

## CONTENIDO

Hegel: recepción, mirada e impacto en la realidad global  
de nuestra América - PRÓLOGO DE MARIO MAGALLÓN ANAYA / 11

INTRODUCCIÓN / 33

CAPÍTULO I: ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ / 39

1. Filosofía de la praxis:  
superación de la dicotomía entre objeto y sujeto / 41
2. La dialéctica como método, la paradoja entre la frenética  
y la frenopatía o el lugar desde el cual es leído Hegel / 47
3. Adolfo Sánchez Vázquez, vida y obra desde la trinchera:  
historia intelectual y la aparición de nuevas subjetividades / 51
4. Superación del hegelianismo en América Latina:  
la dialéctica de lo real, marxismo en Adolfo Sánchez Vázquez / 57
  - a. 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 / 67
  - b. La visión nuclear de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez.  
Crítica y asunción del método dialéctico / 74
  - c. Filosofía de la praxis, una superación de la dicotomía:  
dialéctica del amo y del esclavo / 82
  - d. Discurso(s) sobre negatividad e irracionalidad / 83
5. Dialéctica de la realidad latinoamericana:  
un camino entre la utopía y la historia desde la negatividad / 89

6. Sujetidades emergentes:  
reflexiones en torno a la negatividad e irracionalidad / 100
7. Corporalidad e incorporación de la  
praxis-utópico-vital. La negación del cuerpo / 101
  - a. En nuestra nave se acabaron los  
salvavidas, el cuerpo se hunde hasta el fondo / 105
  - b. Una reflexión en torno a las corpografías  
y utopografías. Mapas y campos conceptuales / 110
  - c. Corpografías y utopografías de los movimientos sociales / 114
8. Sobre la construcción de las identidades:  
identidades difusas o desvanecientes / 117
  - a. La identidad del sujeto,  
una mediación entre lo que aparece y desaparece / 121
  - b. Triidentidad del sujeto:  
Identidades aparecientes y aparienciales / 125
9. El horizonte del artificio subjetivo:  
praxis, historia y autonomía, el rostro de la sujetidad / 130
10. Sujetidades: pluralización  
y unidimensionalidad en la globalización / 132
  - a. El poder del sujeto como servicio:  
frente al poder del otro, el otro poder / 134
11. 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 / 137
  - a. Trabajo, praxis y revolución: superación de la  
mistificación de la transformación de la realidad / 142
  - b. Dialéctica de los sentidos y del objeto:  
historia de lo inseparable separado / 145
12. Resumiendo y concluyendo / 147

## CAPÍTULO II: CARLOS CIRNE-LIMA / 151

1. Filosofía en Porto Alegre:  
Antares guía el camino del pensar / 153
2. Pensadores brasileños contemporáneos / 154
3. Hegel en Brasil: ¿un perro callejero? / 157
4. Filosofar como camino crítico  
del pensamiento en Porto Alegre / 165
5. El sistema de coherencia:  
modelo unitario de la multiplicidad / 167
6. La política de la contingencia  
y lo contingente de la política / 201
7. Política de la contingencia  
y praxis revolucionaria en nuestra América / 203
8. Fundamentación de la relación entre ser y pensar / 210

## CAPÍTULO III: JULIO DE ZAN / 247

1. Pensando en Latinoamérica: Hegel contra Hegel / 249
2. Pensamiento hegeliano en Argentina, una variable constante / 250
3. «El conflicto de las interpretaciones»  
contra el revisionismo hegeliano / 256
4. Fundamentación de la praxis política y la libertad / 271
5. Intervencionismo de Estado versus libertad individual / 282
6. Sur o no sur, ese es el dilema para no «nortearse» / 304
7. Hegel y el Estado, la otra ambigüedad:  
entre la libertad subjetiva y la libertad colectiva / 323
8. ¿Sujeto o sujetidad? La piedra en el zapato / 340

CAPÍTULO IV: RECONCEPTUALIZACIÓN HEGELIANA / 351

1. Final temporal / 353
2. ¿Qué salidas tenemos hoy frente al capital del siglo XXI? / 355
3. Socialismo democrático ¿será posible? / 357
4. Praxis utópica para la liberación: eutopraxia / 360

