalidad, pero si esa universalidad se conforma desde la voluntad,

²⁷⁶ G. W. F. Hegel, *FdD*. § 47

esto es, desde la libre determinación, la autonomía y la propiedad de su yo, en consecuencia estamos en la senda de una personalidad concreta.

Este cuerpo, que es mío, debe ser aceptado y reconocido como mi propiedad, en el sentido de que él me constituye como lo que soy. Sin duda, Hegel tiene en mente los sistemas esclavistas, ahí el cuerpo de los sujetos no era de su propiedad, pues aquél le pertenecía al amo. De la misma manera la voluntad del sujeto se encontraba supeditada a la de otro individuo. Su vida le era ajena.

La relación entre razón y vida es de sumo valor para Hegel, inclusive podríamos decir que esa relación intrínseca marcó el desarrollo de sus primeros escritos. No la abandona y lo mismo se prolonga en la *Filosofía Real*, como en la última parte de la *Ciencia de la lógica*. Para ir ponderando las ideas elaboradas sobre la fundamentación del ser y el pensar, expuestas en el capítulo anterior de esta investigación, y para cimentar mejor la fundamentación entre praxis política y libertad tomo algunos pasajes de la *Ciencia de la lógica* acordes a nuestro planteamiento:

Sin embargo, la idea no tiene sólo el sentido más universal del verdadero ser, de la unidad de concepto y realidad, sino también el sentido más determinado de concepto subjetivo y de objetividad. El concepto como tal es, en realidad, él mismo ya la identidad de sí mismo con la realidad; en efecto, la expresión indeterminada "realidad" no significa en general nada más que el ser determinado. Pero esto, lo tiene el concepto en su particularidad e individualidad. Además la objetividad es igualmente el concepto que, al salir de su determinación, ha coincidido consigo mismo en la identidad y es un concepto total.²⁷⁷

Si lo real y el concepto se encumbran en una relación unitaria posterior es porque al inicio de la reflexión filosófica ambos elementos parecían estar separados e incluso caminar en direcciones opuestas, abriéndose entre ellos un abismo insalvable, que sin lugar a dudas conduciría a los diversos dualismos gnoseológicos presentes en la historia de la filosofía. Justamente, se debe acentuar el carácter integral de los trabajos hegelianos. Con la *Ciencia de la lógica* se vislumbran factores que tendrán repercusiones claras en la política. La idea es el punto más alto de la lógica. Con aquella se cierra el ciclo del pensar, pero ahí no concluye el pensar. Invariablemente la filosofía práctica ocupará el interés de Hegel.

La idea es la síntesis entre razón y vida, entre lo conceptual y lo real, entre lo subjetual y lo objetual. Por eso se puede aseverar: "la idea es la vida". La vida está por encima del campo biológico o de un vitalismo simplificante. Con Hegel la vida adquiere

²⁷⁷ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, pp. 667-668.

una significatividad extendida a otra forma de comprensión del mundo, la vida es vida racional. Por eso la abstracción universal de la vida no puede satisfacer la necesidad y el destino de una compenetración del concepto y la existencia humana.

Por supuesto que decir vida y existencia humana es hablar en dos niveles distintos porque no son equivalentes. Vale decir, para Hegel la existencia del ser humano sólo se confirma en el ejercicio de su raciocinio. Esto tiene que ver con la praxis o práctica vital a la cual nos adherimos siguiendo tanto a Julio De Zan como a Sánchez Vázquez. En la posesión de la libertad subjetiva y de la necesidad de las acciones de su propio destino es como el hombre puede expresar su consciencia vital o su razón viva.

Esta misma actitud reflexiva nos conduce a considerar la relevancia que tiene para la política asumir las diferencias entre vivir y existir. Vivir, digamos que cualquiera vive, en cambio existir implica una situación concreta y determinada de ser, pensar y actuar en el mundo. Por eso, los derechos humanos aseguran el principio universal de la vida, aunque ello tampoco quiere decir que la “persona” exista en cuanto tal como agente autónomo. La política debería asegurar el derecho de los sujetos, de los individuos a existir de modo pleno, como condición de posibilidad de cualquier otro ejercicio de libertad. La vida tienen tres puntos de anclaje: vida individual, proceso vital y la vida del género. Antes de meditar sobre estas determinidades vayamos con Hegel mismo:

La idea de la vida corresponde a un objeto tan concreto, y, si se quiere, tan real, que con ella puede parecer excedido el ámbito de la lógica, según la habitual representación de la misma. Por cierto, si la lógica no tuviera que contener nada más que formas del pensamiento vacías, muertas, entonces no podría en ella tratarse ningún contenido tal como la idea o la vida.²⁷⁸

La lógica no es algo muerto, inanimado, marchito, la lógica es una lógica viva. Por tal razón Hegel recuperó esta parte del proceso orgánico e intenta unificar los puntos de vista de las ciencias particulares con el desarrollo de su propia *Ciencia de la lógica*. Esto que en el marco conceptual parece desconectado del ámbito de la fundamentación de la praxis política tiene efectos posteriores ineludibles.

El ser humano experimenta y se hace autoconsciente de la vida a través del devenir propio de su autorreflexión, por mediación de las diversas praxis concretas que

²⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, p. 671.

efectúa o realiza. La propiedad del individuo, la propiedad de su corporeidad, el apropiarse de su yo es un proceso interconectado al mundo natural y al político. Entiendo el riesgo de naturalizar la práctica política, empero esto no es lo que intento aquí. Por el contrario, lo que deseo es subrayar e iluminar una vía omitida del hegelianismo, esto es, su visión parcial del mundo vital.

El inicio de la *Filosofía del derecho* ya nos ofrece el camino a seguir. Me parece que el principio crítico económico de la propiedad privada duramente cuestionado en los primeros escritos de Hegel se perdió. Conuerdo con Julio De Zan en su juicio sobre el giro del filósofo alemán en relación con su posición en los escritos de madurez. Pero, a la luz del debate filosófico y salvo nuevas investigaciones que den luces sobre las cuales se pueda profundizar, ese giro hegeliano se encuentra supuesto por una necesidad del sistema.

El filósofo idealista comprende que vida y propiedad mantienen una conexión necesaria en la modernidad y en la economía liberal de la época. Como resultado de ello, filosofías posteriores podrán partir de esta supuesta necesidad para intentar romper esa univocidad. Con todo, debemos reconocerle a Hegel ese avance, pues sin la creación de un sistema total, no podrían presentarse la crítica y superación de una sociedad que ya se prefiguraba como totalitaria en el terreno político e intransigente en el campo económico: “La crítica religiosa y política de la sociedad moderna y de su cultura, que Hegel había realizado en sus escritos de juventud, se transforma en los escritos tempranos de Jena en una teoría crítica filosófica de la modernidad, la cual seguirá estando presente a lo largo de toda la obra posterior.”²⁷⁹

El sabio alemán realiza un examen crítico de la política y no sólo reflexiona sobre la filosofía, pues especialmente lo hace sobre el mundo moderno. Él es quien pone en el centro de la reflexión al sujeto, si bien apela a la autonomía, libertad de pensamiento y acción política, sin olvidar que esa praxis mantiene consecuencias en el ámbito social. Es Hegel uno de los críticos del individualismo ramplón de la modernidad, es también uno de los críticos de la religión y su positividad. Además juzga y cuestiona la forma de organización de los Estados modernos y su constitución política. Es el iniciador de la crítica a la modernidad y a su filosofía.

Aunque no realiza aún la crítica al sistema económico que sustenta esa forma filosófica del mundo moderno, aquélla la realizará Marx. Con todo es innegable que el

²⁷⁹ Julio De Zan, *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la Filosofía Práctica*, Ediciones del ICALA, Argentina, 2003, p. 128.

avance de Hegel le permitirá a Feuerbach y posteriormente a Marx ejecutar su juicio analítico tanto contra la visión religiosa como con la economía-política con mayor radicalidad. La modernidad será cuestionada desde el punto más alto del idealismo, desde la consciencia misma de la modernidad, en términos dialécticos diríamos: la consciencia se tiene en sí y para sí misma. El método dialéctico no se incorpora a la praxis como señala oportunamente Julio De Zan, sino que es la metodología surgida de la propia realidad, ella le permite realizar los diversos juicios:

No se trata en verdad del “descubrimiento” enteramente nuevo, sino de la formación de un nuevo mundo por la mediación de la negatividad, o de la contradicción que ha puesto en movimiento al anterior. En este sentido el método de la experiencia fenomenológica no es “aplicable” al campo de la filosofía práctica, como alguien ha escrito, sino que se desarrolla también en este terreno, o mejor, es ella misma, al mismo tiempo, praxis y poiesis. Es poiética en cuanto configuradora del sentido del mundo (y no solamente del mundo cultural, o social, sino de todos los mundos que son para nosotros), y es praxis (en el sentido aristotélico), en cuanto formadora del sujeto de esta comprensión del mundo y constitutiva de la propia identidad, la cual se define y redefine por la apertura a estos mundos que son el contenido de su propia consciencia, y por la praxis-poiética de su propia acción en el mundo.²⁸⁰

Si bien la *gnosis*, el conocimiento, la ciencia, la filosofía cambian y mudan sus fundamentos en el sentido histórico y se transforman de acorde a los ritmos marcados por la época, esos cambios acontecen en la dirección de una supuesta praxis subjetiva. El mundo deviene gracias a las acciones de los sujetos que en él habitan y transmutan su universo natural, político, social, cultural y económico.

Por esa razón el “método” o la “dialéctica” no son impuestos de afuera del mundo objetivo, puesto que es resultado del ejercicio de la propia acción autónoma. Aquí el planteo de un pensador de la talla de Julio De Zan profundiza lo desarrollado con anterioridad por Adolfo Sánchez Vázquez en su texto sobre la *Filosofía de la praxis*. Sánchez Vázquez no fue tan lejos al afirmar que en Hegel existía un antecedente de la praxis actualizado posteriormente en Feuerbach, Marx y Lenin. Existe un punto nodal desde la óptica del trabajo, pero el concepto de praxis no está presente.

Julio De Zan sí afirma esa distinción y se basa el mismo en las aportaciones de la *praxis* y la *poiesis* aristotélicas. Ambos filósofos latinoamericanos coinciden en su valoración sobre al antecedente hegeliano, con lo matices señalados. Y, por su puesto, con la diferencias específicas para el caso de la crítica marxiana.

²⁸⁰ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Ediciones del signo, Argentina, 2009, p 126.

Ahora bien, la dialéctica hegeliana obedece al modelo de una sociedad deviniente que tiene en la propiedad privada su base estructural, para utilizar los viejos conceptos del marxismo. Esta propiedad privada involucra también una visión del mundo desde una órbita ideológica cerrada e implica una forma de organización social dictada por los mecanismos de la economía liberal.

Por otro lado, la dialéctica cuestiona el mundo fijo, asentado en categorías abstractas e históricamente vetustas o insuficientes para dar cuenta de esos mundos de vida. Por esa razón tanto la *praxis* como la *poiesis* consienten mirar el lado de la creación-transformación, como espacio predilecto del artista que posibilita las condiciones para revolucionar la vida social y política en el sentido más fuerte del término. Ahora enlacemos esta reflexión sobre praxis e intersubjetividad desde nuestra realidad.

Sur o no sur, ése es el dilema para no “nortearse”

Julio De Zan incorpora la investigación crítica de las categorías y conceptos hegelianos, presentando un enfoque útil para el continente, para la autorreflexión que nos corresponde realizar, no sólo desde Hegel, a partir de otras perspectivas filosóficas y pensadores de la región. No obstante, tomando en cuenta esa doble tradición de la que somos herederos. En ese tenor, el cuestionamiento a la modernidad que encuentra el pensador argentino en la obra del filósofo alemán, es factible ponderarlo desde el lado de la superación subjetiva, para intentar la efectivización de las relaciones intra-intersubjetivas recíprocas, en el reconocimiento de lo que somos como subjetidades, naciones y subregión del continente: América Latina.

El reconocimiento recíproco intersubjetivo de nuestros pueblos y nuestras naciones, grupos indígenas, minorías y movimientos sociales emergentes, aún no se completa de manera efectiva. Sin duda, existen intentos en vías de realizar este fin, a pesar de ello, las “transiciones” democráticas en nuestros países, historias, tradiciones culturales, ejercicios de política exterior nos alejan en lugar de acercarnos. El ideal Nuestro Americano martiano tiene muchos obstáculos, comenzando por la presencia de una potencia mundial que da prioridad al enfrentamiento e ignora el diálogo o si lo realiza es sólo para mantener su política injerencista.

El reconocimiento extrínseco, asimétrico, desigual de las naciones de nuestra subregión en relación con otras naciones es más complejo por la política internacional y los recambios de gobiernos en los últimos días. La teoría del reconocimiento intra-inter-subjetivo recíproco debería tocar transversalmente aspectos de reconocimiento entre pueblos y naciones hermanas, entre sociedades y grupos políticos que pretenden ejecutar la tendencia de la justicia política por la mediación de la *eutopraxia*.

Ahora se explicada de forma más puntual y clara la diferencia entre la *utopraxis* y la *eutopraxia*. Porque aquélla es un primer instante la construcción de la praxis como transformación de la realidad para la liberación. Por otro lado, la realización de la justicia para las mayorías se puede localizar desde la precisión de la *eutopraxia* como una tendencia. No es la simple persecución del bien común –ésta sería una tarea contenida e impostergable– sino en la aspiración de una sociedad más justa. Por eso el fundamento de la relación entre política y praxis tiene su arranque en Hegel, sin embargo nuestros filósofos latinoamericanos le dieron una impronta de gran valía y vitalidad indispensable para nuestra reflexión.

Esta reactualización-rehabilitación de Hegel involucra su plena superación en el continente. A lo largo de nuestra investigación manifestamos esta idea, pero seguiremos con la fundamentación entre praxis y política para reforzar algunos puntos teóricos. Cuando De Zan hace mención a la superación de la modernidad en el pensamiento hegeliano concuerda con Jürgen Habermas:

... Pero Hegel está en el nivel de la consciencia moderna; él reivindica la dialéctica para la reflexión metodológica segura de la ciencia: la preeminencia del tópico frente a la analítica... En la medida en que Hegel conceptúa la historia dialécticamente, y con esto afirmamos: a partir del horizonte experiencial de la consciencia práctica, puede, con la superación de una teoría dialéctica de la sociedad, de la filosofía social fundamentada científicamente, escoger y desarrollar las categorías de tal modo que esta teoría esté dirigida y penetrada a cada paso, por la autoconsciencia de su propia relación con la praxis.²⁸¹

Para mi es trascendental lo que tanto Habermas como De Zan demuestran, porque de acuerdo a lo esbozado en este estudio se comprueban dos ideas que sustento a lo largo de este texto. Por un lado, el Hegel moderno jamás volteo la cara para Nuestra América. Y cuando lo hizo, erró. Esta razón unificadora de teoría y praxis más tarde postula una praxis de dominación proyectada desde el horizonte europeo. La

²⁸¹ Jürgen Habermas, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, España, Tecnos, 2012, pp.85-86. Cabe señalar que los textos que componen el libro forman un conjunto que se recopila en el año de 1963.

modernidad y la subjetividad se encuentran muy bien delimitadas, pues el mundo europeo será el encargado de dirigir la historia. Habermas afina más esta determinación entre ciencia y política en Hegel:

‘No debe uno pronunciarse en contra cuando se dice que la revolución recibió su primer estímulo de la filosofía’. Esta precavida afirmación del viejo Hegel refuerza la autocomprensión de la Revolución francesa: ciertamente entre sus contemporáneos era un lugar común afirmar que la filosofía había trasladado la revolución de los libros a la realidad... Todavía una generación más tarde, resuena en las palabras del retrospectivo Hegel el asombro de los mismos filósofos sobre lo inaudito: que los hombres se habían ajustado a los pensamientos filosóficos y habían construido la realidad política según ellos.²⁸²

Los jóvenes hegelianos querían consumir la revolución o transformación del mundo a través de las meras ideas, la referencia es clara²⁸³. Pero quizá deberíamos detenernos un poco más en la otra implicación que se sigue dialécticamente de la misma aseveración hegeliana, tan valiosa como ignorada en nuestra región. La transformación de la realidad, según el punto de vista de Hegel, no puede acontecer sin la influencia de ideas en la revolución, por eso no hay que despreciar esas ideas, “ni pronunciarse en contra”. “El estímulo de la filosofía”, para cualquier revolución es necesario. No soslayemos la dificultad que representa transformar las ideas de una sociedad conservadora, defensora de sus costumbres, formas de gobierno, modos de propiedad y justificadora de la alienación, la pobreza y la muerte de sus ciudadanos. En razón de todo ello, en ocasiones resulta más complicado derribar una idea falsa que un muro. Como diría otro gran pensador y actor revolucionario: No existe una revolución sin una teoría revolucionaria.

En Nuestramérica visiones históricas sesgadas nos quisieron presentar las revoluciones sin sustento teórico, como impulsos movidos por la mera desesperación y faltas de ideas. Se piensa falsamente que la Revolución Mexicana “no cuenta”, por ejemplo, con teóricos de valía que la pensarán en la coyuntura. Pero nuestra Revolución está plagada de personajes que la vivieron, pensaron y utopizaron. Esto no significa la existencia de una preeminencia ontológica o epistemológica de la teoría sobre la praxis, pues sólo se quiere ofrecer otra perspectiva de problema desde nuestra realidad. En mi opinión, las ideas acompañan la práctica y la práctica se realiza atendiendo a las ideas en una síntesis: *utopraxia*.

²⁸² Jürgen Habermas, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, España, Tecnos, 2012, p.87.

²⁸³ En el primer capítulo de esta investigación quedó aclarada la posición de los jóvenes hegelianos.

La “penetración” de la “autoconsciencia de la praxis” es el resultado de pensar y revolucionar la realidad. Por tal motivo el desarrollo de una política estatal se puede justificar científicamente, recurriendo al desenvolvimiento de las ciencias particulares. Habermas esclarece esa relación entre técnica y teoría política. Ahora bien, muy al pasar, el sucesor de la Escuela de Frankfurt asegura que la influencia de la independencia de Estados Unidos es menor en el desarrollo de la revolución teórica de Europa. De ahí, se explica que Hegel no tome en cuenta la lucha independentista y anticolonialista de Norte América. Evidentemente, las luchas de independencia de América del Sur serán ignoradas:

La idea de la revolución americana queda tan lejos de Hegel que, señalando a la válvula de la colonización interna a través de la cual desaguaría toda insatisfacción de EE. UU., puede explicar: ‘Si aún hubieran existido los bosques germánicos, la revolución francesa no habría alcanzado la vida’. Mientras que para él la Revolución Francesa fue directamente la clave para el concepto de Historia Universal, el propio Hegel quiso excluir a Norteamérica de la reflexión filosófica, como mero país del futuro.²⁸⁴

Si las luchas independentistas de los Estados Unidos quedan fuera de la influencia internacional, pensar que Nuestramérica podría ocupar un lugar dentro de la “Historia Universal” sería un desatino. Para Estados Unidos (la América inglesa) está reservado el futuro. La América indígena, afro, española y portuguesa de ninguna manera contiene las potencialidades del eco-futuro, pues sobre ella pende una historia de dominación y colonización. El eurocentrismo tampoco es una idea que vuela en el aire y desciende de pronto a la tierra; supone una forma de ver al mundo. Al mismo tiempo, existen acciones determinadas hacia ese *telos*. Estas y otras ideas políticas son muestra de un desarrollo científico-filosófico afirmado por Hegel y sobre los cuales se fundamentan las praxis políticas determinadas.