APÉNDICE / 365

BIBLIOGRAFÍA / 371

## PRÓLOGO

### HEGEL: RECEPCIÓN, MIRADA E IMPACTO EN LA REALIDAD GLOBAL DE NUESTRA AMÉRICA

Guillermo Martínez Parra me ha solicitado prologar su libro *Hegel en América Latina: tres estudios*. La elaboración de un prólogo parece ser, a primera vista, una tarea fácil; sin embargo, a mi modo de entender, esta actividad requiere asumir con el autor y la obra un compromiso responsable y crítico, en un intento por captar el sentido ontológico, epistemológico, fenoménico, histórico, social, político, ético y filosófico de un *ente-ser* (ser humano) históricamente situado y en situación en la realidad nuestroamericana; lo que implica ser un puente inicial entre el autor y los lectores, inclusive, con el público interesado por entender cuál ha sido la recepción y el impacto de la filosofía idealista romántica hegeliana en nuestra América. Porque la filosofía idealista alemana, incluyendo a la de Kant, es una filosofía de la actividad, pero no de la praxis, del espíritu de la conciencia como voluntad, en la que se pone de manifiesto la libertad y la soberanía del espíritu absoluto. Donde la conciencia es el fundamento del conocimiento del sujeto y de la moral, mirada desde la filosofía kantiana; dándose una desproporción, por no decir fuera de lugar entre lo teórico y lo práctico.

Hegel dice:

En mi voluntad no hay nada extraño; nada puede serme impuesto como autoridad (...) Esto entre los alemanes no pasó de ser una pacífica teoría; pero los franceses quisieron realizarlo prácticamente: surge pues, la doble cuestión: ¿Por qué este principio de la libertad siguió siendo exclusivamente formal? Y ¿Por qué se han lanzado a realizarlo solamente los franceses, y no también los alemanes? (Hegel, 1953, p. 398)

Allí, donde el principio formal de la filosofía alemana se opone a la realidad histórica, social y material, donde, hipotéticamente, los alemanes

habían resuelto la dicotomía, porque parecía que estaban reconciliados con la realidad formal, abstracta. A pesar de ello, Hegel se da cuenta de la desproporción entre lo teórico y lo práctico, y así lo muestra en la *Lógica*.

Sin duda, esto es muy revelador cuando incursionamos en la lectura del texto de Guillermo Martínez Parra, donde muestra conocimiento, dominio y control de la filosofía de Hegel en sus diversos campos y expresiones, así como de los estudiosos de Hegel en nuestra América y el mundo; esto es, de la forma de entender y pensar el problema de la filosofía política como *polemos* de discusión, diálogo dialéctico, desde un lugar, una región históricamente situada: nuestra América; lo que le requirió mostrar la reconstrucción, la resemantización, la interpretación, la explicación hermenéutica de la filosofía en el ejercicio del pensar, del filosofar en la praxis histórica, y en la forma de concebir la filosofía, de entenderla como *entes-seres* históricos situados y en situación; lo que le demandó filosofar conforme a la realidad en general y, en nuestro caso, con nuestra realidad histórica.

Pero la filosofía, o por lo menos la forma de entenderla, se realiza desde un horizonte de sentido donde se busca encontrar respuestas a los problemas históricos y sociales más apremiantes de la vida; ese horizonte donde la filosofía hegeliana solo es un instrumento para entender y explicar las condiciones de existencia en que se vive; se pretende ir más allá de la reflexión occidental porque el ser, el pensar y el actuar, según Aristóteles, se expresan de múltiples maneras; donde el problema del pensar plantea un horizonte para analizar, criticar y construir argumentos lógicos de acuerdo con las diversas realidades formales, simbólicas y materiales en el mundo de la vida. Esto es, problematizar saberes y conocimientos.