Al separarse de esa forma de “interpretar” el mundo, la filosofía latinoamericana comenzó un devenir propio, a partir de la autenticidad de sus realidades diversas, problemas puntuales y planteos que obedecían a esa realidad. Sur o no sur ese es nuestro dilema. Para constatar la idea de Habermas y De Zan sobre la dimensión de la modernidad en Hegel, apreciemos el panorama brindado por el pensador argentino sobre el tópico: “sostendré la tesis de que la estructura sistemática de la *Filosofía del*

²⁸⁴ Jürgen Habermas, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, España, Tecnos, 2012, p. 91.

derecho es el resultado de la elevación al concepto de la comprensión hegeliana de la historia política desde la época antigua hasta la modernidad.”²⁸⁵

La autocomprensión del sujeto llega a su punto más alto en el discurso filosófico idealista y también la construcción del derecho moderno. Me interesa señalar la correlación establecida por Julio De Zan respecto a la pobreza, sus efectos, causas y las salidas del conflicto ofrecidas por Hegel:

...Hegel describe las relaciones económicas de la producción y el intercambio como un sistema competitivo de mercado regido por la ley de la oferta y la demanda. Destaca el logro de la ciencia de la economía política al haber formulado la legalidad propia de ese sistema, comparable al logro de la astronomía al descubrir las leyes del sistema planetario. Pero el funcionamiento del sistema de las necesidades de la economía política, abandonado a su propia mecánica, produce sin embargo algunos graves desequilibrios, lesiones y conflictos que amenazan su propia estabilidad y pueden producir la destrucción de la sociedad misma...²⁸⁶

El originario de Stuttgart tienen el gran acierto de comprender y “describir” las relaciones productivas de su época, *de facto*, este sistema de necesidades ya estaba contenido en la obra de Adam Smith. Pero Hegel lo incorpora a la *Filosofía del derecho*, con el fin de darle un enfoque más concreto a la forma en que funciona este sistema de necesidades para organizar a la familia, a la Sociedad Civil y al Estado. Lo substancial para De Zan es observar que Hegel cae en la cuenta de los efectos negativos de este sistema económico generador de desigualdades o desequilibrios entre los ciudadanos.

Por un lado, Hegel logró encontrar el punto crítico de una economía liberal que despuntaba en aquellos días y su relación con la filosofía política que la sustentaba. Él descubre efectivamente la interrelación y los efectos negativos, sin embargo no puede proponer una salida adecuada al problema planteado por la economía política.

La relación intra-inter-subjetiva del reconocimiento recíproco es sin duda una de las indicaciones en este sentido. Por todo ello se puede proponer una forma de organización social asentada en las relaciones sociales y oponer esta visión a la del egoísmo individualista que sostiene la ideología política, para hacer contrapeso a los medios de control estatal e institucional. Esto es relevante, porque en nuestra época

²⁸⁵ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Ediciones del signo, Argentina, 2009, p 133.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 268.

podríamos plantear una recuperación de la subjetividad que se dejó a un lado en la expansión del capitalismo global.

Ahora bien, economía, política y ciencia formaban un conjunto en el pensamiento hegeliano, tal y como lo expresaron adecuadamente Jürgen Habermas y Julio De Zan. Al mismo tiempo, comienza el quiebre de tal relación en la Época Moderna, pues la libertad subjetiva no se puede limitar simplemente a los factores científicos en su universalidad. La libertad humana no puede ser cercada o encajonada en un sistema determinado

La relación entre las personas, sujetos, pueblos y naciones descansa en el reconocimiento recíproco, en el diálogo entre las culturas, tradiciones y ciencias particulares. Sólo desde esa vía de diálogo posible, realizable concretizado se puede comprender la figura del reconocimiento pleno, sin que ello implique ya la lucha a muerte. Esto es, según Julio De Zan y Habermas la filosofía del presente, debe tomar criterios y elementos de filosofías clásica, para superar el conflicto de la guerra, con la finalidad de apostarse en el suelo firme del reconocimiento simétrico.

Por todo lo anterior, se muestra como Hegel colocó en la base de tal proyecto político el sentido del reconocimiento recíproco, pero renunciando a la potencia política de la dialéctica del Señor y el Siervo en sus obras posteriores a la *Fenomenología del espíritu*. Ese acto de reconocimiento de las subjetividades emergentes tiene que ser real y encontrarse por encima del elemento formal o ficticio legaloide de una constitución o del derecho abstracto vacío. Por eso Hegel dirá que en la propiedad se encuentra la libertad apenas en desarrollo, lo mismo que el reconocimiento legal del sí mismo y del otro como personalidad jurídica: “La toma de posesión se ejerce por la apropiación inmediata corporal, la elaboración y, por último, la simple designación”.²⁸⁷

Aquí se comienza a gestar la transición que va de la mera posesión objetiva o abstracta subjetiva hacia la posesión dentro de un sistema de necesidades, particularmente al interior del campo de la legalidad. El sujeto debe invocar el contrato para poder mantener la propiedad de cara a los otros miembros de la Sociedad Civil y al Estado. Pero ello sólo se consigue frente al acuerdo mutuo, expresado en un acuerdo contractual que valide la posesión. Por eso, en el siguiente párrafo de la *Filosofía del derecho* Hegel precisa ese movimiento:

²⁸⁷ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 54.

a) La apropiación corporal es, bajo el aspecto sensible, la manera más perfecta de la posesión, porque yo estoy, inmediatamente, presente en ella, y precisamente por eso, mi voluntad es reconocible; pero, en general, la apropiación es en su ámbito únicamente subjetiva, temporal, como también bastante limitada por la naturaleza cualitativa de los objetos. Por la conexión, en la cual puedo relacionar una cierta cosa con otras propias ya para mí, o en la que una cosa es traída accidentalmente por otras, se amplía algo el ámbito de la toma de posesión.²⁸⁸

La posesión de la corporalidad es el origen de la relación entre voluntad y libertad, por otro lado, es el origen de la propiedad privada. Los sujetos modernos expresan su libertad, libre arbitrio o libre elección por la determinabilidad de su corporalidad. Ésta es la primera forma de expresión de la libertad, a través de ella se logra efectivizar la voluntad en el obrar, en el acto libre de transformación y ejercitación de la voluntad.

Todo acto volitivo implicará entonces la necesidad de la propiedad del cuerpo, aunque en el nivel de lo subjetivo nos encontremos con una visión meramente embrionaria del sujeto libre. Pues a través del cuerpo no podemos asegurar el ejercicio de la autonomía, además ésta enfrentará su duplicidad, esto es, a otras autonomías que del mismo modo demandan ejercer su voluntad de manera independiente. Sin embargo, la solución para el conflicto de la lucha de las autonomías se resuelve en el campo del contrato social, del derecho abstracto y, sobre todo, en la defensa de la propiedad privada.

Esa “posesión originaria” concebida como la corporalidad se hace extensiva a diferentes grados, comenzando con la propiedad de la tierra, para asegurar posteriormente otros tipos de propiedades definidos por el mismo Hegel en relación con los diferentes estamentos que componen a la Sociedad Civil. Para mantener como fundamento la propiedad privada, de una sociedad en donde supuestamente la movilidad social está asegurada, se puede ir de un estamento a otro con el desarrollo de las potencialidades, capacidades intelectuales, habilidades económicas o la pericia técnica, es decir, por el propio mérito. Julio De Zan subraya el punto de la problemática que el idealismo aspira enmendar, replanteando una crítica a la economía liberal en su versión más radical:

No obstante el gran progreso de la sociedad moderna en el reconocimiento de la igualdad de todo hombre, el gran problema que esta sociedad no ha podido

²⁸⁸ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 55.

resolver es el problema de la extrema desigualdad de la distribución de la riqueza, la cual lleva, por un lado, a la formación de una clase que se ve privada de satisfacer sus necesidades mediante su propio trabajo, y por otro lado, a una concentración de las riquezas que genera, dentro de la sociedad civil, un gran poderío económico en manos privadas, capaz de competir con el poder público y de dominarlo, el cual representa una grave amenaza para la libertad, y para la independencia de las instituciones del Estado.²⁸⁹

Si en el tiempo del filósofo alemán esa brecha entre ricos y pobres comenzaba a ser pronunciada, en nuestra época esa ruptura rebasó los límites de la convivencia social. La diferencia entre los estamentos funda una sociedad como la alemana de los siglos XVIII y XIX. La causa de la separación de las clases sociales es la desigualdad en la distribución de la riqueza, empero ésta no es la única consecuencia. Porque, además existe la injerencia del interés privado sobre el público o de los poderes económicos concentrados en las manos de un grupo minoritarios de individuos, que ambicionan ejercer el control de sectores estatales estratégicos en contra de la sociedad.

Si para el idealismo ese problema exigía una respuesta, para nosotros resulta inevitable, pues vivimos drásticamente esta “desigualdad” o “desequilibrios económicos” y políticos, con consecuencias aún más graves: la movilidad social no es posible, el imperio de la genialidad o del mérito y el esfuerzo subjetivo están cancelados en la realidad. Aunque en el discurso todas esas capacidades son esgrimidas por los neoliberales de nuestra época.

Es muy claro que la educación y la propiedad de la tierra no son resultado del esfuerzo propio o de la creatividad del hombre, pues están determinados por el sistema distributivo en el que gobiernan: la herencia, la propiedad privada de los medios de producción y la posesión de los desarrollos tecno-científicos, la acumulación del capital y de su intervención en el capital ficticio.

La conexión entre poder político y económico está cimentada desde Hegel a través de las categorías de teoría y praxis, por supuesto que en el sentido destacado del trabajo transformador o trabajo liberador. La separación entre el mundo económico y el mundo político nunca existió, sólo los teóricos del capital adoran percibirla como una escisión natural desde la modernidad. Coincidimos con Hegel en que tal separación nunca existió. La propuesta de solución es clara y legible en el propio filósofo alemán, como lo atestigua De Zan:

²⁸⁹ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 269.

Está claro para Hegel que lo que se requiere es una intervención correctiva de la irracionalidad del sistema económico, que haga posible el cumplimiento de la exigencia de justicia de que cada uno pueda trabajar y vivir dignamente de su trabajo, desarrollarse humanamente mediante la propia actividad, ejercer sus libertades y gozar de los beneficios de la vida social y cultural (*der gestigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft*).²⁹⁰

El proceso del intervencionismo estatal por el lado de las fuerzas políticas y de movimientos opuestos a los sujetos o grupos hegemónicos en el poder es una propuesta vigente. Si bien en el origen del Estado liberal se aspiraba a garantizar la libertad, igualdad y fraternidad, la intervención correctiva consiste fundamentalmente en que el gobierno del Estado tome las riendas de la economía y desarrolle una posición igualitaria, ni siquiera se trata de formular la necesidad del Estado de bienestar.

El Estado neoliberal se materializó a través del tránsito del Estado liberal al Estado de Bienestar, pero eliminó ambas formas políticas y se superó a sí mismo en la figura de un Estado ultraliberal. Los sueños o utopías de este modelo son la organización automática del mercado y la administración de las necesidades sin la necesidad de la política. Dentro del Estado ultra-neoliberal nos encontramos colocados en un mundo pospolítico en el cual las necesidades y deseos serían colmados por el correcto funcionamiento de la economía, aceptada como una maquinaria de reloj.

Como corolario de ello, Hegel invoca un modelo intervencionista estatal, porque para él la política es la única herramienta capaz de contemplar y transformar las relaciones de injusticia. De otro modo, la sociedad se vería atrapada de nuevo en la vorágine del mundo revolucionario con toda la destrucción violenta, la guerra sanguinaria entre hermanos y la ruina social. El cambio social esbozado por la filosofía hegeliana toma la alternativa de la vía pacífica, a través de los recursos concedidos por el propio Estado, pero limitando los intereses de las clases sociales que lo conforman.

Ahora me detendré a examinar el concepto de Sociedad Civil que el viejo Hegel configura, con el objetivo de mostrar la relación entre *trabajo* y política, además de su fundamentación discursiva-ontológica. Para ello es preciso demorarse en la explicación de la unidad de los estamentos y la búsqueda de los fines para la realización del bien, la justicia y la libertad presentes en la última parte de la *Filosofía del derecho*. Una primera exposición de la Sociedad Civil nos puede proporcionar el plano universal en el cual se mueve Hegel:

²⁹⁰ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, pp. 271-272.

Pero la Sociedad Civil arranca al individuo de este lazo (familiar), aleja unos de otros a los miembros de este vínculo y los reconoce como personas autónomas; además, ella sustituye el puesto de la exterior naturaleza inorgánica y del terreno paterno, en el cual el individuo tenía la propia subsistencia, lo propio, y sujeta la existencia de toda la familia a su dependencia, a la accidentalidad. Así, el individuo se ha tornado hijo de la Sociedad Civil, la cual tiene tantas pretensiones respecto a él, como derechos tiene él respecto a ella.²⁹¹

El filósofo alemán se encuentra frente a un dilema clave en su obra de la *Filosofía del derecho*, que zanja magistralmente, pues de cara a la Revolución francesa y en relación con los acontecimientos que colapsaron el mundo europeo, vincula a la Sociedad Civil y al Estado como puntos axiales de la sociedad y del derecho, el pensador idealista procura reflexionar el fenómeno de la revolución, sin abjurar de sus principios. Pero, cuidando celosamente el factor de estabilidad política. El mecanismo para la materialización de tal armonización es la reforma que puede lograr los cambios pertinentes sin la necesidad de la provocar una sangría contra la sociedad. Para lograr este fin, se debe partir de ciertas lecciones históricas, las cuales serían un indicador para la vía de la participación ciudadana en la esfera política.

Ante el dominio político de las clases despóticas que siempre detentaron el poder, el contrapeso se coloca del lado de la Sociedad Civil. Ésta denota el compromiso del ciudadano en la relación con los otros ciudadanos. El reconocimiento de los sujetos está por encima del campo legal, la vida familiar y de las relaciones inmediatas de amistad o de lazos sanguíneos. El ciudadano se reconcilia con la sociedad y con el Estado en el círculo de su participación política, el habitante del burgo tiene un sentido de pertenencia amplificado, en donde las redes interpersonales-intersubjetuales poseen un impacto en la totalidad de la ciudadanía. En consecuencia el ser humano es concebido como “hijo de la Sociedad Civil”.

Este planteo llega hasta nuestros días para actualizarse en su tematización, pues la apelación a las instancias de la Sociedad Civil y a la construcción de la ciudadanía se tiene como factor disonante, dentro de las imposiciones políticas de la época. Podemos decir que el debate colocado por Hegel en aquella época, reviste una particular importancia en nuestro tiempo, porque la Sociedad Civil opera como factor del equilibrio entre la participación de los sujetos y el Estado. Habermas clarifica el dilema hegeliano: “Esta solución permite conceptualizar a la moderna sociedad burguesa como un

²⁹¹ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 238.

contexto antagonista de coerción y, al mismo tiempo, dejarla en la situación de un poder sustancial frente al Estado moderno”.²⁹²

Sin embargo, esta tensión entre el Estado y la Sociedad Civil apenas es estable, pues las diferencias continúan magnificándose en la época de Hegel, por eso es preciso instituir mecanismos para el reconocimiento recíproco de las clases subalternas, clases que serán teorizadas por Marx, pero en nuestros días emergen desde los diferentes niveles de los núcleos sociales. Investiguemos minuciosamente la distinción terminológica y conceptual del conflicto a la par de la crítica contra el Estado por parte del filósofo idealista:

El descenso de una gran masa por debajo de un cierto nivel de existencia —que se regula por sí mismo como necesario para un miembro de la sociedad, y el enfrentar la pérdida de la consciencia del derecho, de la juridicidad y de la dignidad, por medio de una actividad y trabajos propios—, ocasiona la formación de la plebe, y, al mismo tiempo, lleva consigo, en cambio, la más grande facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas.²⁹³

“Coerción” y “libertad” frente al poder son los términos dialécticos que mantienen la tensión entre Sociedad Civil y Estado. Esta crítica me importa para destacar el momento de claridad teórica alcanzado por Hegel, pues él observa y tematiza las desigualdades que no se podían evadir por más tiempo. La visualización de una política práctica injusta es adecuada, porque comprende las causas de la “formación de la plebe”: de los pobres. Por otro lado, la concentración de la riqueza le permite al pensador alemán cuestionar el funcionamiento irresponsable e “irracional” del Estado.

Para restablecer o para resarcir la actuación perversa del sistema económico que el filósofo idealista analiza, encontrará en la Sociedad Civil el impulso ausente en el Estado. Hegel encuentra los principios básicos de la praxis política dentro de los marcos legales en detrimento de la praxis revolucionaria. Por eso tendremos que esperar a Marx para evidenciar las relaciones conflictivas entre las clases sociales y la reivindicación de la praxis de liberación como motor de la revolución o la transformación social. Al mismo tiempo, impulsa la instauración de la justicia como destino de la humanidad.

Todavía el filósofo especulativo modela un recurso contra la desigualdad y desequilibrios económicos. La restitución de la racionalidad sistémica de un modelo envuelto por las resistencias y luchas sociales o estamentales, con la finalidad de lograr

²⁹² Jürgen Habermas, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, España, Tecnos, 2012, p. 159.

²⁹³ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 238.

una distribución de la riqueza más justa y equitativa, pues estos actores poseen el poder político para ejercer presión. Lo cual no elimina la pobreza. Pero, sí ata de manos a los que se enriquecen con el fruto del trabajo de los otros, consecuentemente con la representación de los estamentos en la esfera de la práctica política se instituye una capacidad de actuación ciudadana. Según Julio De Zan: “lo que diferencia a Hegel de esta clase de liberalismo de la teoría económica clásica (y del neoliberalismo actual) es que, si bien reconoce la racionalidad sistémica del funcionamiento de la economía del mercado, no puede decirse que se satisface con ella. Por el contrario, carga las tintas sobre los desequilibrios sociales y la tendencia a la crisis...”²⁹⁴

Esas fisuras para el filósofo argentino no modifican la visión de Hegel, esto es, para el pensador alemán el sistema no es irracional, pero causa efectos irracionales que pueden ser mitigados, redirigidos, redireccionados e integrados en la sistematicidad adecuada. Por eso, la solución idealista no busca la transformación total del sistema, sino apenas correcciones. Justamente ese es el enfoque que aquí intentamos llevar al límite, pues la pura “corrección” mantiene la tensión entre las clases, la aparición de desequilibrios económicos mayores y desigualdades e injusticias no superadas. Pero el filósofo argentino expone agudamente la posición hegeliana sin dejar un cabo suelto, pues reflexiona también en torno a la alternativa política:

En cuanto a los métodos y procedimientos de esta política social y económica del Estado, puede decirse que para Hegel el instrumento principal y sistemático es la política impositiva, cuyo producido tiene que servir principalmente para la acción asistencial del Estado, las subvenciones a los pobres, y el financiamiento de los servicios públicos, pero más allá de todo eso, la tasación de la posesión y la ganancia tiene que cumplir para Hegel una función redistributiva de la riqueza. La lucha contra las excesivas desigualdades la lleva a cabo el Estado mediante impuestos progresivos de la riqueza, que no deben llegar sin embargo a la expropiación...²⁹⁵

En la hoja de ruta de la transformación de las inequidades, desigualdades económicas, asimetrías políticas y disimetrías sociales, el cambio sólo es factible en relación con “intervención correctiva” de la irracionalidad de las consecuencias sistémicas. Pues todos estos desequilibrios son los efectos indeseables de una política económica que deja sentir su influencia en la vida concreta de los sujetos o ciudadanos del Estado.

²⁹⁴ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 277.

²⁹⁵ *Ibidem.*, p. 281.

La “irracionalidad” en el sistema económico político debe ser subsumida en un sistema justo, equitativo e integral, incluso cabe aquí hacer uso del concepto de la racionalidad. La Sociedad Civil pone en juego el factor novedoso, pues no se agota en la participación colectiva en asociaciones o corporaciones. Ya que el descontento social tiene su válvula de escape en la participación de esos y otros grupos en la misma esfera de la vida política del parlamento o las cámaras. Aunque en el ámbito económico señala Julio De Zan son dos las propuestas hegelianas sobresalientes, pues hasta nuestra época se discuten y se retoman como tentativas de solución. La “distribución equitativa de las riquezas” y el “impuesto progresivo” a los poseedores de ese plusvalor.

La transformación radical de la sociedad no se logra a través de las asociaciones de beneficencia, las sociedades en pro de la caridad, las fundaciones en favor de grupos defenestrados o excluidos. No son las limosnas o migajas que los ricos dejan caer de su mesa las que van a trastocar las condiciones del grito de dolor de las mayorías. Es en la lucha por sus derechos que las organizaciones de trabajadores excluidos del campo, la fábrica, el “taller artesanal” y de los puestos de trabajo subsistentes en donde se lograrán los cambios necesarios, en esa pelea por los derechos mínimos se puede garantizar la conquista de la justicia.

La medida de un “impuesto progresivo” es rechazada por las grandes empresas del siglo XXI y no creo que en la época hegeliana fuera bien vista por los empresarios burgueses, pese a la miseria extendida en la Europa de los siglos XVIII y XIX. Los empresarios rapaces no están dispuestos a ceder un ápice para modelar una nueva sociedad en el nuevo siglo, como tampoco lo estuvieron en siglos anteriores. Pero existe una diferencia abismal entre la época de Hegel y la nuestra, la desigualdad parece estar llegando a límites insostenibles.

La pobreza alcanza a un mayor número de la población mundial, el 99 por ciento según los últimos estudios. Las injusticias y la represión policial son más fuertes e intensas que en periodos anteriores en la historia de la humanidad. La depredación de la naturaleza y el desabasto de productos básicos para las mayorías conforman el punto medular, de una crisis humanitaria en el sentido ético y político del concepto.

El problema no es meramente económico, aunque también lo sea. La respuesta no pasa por acometer solamente una “modificación del sistema”, por la “distribución equitativa” o el “impuesto progresivo”. Para destrabar la irracionalidad sistemática debemos crear un nuevo sistema, que borre y transforme esas desigualdades en su fundamento político y práxico. Para ello, se requiere un cambio radical del sistema

neoliberal y la búsqueda de sendas post-capitalistas. En el capítulo final esbozo la construcción de una resistencia del siglo XXI que enfrente al capitalismo del siglo XXI. Como resultado, de ello podemos decir que la solución hegeliana tiene implicaciones limitadas en relación con la visión correctiva del Estado:

Por la vía de los gravámenes impositivos al Estado no incide en las fuentes del proceso de acumulación capitalista, en las estructuras de separación del trabajo y propiedad de los medios de producción, en los mecanismos de formación del salario y de las mercancías, en la desocupación y en la generación de empleo, en el flujo de crédito, etc. El Estado para Hegel se limita a actuar *a posteriori* sobre la riqueza ya acumulada, para realizar algún grado de distribución.²⁹⁶

Hegel ve las consecuencias del sistema, aunque no ataca el origen, sino que desde la misma causa causante (el liberalismo) desea corregir el rumbo. Evidentemente la reforma señalada en la lógica hegeliana está ligada con los beneficios para las mayorías –aunque no podemos hablar de un liberalismo desdoblado en todas sus consecuencias en la filosofía idealista–, en el sentido de que la distribución correría de forma pareja con la imposición del impuesto a los ricos, ulteriormente la solución crearía un equilibrio justo. Sin la necesidad de tocar la propiedad privada o transformar las relaciones sociales en su articulación con los medios de producción.

En nuestros días ese es el discurso inspirador de los economistas del liberalismo reformado. Aunque en sus debates se imponen los mismos problemas, por ejemplo, el impuesto a la riqueza de forma gradual según los economistas contemporáneos implicarían aumentos salariales para las clases desprotegidas, inversión en educación, salud e infraestructura. Lo que acontece a expensas de los pobres.

La recuperación económica tampoco pasaría por el Estado de bienestar, puesto que a los teóricos del capitalismo del siglo XXI les parece imposible regresar a esa época, pues en el fondo los Estados defensores de esas condiciones económicas respaldan un modelo “neo-populista”. Según ellos no funcionará, porque el Estado transnacional no cuenta con las atribuciones para realizar los fines del Estado de Bienestar.

En la medida en que el salto temporal nos permite hacer comparaciones, se puede argumentar que tanto Hegel como los economistas contemporáneos quieren rectificar el rumbo sólo “*a posteriori* sobre la riqueza ya acumulada”. Esto es, las causas

²⁹⁶ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 281.

causantes quedan inalteradas, sólo uno de los lados de la desigualdad se enmienda. Mientras el lado creador y generado de las injusticias queda indemne.

Todo el sistema económico mundial se desenvuelve desde el liberalismo –el cual Hegel lee acertadamente– se reproduce y autoreproduce sin descanso, lo mismo sucede con las condiciones negativas para los sujetos de carne y hueso. Juzguemos críticamente el argumento de Hegel, en donde se enfatizan las relaciones económicas entre los estamentos y la inequidad originada por modelo económico:

El descenso de una gran masa por debajo de un cierto nivel de existencia —que se regula por sí mismo como necesario para un miembro de la sociedad, y el enfrentar la pérdida de la consciencia del derecho, de la juridicidad y de la dignidad, por medio de una actividad y trabajo propios—, ocasiona la formación de la plebe, y, al mismo tiempo, lleva consigo, en cambio, la más grande facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas.²⁹⁷

El párrafo no tienen una línea de desperdicio y sintetiza muy bien el punto vital de la problemática: el sistema crea pobres. Una de las consecuencias inmediatas de la acumulación de la riqueza no es la expulsión de las víctimas del sistema. Por el contrario, la pobreza de los sujetos es parte esencial del sistema, la “plebe” está integrada al sistema económico político y es su efecto negativo. Además este régimen liberal se “regula a sí mismo”, no es controlado por alguien, pues al constituir un sistema organizado desde las necesidades, también da la impresión que su auto-organización no depende de algún sujeto. Todo se erige a la manera de la mano invisible de Adam Smith.

Finalmente, el gran filósofo alemán subraya la forma en la que “pocas manos” poseen “riquezas desproporcionadas”. Esta orientación analítica, con todos los presupuestos teóricos que ella envuelve, puede darnos algunas luces del camino emprendido posteriormente por la filosofía materialista y particularmente por el marxismo crítico. La postura de Hegel, es por lo demás, actual en el sentido en que los especialistas de la ciencia económica revitalizan la alternativa del intervencionismo estatal, ésta por cierto es una idea que circulaba en el ambiente intelectual del filósofo especulativo. Sin embargo, él no considera que sea a través de las donaciones o las dadas de la sociedad civil como se pueda incorporar a los pobres al mundo económico, Hegel recurrirá –sorprendentemente– a la “conquista” y “colonización” de nuevos territorios para aliviar los males de la “plebe”.

²⁹⁷ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 244.

La ampliación de ese enlace proporciona el medio de la colonización, a la cual —esporádica o sistemáticamente—, es empujada la sociedad civil adelantada, y con la que procura, en parte, el retorno al principio familiar a una fracción de la población en un nuevo territorio; y, en parte, procura para sí misma una nueva necesidad y un nuevo campo para la aplicación continuada del trabajo.²⁹⁸

Además del gravamen a la riqueza, también se puede extender el poder político económico a otras regiones del globo, a otras zonas de Europa o a las colonias conquistadas en aquel momento en África o América. La falta de tierra se mantiene entonces como uno de los inconvenientes que se deben remediar para que la indigencia y la penuria no aumenten.

La “colonización” que las naciones ricas realizaron contra Nuestramérica subsanaba los conflictos en las naciones poderosas, mientras la pobreza de las naciones periféricas iba en aumento se mitigaba la pobreza de las naciones centrales. La idea del progreso, tan querida por Hegel, no llega a describir nuestra situación, el progreso de Europa estaba marcado por el atraso de nuestras regiones, la riqueza de ellos era el resultado de nuestra pobreza, la buena vida de los europeos era una consecuencia necesaria de nuestra explotación. Ahora regresemos a la relación entre praxis y política en Hegel quien asegura el movimiento de la Sociedad Civil hacia el Estado, pues él se basa en la solución del conflicto interno:

El trabajo en la Sociedad Civil se fracciona, según la naturaleza de su particularidad, en varias ramas. Porque tal igualdad en sí de la particularidad, como algo de común, llega a ser en la asociación el fin egoísta dirigido a la propia particularidad, se conoce y actúa, al mismo tiempo, como universal; y el miembro de la Sociedad Civil, de acuerdo a su particular aptitud, es componente de la corporación, cuyo fin universal es, por lo tanto, enteramente concreto y no tiene otro ámbito sino aquel de la profesión, el negocio y el interés particular.²⁹⁹

La esfera de la Sociedad Civil se amplía, las familias crecen y los individuos que las integran se independizan, conformando sus propios núcleos familiares. Esto implica el crecimiento y aumento de la población, la aparición de nuevas formas de trabajo, creadas a partir del desarrollo industrial.

Los sujetos se organizan en la corporación que es el espacio por excelencia, para su participación en la vida política. Y aunque la “asociación” sea en principio resultado de los fines subjetivos, particulares o de los intereses “egoístas”, la vinculación subjetiva es un efecto positivo de ese encuentro con el otro trabajador. La inversión en

²⁹⁸ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 248.

²⁹⁹ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 251.

el sector industrial junto con la aparición de necesidades creadas, dentro del “sistema de necesidades” descrito previamente nos permiten fundamentar la relación entre praxis y política, por la mediación de la Sociedad Civil, porque en ella se concentra la parte creativa e innovadora del Estado anquilosado en la época de la filosofía idealista.

Nuestro filósofo forma parte del estamento que en el burgo realiza los cambios y transformaciones, para consolidar los desarrollos técnicos o tecnológicos dentro de los centros fabriles. Los miembros de tal estamento intentarán moverse hacia el lado de la clase dirigente e integrarse a la burocracia emergente, para ocupar puestos de dirección dentro del gobierno del Estado, universidades u otras instituciones que permitan sobrepasar las condiciones económicas adversas. Todo ello se logra a través del trabajo personal, de las capacidades intelectuales, aptitudes y, finalmente, por medio del esfuerzo individual.

El Estado creció desmesuradamente, por ello es preciso encontrar una forma de gobierno adecuada, para asignar cada una de sus funciones como: establecer el orden, leyes y figuras capaces de dar cauce adecuado a la organización social. Sin embargo, lo más importante es garantizar la vida, la libertad y potencialización de los ciudadanos dentro del Estado, porque ello asegura al mismo tiempo la libertad del propio Estado. Me voy a detener en el primer acercamiento de la esfera estatal:

El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la consciencia de sí individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y por sí. Esta unidad sustancial, como fin absoluto y móvil de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado.³⁰⁰

En las anteriores esferas de la *Filosofía del derecho*, esto es, en la figura del Derecho Abstracto y en la forma de la Moralidad, sólo encontramos grados de libertad realizados en ciertas condiciones determinadas, aunque es en la Eticidad donde la libertad de los sujetos se cumple efectivamente. En las formas anteriores del derecho sólo encontrábamos el aspecto formal, mientras que en este momento podemos comprender la realización de los sujetos en la plenitud de su subjetividad.

La realidad de la libertad no se puede cumplir en los momentos previos, pues es sólo parcial, acrítica y se funda en el egoísmo de los individuos. En cambio, en la esfera de la eticidad se contempla la ejecución de la libertad consciente del individuo. Por ello,

³⁰⁰ G. W. F. Hegel, *FdD*, § 258.

ahora nos encargaremos de mostrar el pasaje de la libertad individual a la colectiva en relación con sus diferentes determinaciones

Hegel y el Estado, la otra ambigüedad: entre la libertad subjetiva y la libertad colectiva

Después de la obra de Hegel nada más queda la destrucción del sistema, la parcialización de los conocimientos, la fragmentación de los relatos, el fin de las grandes historias, la culminación de la metafísica y el punto final a la subjetividad. Por ese motivo, los irracionalismos, voluntarismo y vitalismos se abrirán paso como las filosofías dominantes de una pretendida época posmetafísica o posmoderna. Los cadáveres están listos para ser enterrados.

El hombre accede a nuevas formas de relacionarse intersubjetivamente con el avance en las ciencias, los desarrollos tecnológicos y las conquistas teóricas. Hoy los progresos en el campo de las ciencias biológicas, físicas y económicas permiten aventurar la hipótesis contraria a la sostenida por los posmodernos. Es factible entonces restablecer la idea de la totalidad, especialmente en lo que refiere al destino común de los hombres.

El caso de la economía funciona como un sistema total que gestiona en todo el globo la riqueza y la pobreza generadas por un modelo unívoco, lineal y hasta ahora inamovible. El trance de la desaparición de la vida humana y de la vida en general involucra entender el riesgo en que se encuentra en nuestro planeta, pero asimilando la visión de esta totalidad como un organismo vivo del cual somos parte. La globalización social y el intercambio cultural se conectan cada vez más, es decir, el globo se encuentra interconectado y es interdependiente de cada una de las partes que conforman su unidad o totalidad.

En esa medida hablar actualmente del Estado Nacional es desproporcionado en un contexto global mundial, además el sentido de la libertad subjetiva es negado todos los días, principalmente por los sectores poderosos que controlan la economía globalizada. El mundo se encuentra interligado en un sistema económico político, en esa medida las propuestas hegelianas se actualizan y cobran algún impacto en nuestra realidad contemporánea.

Al inicio de este siglo hay voces llamando a la superación ¿desaparición? del Estado en su vertiente nacional, pero esas señales se encuentran del lado de los que exigen la desregulación total de las leyes nacionales, para que el mercado y la libre empresa se autorregule inmediatamente. La idea del Estado también parece derrumbarse o caer en el olvido, Hegel colocó las bases para la realización del Estado desde la idea, no como algo externo, sino como la realización de la idea del Estado y la estructura firme de éste son la familia y la Sociedad Civil. Justamente después de su materialización es factible reflexionar en torno a la constitución del Estado:

Estas instituciones integran en particular la constitución, esto es, la racionalidad desplegada y realizada. Son la base firme del Estado, así como de la confianza y devoción de los individuos por él, y las piedras angulares de la libertad pública, pues en ellas existe realizada la libertad particular como racional y donde se da la unión en sí de la libertad y de la necesidad.³⁰¹

Los fundamentos estatales son colocados en las dos esferas mencionadas, pues desde ambas órbitas existen los principios para el respeto y el reconocimiento intersubjetivo de las diferencias entre los individuos, además del principio de la relación simétrica del diálogo. Aunque en ellos se pueden encontrar resabios de la actuación del sujeto movido por el interés personal. Tampoco no existe el compromiso político del reconocimiento recíproco con los otros miembros de la sociedad, sólo subyace la mera forma del egoísmo, éste no consigue trascender el mundo limitado de la libertad subjetual.

El sujeto libre potencializa sus elecciones en el núcleo familiar, empero se independiza de éste en la sociedad, ejerciendo con ello una mayor libertad. Sin embargo, la libertad realizada plenamente se va a perfeccionar en la libertad dentro del Estado. Es decir ¿sólo a través de la unión entre la Sujetividad y la Sociedad Civil se puede asegurar el desarrollo de la libertad del ciudadano? O bien, ¿son las instituciones estatales las que pueden servir como instrumentos para la participación política y la materialización de la libertad? ¿Qué pasa si el Estado no asegura las condiciones necesarias para que los hombres sean libres? ¿Se pueden transformar, cambiar, revolucionar?

En los *Escritos de Juventud* hay un texto revelador de las lecciones hegelianas sobre el tema del Estado. El discurso del joven Hegel, quizá contagiado por las ideas del

³⁰¹ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 265.

Sturm und Drang y por el Romanticismo alemán, adquiere un tono cuasi anarquista, postulando incluso la desaparición del Estado que reduce a meras piezas reemplazables a los sujetos:

De la naturaleza paso a la obra humana. Con la idea de la humanidad delante quiero mostrar que no existe una idea del Estado, puesto que el Estado es algo mecánico, así como no existe tampoco una idea de una máquina. Sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea. ¡Por lo tanto, tenemos que ir más allá del Estado! Porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo debe dejar de existir... Al mismo tiempo quiero sentar aquí los principios para una historia de la humanidad y desnudar hasta la piel toda la miserable obra humana: Estado, gobierno, legislación... La libertad absoluta de todos los espíritus que llevan en sí el mundo intelectual y que no deben buscar ni a Dios ni a la inmortalidad fuera de sí mismos.³⁰²

Contrario a las ideas posteriores de la *Filosofía del Derecho*, hay un tono estridente en el rechazo a la idea del Estado, pues considera que éste solamente puede ser concebido desde el mecanicismo imperante en su funcionamiento. Por lo tanto, lo mejor que le puede suceder al hombre es la inexistencia el Estado, pues es el aparato o dispositivo que mantiene al ser humano como un sujeto-sujetado sin permitirle convertirse en un sujeto-liberado. La mecanización del mundo comenzaba, nuestro autor vio las consecuencias negativas de mantener un modelo maquinista desarrollista, en donde la humanidad está a disposición de la praxis reiterativa que termina con su imaginación, aniquila su talento y destruye su creatividad.

Además hay una defensa ineludible del sentido “absoluto de la libertad”, la denuncia hegeliana se concentra en el punto central de la organización estatal, en tanto que legislación, constitución y gobierno del Estado juegan en contra del individuo y el ejercicio de su libertad. El cambio en la órbita hegeliana se ira operando lentamente. Los visos románticos y anarquista desaparecerán por completo, incluso la idea de la revolución cedió su paso a la realización de la libertad humana dentro de los límites del Estado.

El mismo fenómeno sucede con el conflicto y la lucha en favor de la libertad humana que se desarrolla en la *Fenomenología del espíritu*. Julio De Zan mantiene una tesis factible, pero problemática. Según él, en la *Filosofía del derecho* seguirá existiendo el núcleo fundamental del reconocimiento de los individuos, aunque de una manera distinta, eliminando el conflicto. El conflicto y la libertad son las dos caras de la

³⁰² G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, México, FCE, 1978, pp.219-220.

misma moneda, pues cuando Hegel matiza la lucha entre los sujetos también hace más difícil comprender el sentido de la libertad supeditada al orden estatal:

En el capítulo “Autoconsciencia” de la *Fenomenología del Espíritu* desaparecen de la exposición de la figura de la lucha por el reconocimiento y de la dominación y la servidumbre las motivaciones económico-sociales y su significación para el sistema de las instituciones jurídico-políticas. La versión estilizada y ahistorica que encontraremos allí de esa figura puede interpretarse como el resultado de una fuerte abstracción impuesta al autor por el plan peculiar de esta obra y sus objetivos específicos... Sin embargo, en esta exposición de la *Fenomenología* aparece destacada con mayor fuerza y claridad aún que en los textos anteriores la articulación de la lucha por el reconocimiento con la estructura de la dominación y la dependencia y la significación fundamental del trabajo en la superación del reconocimiento unilateral...³⁰³

Hasta esta parte del texto de Julio De Zan hay una reflexión sobre el tema del reconocimiento recíproco, me refiero a que se presenta como una forma de transición, lo interesante es ver la conexión descrita por él entre los *Escritos de juventud* y la *Fenomenología del espíritu*, porque según el filósofo bonaerense el análisis de la situación económica va a desaparecer, en tanto que la reflexión política le impone a Hegel nuevos modelos o formas para entender y explicar la realidad.