Se busca mostrar, en este libro, la reconstrucción semiótica, semántica, ontológica y epistemológica de la filosofía de Hegel desde una región, que según el maestro de Jena consideró —si se me permite, metaforizar a Nietzsche— como el porvenir (de una ilusión); porque, para él, nuestra América era solo «el reflejo de ajena vida», de una vida histórica no vivida a la manera europea occidental imperial dominante; lo que involucra construir nuestra memoria histórica, tradiciones y legado, desde nosotros mismos, identitaria y entitativamente. Es la historia universal occidental ilustrada de Hegel concebida como el arquetipo del ser, pensar y actuar, como práctica autoritaria del poder político e imperial totalitario europeo,

planteada desde una de las cumbres intelectuales y filosóficas de Europa: Georg W. F. Hegel.

En nuestro entender, Hegel es, entre otros ilustrados, el primero en descubrir la relación entre el pensamiento filosófico y la sociedad histórica concreta. Empero, en su entender romántico e idealista, la historia de la filosofía es el desarrollo del espíritu en el tiempo, con sus miserias, exclusiones, racismo, destrucción y muerte, pero pensado (ideológicamente) solo desde el espíritu absoluto.

Estas ideas son expuestas en la *Introducción a la historia de la filosofía*, en donde se muestra que la historia de la filosofía es un relato «ocioso» constituido por diversas opiniones que no representa lo real; planteamiento opuesto a lo que han señalado autores como José Gaos, Zea, Ardao, Roig, Francisco Miró Quesada, Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Pablo Guadarrama, Yamandú Acosta, Hugo Bialliani y muchos, muchos otros de nuestra América.

Porque es en este espacio histórico, político, social y económico norteamericano donde se prolongan, desde la conquista hasta la actualidad, los sueños y los ideales de Europa y de nuestra América, constituidos por expresiones, pasiones, sentimientos, motivos, razones, saberes, pensamientos e ilusiones; desde una historia de las ideas que muestra, desde nuestra perspectiva, las diversas realidades:

Es en esta América donde se prolongan los sueños e ideales de dos expresiones de la cultura europea en abierta pugna; la cristiana católica y la puritana, que hace del esfuerzo creador del hombre una expresión de la voluntad divina y de los hacedores de ese esfuerzo, hombres y pueblos predestinados, instrumentos del Supremo Creador. Dos expresiones de una cultura que entra en tensión, una tensión que se inicia en Europa y se continúa en América para prolongarse en nuestros días por el mundo entero, poniendo en crisis valores que parecían eternos (...) La Europa ibérica y la llamada Europa occidental trasladan al continente americano sus sueños y utopías encontradas, trasladando también sus pugnas y, con ellas, forjando las dos expresiones de América. De las tensiones que provoca el encuentro de los sueños de la vieja y la nueva surgirá Latinoamérica. La América sometida a la doble presión del mundo en que ha sido formada y del mundo que quisiera poder llegar a ser. Zea, 1971, p. 77)

Sin embargo, la filosofía para nosotros es más que todo eso, hoy por hoy, va más allá de la mera opinión de pensares y decires de la reflexión ideológicamente humana, para recuperar el filosofar y la filosofía como razón, ciencia objetiva/subjetiva del logos, de la verdad, de la ciencia, el conocimiento y la construcción conceptual, en relación dialógica y dialéctica de la praxis teórica-práctica de las categorías, en una reconstrucción dialéctica del hacer y de nuestro quehacer en relaciones de construcciones, reconstrucciones, intercambios, oposiciones y contradicciones para mostrar el modo de ser y pensar nuestro, como del mundo. Lo que entraña un sentido histórico temporal, donde el tiempo es dialéctico e históricamente conceptual, formal y praxeológico en la temporalidad histórica.

Para Hegel, aunque la filosofía surge del pueblo, cuando se rompe con lo formal, subjetivo y abstracto y se vincula con lo real, lo que es considerado como *decadente*; donde *la filosofía y el filosofar es la reconciliación que ocurre en el mundo formal, en el mundo del espíritu absoluto*:

Por lo tanto, para que la filosofía surja en un pueblo, tiene que haber ocurrido una ruptura en el mundo real. Entonces la filosofía es la reconciliación de la decadencia que el pensamiento ha empezado, esta reconciliación ocurre en el mundo ideal, el mundo del espíritu, en que el hombre se refugia, cuando el mundo terreno ya no le satisface. La filosofía comienza con la decadencia de un mundo real. Si la filosofía se presenta y —pintado gris sobre gris— despliega sus abstracciones, entonces ya pasó el fresco color de la juventud, de la vida. (Hegel, 1983, p. 87)

Esto de ningún modo es aceptable porque la filosofía, pensada como *polemos*, como lucha, surge de las relaciones entre la realidad histórica y la vida en la historicidad del acontecimiento y del reconocimiento; de manera que no es una mera abstracción subjetiva, sino la relación dialéctica entre la práctica y la teoría en la dialecticidad dialógica e histórica de los seres humanos. Esto es, como bien señala el maestro Adolfo Sánchez Vázquez (2003), una *Filosofía de la praxis*, un concreto de lo real histórico-social; o, como bien dijera Marx (1972) en la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, es un ir de lo concreto real a lo concreto pensado, a lo «concreto-concreto»; es decir, la filosofía no es, no se reduce a una abstrac-



ción del espíritu, sino que es la dialéctica entre el «ser y el pensar», lo que solo es posible en la historicidad del acontecimiento de la *praxis histórica*.

Lo que demanda reflexionar sobre las relaciones entre la ética y la política desde el horizonte epistemológico, ontológico e histórico fenoménico y dialéctico del libro: *Hegel en América Latina: tres estudios*; es reubicarse ante la realidad de una modernidad alternativa radical crítica de nuestra América, lo que implica lo que implica, de forma obligatoria, resemantizar críticamente a la filosofía hegeliana y los sujetos sociales e históricos de nuestra América como *entes-seres* situados y en situación ontológica circunstanciada en la historicidad ontológica en el tiempo. Esto es precisamente lo que realiza en su texto de Guillermo Martínez Parra, quien efectúa en su libro un largo viaje por nuestra América con el objetivo de dialogar con estudiosos de la filosofía hegeliana, proponiendo una metodología de carácter inter y transdisciplinario entre las humanidades y las ciencias sociales y naturales. Gracias a esto, Martínez Parra es capaz de establecer intercambios conceptuales y epistemológicos con la filosofía de Hegel y sus estudiosos latinoamericanos, lo que le permite, a su vez, redefinir las formas de entender y analizar las construcciones ónticas y conceptuales —sobre la realidad del mundo, de la vida y del ser humano— desde la hermenéutica explicativa e interpretativa de Hegel y de la realidad de nuestra América. A partir de ello, se pretende establecer relaciones entre la vida pública y la privada, entre la ética y la política, entre la estética y la moralidad de nuestra región.

Esto lleva a una inevitable pregunta: ¿Cómo explicar este hiato, este abismo, entre la vida pública y la privada, entre la ética y la política, entre la estética y la moralidad en el mundo de hoy? Es importante señalar que la ética y la política allí planteadas por nosotros tienen, necesariamente, una dimensión social común: el ser humano, esto es, recuperar al ser humano en su historicidad; porque se relacionan con los comportamientos individuales que operan con el todo social, lo cual supera cualquier idealización romántica hegeliana. Lo que, vale decirlo, requiere reorientar el pensamiento crítico de nuestra América, del mundo real, de las formas de producción: material y espiritual, de las condiciones de existencia en la practicidad del acontecimiento histórico, que incluye, dialécticamente, la objetividad y la subjetividad de la razón dialéctica.

Por ello, podemos decir que:

La actividad práctica humana es propiamente tal cuando rebasa ese estado subjetivo, ideal o, más exactamente, cuando el sujeto práctico transforma algo material, exterior a él, y lo subjetivo se integra así en un proceso objetivo. Es preciso, por ello, una materia u objeto de la acción que exista independientemente de la conciencia del sujeto. Para poder ejercer su actividad, el sujeto práctico necesita una esfera que no sea mera proyección de su subjetividad. A su vez, el resultado de su actividad tiene una objetividad que podemos llamar humana, pero en cuanto tal es independiente de las vivencias, fines o proyectos a los que estuvo asociado genéticamente. La actividad del sujeto práctico se nos ofrece en esta doble vertiente: por un lado, es subjetiva en cuanto actividad de su conciencia, pero, en un sentido más restringido, es un proceso objetivo en cuanto los actos u operaciones que ejecuta sobre una materia dada que existe independientemente de su conciencia, de sus actos psíquicos, pueden ser comprobados incluso objetivamente por otros sujetos. *Por esta razón, en cuanto que: a) se ejerce sobre una realidad independiente de la conciencia, b) mediante un proceso, medios e instrumentos objetivos y c) dando lugar a un producto o resultado objetivo, puede decirse que la actividad práctica del hombre es objetiva.* [énfasis agregado] (Sánchez Vázquez, 1980, pp. 276-277)