Ahora bien, si la misma representación abstracta del reconocimiento dejó a un lado las figuras concretas de la realidad, entonces la dificultad se presenta cuando queremos conectar la dialéctica del reconocimiento con las “estructuras de dominación y dependencia” como las denomina Julio De Zan.

En mi opinión, la dificultad es más grave y el distanciamiento hegeliano de las problemáticas económicas y políticas sí se da paulatinamente. Lo que hay en el pensamiento hegeliano es un giro, un abandono total del conflicto, una suerte de omisión intencional del reconocimiento recíproco a través de la lucha de liberación o de la revolución. Lo cual le lleva a sustituir este tipo de reconocimiento por el camino jurídico y político a través de los derechos abstractos, las formas legales de la moralidad y eticidad delegadas al puro ejercicio del Estado nacional.

La “versión estilizada y ahistórica” del reconocimiento como la denomina De Zan es efectivamente el ejercicio del pensamiento especulativo que liberado de su formas concretas, dispone de un modelo universal y universalizable. El conflicto por el que pasan todas las civilizaciones es un choque entre los sujetos, específicamente se

³⁰³ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 287.

trata de una guerra entre las consciencias por el reconocimiento. No hay una lucha por la tierra, metales preciosos o recursos naturales, la propiedad privada o los medios de producción, lo que existe absolutamente es una lucha por el reconocimiento recíproco. Las consciencias luchan a muerte por el reconocimiento. De ser verdadero el planteo hegeliano la transformación de la sociedad sería mucho más compleja.

Sin embargo, el resultado de esta lucha no es positivo, el primer momento del reconocimiento es asimétrico, desigual e inequitativo, esto implica el dolor y la desdicha de la consciencia de no reconocerse en igualdad de circunstancias con el otro. Entonces las relaciones desiguales y el proceso de dominación se abren paso en su forma del falso reconocimiento. Las figuras de una sociedad reproductora de divergencias, desencuentros y desigualdades muestran en un primer instante este choque desleal.

En la lucha a muerte una de las consciencias frente al miedo a perder la vida se retrae y acepta a la otra consciencia como amo. El amo al arriesgar su vida sin ningún temor se reconoce como la consciencia dominante: es el Señor y la otra consciencia queda a su disposición. El primer momento del reconocimiento es una simple ejecución del control de unos sobre otros, de los ganadores contra los perdedores.

Entraré en mayor detalle sobre este tema, por ahora analizo minuciosamente el centro de la argumentación del filósofo argentino: “Podríamos decir entonces que *la lucha por el reconocimiento no es entonces una lucha por las cosas, sino por el reconocimiento del derecho del trabajo*, o por la posesión que se ha realizado mediante el trabajo y que pretende ser reconocida como [derecho de] propiedad”³⁰⁴.

Si somos consecuentes con el planteo y describimos su sentido abstracto o teórico, deberíamos afirmar que la lucha es una lucha del reconocimiento por el reconocimiento mismo. Ni siquiera se trata del reconocimiento de la propiedad o del trabajo, porque el deseo implica el deseo del deseo del otro. Julio De Zan, con todo lo atinado que es en la mayoría de sus análisis sobre la obra hegeliana, omite en este punto la idea del deseo como móvil del reconocimiento.

Hegel coloca un problema especulativo para explicar el desarrollo de la autoconsciencia y, por ello, intenta separar cualquier remanente material. Ahí es donde los dardos de la crítica marxista dan en el blanco. En esa medida, la interpretación del filósofo latinoamericano es muy forzada, porque De Zan quiere encontrar que su

³⁰⁴ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 290.

hipótesis de la propiedad también puede hallar sustento en la dialéctica del Señor y el Siervo.

Si bien en la dialéctica del reconocimiento se elude establecer ciertas condiciones y el desarrollo de la lucha como los componentes previos al combate. El idealismo especulativo recurre de nuevo a la falsa idea del origen de una conciencia aislada de la sociedad, que en el encuentro con el otro choca consigo misma. No voy explicar aquí todas las derivaciones negativas del proceso, por ejemplo, una conciencia puede morir sin ser reconocida, incluso el reconocimiento asimétrico puede ser suspendido. Otra de las posibilidades es la muerte de ambas autoconsciencias como última consecuencia fatídica. Existen otras posibilidades más. Por el momento, me interesa destacar la dificultad presente en la lectura del pensador argentino, quien continúa:

Lo que pierde en riqueza y verosimilitud histórica la exposición de la *Fenomenología*, lo gana en profundidad, porque sus fuertes abstracciones permiten poner de relieve: 1) que en esta lucha se juega algo más, y más fundamental que un conflicto social, a saber: la formación de la autoconsciencia universal, que es el presupuesto no solamente de la universalidad del derecho en el campo práctico, sino de la universalidad en general... 2) El segundo lugar, las descontextualización y el nivel de abstracción de la exposición fenomenológica de la lucha por el reconocimiento permiten comprenderla como figura de un tipo de experiencia que se reproduce en diferentes niveles y contextos de desarrollo de la formación de la consciencia y de la historia...³⁰⁵

Efectivamente el proceso de abstracción deja a un lado los fenómenos del mundo concreto, no quiere decir que se filosofe en abstracto o se desista de indagar la realidad y los casos políticos que tanto le interesan a Julio De Zan. Aunque su pretensión es encontrar un modelo explicativo a nivel metahistórico, pues a través de él sería factible formular diversos niveles de reconocimiento con los cuales pueda reconectar con la realidad.

El reconocimiento en sus variedades implica la relación “*microdialéctica*” de la historia intersubjetiva en el caso de individuos concretos por mediación del amor, lazos familiares o redes comunitarias. Por otro lado, la relación “*macrodialéctica*” histórica involucra la relación de pueblos, naciones en conflicto, la tensión entre el espíritu nacional y el espíritu universal. Todas estas vinculaciones con el conflicto concreto y permanente se pierden en el modelo de la dialéctica del Amo y el Esclavo, porque sólo

³⁰⁵ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, pp. 293-294.

es una matriz lógica. Aunque en el mismo proceso dialéctico *ascendente-descendente*, podemos colocar las disputas reales en relación con el modelo hegeliano.

En la dialéctica de la lucha a muerte por el reconocimiento las autoconsciencias no se reconocen por mediación del diálogo simétrico, el debate racional o el acuerdo amistoso. Por lo contrario, acontece que el más fuerte se impone sobre el débil. Uno domina sobre el otro, el sujeto dominado crea el mundo, la cultura, la historia, pero los productos de su transformación no le pertenecen, se enajena en sus objetivaciones, posterga su deseo mientras el Amo se apropia del objeto materializado por el Siervo, devorándolo en la inmediatez, destruyéndolo o consumiendo la producción material del otro produce.

En otro momento de esta dialéctica se rompe la relación originaria de encuentro entre dos consciencias, pues ambas se presuponen como sujetidades libres, al mismo tiempo se crea una relación de dependencia entre los sujetos en el falso reconocimiento, hay una relación de desencuentro real, la degradación y el sometimiento de una de las consciencias en la realización de la falsa consciencia. Se desconoce al otro en sus derechos, dignidad y humanidad, por lo tanto, sólo puede existir un reconocimiento unilateral, asimétrico, desigual, desequilibrado e “injusto”. Coincido con Julio De Zan en el hecho de que la autoconsciencia no se puede reconocer por medio de la aceptación pacífica de las diferencias en la *Fenomenología del espíritu*:

El reconocimiento recíproco y universal no es inmediato, no procede de una actitud o un sentimiento moral de benevolencia en las relaciones interpersonales o de un cálculo racional del autointerés egoísta al estilo de Hobbes o de Rawls, sino que es el resultado de la experiencia de una lucha y de las relaciones de dominación que lo han precedido. Para Hegel, en este plano, la conflictividad no puede resolverse tampoco mediante el habla, ya se trate de un uso comunicativo o estratégico del lenguaje...³⁰⁶

El conflicto, lucha o contienda no pueden ser dirimidas desde el mero diálogo o debate civilizado, además el filósofo alemán es un realista respecto a los fenómenos beligerantes que se experimentan en su época. Por ello concluye que el pasaje por la guerra, el dolor y la muerte son necesarios, se debe luchar hasta poner en riesgo la vida para posteriormente construir una sociedad en donde el reconocimiento y la vida reinen sobre el mundo. Ese es el ideal hegeliano, una utopía en donde todos los hombres sean libres y dejen tras de sí el conflicto, como proceso necesario de su realización concreta y

³⁰⁶ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 296.

vital. En la *Filosofía del derecho* se alcanza esa meta, para De Zán la filosofía idealista seguirá planteando la idea del reconocimiento, lo cual es cierto. Sin embargo, la figura realista de la lucha por el reconocimiento, con todo y la abstracción que ella mantiene, no volverá a aparecer en la visión de Hegel. Debemos esperar a Marx para que la revolución reactualice el conflicto entre las clases sociales y evidencie la estructura desigual e injusta sobre la cual se edificó nuestra sociedad. Hegel logra controlar a tal grado el impulso de la transformación humana, de la praxis política, que la revolución da la impresión de estar contenida de manera inestable en su obra. Aun cuando carga los dados a la construcción del Estado como “mecanismo” ordenador y motor de esa lucha que ahora no será a muerte, pues se concreta en el campo simbólico del conflicto político de los estamentos o clases sociales. Juzguemos la obra del extraordinario filósofo alemán:

b) Los asuntos y tareas propias del Estado son para él particulares, como sus elementos esenciales y están vinculados a los individuos por los cuales son protegidos y compartidos, no por su personalidad inmediata, sino por sus cualidades universales y objetivas, y unidas exterior y accidentalmente con la personalidad particular como tal. Las tareas y los poderes del Estado no pueden ser, por eso, propiedad privada.³⁰⁷

La tarea principal del Estado es el cuidado del “interés general”, al mismo tiempo, fundamento de la praxis política de todos los sujetos que conforman el aparato estatal. Pues de alguna forma debe ser conciliado con los “intereses particulares” dentro del “sistema de necesidades”. Derecho y filosofía en el sentido amplio de ambos conceptos deben garantizar la realización de la reconciliación de los ciudadanos, en la dirección de la concretización de la libertad, autonomía y libre elección de esas intersujetidades que componen el organismo del Estado.

La organización de tal Estado no se somete al simple orden de la elección racional de los sujetos, sino que esa realidad racional es más amplia, puesto que se liga con la libertad de elección en beneficio de las mayorías. Por lo demás, se introduce aquí una característica elemental del Estado: su labor y potencia política no pueden ser “propiedad privada”. Es decir, los intereses privados o los intereses particulares se deben someter al interés general. No pueden estar por encima de la ley, ni del poder político del Estado, si bien el interés particular obedece al deseo de los sujetos individuales quienes ambicionan satisfacer su pasión personal, el Estado tiene que

³⁰⁷ G. W. F. Hegel, *FdD.*, §277.

indagar la forma de frenar el poder de estos sujetos. En consecuencia los mecanismos necesarios para impedir la imposición del poder político sobre las mayorías. La economía controla a la política.

El Estado dividido en sus diversos poderes tiene la obligación de velar por el beneficio común, el bienestar de las mayorías, la defensa de los derechos de la humanidad. Por supuesto, esta tarea se dejó de realizar en el Estado liberal sucesor y heredero del Estado feudal. Ahora, los intereses de los particulares dominan sobre el interés comunitario, el mercado gobierna sobre los seres humanos, la empresa controla la vida de los hombres, los políticos son profesionales en la defensa de sus intereses y no de quienes los eligieron.

Hegel “trilló” el camino de la crítica de la sociedad concretado más tarde por Marx, es decir, en el campo de la investigación social, el filósofo idealista es un antecedente necesario en el planteo de la enajenación como problema epistemológico, político y económico. Aun cuando su desarrollo no tiene la misma potencia que la propuesta de Marx, por lo demás el sentido de la lucha de clases en Marx restituye de nueva cuenta el conflicto, que en Hegel encontró una vertiente organizativa dentro del aparato Estatal. Así lo señala de manera decisiva Jürgen Habermas:

... Marx enlaza sistemáticamente con categorías del espíritu objetivo, acepta la idea de la eticidad como el concepto de la sociedad en tanto que totalidad, de tal forma que su propia realidad puede ser medida en ella y puede ser reconocida la aética de un mundo escindido. Al espíritu objetivo de la filosofía hegeliana se le indica en la sociología marxiana que él, en tanto que el falaz espejismo de la reconciliación anticipada...³⁰⁸

En el contexto en que nos encontramos y, más allá del momento en que se Habermas escribió su texto, es tan actual que ello implicaría restituir el valor práctico de las ideas o categorías tales como: crítica, sistema, religión, socialismo y la praxis política. La reconciliación, el reconocimiento o el acuerdo mutuo fueron “anticipados” por Hegel, pero con la misma rapidez fueron desechados otros conceptos como la lucha, la dominación, la liberación de la esclavitud.

Marx destraba el punto de ese “espejismo”, es decir, conceptualiza nuevamente el conflicto y revalora el servicio de la revolución en el progreso de la humanidad. En consecuencia, la mistificación, el espejismo del reconocimiento recíproco intersujetal y la abstracción de la lucha a muerte devienen con el marxismo una construcción real de

³⁰⁸ Jürgen Habermas, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, España, Tecnos, 2012, pp. 235-236.

los sujetos por su verdadera liberación. Proyectando una sociedad que supera en el sentido más estricto del término *Aufhebung* al Estado liberal y destruye el circuito de una falsa forma de reconocerse, de encontrarse con el otro dentro de los límites de una sociedad liberal marcada por el egoísmo, el individualismo y el hedonismo.

Marx no niega la influencia hegeliana, *de facto* presupone el estudio de la obra del “perro muerto”, en consecuencia Marx intenta poner de pie lo que estaba de cabeza, a través del método dialéctico heredado por el maestro de Stuttgart. Veamos cómo esa reconciliación está desdramatizada en la *Filosofía del derecho*, especialmente después de la justificación de la monarquía:

El sostener el interés general del Estado y la legalidad en esos derechos particulares y reconducir éstos hacia aquél, requiere preocupación de parte de los delegados del poder gubernativo, de los empleados ejecutivos del Estado y de los más altos empleados influyentes (como constituidos colegiadamente), los cuales coinciden en las supremas culminaciones que conciernen al monarca.³⁰⁹

Los funcionarios y empleados estatales con cargos importantes dentro de la estructura del Estado son los que, según Hegel, de alguna manera deberían reconducir los intereses particulares para ponerlos en consonancia con los intereses estatales. Es decir, la política debería tener cierta preeminencia sobre la economía, la determinación de imponer normas o reglas dentro del campo económico no se gestarían del mismo lado de los que poseen el poder económico.

Los dueños de las empresas privadas, los mercados, la producción y en nuestro caso de la inversión meramente financiera deberían estar controlados por el aparato político gubernamental, esto es, estarían supeditados a las reglas del juego político. La contienda por el reconocimiento interpersonal se desplaza entonces hacia la armonización entre la propensión al egoísmo y la realización de la libertad colectiva dentro de la armazón estatizada. Julio De Zan describe el fenómeno con las siguientes características:

... la inversión de las relaciones de dominación es la conquista de la libertad y significa una verdadera revolución política, o mejor, es la revolución constitutiva de lo político. No se trata de un acontecimiento histórico contingente en el cual el poder cambia de manos, pasa simplemente de un grupo o clase social a otro más o menos de manera violenta, sino que se trata de un acontecimiento esencial a través del cual se producen los presupuestos necesarios del poder propiamente político

³⁰⁹ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 289.

(en cuanto diferente de la dominación despótica) y se constituye el sujeto mismo de lo político...³¹⁰

Al final del texto que aquí reproduzco, Julio De Zan remata con el famoso pasaje de la *Fenomenología del espíritu*, aunque en verdad la suerte está echada, la “revolución es política” o no es revolución, porque aquélla es la única que mantiene resultados reales. Por su cuenta la revolución armada sólo logra el cambio del poder de unos sujetos a otros. Sin conseguir el equilibrio del poder político entre los deseos, las ambiciones, aspiraciones o pretensiones de quienes detentan el poder en su turno y las mayorías desprotegidas, explotadas e ignoradas. Por lo tanto, la dialéctica del Amo y el Esclavo debe culminar con el acuerdo de la fundación política, el reconocimiento del otro, la reconciliación y la legitimación de los derechos simétricos y recíprocos para todos los hombres.

Sin embargo, la brecha entre los que mandan y los que obedecen se hace más grande y la revolución política tampoco parece solucionar de manera adecuada el conflicto. Por el contrario, la revolución política también parece abonar el campo para generación de las diferencias sociales o el incremento de las desigualdades económicas. La “revolución política” no cambia de manos el poder político. Pero, sí justifica y reproduce las formas de dominación que se acentúan en el Estado liberal.

Aunque la postura hegeliana se decide por el ámbito de la constitución política y por el sujeto político presupuesto como fundamento de la praxis, deja de ver el lado negativo de esa revolución, esto es, la filosofía política liberal eterniza la dominación. La relación dominado-dominante permanece o se reproduce con facilidad en todas las esferas, con la diferencia de que ahora esa relación no es exclusiva de la desigualdad económica, pues también se genera el desequilibrio político entre las clases sociales.

Lo que para Julio De Zan es un acierto, para nosotros no es tan fehaciente. Pues la historia del Estado como ente político no suministró el resultado anhelado, *de facto*, deberíamos encontrar nuevas formas sociales de convivencia y articulación política, más allá del Estado liberal y neoliberal. Veamos cómo la dialéctica del conflicto se ve reducida al reconocimiento político, aunque el pensador argentino de manera pertinente abre la posibilidad de la rebelión de los marginados: “La obediencia, en cuanto

³¹⁰ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 306.

voluntaria, implica al mismo tiempo la posibilidad de la desobediencia, la potencial conflictividad de la relación de poder...”³¹¹

La crisis económica y política determina nuevos derroteros, los movimientos sociales marcan el paso a contracorriente de la obediencia y se revelan frente a los poderosos, resulta evidente que la revolución no puede acontecer como lo haría en otro tiempo. Sobre todo porque el Estado neoliberal cuenta con una cantidad de recursos como no los tuvo antes para el control de los individuos.