Es desde este horizonte epistemológico y ontológico que se realiza la investigación aquí presentada, desde una dialógica y una dialéctica crítica de la ética y política. Ante esto, es relevante considerar que una y otra —ética y política— operan de forma distinta: la política se relaciona con los comportamientos políticos y del poder; es decir, el poder está referido a la esfera de los hechos sociales y las relaciones ideológicas y políticas de las conductas humanas, en el ejercicio praxeológico, social, como instrumento de control y dominio de individuos y colectividades; en cambio, la ética, como forma de conocimiento, considera a esos procedimientos conductuales desde la normatividad objetiva de valores morales y el hipotético kantiano del deber ser, o más precisamente, de lo deseable en la sociedad.

Es decir, la ética desde la perspectiva de nuestro autor es un intento por realizar una teoría histórico social desde la modernidad alternativa radical crítica, sobre la subjetividad del sujeto racionalmente consciente del quehacer y la responsabilidad comprometida con la sociedad; lo que lleva implícito las bases de una nueva ética en íntima relación con la libertad y la

autonomía, donde la acción individual no esté desvinculada de los intereses de la colectividad porque: «¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad? (...) La libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad» (Foucault, 1984, pp. 99-116).

Por ello, cuando hablamos de modernidad, en general, implica hablar del sujeto, del ser humano en la ubicación histórica y social, en la dialecticidad de análisis del acontecimiento, en las relaciones del poder, solo posibles en su practicidad:

Hablar del sujeto y de la subjetividad social requiere ir hilvanando toda una red de reflexiones en las cuales el sujeto individual y colectivo estén ubicados en un tiempo histórico y en una realidad social circundante. Por esto mismo, la reflexión sobre el sujeto en general, y del social en particular, no es un «constructo», algo inventado por la imaginación humana, sino el resultado de un acto de libertad. Es ésta la que devela las estructuras profundas y complicadas de las múltiples y diversas relaciones del saber; lo cual no es otra cosa que el resultado de una ontología histórica del «nosotros» y su relación con el saber y la verdad, por lo que nos constituimos en sujetos del conocimiento. Sin embargo, este es el problema de la verdad del poder. Ejercer la libertad es un acto mismo de poder. «Saber es poder» como antes lo habían señalado los filósofos medievales. El problema de la libertad es inherente a lo que nosotros somos, a lo que hacemos, a cómo lo percibimos; tiene que ver directamente con nuestros comportamientos, sentimientos. (Magallón Anaya, 2006, pp. 107-108)

De lo que se puede decir, con nuestro autor, que la política *explica* y la ética *justifica*, tanto en nuestra América como en el mundo; desde esa mirada, se busca superar las formas de entender las relaciones entre ética y política de la *Filosofía del Estado* de Hegel; por lo tanto, las formas de entender la ética y la política como ética social responden a preguntas distintas: la primera responde a los problemas sociales de la colectividad, mientras la segunda trata de explicar teórica y racionalmente las acciones políticas, cuando se realizan valores éticos, como el deber ser en la practicidad de la convivencia social. Por lo mismo puede decirse que política y ética son dos proyectos opuestos, pero necesariamente codependientes y complementarios.