La tensión entre obediencia y desobediencia vuelve a poner en el debate la posibilidad de salir del sistema neoliberal, aun cuando no se vislumbra con claridad una nueva sociedad. Pero para ir intentando una alternativa, debemos asumir el ejercicio de la crítica sobre nuestras sociedades. Aunque sea un primer paso no es menor, si pensamos en las relaciones de dominio y su amplitud respecto a las sociedades que nos antecedieron en la historia. Esa dominación se perfila con formas más sutiles, pero mucho más violentas, con los mecanismos tradicionales, aunque también con novedosas formas de control: los sujetos mantiene relaciones de dominio comprensibles a la luz de las figuras del mando y la obediencia. Pues como bien apunta el filósofo argentino:

La relación de mando y obediencia no es la relación de lo universal y lo particular, sino de dos individualidades, una que tiene como fin lo universal, y la otra lo singular. Por eso la otra gran novedad fundamental con respecto al primer sistema de Jena es que la dialéctica de esos dos extremos va a quedar ahora interiorizada dentro de los mismos individuos...³¹²

De nuevo nos encontramos entonces en el devenir de la consciencia como una consciencia que asume “voluntariamente” la dominación. El esclavo no tiene otra alternativa, sino consentir su condición y admitir conscientemente su papel de sujeto dominado, sometido, esclavizado por otro. Pero ahora, desde la política se concibe como un ciudadano responsable que cumple con su deber. En los capítulos primero y segundo de esta investigación abordamos el tema de la dialéctica obediencia y mandato, como también revisamos el sentido de la servidumbre voluntaria. Por tal razón, ahora nos concentramos en la paradójica relación: libertad individual *versus* libertad colectiva.

Este dilema de la *servidumbre voluntaria*, lleva a Julio De Zan a realizar el examen crítico de las figuras del Estado como espacio para la realización de la libertad

³¹¹ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 317.

³¹² *Ibidem*, p. 319.

humana. Aunque ésta cobra su peso específico en la efectividad de la libertad individual, ahí se encuentran los rasgos nucleares de este problema, pues es en la “naturaleza” del Estado, como aparato político en donde se garantiza la libertad de los hombres.

Contrario a lo que uno podría esperar del planteo hegeliano, los sujetos se encuentran representados por el Rey, es decir, por una consciencia particular. Las “corporaciones” por su lado son el único mecanismo con el que cuentan los sujetos políticos para la organización, no lo serán las elecciones de los representantes del pueblo, ni las vías legales: “La posición monárquica de Hegel sobre el gobierno y su concepción estamental y corporativa de la organización de la sociedad son los aspectos sin dudas más paradójicos de esta concepción política...”³¹³

Esta visión política del hegelianismo deviene contradictoria, porque la libertad individual del monarca se opone a la libertad de los sujetos y los intereses de los individuos se contraponen, tal contraposición se puede analizar profundamente en la contradicción de las libertades particulares y la libertad universal. La libertad, que el Estado debe garantizar para la realización los individuos concretos en sus potencialidades humanas, fue un triunfo de los mismos sujetos, tal victoria se obtuvo por medio de las diversas luchas que se gestaron en la humanidad.

Sin duda, la mayor libertad y la libre elección fueron conquistadas con las luchas consumadas por los mismos trabajadores a lo largo del proceso histórico. Es verdad que en el siglo del idealismo, las grandes transformaciones ofrecían la esperanza de vivir una existencia más completa y digna. Empero con el avance del tiempo esas expectativas se diluyen precipitadamente, pues los aparatos de Estado parecen someter el ejercicio de la libertad dentro de límites y barreras muy estrechas. “La idea de la libertad es una de las herencias del mundo occidental”, los modelos políticos que sostenían esa libertad como el punto medular de su programa, eliminaron paulatinamente de sus prácticas el ejercicio de la misma libertad.

El sujeto se preparaba para ejercer su elección, trascendiendo el dominio de Dios, por encima del Destino, superando los límites de su limitada Razón abstracta. Con ello creó los medios para satisfacer esa necesidad de libertad, el ser humano eliminó las formas de dominación que le precedieron en la Antigüedad y en la Edad Media, sólo restaba que la sujetidad se diera a sí misma autonomía y leyes para guiar su praxis,

³¹³ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 320.

también conquistaría o ganaría el mundo para sí. El control científico y tecnológico le ofrecía la oportunidad de gobernar sobre el mundo y su existencia.

Pero la independencia de pensamiento, la autorregulación, la soberanía en el actuar eran los ideales que el sujeto traicionaría, “la salida de la minoría de edad autoculpable” se postergó. Por lo tanto, los proyectos ilustrados e idealistas quedaron inconclusos o trancos. Hegel mismo colocó las muletas para que la libertad se ejecute dentro de la necesidad, sin embargo nunca cerró totalmente la puerta para su ejercitación, pues siempre dejó algún resquicio para la manifestación clara de la “opinión pública” y la participación de la ciudadanía. Aun cuando sólo fuese desde el ámbito de sus propias esferas:

Consideradas como órgano intermediario, las clases están entre el gobierno, por una parte, y el pueblo disuelto en las agrupaciones y en los individuos particulares. Su determinación requiere en ellas, tanto el sentido y el sentimiento del Estado y del Gobierno, como él de los intereses de los círculos particulares y de los individuos. Al mismo tiempo, esta situación tiene el significado de una mediación, común al poder gubernativo organizado, por el cual ni el poder del soberano aparece aislado como un extremo, ni como un mero poder de dominación y una arbitrariedad, ni los intereses particulares de las comunidades, de las corporaciones y de los individuos se aíslan: o más todavía, por la cual los individuos no llegan a representar una multitud y un montón; por lo tanto, no alcanzan a una voluntad y opinión inorgánica y al mero poder de la masa frente al Estado orgánico.³¹⁴

La “opinión pública” y la subjetividad en relación con las asociaciones de artesanos, pequeños productores, talleres conformados en corporaciones le permiten a la Sociedad Civil cobrar cierta representatividad dentro del gobierno del Estado. Con lo cual el poder del soberano no sería absoluto, sino distribuido en los diferentes estamentos o esferas económicas y políticas. El pueblo agrupado en esa mayoría tiene el poder de opinar libremente sobre la situación del gobierno. Hegel intenta armonizar el poder del gobernante, del monarca que es poder “racional” con el poder de las otras esferas. Y para evitar el despotismo, el totalitarismo y el autoritarismo del Rey opone como un contrapoder político en el campo de la Sociedad Civil.

El poder es compartido por todos los sujetos, pero sin duda la clase dirigente tiene la última palabra. “Las clases están entre el gobierno y el pueblo”, esto es, la clase media es el vehículo por el cual la política cobra su significado real y material. Por otro lado, la movilidad en la escala social se encuentra asegurada por la generación de

³¹⁴ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 302.

nuevas profesiones, porque la sociedad requiere sujetos preparados para los nuevos puestos burocráticos, hay una estructura que subsume el feudalismo, pero crea un gran aparato estatal. No todos los sujetos tienen las “facultades” o “capacidades” para participar en la dirección de la política del Estado, sólo existe un grupo pequeño de profesionales formados para tal fin. Esto es, la “clase emergente” a la que pertenece el propio Hegel. Así lo asegura el filósofo germano:

La clase general que se dedica más de cerca al servicio del gobierno, debe tender directamente en su determinación como fin de su actividad esencial, a lo universal; en el elemento de clase del poder legislativo la clase de las personas privadas alcanza una importancia y una actividad política. La misma no puede manifestarse entonces, ni como simple masa inorgánica, ni como multitud disuelta en sus átomos, sino como lo que ya es, o sea que está diferenciada en una clase, que se basa sobre una relación sustancial, en una clase que se funda sobre sus necesidades propias y sobre el trabajo que las une (§ 201 y sig.). Solamente así, en esta consideración, el elemento particular, real en el Estado, se enlaza con el general.³¹⁵

La clase sustancial (agricultores y pequeños productores) y la clase corporativa (industrial) estarían guiadas por la clase universal (burocracia, intelectuales y encargados de la dirección del gobierno). La clase universal se encarga de la dirección del Estado, aunque los otros estamentos (*der Stand*) o clases sociales (*die Gesellschaftsschicht*) tendrían representación política a través de sus representantes.

La solución del problema político como conflicto de intereses, tensión entre el poder del individuo y el poder universal propuesta por Hegel, le parece sin duda la más racional. El monarca puede ser afectado por lo accidental y lo contingente por ser un individuo concreto, también encuentra su mediación en la acción de los representantes, que limitarían el poder del Rey, a través de la opinión pública y por la propia estructura del gobierno.

El sistema de necesidades, desde la necesidad económica y su distribución inequitativa, fue lo primero que dividió a la sociedad en diversas capas sociales o estamentos. Dependiendo de las necesidades se comienza la construcción de una sociedad estratificada según las “aptitudes y talentos” de los individuos. Pero, la siguiente división al interior de la sociedad será política, pues la impresión es que sólo algunos “están destinados” a “dirigir” una sociedad incapaz de decidir por sí misma. La

³¹⁵ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 303.

clase universal está lista para realizar su papel histórico y desempeñar la dirección de las sociedades:

La garantía de las cualidades que corresponden a ese propósito, así como de la disposición del ánimo —puesto que la riqueza independiente ya pretende su propio derecho en la primera parte de las clases—, se presenta en la segunda parte que surge del movable y versátil elemento de la Sociedad Civil, especialmente en la actitud del ánimo, disposición y conocimiento de los mandatos y de los intereses del Estado y de la Sociedad Civil, adquiridos con la efectiva gestión de los negocios en los cargos de las magistraturas o del Estado, y consolidados realmente, y en el sentir de la autoridad y del Estado, de tal modo formado y experimentado.³¹⁶

Los sujetos políticos son capaces para actualizar el campo de la política como una profesión, ya no es la aristocracia la que se encarga de ese “arduo trabajo”, ahora lo realiza una clase preparada profesionalmente para hacerlo. Con Hegel la política como ciencia cobra todo su poder práctico. Por tal razón, solamente algunos sujetos tienen la capacidad o la disposición de ánimo de servir al Estado, son los hombres que buscan gobernar el Estado y garantizar la libertad de las sujetidades, ellos se educaron para los cargos, conocen por dentro el desempeño de las actividades concretas, por lo cual tienen el deber de responder a las necesidades del pueblo.

Estos profesionales de la política son la intermediación entre el poder absoluto del monarca y el poder del pueblo. El equilibrio inestable logrado por Hegel se ve inmediatamente refutado por la realidad: la revolución y la restauración estaban de nueva cuenta tocando a la puerta. Pero la suerte ya estaba echada y la política como fundamento de la praxis ganó sobre la praxis como base de la política. Una clase se encargaría de conjuntar el interés político con el económico reclamando para sí los beneficios o bienes vedados a las mayorías.

¿Sujeto o sujetidad? La piedra en el zapato

En esta investigación se coloca críticamente la posición del sujeto dentro de la historia. La apelación a la sujetividad en la época del idealismo alemán es la llamada a la movilización de una clase social para liderar el destino de la sociedad. Se emplaza al

³¹⁶ G. W. F. Hegel, *FdD.*, § 310.

particular como el actor principal de la historia, por lo demás ésta es concebida a nivel mundial.

Por todo esto, se pensó que el individuo transformaría el rumbo de la realidad política e histórica desde su actividad práctica concreta, lo cual era cierto sólo a medias. Tal subjetividad era concebida desde el ámbito de la generalidad abstracta, pues hacía suponer a los individuos integrados en diversas actividades que ellos podían generar un campo de libertad más amplio en las nuevas sociedades. Ahora no somos tan inocentes para sostener que subjetividad y política alteraran de inmediato el rumbo de la historia. Pero es por medio de esa *eutopraxia* como: utópica tendencia a la realización de la justicia, es decir, se puede observar el trabajo concreto de comunidades, pueblos, organizaciones o colectivos configurándose como subjetividades dueñas de su propia historia.

Nuestra distancia crítica de la subjetividad moderna, posmoderna y de las “novedosas corrientes poscoloniales”, nos llevan a formular una concepción de la subjetividad en la vía de la liberación colectiva, en la concretización de una segunda independencia y proyección de una América Latina en donde el dilema no sea el Sur. De ahí, la necesidad de revisar los planteamientos de los filósofos latinoamericanos que hacen sus visitas en nuestra “investigación”, “tesis”, “proyecto”, “pesquisa”, ¿ensayo?

Cada uno de ellos propone una nueva forma de comprender al sujeto de la historia desde sus posiciones. Un sujeto revolucionario en el caso de Adolfo Sánchez Vázquez, o un sujeto lógico como sustento ontológico en el caso de Carlos Roberto Velho Cirne-Lima, o bien, el sujeto de la praxis política como lo sugiere Julio De Zan, que proporcione los fundamentos de las prácticas concretas para la transformación de nuestro Gran Sur, para eliminar de forma material, lógica y política el dilema de nuestro continente: dejar de ser para poder ser y convertirlo en la afirmación originaria de ser lo que somos en la unidad de nuestra región. Por ello, rescatamos el sentido de la subjetividad de forma crítica:

... Si el gobierno monárquico se justifica para Hegel a partir de la lógica del principio moderno de la subjetividad y del puro ser para sí del individuo en cuanto diferente de la totalidad, la estructura estamental de la sociedad, por el contrario, obedece a la necesidad de contrarrestar o de limitar los efectos disolventes de esa

misma lógica, introduciendo un fuerte momento de integración comunitarista en el contexto de la sociedad moderna...³¹⁷

Quisiera destacar este punto de contraposición y contrapoder que emerge en la propia lógica del discurso político idealista, esto es, el soberano es el sujeto inserto en un sistema racionalidad llamado a dirigir el cuerpo orgánico de la sociedad. Frente a los peligros de las prácticas arbitrarias, totalitarias y absolutistas del monarca que amenazarían ese mismo cuerpo social, las sujetidades encuentran una vía para el ejercicio del contrapoder asegurada por la organización estamental, dentro de ésta se crea una sujetidad diversa con la opción de organizarse con sus iguales.

Si la arbitrariedad, ilegalidad, cinismo e injusticia se imponen, siempre será posible oponerse desde la vida comunitaria y desde esta sujetidad colectivizada. Al limitar o eliminar los “efectos disolventes” del poder que actúa en beneficio de su sí mismo y contra la sociedad en su conjunto: “Es decir que Hegel entiende que la estructura de los estamentos no debe ser un obstáculo para la igualdad de oportunidades, o para que todos los individuos tengan los mismos derechos y posibilidades de acceder a los cargos públicos y a los puestos de mando de la estructura del Estado...”³¹⁸

La estructura estatal se encuentra abierta a las “disposiciones” y los “talentos”, por eso los hombres pueden escalar en las clases sociales. Predomina la idea de que todos los sujetos están en igualdad de condiciones o “derechos” para sumarse a los nuevos puestos creados por el Estado burocrático. No hay oposición contra la idea del desarrollo subjetivo, como tampoco se determina causalmente al sujeto en la sociedad. Siempre será respetado su grado de elección y libertad. En consecuencia el ser humano no está predestinado a permanecer en su esfera social.

La praxis política es primordial para esta visión generada por Hegel, porque si bien la praxis no es una simple cuestión técnica, tampoco se comprende como la forma del trabajo contemporáneo reducida a la praxis reiterativa, repetitiva o cansina que descarta en el hombre su capacidad de inventiva y creación. En nuestra época, tal univocidad subjetual es muestra de la operatividad de la razón instrumental “negativa”, que condiciona el punto crítico-práxico de la racionalidad *poiética*. De esta forma, seguimos a Julio De Zan en su descripción de la praxis:

³¹⁷ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 323.

³¹⁸ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 325.

El concepto de praxis de Hegel sobre la relación de la *poiesis* y la *praxis* se contraponen tanto al paradigma antiguo de Aristóteles... como a la tendencia posthegeliana a la identificación de la *praxis* con el trabajo, como un obrar sobre el orden de las cosas, y a través de ello sobre los otros hombres, en el marco de la relación sujeto-objeto. Esta última concepción forma parte de la interpretación más corriente del marxismo, pero con diferentes matices, puede considerarse también como la concepción que se ha impuesto en la práctica de las sociedades capitalistas con el peso determinante de la técnica y la economía. Frente a las dos concepciones la posición de Hegel puede definirse esquemáticamente, en primer lugar, como superadora de la separación entre *praxis* y *poiesis*.³¹⁹

Julio De Zan va más lejos que Adolfo Sánchez Vázquez al proponer esta unidad entre *poiesis* y *praxis*. Para el filósofo mexicano no existe siquiera la posibilidad de encontrar el concepto de *praxis* en la obra hegeliana, a lo sumo hay un concepto de trabajo que puede ser el antecedente de la *praxis* marxista. Además, la concepción del trabajo sólo puede ser tratada desde su aspecto positivo, dejando a un lado las problemáticas de enajenación y opresión en los escritos del filósofo idealista. La diferencia esencial es que Sánchez Vázquez reserva solamente el poder inventivo y creativo a la *praxis*. Mientras Julio De Zan considera que tal visión sería parcial, pues el idealismo absoluto supera ambos elementos.

Yo tampoco pienso que la *praxis* en Hegel sea un concepto definido. En todo caso la propuesta de Julio De Zan es reunir ambos elementos. Pienso que para nuestros días es lo más adecuado para trascender las parcialidades limitantes de nuestra reflexión y la construcción de nuevos caminos prácticos. Por eso, propongo amplificar la relación *praxis*-utopía. Como consecuencia de ello, se tiene que desdoblarse una subjetividad *eutopráctica*, también superadora del marco epistemológico del mero “reconocimiento recíproco” a través de las formas impuestas por el poder. El reconocimiento concretamente recíproco se logra en la lucha política y en la lucha revolucionaria o no se consigue.

La tarea es elaborar teóricamente lo que opera en la realidad, es decir, una nueva subjetividad *eutopráctica* emana y aparece de las redes o conexiones sociales, a través de las luchas sociales, colectivas, comunes, comunitarias y nacionales con el anhelo de transformar una realidad que la aqueja, atormenta o aniquila. Contra ello se levanta esa nueva subjetividad en nuestra región.

Hegel nos sirve como contrapunto de la subjetividad que aquí se construye. El filósofo alemán nos indicó el camino o la ruta por la que debemos andar para edificar

³¹⁹ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 343.

nuestra sujetidad y sociedad. Aunque, su filosofar es asimilado antropofágicamente o apropiado calibanescamente por los filósofos nuestro americanos. La unificación de *praxis* y *poiesis* tan ansiada por Julio De Zan, campea en el marco de esa filosofía que retoma lo mejor de ambas tradiciones:

En síntesis, puede decirse entonces que es la unificación de aquellos dos modelos fundamentales de la actividad humana: la *praxis* y la *poiesis*, que la filosofía clásica había mantenido separados y casi sin conexión entre sí, lo que determina la transformación de la filosofía práctica en manos de Hegel y su reformulación como filosofía del espíritu objetivo...³²⁰

La valoración del pensador argentino abre la vía la reconciliación de ambos universos, pues si bien *poiesis* y *praxis* estaban divididas antes de Hegel –en el caso de que la hipótesis se revele como cierta–, ello abre la posibilidad de un engarce entre teoría y *praxis* en el terreno de la economía política. Por otro lado, en el campo de esta investigación se puede percibir que la separación va más lejos y tiene consecuencias claras, tanto en la esfera económica como en la política, uno de nuestros objetivos fue enlazar estos campos en una relación transformadora de la realidad. Tal como lo expresa De Zan, ambos puntos deben coincidir con el fin de encontrar alternativas a la crisis:

Parece en consecuencia que debería reformularse y preguntar más bien: qué significa el hecho de que la filosofía práctica, en su parte sustantiva, se transforma en una filosofía de la realización del espíritu cómo espíritu objetivo. La respuesta a esta última pregunta se puede responder de manera general diciendo que ello es significativo del proyecto de reconstruir la filosofía práctica como un sistema de instituciones que conecta esencialmente, no ya sólo la ética y la política, como lo hacía la filosofía práctica aristotélica, sino también el mundo del trabajo, a partir del cual se desarrolla la economía moderna y se constituye el derecho civil...³²¹

El proyecto hegeliano intenta unir: ética, política y economía, elementos vitales para la sociedad moderna de su época y separados en nuestros días. Es pertinente aclarar algo antes de continuar, porque política y economía están unidas en la práctica concreta que políticos y economistas realizan en su beneficio, lo cual implica una ética determinada. Pero están distanciadas en la práctica concreta de las mayorías que padecen los efectos negativos de esa unión.

³²⁰ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 346.

³²¹ *Ibidem.*, p. 364.

El punto es tratar de reunir esos dos campos en la esfera de la praxis concreta a través de las diversas praxis de liberación, con el objetivo de forjar una subjetividad transformadora. Y esta unidad no se presenta a través de las instituciones que el Estado moderno nos proporcionó, debemos crear nuevos espacios, instituciones y organismos que permitan la participación real de los ciudadanos en la toma de decisiones.

La praxis poiética es esencial para elaborar una innovadora teoría de la libertad que Hegel anuncia, construye y edifica con su filosofía. Todavía es imprescindible incorporar el elemento utópico como: la tendencia hacia la concretización de la justicia social, es decir, la incorporación de la utopía para transformar las relaciones entre economía y política. Como resultado de ello es posible pensar la *eutopraxia* como praxis utópica de liberación. No concebimos el sentido de libertad en su forma clásica o tradicional. Tal y como Hegel lo pensó o como consecuentemente lo plantea Julio De Zan:

En esta unidad del espíritu teórico y del espíritu práctico se supera la unilateralidad de ambos: tanto la subjetividad, la abstracción y la irrealidad del puro pensamiento, como la contingencia y la arbitrariedad de la acción ciega e irracional. La libertad se pone así en el terreno de la verdad, se hace doblemente verdadera: 1) porque su fin y contenido es lo racional o la verdad del pensamiento y 2) porque no es una libertad meramente pensada, interior y subjetiva, sino que mediante la acción se pone en la realidad, se objetiva en el mundo.³²²

La materialización unificadora de la praxis con la teoría acentúa consecuencias ulteriores para la configuración de la libertad. La libertad moderna es la fuente en donde se refresca Hegel, el desenvolvimiento de la subjetividad, el libre pensamiento y la “opinión pública” son puntos medulares en la realización de la libertad subjetual-colectiva. Existe un doble sentido de la dialéctica de la libertad: el subjetivo individual y el universal. No olvidemos que en nuestros países figuró más un sentido de liberación o emancipación de la opresión y de la esclavitud, que un significado de “Libertad”. Ésta puede ser diferenciada de aquella en la medida en la cual el proceso de liberación contenía en sí mismo la separación de las formas coloniales y la independencia de la región o del subcontinente.

En cambio, la libertad hegeliana mantiene el doble rasero de la teoría desde el análisis procedimental y la crítica o ejecución práctica de la libertad. Sin embargo, tal libertad se constriñe al círculo del mundo europeo. El Estado Nacional, por el cual aboga Hegel, es la forma de la construcción institucional que se completa con todas las

³²² Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 373.

otras instituciones de la modernidad. La vida de los sujetos se inserta en el Estado, en él tendrán garantizada su libertad, al interior de tal forma estatal las leyes se aceptan como el acuerdo general de los individuos para garantizar la libertad. De otro modo, si se niega esa relación entre legalidad y libertad se corre el riesgo de romper con el Estado mismo, con todas las consecuencias negativas para el sujeto.

El otro punto problemático de la proposición hegeliana es que se deban asumir las reglas del juego económico, esto quiere decir que con la aprobación de las reglas de la política, la democracia y la justicia también se ratifica el modelo del trabajo, dentro del orden capitalista emergente en la modernidad europea. Si el sujeto acepta “conscientemente” que la libertad está ligada intrínsecamente a la libre empresa, entonces los valores del capital se tornan una forma de expresión de la libertad subjetiva.

Aunque en la reflexión hegeliana la libertad en su inicio es meramente absoluta y negativa, esto es, en el sentido de que la libertad se quiere realizar sobre todos los límites. Con todo, la autoconsciencia devendrá consciente de sus propias determinaciones y asumirá que esa forma de comprensión de la libertad absoluta es irrealizable. Todavía estamos en el ámbito de la libertad abstracta, a ella se sumaría el libre arbitrio o la autonomía de la consciencia dándose las leyes a sí misma. Ambas se encuentran en el suelo pantanoso de la abstracción, la libertad concreta será en cambio:

El sistema del derecho como el reino de la libertad realizada, no debe entenderse en el sentido particular de lo jurídico, aclara Hegel, sino que comprende todo el sistema de las instituciones sociales y políticas. En las determinaciones jurídicas del “derecho abstracto”, en la propiedad y el contrato, la libertad se objetiva solamente bajo la forma del segundo momento del concepto. En su estructura total, la idea de la libertad en cuanto realizada en el mundo mediante la voluntad, es la eticidad, el momento culminante del espíritu objetivo.³²³

En las palabras de Hegel resuena la tradición kantiana, pues parece decirnos que si queremos los fines también debemos querer los medios, es decir, si queremos la libertad de la subjetividad, debemos aceptar sin ningún cuestionamiento los medios para conseguirla: el Estado. El Estado moderno se impone como fin y mediación, principio de la realización de la buena voluntad y de la subjetividad concreta. Sin embargo, la consciencia no se satisface con la simple autonomía, con el darse reglas a sí misma y

³²³ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 391.

seguirlas, trasciende ese momento y los supera en la verdadera libertad concreta: en la praxis de su libertad.

La tesis fuerte de Julio De Zan pondera el conflicto, la lucha o la disputa como permanentes en la obra hegeliana, en tanto que tales determinaciones recorren todos sus textos. Por cierto, en ese sentido es atinada su comprensión en relación con que a Hegel le faltó escribir un tratado sobre la libertad. Aunque si extendemos aquella primera tesis a este otro tema, en realidad estamos obligados a refrendar que la tónica de la libertad se encuentra en todos sus tratados filosófico. No obstante no escribió un texto sobre tal materia en particular: “lo paradójico de esta posición, y lo que aparece como el motivo de la crítica de Hegel, es que el reconocimiento público y la validez intersubjetiva universal son esenciales y constitutivos precisamente de las instituciones del mundo ético.”³²⁴

Quiero resaltar que, si bien el conflicto, la lucha por el reconocimiento o el reconocimiento recíproco intersubjetivo no están ausentes. Hegel da un giro y esas formas nucleares del conflicto se verán “matizadas” a tal grado que para un lector poco atento, parecen dejar su lugar a conceptos o términos menos críticos. Lo que contribuye a tener una opinión sesgada sobre el pensamiento hegeliano. Pues se puede asumir que ese giro implica la asunción por parte del filósofo alemán de posiciones de derecha en relación con la defensa del Estado, la monarquía y la propiedad privada.

Estamos llegando al final de nuestra investigación, pero me gustaría todavía insistir en una interpretación instigadora que el filósofo argentino efectúa sobre el sentido de la propiedad en Hegel, pues su lectura supone una diferencia esencial respecto a la manera en la que se le comprendió:

En todo el tratado de Hegel sobre la propiedad no se trata del derecho a la propiedad como mera capacidad jurídica; lo racional para Hegel es que esta capacidad se realice efectivamente y todos los individuos tengan propiedad. En tal sentido, podría decirse que la existencia misma de un proletariado es una situación de injusticia, contraria a derecho, y que cuestiona por sí misma la legitimidad de la propiedad de los capitalistas, puesto que implica la no existencia de la reciprocidad de las relaciones jurídicas de la propiedad.³²⁵

No hay duda, el Hegel develado por Julio De Zan abre incitantes perspectivas u horizontes de investigación, innovadores modelos que compaginan con lo mejor de los

³²⁴ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 403.

³²⁵ *Ibidem.*, p. 429.

desarrollos filosóficos europeos como el de Jürgen Habermas o Axel Honneth. La lectura retrospectiva, descubre en el joven Hegel elementos falibles para cerrar el círculo de la lectura dogmática de la filosofía idealista. Tales aportes tiene su equivalente con los desarrollos propuesto por Sánchez Vázquez, quien descubre en el joven Marx: al humanista oculto detrás del economista. De Zan nos devela al Hegel político defensor de la libertad y crítico de la economía política de su época, que se encuentra por encima del idealismo ortodoxo.

Concuerdo con Julio De Zan en sus expresiones generales sobre el pensamiento de Hegel. En mi opinión, las temáticas se mantienen, aun cuando la manera de tratarlos, las soluciones y mediaciones metodológicas también se refinan en un examen más complejo, completo o cabal en las reflexiones filosóficas del pensador alemán. Sin embargo, me parece pertinente marcar cierta distancia con las formulaciones hegelianas eurocéntricas y las formas de dominación colonial prevaecientes en ella:

En la comparación entre la América del Norte y América del Sur destaca Hegel múltiples diferencias que prefiguran para ambas un destino diferente. Pero en las dos partes del Continente cree encontrar el mismo signo negativo de inmadurez histórica: la carencia de un Estado verdadero y orgánico, como obra de la razón, que concilie y sintetice lo particular con lo universal. Esta misma carencia tiene, sin embargo, resultados muy diferentes en las dos Américas porque obedece a principios esencialmente opuestos, pero en ambos casos se trata de la misma apariencia de Estados en los que lo particular no se ha elevado a lo universal, y los intereses privados no están unidos con el interés común como algo propio de todos y, por lo tanto, no se ha realizado aún la libertad verdadera y concreta, como síntesis de las dos libertades, positiva y negativa.³²⁶

Al finalizar el examen profundo de la obra hegeliana, Julio De Zan cierra con la problematización sobre la interpretación inadecuada de Hegel sobre nuestro continente. Las predicciones respecto a los conflictos políticos de las “dos Américas” no fueron del todo erróneas. Aunque quiero enfatizar un hecho: la “inmadurez” afecta a las dos partes del continente. Esa manera de entender, comprender o concebir a la región implica en sí misma varios prejuicios filosóficos que se expandían en la época como ideas “contrastadas” científicamente.

Basta leer la obra de Antonello Gerbi para dar cuenta del conjunto de preconcepciones naturalistas, preconceptos sociales, prejuicios raciales e ideológicos a los cuales se encontraban sometidas las obras de diversos pensadores: Maquiavelo,

³²⁶ Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Argentina, Ediciones del signo, 2009, p. 475.

Rousseau, Moro, Hegel, Herder, Schelling son ejemplo del conjunto de las ideas erróneas y equívocas que se hicieron sobre Nuestra América, tales doctrinas se extendían por la Europa moderna y liberal.

La subjetividad nuestroamericana colocaba en cuestión los valores de Occidente, las propias formas de comprender lo humano e introducía en el Derecho Internacional un debate que aún no reconoce las contribuciones de los filósofos latinoamericanos. En el diálogo se incluyeron los conceptos de la universalidad de lo humano más allá de Europa, la falsa idea del Descubrimiento y del “encuentro entre culturas”, la crítica a la violencia de la Conquista, la lucha de los pueblos por su Liberación e Independencia. En lo sucesivo aparecen formas filosóficas en Nuestra América que darán un nuevo rostro a la envejecida filosofía europea.

Nuestra diversidad intelectual nos permite ver la herencia española y brasileña en su fuente occidental. Pero, nuestra raíz indígena nos permite transformar la propuesta filosófica desde la crítica y la experiencia de una nueva sociedad que los pueblos originarios de estas tierras viven desde hace más de quinientos años. No podemos olvidar la influencia de la cultura negra como tercer raíz constitutiva de la identidad subjetiva americana. Todo ello provocó una serie de reflexiones sobre materias como: identidad, diferencia, subjetividad, alteridad, dominación y la lucha de liberación que continúan en nuestros días.

Mi intención, al analizar la obra del filósofo alemán desde nuestra realidad a partir de un enfoque situado en Nuestramérica, abrió la posibilidad de reconocer las diferentes asimilaciones de sus textos y su trabajo teórico. Por otro lado, constatamos que el ejercicio crítico se realiza en diferentes aspectos de una obra sobre la que el tiempo hizo su trabajo.

También atendimos las diversas superaciones proyectadas por la filosofía latinoamericana. Estas reflexiones tienen tal repercusión que en un futuro se debe continuar con la investigación de los temas señalados, quizá desde las vertientes del interculturalismo, multiculturalismo, inculturación, transculturación, diálogo simétrico, reconocimiento recíproco y de otras líneas contemporáneas que se desarrollan tanto en Europa como en América.

Sin duda la problematización de la Sociedad Civil sigue abierta y es precisamente en esta región del globo: América Latina, en donde Hegel pensaba que esa Sociedad Civil también era inmadura, aquí se ensayan diversas formas de relacionarse y vincularse al Estado, ya sea enfrentándolo a la manera clásica o conformándose

paralelamente a él, sin asaltar el poder. La Sociedad Civil es más activa y genera tantas formas de conexión que parecen interminables.

En Nuestra América subsumimos el pensamiento de Hegel, no sólo por el simple hecho de que tales realidades son diversas a las experimentadas por el filósofo alemán, aunque ello mismo ya sería una razón de peso para trascenderlo. En realidad nosotros estamos resueltos a pensar con Hegel y más allá de él, lo hicimos también porque sus respuestas ya no tienen cabida en nuestro contexto. Sin embargo, nos sirven para repensar los problemas y diagnósticos de nuestra época. Además nos empujan a replantear la problematización política desde la tradición latinoamericana. Con la idea de encontrar soluciones concretas al caos en que estamos inmersos.

Es posible mentar los diversos movimientos que luchan al tenor de esa *eutopraxia*. Haciendo acto de presencia encontramos al pueblo boliviano y su procesos por constituirse como un Estado plurinacional. Lo mismo acontece en Ecuador, mientras que en Brasil el Movimiento de los Sin Tierra se ocupa de generar espacios dignos para vivir y cultivar. En México el Zapatismo camina lentamente en el sótano de la historia y los Movimientos por la paz, la justicia y la dignidad asumen otras luchas.

Esas sujetidades indias, femeninas, pobres, desplazadas, negadas, en resistencia y con propuestas transformadoras son el motor de la *eutopraxia*. Las sujetidades utópicas son el actor que escribe esta historia, pues ejercen su praxis concreta en la búsqueda de lo justo. Sujetidad negada al inicio de la trama y ahora afirmada por sí misma en este campo de lo real posible. Los conceptos de *praxis*, *utopraxis* y *eutopraxia* presentes a lo largo del texto fueron aclarados teórica y metodológicamente, con el fin de apuntalar algunas ideas a las discusiones contemporáneas sobre las diversas transformaciones necesarias en la construcción de una sociedad con “paz, justicia y dignidad”.

Final temporal

Con este último capítulo concluimos el trayecto de nuestra extensa investigación sobre la aventura hegeliana en tierras nuestro americanas, pero estas palabras finales son por decir lo menos temporales, en el sentido que señalan nuevos senderos y abren rutas ignoradas, con la plena consciencia de que los temas aquí propuestos no fueron agotados, varios tópicos importantes se dejaron a un lado por necesidades metodológicas, de contenido y tiempo.

La investigación cierra con este capítulo que no se conforma con resumir y abreviar lo dicho en los capítulos anteriores, aunque evidentemente hacemos un balance del proceso reflexivo. Sobre todo voy a retomar la narrativa del liberalismo descrito por Julio De Zan en el tercer capítulo con el fin de ir proyectando algunas claves a la nueva crisis del capitalismo, que se pretende reestructurar o reconfigurar y de las alternativas presentes en el horizonte para este siglo que inicia.

La *asimilación*, la *crítica política* y la *superación filosófica* intentan romper con una forma de pensar que nos concibió como simple reiteración sonora de una historia pasada, éste es un hecho irrefutable. Como también es incuestionable la transformación del pensamiento hegeliano en nuestras tierras, aunque mi mayor interés lo ocupó de la superación filosófica del “error hegeliano”, tampoco descuidé los procesos de asimilación del pensar hegeliano y menos el de la crítica. Y como en nuestra concepción todo acto filosófico también es un acto político, sólo queda marcar el debate con las expresiones más radicales, aunque menos sofisticadas del liberalismo político, del neoliberalismo globalizado y de la economía de mercado que cierra sus tenazas contra todo rostro humano. Naturalmente, el eurocentrismo hegeliano comparte con las visiones ultraliberales de nuestra época esta tendencia a menospreciar a las “culturas bárbaras” y “no-civilizadas”, justificando con su misión civilizatoria la intervención de esas naciones.

La máquina de destrucción global que el ser humano inventó se enfrenta a él y parece que va ganando. La impresión dominante refleja la imposibilidad de salir del laberinto neoliberal. Estamos atrapados en un calabozo profundo que está abierto, pero nuestra capacidad imaginativa es nula o resulta incapaz de prefigurar salidas, ya sea por el exceso de imágenes enviadas por el mismo sistema, porque nuestra capacidad sentimental parece atrofiada frente al embate o porque nuestra facultad intelectual parece embotada, hipertrofiada. En estos ciclos se piensa y vuelve a pensar el mismo

problema sin salida. Ahí sí el pensamiento entrenado en la reiteración, reverbera la fórmula que la academia dispensa, regurgita las peroratas y como disco rayado corea con pequeños saltos lo que nos recetan desde los centros de conocimiento: coooooolonial-pooooocolonial, decoooooonstrucción-decoooooolonial, neoooooliberal-neooooolonial. Y con ese rápido acervo de novedosas categoría explicamos nuestra realidad, específicamente nuestra realidad latino-colo-neo-deco-posmo-americana.

La nueva filosofía dominante se configura en nuestras áreas, escuela, facultades y con ello el núcleo mismo de la filosofía posmoderna se ajusta a las visiones colonialistas conformando ese engendro, que según mi opinión es sólo la mezcla todo o el híbrido de nada –“infértil” por cierto– como a ellos les gusta llamar a sus propias filosofías de una visión posmo-colonial. Ese posmo-colonialismo o colonialismo posmoderno es la presunta respuesta a la crisis que viven nuestros pueblos. La verdad es que para mí no tiene razón, ni sentido especular sobre los temas de esa novedosa filosofía. Prefiero concentrarme en la crisis por la que atraviesa la humanidad y en las propuestas forjadas por tres de los filósofos que nos acompañaron en este viaje. Pues ellos sí cuentan con la claridad para buscar, desear y encontrar vías de salida o acceso, según se quiera ver, a la sociedad que queremos transformar específicamente desde Nuestramérica.

En ese tenor se encuentra este trabajo, pues no seguimos las modas filosóficas impuestas en nuestros días desde los centros de investigación y de enseñanza. En lugar de ello seguimos un camino trazado ya desde hace mucho tiempo por pensadores de la talla de José Gaos, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti y Mario Magallón: mi análisis se inserta en el devenir de la historia de las ideas. Aquí tratamos con la justicia necesaria y el reconocimiento merecido a los filósofos que circulan por nuestras páginas, asumimos como nuestras algunas de sus batallas y nos separamos de manera crítica de las inconsistencias y de las falencias, pero siempre reconociendo el alto valor del trabajo intelectual que realizaron y realizan: Adolfo Sánchez Vázquez, Carlos Roberto Velho Cirne-Lima, Julio De Zan y por supuesto Jorge Guillermo Federico Hegel.

¿Qué salidas tenemos hoy frente al capital del siglo XXI?

Las opciones de salida de un modelo económico y político como el neoliberal son pocas. Pienso que las alternativas son reducidas, pues nos acercamos peligrosamente a un momento de definición en el que no habrá vuelta atrás, porque el dilema se mantiene, pues al darnos cuenta que si no salimos del sistema, entonces la destrucción del hombre por el hombre es el único futuro. Empero si logramos salir del sistema siempre se corre el riesgo de recaer en los sistemas totalitarios, como el concretado bajo la denominación del socialismo real. El punto es trascender la pasividad, pues es falsa la inexistencia de salidas al mundo neoliberal.

La alternativa de un socialismo de nuevo cuño que responda a las necesidades de nuestra época debe recuperar el valor de la democracia participativa. Indudablemente debemos recobrar el fundamento de la democracia que se apropiaron los liberales de los siglos XVIII al XX, tal es el valor reivindicado en nuestros días por las élites neoliberales de nuestros países y por la “izquierda institucional”. Denunciar la falsedad de ese paradigma es un primer paso, demostrar que el neoliberalismo está absolutamente dissociado de la democracia tal como nosotros lo presentamos en la tercera parte de este libro y donde también mostramos cómo el totalitarismo no perteneció exclusivamente a los países agrupados en el bloque socialista. En nuestros días las sociedades autoritarias y totalitarias capitalistas mantienen una estrecha cooperación con los países o estados despóticos e intransigentes de Occidente y Oriente, porque así les conviene económica y políticamente.

Nuestra sociedad requiere de transformaciones inaplazables, transformaciones precisas, cambios sociales, culturales, económicos y políticos innegables, pero también de un movimiento epistemológico renovado que nos acerque a un análisis de las tremendas injusticias experimentadas y vividas en Nuestramérica. “El espíritu es un hueso”, decía Hegel en la *Fenomenología*, para finalizar con la configuración de un camino: “la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud”.³²⁷

³²⁷ G. W. F. HEGEL. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2002, p. 473.

Esta cita a la que hicimos referencia antes, nos sirve ahora para mostrar que el sinuoso andar de América Latina está por encima de estas figuras de la consciencia, pues desde el inicio fue un camino cubierto de “carne y sangre”. El espíritu de América es la carne y la sangre, no un hueso. Nuestra historia concreta, pero también la historia de la filosofía latinoamericana, forma parte medular de la historia real, ese filosofar posee un origen ineludible. Tal forma de pensar se despliega como el resultado de la carne vejada y la sangre derramada por todos los hombres consagrados en la búsqueda de crear nuestra patria común. La consciencia de América Latina se tejió a sangre y fuego.

Las salidas a la crisis deben asimilar ese camino señalado, para que la sangre no siga corriendo y derramándose en nuestras tierras sin generar una nueva sociedad. Hoy continuamos vertiendo la sangre de nuestros hermanos estudiantes, campesinos, obreros, indígenas, negros, mujeres y no hay una sacudida por parte de la sociedad. El marasmo domina el entorno, la inercia de la cotidianidad nos abrumba, en ocasiones parece que nada más queda aguantar todo sin reaccionar, sin cuestionamientos y sin críticas. Ese verbo domina el imaginario colectivo de la nación: aguantar. Qué importa si las cosas van mal, el mexicano siempre aguanta. Qué importa si el gobierno expropia, expulsa o encarcela a hombres y mujeres, el mexicano siempre aguanta, aunque las prisiones estén “rebosando” de presos políticos. Qué importa que no tengamos para comer, el mexicano siempre aguanta, en fin que donde come uno, comen dos. El estoicismo del mexicano está puesto a prueba repetidamente, sin que él se mueva un ápice, pues vive como un monolito o una estatua hirsuta. Los sujetos que nos gobiernan eso creen. Pero, abajo se mueven el descontento y el rechazo, a la izquierda se mueven la propuesta y la organización.

El sentido de la *eutopraxis* para la liberación de nuestros pueblos es un componente material para la realización de un socialismo renovado que requiere la nueva época. Aún no podríamos definir cómo sería tal socialismo, pero sí sabemos que no se puede confundir con el socialismo ruso, que se derrumbó escandalosamente porque solamente fue la manifestación del control capitalista estatal. Ese capitalismo de Estado fue una distorsión de lo que se planteaba en las obras de Marx. Adolfo Sánchez Vázquez ya hizo esta aclaración.

Cuando corría el año de 1990 y el bloque comunista caía estrepitosamente, los cortesanos de liberalismo se aprestaban a darle las exequias al marxismo, socialismo, comunismo y a todo lo que se le pareciera. Sánchez Vázquez realizó una defensa férrea

del socialismo. Como un salmón nadó contra la corriente liberal, contra los “nuevos filósofos” e intelectuales y se enfrentó a los detractores de su época como un *Quijote* defendiendo la utopía socialista. Las nuevas generaciones tenemos un imperativo moral: recuperar el ideal de una sociedad más justa, libre, equitativa y democrática. Un socialismo que sea la alternativa debe enarbolar esos ideales, pues el capitalismo del siglo XXI se pretende eternizar, continuando por el mismo camino del siglo pasado, pero con una diferencia sustancial: ahora el 1 % concentra en sus manos el 99 % de la riqueza.

El quijotismo de Sánchez Vázquez no serviría de nada si se piensa en los mecanismos, determinismos, naturalismos, etapismos o automatismos que rodearon las visiones del siglo pasado e ignoraron la contingencia, el azar, lo inesperado como elementos de menor importancia en la construcción del socialismo. Si hoy queremos andar por esa vía, es vital incorporar la contingencia que explicitó Carlos Cirne-Lima para la transformación de la realidad. Por otro lado, la praxis que pase de largo el vínculo entre economía y política centrándose en alguno de los aspectos e ignorando el otro, contraerá indefectiblemente los riesgos de la naturalización antes mencionada. La filosofía política se nutre del análisis económico como frecuentemente asevera Julio De Zan en sus posiciones políticas.

Socialismo democrático ¿será posible?

Preguntarse si el socialismo es potencialmente democrático puede aparentar un sinsentido, un absurdo, esencialmente cuando las experiencias históricas demostraron que la cualidad principal del socialismo era el totalitarismo, su tozuda indisposición a la crítica, su tendencia a los fanatismos ideológicos que rendían culto a la personalidad y el férreo control de la economía, además de la actuación de un aparato policíaco que aplastaba casi de inmediato cualquier tipo de disidencia.

Esas características no son privativas del socialismo real, pues son compartidas por el neoliberalismo. En las naciones capitalistas emblemáticas como los Estados Unidos la participación de los ciudadanos se reduce a la democracia formal, en las elecciones triunfa el candidato con más dinero. La disidencia también es formal y cuando logra salir de ese formalismo para ponerse en acción, entonces todo el peso del

poder estatal recae sobre los individuos que intentan romper el caparazón desde su interior o desde fuera.

La potencia del análisis crítico de ciudadanos, sindicatos u organizaciones se ve limitada a la defensa de los derechos humanos, el poder del pueblo es una ilusión que el capitalista vende como cualquier mercancía. Los medios utilizados por el socialismo real y los que usa el capitalismo son diferentes, pero el fin es el mismo: tener el control total, ejercer el poder político sobre todo.

El cambio social necesario tiene como requisito pasar por la organización de una sociedad que exija una mayor justicia, pero esa justicia política sólo será un espejismo, si el modelo económico continúa sin modificarse. La distribución justa de la riqueza es la primera forma de transformación de la economía política que se requiere, aunque indudablemente aquí se presentarán las resistencias de oligarquías y plutocracias periféricas y centrales.

Debemos tomar en cuenta que si en el pasado resultaba complicada la transformación de la sociedad y la única vía se vislumbraba como una revolución armada. Ahora la posibilidad de una transformación radical no sólo puede suceder a través de las armas, puede pasar por la presión que los grupos organizados y movimientos sociales ejercen contra el poder político establecido, ¿tendríamos que ver si las lecciones del Zapatismo son útiles para este fin?

Por eso un socialismo para el siglo XXI que dignifique lo humano, la creación y específicamente la praxis para la liberación de los pueblos marcará el rumbo de una salida, que incluya la gravedad de los obstáculos a los que nos enfrentamos para materializar la equidad, justicia y liberación en otras esferas. La serie de complicaciones o problemáticas heredadas por el pasado de Nuestramérica se pueden resolver en vinculación con las naciones hermanas, que conforman ese ideal de la Patria Grande y también en consonancia con las relaciones internacionales en este mundo multipolar.

La tarea en la que avanzaron algunos países del Sur del continente se debe hacer más fuerte, al mismo tiempo que andamos con pies de plomo, ya que el capitalismo y el neoliberalismo salvajes están esperando un momento de descuido. El capitalismo en su fase financiera sigue operando con las tácticas añejas, los bombardeos publicitarios y noticiosos, la desestabilización política en Honduras, Ecuador, Bolivia, Brasil y Paraguay o la guerra financiera como la que se viene aplicando contra Venezuela o Argentina. Pero cuando no le quedan más recursos la guerra armada es su sino, así lo hizo en Irak o Afganistán.

Ante ese reto, la unidad de los pueblos de Nuestramérica tiene que converger en el campo político, pero también en el área económica, social y cultural. Las transformaciones requeridas se deben establecer en esa sintonía con base en la economía política, pero sin olvidar los otros requerimientos, pues poco significa una transformación material si la visión espiritual se mantiene bajo los principios del capitalismo criminal. Ahora que se quiere pensar en el capitalismo por despojo como una nueva caracterización, pienso que no debemos (hacer concesiones) conceder ni un ápice, pues el capitalismo desde su origen funciona criminalmente, sus instrumentos son el robo, la injusticia, el miedo, la guerra, la miseria y la muerte.

La lucha para la liberación de nuestros pueblos reactualiza las categorías de lo público y lo privado, pues ahí está el verdadero desafío y sentido de la libertad del que yo hablo. Julio De Zan retomó esa dialéctica política de Hannah Arendt, pero en mi opinión esa diada conceptual es insuficiente sin su enlace con la utopía y la praxis. Una idea de libertad que vaya del extremo privado al público sin la demarcación de la utopía como principio regulador y de la praxis como principio material de la acción, no puede asegurar el ejercicio concreto de la liberación. Es en el campo político de las luchas que la libertad positiva y negativa se confunden. Los políticos de profesión funden, en el uso discrecional del poder, su interés personal privado con los intereses colectivos públicos, por eso la distribución del poder y la transferencia de ese poder están sujetos a las normas formales de la democracia dentro de un orden capitalista. Por lo tanto, la política y la economía del presente son inservibles para la construcción de una sociedad futura.

Esa sociedad debe ejecutar la inconstante, contingente y azarosa relación entre lo público y lo privado en donde el equilibrio siempre es inestable, de esta manera la tendencia histórica, dentro de los límites de la economía de mercado, se encamina a la concentración y a la corrupción en medio de las normas impuestas por el capital financiero. La sociedad futura debe buscar la emancipación y gestar luchas para la liberación a través de los cambios económicos y políticos. Me parece que al constatarse la hipótesis de la relación entre política y economía con su posterior separación en el capitalismo financiero, suponen ya un acercamiento a la respuesta misma para la construcción de un nuevo mundo.

De lo que se trata es transformar la realidad, quizá Marx se refiere a que plenamente de lo que se trata es de transformar la política y la economía supuesta por la política capitalista, por otro tipo de política. A través de todos los medios posibles y de la unidad de las luchas sociales, que tienen como vehículo a la Sociedad Civil para

dirimir sus diferencias. Por medio de la democracia participativa, directa, comunitaria y colectiva en donde la libertad pública y privada persigan el mismo interés, pero también a través de las revoluciones. Con un interés tan alto como la defensa de lo humano, la *eutopraxia* mantiene ese principio general de la lucha por la liberación de nuestros pueblos, por la mediación de una praxis utópica que opera en la historia para transformar el mundo del capitalismo salvaje que hoy sufrimos, por otro mundo posible.

Praxis utópica para la liberación: *eutopraxia*

De la unidad de esos elementos dispares, de la relación o vinculación de esas piezas se mantiene una forma creativa de pensar un mundo, en donde la libertad de cada uno de los sujetos sea efectiva y cada uno pueda desarrollarse potencialmente, con las necesidades satisfechas en alguna medida. El ideal de una sociedad más justa, incluyente, equitativa se puede realizar si el ser humano se empeña en su praxis cotidiana, en la lucha constante por la realización de sus ideales y principios como determinación del ejercicio de su libre elección, con el compromiso ético y político en relación con los otros seres humanos.

Al final de este proyecto, puedo aseverar que el incremento y transferencia tanto del poder político como del económico se manifestaron como el entramado estructural, sobre el cual el neoliberalismo elaboró su discurso por mediación de las libertades democráticas, por otro lado, irrealizables dentro de ese mismo sistema neoliberal. Esa contradicción permite realizar la crítica a los totalitarismos capitalistas, pues las libertades a las que apela el liberalismo son quiméricas, tal y como sucedía con la libertad dentro de las sociedades totalitarias que se asumían como socialistas.

Ambos sistemas niegan la “libertad”, aunque ésta sea el gran “valor” de Occidente al que invariablemente se invoca para ejecutar sus fines. En nombre de la libertad, la URSS invadió Checoslovaquia y creó los Gulags. Los Estados Unidos no se quedaron atrás, pues en nombre de la libertad invadieron Irak y Afganistán o establecieron una cárcel en Guantánamo, además de cárceles clandestinas en varias regiones del globo.

Ciertamente esa libertad tan elogiada, anunciada y querida para Occidente permitió perpetuar un sistema que es esencialmente contrario a la humanidad. Ese gran

valor de Occidente es el que aquí he puesto en duda. Si bien, desde Hegel el concepto de libertad es al mismo tiempo el valor más alto de la ética y la política europea, posteriormente esa libertad se encontró determinada a nivel global por los dictados de la economía y la política neoliberal. Por ello podemos decir que en los estados periféricos o naciones emergentes, “los pueblos sin historia” son sobre todo: pueblos sin libertad. Esa es la principal contradicción que encierra el fundamento del liberalismo instrumentado en Nuestramérica.

El pensamiento nuestroamericano camina por otro rumbo, que no es el de la “Libertad” universal y abstracta. Su andar está cargado de un proceso liberador, libertario o de una lucha *por y para* la liberación de nuestros pueblos y de la región. Pero, que posee un carácter universal concreto. No es por un prurito intelectual que es necesario aclarar las diferencias en esos conceptos. En mi opinión el camino de nuestra región se viene trazando desde los procesos de liberación de las décadas de los sesenta y setenta, antecedentes de los procesos democráticos actuales que se experimenta en algunos países de Latinoamérica.

La unidad de la región en la búsqueda de un nuevo proceso de liberación política y económica es el siguiente punto de inflexión en la fase de integración del Sur. Por los prejuicios mismos que aún perduran sobre el socialismo y por la caída del socialismo real, que se convirtió en un fuerte lastre para una parte de la izquierda latinoamericana (principalmente aquel que buscaba acceder al poder a través de la vía electoral) que además perdió la brújula cuando se derrumbó ese socialismo, será difícil poner el tema a la orden del día y en la agenda de los mandatarios, sin embargo no es imposible realizarla en la práctica concreta de comunidades y pueblos hermanos.

También creo que el momento de la unidad regional comienza a configurarse como una alternativa, pero esta alternativa debe recuperar el sentido de la lucha por la liberación de nuestros pueblos. El ideal más alto y la utopía más valiosa serían nada sin esa praxis concreta de la liberación. La liberación debe ocupar además el punto capital en donde el debate público y el interés de nuestros pueblos se equilibren armoniosamente con los intereses privados. No con la libertad privada del mercado, sino con la política como interés de toda la sociedad en la búsqueda de un mayor ejercicio de la *eutopraxia* para la liberación.

Apéndice

En el presente libro desarrollé algunas líneas de investigación respecto al análisis de la obra hegeliana en Nuestramérica y para ello tuve a bien desarrollar once tesis sobre *utopraxis* y *eutopraxia*, profundicé en ellas a lo largo de la obra. Sabemos que el sentido de las tesis es poner en juego o colocar las proposiciones que se deben demostrar. Por ello, las tesis están enunciadas desde el primer capítulo del libro y desarrolladas a lo largo de los otros capítulos, pero decidí agruparlas en este apéndice, por si se las quiere analizar de manera sintética, para tener una panorámica general y una consulta más sencilla.

Un número de hombres sumergidos
en un mar de vinagre y peces congelados.
Un número de brazos y nervios desprendidos
por canales de sangre y agua enfurecida.
Millones de lamentos que nadan arrancados
frente a un mundo de huesos insepultos.

Un número de gritos levanta espadas ya difuntas.
Un número de manos derriba muros de injusticia.
Y es que sabe que sólo ya la muerte se duerme
para todos
y que para todos no crecen igual la miseria
y los gritos.

Que hay un mundo de muertes y violetas degolladas
de espadas desoladas y de viento ensangrentado,
un mundo en el que el hambre despierta nuestras manos
y por vidrios y brasas engañado
entrega para siempre sus uñas transparentes.

Adolfo Sánchez Vázquez.
El pulso ardiendo

Once tesis sobre utopía y praxis o utopraxis

I

La *uto-praxis* es el lugar, el espacio en el tiempo de la acción concreta en la búsqueda de la utopía. Con ello, no queremos reflexionar, desde una visión absolutizante, en el “pensamiento” sobre la utopía de la praxis, sino poner en marcha la praxis de esa utopía.

Nuestra reflexión permite entonces mantener la idea de cierta complementariedad entre los conceptos de praxis y utopía.

II

La reflexión en torno a la praxis y la utopía implica el análisis no sólo conceptual de la contradicción, sino de la aportación de la teoría surgida de la praxis en la transformación de la realidad. En la *utopraxis* aparecen las contradicciones emergentes, estas contradicciones son efecto de la lucha de clases, de la separación de las clases sociales. Pero, el sujeto de estas contradicciones también es un sujeto emergente que se refleja en los diversos movimientos sociales, se configuran también con diferentes características y en diversos momentos históricos económicos o sociales. Así el sujeto de esa utopía praxica no es sólo el “*proletariado*”, como efectivamente lo fue para Adolfo Sánchez Vázquez en algún momento, pues es un sujeto que es diversas subjetidades un “sujeto plural”, también está incluido aquí el proletariado, pero no lleva la voz cantante, de hecho, los actores sociales no sólo se convierten en sujetos de epistémicos, sino en subjetidades ónticas de acción transformadora.

III

Debemos distinguir entre *praxis vital subjetiva y colectiva aunque ellas no se oponen*, ambas están más allá de una mera sumatoria matemática. Las praxis colectivas vitales conjugan aquellas subjetidades que mantienen su lucha para la liberación desde una visión cualitativa.

IV

Toda sustancia es también su acción, esto es, la praxis del pensamiento latinoamericano es acción política. Si nos concentramos en la segunda parte de la proposición, regresamos al camino trazado por Sánchez Vázquez. La acción es también sustancia, sustancia de la subjetividad que la realiza y en ella se realiza; por lo tanto, la lógica representada es relacional. No se trata de una actividad cualquiera, sino de la práctica y el compromiso social asumido por los pensadores de nuestra región que impactan en la

transformación de ese mundo. No es cualquier tipo de acción, sino praxis de la utopía. Praxis y teoría de la revolución.

V

Toda utopía práxica vital está incorporada *en* la realidad y la inteligencia *uto-práxica* vital se personifica en nuestros cuerpos como mediación entre el mundo y nosotros mismos.

No podemos pasar de largo que las condiciones materiales de posibilidad hacen factible que el cuerpo se presente como un objeto. Éste se encuentra más allá del mundo de los objetos. No es objeto entre objetos, sino un objeto específico: sujeto jugándose el ser en el ejercicio y la potencia de su poder-ser, pero esa potencia se tiene que realizar, para pasar al acto de la creación-transformadora. La *inteligencia* de la *uto-praxis* se mantiene cuando praxis y utopía se efectivizan en la corporalidad del sujeto y específicamente cuando actúa creativamente en beneficio de su vida.

Tu cuerpo se nos muestra vulnerable
por la delgada piel que lo contiene
y el corazón, de pronto, se detiene
al faltarle la sangre inevitable.

Adolfo Sánchez Vázquez
Miliciano muerto
Frente del Ebro, octubre de 1938

VI

A. El cuerpo puede ser contemplado o leído a la manera de una carta de navegación, siempre cambiante. Así cuando llegamos a un lugar, al sitio que pretendemos analizar, en realidad llegamos a otro lugar, ello requiere de un nuevo análisis y nuevas cartografías, porque los cuerpos cambian respecto a las utopías, lo mismo que las utopías se transforman de acuerdo a las corporalidades. Lo elemental ahora será definir esas *corpografías* y *utopografías*, además de analizar su capacidad de transformación o mutabilidad.

B. La identidad de las subjetividades *utopráxicas* se construye por medio de la desidentificación, desde la desaparición y de la sustitución de la identidad previa, el papel de la enajenación y fetichización cobra aquí toda su importancia. Ahora bien, pienso que es preciso un proceso de desidentificación para poder crear una identidad libre e independiente, no sometida a factores internos en el orden de lo nacional o factores externos.

VII

La utopía práxica aquí propuesta tiene a esas subjetividades emergentes como sujetos de la acción transformadora de la realidad, pero esos sujetos no son individuos aislados, sino colectividades subjetivas. Ahora bien, el problema para nosotros es analizar a la luz de nuestra realidad: la nueva emergencia de sujetos, la aparición de sujetos sociales no imaginados y no pensados anteriormente. Es preciso indagar cómo esos diversos movimientos ciudadanos, de derechos humanos y colectivos sociales pueden o no ser concebidos como “subjetividades emergentes”.

VIII

El sujeto es un sujeto oprimido, que bajo la resistencia activa habrá de configurar una visión utópica, es decir, bajo una praxis determinada históricamente construye los principios para su liberación. Sin embargo, lo más importante es que ese individuo es el sujeto que lucha *por* y *para* su liberación, no es el sujeto *de la* liberación, esto es, no se presenta como sujeto que ocupa el lugar simbólico del que sabe, ordena, manda o nos guía. Es menester entonces centrarse en esta figura de la triple identidad del sujeto.

IX

La autonomía subjetiva, *id est.*, la construcción “artificial” de la identidad la construyen los sujetos en sus actividades transformadoras en el decurso histórico. Si hay algo artificial en el hombre eso es su identidad, artificio en tanto que historia. Aunque vamos más allá, la autonomía de los sujetos “*eutopráxicos*” se construye en la historia de su acción concreta. La identidad es el átomo, el núcleo artificial de toda historia. Los rasgos identitarios de un sujeto, que no dependen de su libertad o acción práctica: color

de piel, cabello, ojos; de su sexo, tipo de nariz, todas estas características no son determinadas por el sujeto, o al menos, no lo eran hasta hace poco. De tales determinaciones no podía escapar el sujeto, sin embargo, el campo de la consciencia y de autoconsciencia se privilegiaba por ser dominado por el mando de la razón, de la reflexión y el entendimiento. Cabe aclarar que ello acontecía en la filosofía idealista, en cambio, la guía en Nuestra América debe girar hacia la *inteligencia-utopráxico-vital*.

X

El poder como servicio. Este es uno de los giros que muchos de los movimientos sociales emergentes en América Latina asumen como proyecto. La vía de la toma del poder para el acceso a una forma democrática del Estado, ahora es vista con cierto recelo. Se considera por el momento que el ejercicio de la democracia participativa es limitado y se debe radicalizar. En todo caso las diversas sujetidades emergentes apelan por una nueva democracia, por el ejercicio del poder hacer en la búsqueda del servicio y no del poder como búsqueda del beneficio propio.

XI

Todo lo que se desvanecía, ahora se hace concreto. La universalidad del planteamiento de la democracia participativa se encuentra imbricada en cada uno de los elementos constitutivos del ser social, va de lo local a lo nacional, para proyectarse finalmente a nivel global. En consecuencia estos movimientos permiten pensar y vivir la *utopía práctica* de otro mundo posible. Un mundo con paz, justicia y dignidad.

Bibliografía

ACOSTA, Jazmín, et al., *Antología del ensayo filosófico joven en argentina*. FCE, Buenos Aires, 2012, p. 198

AÍNSA, Fernando. *Ensayos*, Montevideo, Trilce, 2014.

Alguna poesía brasileña. Antología, (1963-2007). UNAM, México, 2009, p 414.

ÁLVAREZ, Federico, et al. *Adolfo Sánchez Vázquez, Los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1995, p. 411.

ARANTES, Paulo, *Diccionario de bolso do almanaque philosophico zero à esquerda.*, Vozez, Brasil, 1998, p. 83.

ARANTES, Paulo, *O novo tempo do mundo. E outros estudos sobre a era da emergência*. Boitempo, Brasil, 2014.

ARICÓ, José M., *Marx y América latina*. FCE, Argentina, 2010, p. 299.

ASTRADA Carlos, *Marx y Hegel*. [s/r]

ASTRADA, Carlos, *Hegel y la dialéctica*, Instituto Luccelli Bonadeo, Buenos Aires, 2013, p. 83.

BIAGINI, Hugo y FERNÁNDEZ, Diego, *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*, Editorial Octubre, Buenos Aires, 2014, p. 250.

BLOCH, Ernst, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel (Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel)*. FCE, México, 1983.

BÖLL, Henrich, *Opiniones de un payaso (Ansichten eines Clowns)*. Seix Barral, México, 2005.

BOSTEELS, Bruno, "Hegel en América", en *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.11: 195-234, julio-diciembre 2003*.

BUCK-MORSS, Susan, *Hegel, Haití y la historia universal*. FCE, México, 2013, p. 232.

BUZO, Alessandro, *Do conto a poesia*, Ponteio, Brasil, 2011, p. 105.

CASTELLANOS, Laura y TABULSI, Alejandro, *Corte de caja. Entrevista al Subcomandante Marcos*. Editorial Endira, México, 2008, p.136.

CERUTTI, Guldberg Horacio, "Memorias de la utopía en nuestra América". Conferencia en el XV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana: "Memoria,

Justicia y Utopía. Diálogos filosóficos e interdisciplinarios”, Bogotá, Universidad Santo Tomás, viernes 5 de julio de 2013.

CERUTTI, Guldberg Horacio, *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*. Ediciones desde abajo, Bogotá 2011, p. 135.

CERUTTI, Guldberg Horacio, *Presagio y tópica del descubrimiento. Ensayos de utopía IV*, UNAM, México, 1991, p. 195.

CHAUI, Marilena. *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*, Fundação Perceu Abramo, Brasil, 2000, p. 103.

CHAUI, Marilena. *A servidão voluntária*, Autêntica Editora, Brasil, 2013, p. 205.

CIRÍACO, Rodrigo. *Eu te pego la fora*, São Paulo, Edições Toró, 2008, p. 107.

CIRÍACO, Rodrigo. *Vendo Pó*, Um por todos, São Paulo, 2014. [s/n]

CIRNE-LIMA, Carlos y Luft Eduardo. *Idéia e movimento*, Civilização brasileira, Brasil, 2012, p. 365.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Depois de Hegel*, educs, Brasil, 2006, p. 183.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialetica para principiantes*, Editora unisinos, Brasil, p. 231.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Realismo e dialética. A analogia como dialética do realismo*, Porto Alegre, editôra globo, 1967, p. 166.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Sobre a contradição*, EDIPURCS, Porto Alegre, 1996, p. 130.

COSSO, Pablo. *Escritos Antropo-punks. Rescates históricos de la contracultura y el movimiento punk en Argentina (80-90... siglo XX)*, Ediciones Fanzinerosas, Buenos Aires, 2012, p. 85.

DE BONAFINI, Hebe, *La convicción de las madres. La cobardía del enemigo*, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires, 2011, p. 138.

DE GORTARI, Eli, *Silabario de palabrejas*. Plaza y Valdés, México, 1988, p. 899.

DE LA FUENTE Lora, Gerardo, *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*, Editorial medina comunicación, México, 1999, p. 309.

DE LA GRANGE, Bertrand y RICO, Maite, *Marcos, la genial impostura (Marcos, la geniale imposture)*. Nuevo Siglo Aguilar, México, 1997, p. 472.

DE LAS CASAS, Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Ediciones Orbis S.A., Barcelona, 1986, p. 160.

- DE ZAN, Julio, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía política de Hegel*. Ediciones el signo, Buenos Aires, 2009, p. 489.
- DE ZAN, Julio, *La gramática profunda del ethos. Una lectura de la ética de Kant*. Editorial las cuarenta, Buenos Aires, 2013, p. 215.
- DE ZAN, Julio, *La vieja y la nueva política. Libertad, poder y discurso*. UNSAM, Argentina, 2013, p. 317.
- DEL RAYO, María, *Utopología desde nuestra América*, Ediciones desde abajo, Colombia, 2012, p. 149.
- DRI, Rubén, *La hegemonía de los cruzados. La iglesia católica y la dictadura militar*, Editorial Biblos, Argentina, 2011, p 182.
- FERRER, Christian, *Camafeos. Sobre algunas figuras excéntricas, desconcertantes e inadaptadas*, Ediciones de Godot, Buenos Aires, 2013, p. 107.
- FERRÉZ e DEMAIO. *Desterro*, Anadarco Editora e Comunicação, Brasil, 2012, [s/n]
- FERRÉZ, *Capão Pecado*, Planeta, Brasil, 2005.
- FERRÉZ, *Deus foi almoçar*, Planeta, Brasil, 2012, p. 239.
- FERRÉZ, *Manual práctico do odio*, Planeta, Brasil, 2014.
- GANDLER, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE/UNAM, México, 2007, p. 621.
- GAOS, José, *Obras completas: Historia de nuestra idea del mundo*. UNAM, México, Tomo XV, 1994.
- GELMAN, Juan, *Poesía reunida*. FCE. México. 2011.
- GERBI, Antonello, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, FCE, México, 1960, p 681.
- GÓMEZ-MULLER, Alfredo, et al. *Constructions de l'imaginaire national en Amérique latine*, Hors collection, Presses Universitaires François-Rabelais, Francia, 2012, p. 294.
- GUATTARI Félix e ROLNIK Suely, *Micropolítica. Cartografía do desejo*, Vozes, Brasil, 1993, p. 327.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, España, Tecnos, 2012.
- HEGEL, G. W. F, *Escritos de juventud*, edición y notas de José María Ripalda, FCE, México, 1981, p. 436.
- HEGEL, G. W. F, *Filosofía del derecho*. Juan Pablos Editor, México, 1980, p. 285.

- HEGEL, G. W. F, *Filosofía real*, edición y notas de José María Ripalda, FCE, México, 2008, p 519.
- HEGEL, G. W. F, *La ciencia de la lógica*, vol. I., Abada editores, Madrid, 2011, p 654.
- HEGEL, G. W. F, *La fenomenología del espíritu*, Abada editores, Madrid, 2010, p 1006.
- HEGEL, G. W. F. *La ciencia de la lógica (Wiessenschaft der Logik 1948)*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar Hachette, Argentina, 1968, p.754.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu (Die Phänomenologie des Geistes 1807)*. FCE, México, 1985.
- HERNÁNDEZ, Navarro Luis, “El zapatismo, Salinas y el PAN” en *La jornada*, martes 8 de enero de 2013.
- HESSEL, Stephane, *Indignaos. Un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica*. [s/r]
- HONNETH, Axel, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, México, 2009, p. 428.
- HONNETH, Axel, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica*, A. Machado Libros, Madrid, 2009, p. 459.
- INQUÉRITO, Renan. *Poucas palavras*, Selo povo, São Paulo, 2013, p. 144.
- JALIFE-RAHME, Alfredo, *Argentina, los fondos buitres y las Malvinas un enfoque geoestratégico*. Orfila, México, 2014, p. 97.
- JAMENSON, Frederich. *Las variaciones sobre Hegel. Sobre la Fenomenología del Espíritu*, Akal, España, 2015, p. 141.
- KIERKEGAARD, Sören, *Cartas de noviazgo*. Fontamara, México, 2001, p. 98.
- KIERKEGAARD, Sören, *Diario de un seductor*. Tomo, México, 2002, p. 176.
- LEWKOWICZ, Ignacio, *Sucesos argentinos. Cacerolazo y subjetividad postestatal*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 250.
- LEYVA, Gustavo et. al. *Raíces en otra tierra. El legado de Adolfo Sánchez Vázquez*. ERA/UAM, México, 2013, p. 203.
- LIPOVETSKY, Gilles, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas (L'Empire de l'éphémère)*. Anagrama, España, 1987, p. 324.
- LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*, Editora Mandarim, Brasil, 2001, p. 265.

- LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, EDIPURCS, Porto Alegre, 1995, p. 200.
- LUFT, Eduardo. *Sobre a coerência do mundo*. Civilização brasileira, Brasil, 2005, p. 158.
- MAGALLÓN, Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, UNAM, México, 1991, p. 306.
- MARTYNIUK, Claudio, *Esma. Fenomenología de la desaparición*, Argentina, Prometeo, 2004, p.142.
- MARTYNIUK, Claudio, *Estética del nihilismo. Filosofía y desaparición*, Buenos Aires, la cebra, 2014, p. 231.
- MARX, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Fundación Federico Engels, Madrid, 2003.
- MARX, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza Editorial, España, p.251.
- MARX, Karl. *Tesis sobre Feuerbach (Thesen über Feuerbach)*. [s/r]
- MAZZEO, Miguel, *Piqueter@s. Breve historia de un movimiento popular argentino*. Argentina, Editorial Quadrata, 2014, p.184.
- MENESES, Paulo. *Hegel e a fenomenologia do espirito*. Jorge Zahar Editor, Río de Janeiro, Brasil, 2013.
- MENKE, Christoph, *Estética y negatividad*, FCE/UAM, México, 2011, p. 377.
- MICHEL, Guillermo, *Votán Zapata. Filósofo de la esperanza*. Rizoma, México, 2001, p. 205.
- Ministerio de Educación, Presidencia de la República, *Pensar la democracia. Treinta ejercicios para trabajar en el aula*, Buenos Aires, 2014, p. 165.
- MIRANDA, José Porfirio, *Comunismo en la Biblia*. Siglo XXI, México, 1981, p. 352.
- MIRANDA, José Porfirio, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*. UAM, México, 1989, p. 348.
- NANCY, Jean-Luc, *Embriaguez*. Buenos Aires, La cebra, 2014, p. 63.
- NANCY, Jean-Luc, *Hegel: la inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena, 2005, p. 102.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Hegel. Notas de trabajo*. ABADA, España, 2007.
- PASOS, Luis, *¿Por qué Chiapas?* Editorial Diana, México, 1994.

- PETRAS, James y VELTMEYER, Henry, *Movimientos sociales y poder estatal. Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador, Argentina*, Lumen México, 2005, p. 286.
- PIKETTY, Thomas, *El capital en el siglo XXI*, México, FCE, 2014, p. 663.
- PINKARD, Terry, *Hegel*. Acento Editorial, Madrid, 2002. [s/n]
- PODETTI, Amelia, *Comentario a la introducción a la fenomenología del espíritu*, Argentina, Editora Biblos, 2007, p. 155.
- PRADA, Álvarez Enrique, *Oceano Langenscheidt. Compact diccionario (Langenscheidts Handwörterbuch Spanisch)*, sección II, alemán-español, Oceano Langenscheidt, España, 1987.
- QUANTE, Michael, *El concepto de acción en Hegel*. Antropos/UAM, México, 2010, p. 238.
- RIPALDA, J.M. *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués G. W. F. Hegel*, FCE, México, 1977.
- RIVERA Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixixnakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta limón, Argentina, 2010, p. 77.
- ROLNIK, Raquel, et. al., *Cidades Rebeldes. Passe livre as manifestações que tomaram as ruas de Brasil*, Boitempo Editorial, Brasil, 2013.
- ROLNIK, Suely, *Cartografia Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo*. UFRGS, Brasil, 2006, p. 248.
- ROSSI, Alejandro, *La razón y lo irracional en la "Ciencia de la lógica" de Hegel*. México, UNAM, 1955.
- SACOLINHA, Ademiro, *85 letras e um disparo*. Global Editora, Brasil, 2007, p. 115.
- SÁNCHEZ, Vázquez Adolfo, *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*. FCE, México, 2003, p. 616.
- SÁNCHEZ, Vázquez Adolfo, *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*. FCE, México, 2003, p. 292.
- SÁNCHEZ, Vázquez Adolfo, *De la estética de la recepción a una estética de la participación*. UNAM, México, 2005, p. 123
- SÁNCHEZ, Vázquez Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*. Ítaca, México,
- SÁNCHEZ, Vázquez Adolfo, *El joven Marx: los manuscritos de 1844*. UNAM, México, 2003, p. 347.
- SÁNCHEZ, Vázquez Adolfo, *El valor del socialismo*. Ítaca, México, 2000, p. 162.

- SÁNCHEZ, Vázquez Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. FCE, México, 2000, p. 329.
- SÁNCHEZ, Vázquez Adolfo, *Ética y política*. FCE, México, 2010.
- SÁNCHEZ, Vázquez Adolfo, *Ética y política. La dimensión político-moral del compromiso intelectual*. FCE, México, 2007, p. 172.
- SÁNCHEZ, Vázquez Adolfo, *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI, México, 2003.
- SÁNCHEZ, Vázquez Adolfo, *Las ideas estéticas de Marx*. Siglo XXI, México, 2005, p. 296.
- SÁNCHEZ, Vázquez Adolfo, *Los trabajos y los días. Semblanzas y entrevistas*, UNAM, México, 1995, p. 531.
- SÁNCHEZ, Vázquez Adolfo, *Poesía*. FCE, México, 2005, p. 163.
- SERREAU, Rene, *Hegel y el hegelianismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1964, p. 105.
- SOARES, Luiz Eduardo. *Cabeça de porco*, Editora Objetiva LTDA, Brasil, 2005.
- SOUZA, Elisandra, *Punga*, Toró, Brasil, 2007, p. 131.
- T. TELES, Marcos. *Palestra, lágrimas futebol clube*, Selo povo editora, Brasil, 2014.
- T. TELES, Marcos. *Sob o azul do céu*. Selo povo editora, Brasil, 2011.
- TAPIA, Luis, *Política salvaje*. Muela del diablo editores, La Paz, Bolivia, 2008.
- VALERO, Aurelia ed., *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, FCE, México, 2012. P. 139.
- VIÑAS, David, *De los montoneros a los anarquistas*, Santiago Arcos editor, Buenos Aires, 2014, p.158.
- WALSH, Rodolfo, *Operación Masacre*, Ediciones la flor, Buenos Aires, 20
- ŽIŽEK, Slavoj, *Acontecimiento, Sextopiso, Madrid, 2014, p.181*.
- ŽIŽEK, Slavoj, *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Buenos Aires, 2011, p. 432.