Luis Villoro (2001) señala que:

No obstante, por distintos que sea un discurso explicativo y otro justificativo, éstos se requieren mutuamente. En efecto, todo poder real, para ejercerse, necesita de la adhesión de una manera que resulte deseable para ella. Tiene, pues, que proclamar la realización de valores objetivos y justificar así el mantenimiento de su poder en la propuesta de un bien común. La exposición de un poder descarnado, sin justificación alguna, lo exhibiría como fuerza arbitraria; ningún miembro de la sociedad podría entonces darle su adhesión. El lenguaje explicativo del poder tiene que incluir, por lo tanto, juicios que le sirvan de justificación. A la inversa, una propuesta ética colectiva sin ninguna referencia a las fuerzas reales que podrían sustentarla puede ser adorno de un alma bella, figuración de un mundo armonioso, pero renuncia a cualquier intento por configurar una realidad social. Para convertir en bienes compartibles su proyecto, debe tomar en cuenta las relaciones efectivas que existen en la sociedad. El discurso justificativo de la sociedad deseable tiene que incluir, por lo tanto, una explicación de los factores de poder que ayudarían a su realización. La política sin una ética es fuerza ciega; la ética social sin un conocimiento político que la explique es ilusión vacía. Así, entre la política y la ética hay, a la vez una oposición y una referencia mutua. (p. 4)

Esta reflexión rompe con las viejas concepciones hegelianas de la modernidad ilustrada, como un esfuerzo por superar las filosofías modernas occidentales y otras nuestroamericanas colonizadas. Por ello, ante el abandono actual y decisivo en favor de lo trivial, de la suspensión, de la discusión dialógica razonable, ante las puertas críticas del abuso del «poder legítimo», y la crítica ética constituida por principios incluyentes de la diversidad que busca regular la comunicación y las prácticas que han conducido a la confusión ontológica y epistemológica de ambas dimensiones: política y ética. Se hace necesario poner frente a frente a ambos términos, surgidos de la convivencia social de las relaciones humanas en la realidad ontofenomenológica concreta e histórica.

El filósofo Cornelio Castoriadis (1997) considera que:

Para comenzar a elucidar esta cuestión habría que hacer un repaso de toda la historia de la humanidad, la persistencia del «estado de naturaleza», es decir la

guerra de todos contra todos y el reino de la fuerza bruta entre colectividades o, por lo menos, la historia de nuestra civilización greco-occidental y hebraica-cristiana. Una empresa imposible incluso si la redujéramos a la historia de las ideas, mutilándola así hasta lo irrisorio. Habría que componer una historia del imaginario social, quizás en el plano más enigmático de todos: la instauración por parte de cada colectividad en su oposición, hasta ahora aparentemente casi insuperable, al nosotros de los otros, la diferencia entre la ley (por más criticable que sea) que regula nuestras relaciones y la no-ley que prácticamente impera en nuestras relaciones con el «exterior». (p. 260)

Derivado de todo ello se desprende que en la reflexión filosófica existen preguntas sobre ética y política que motivan la reflexión social, económica, científica y tecnológica; así como cuestiones que abordan el poder, la violencia, la memoria, la antropología, y la sociedad en la temporalidad histórica.

Ante esto, es imprescindible ir de las éticas heterónomas a las autónomas y reconocer en estas últimas, como factor regulador, a la libertad:

Superar las éticas de la heteronomía y para ello, ante todo, las políticas de la heteronomía. Nos hace falta una ética de la autonomía necesariamente articulada a una política de la autonomía. La autonomía no es la libertad cartesiana y aun la sarteano, fulguración sin espesor ni ataduras. La autonomía en el plano individual consiste en el establecimiento de una nueva relación entre uno mismo y el propio inconsciente; no eliminarlo sino lograr filtrar lo que pasa o no de los deseos a los actos y palabras. Tal autonomía individual requiere densas condiciones instituidas. Por lo tanto, necesitamos instituciones de la autonomía, instituciones que a cada uno concedan una autonomía efectiva en calidad de miembros de la colectividad y le permita desarrollar la autonomía individual. Esto solo es posible instaurando un régimen verdaderamente democrático y no solo de palabra. (Castoriadis, 1997, p. 266)

Por lo tanto, hablar de democracia y libertad implica hablar de política, negociación, consenso y conflictos. Ahora bien, se considera que la verdadera política es el resultado de una creación histórico-social en relaciones sociales concretas, aunque es necesario recordar que la política es muy frágil si no se reconoce el *polemos*: el derecho a disentir, a disertar por el respeto y

el reconocimiento, a luchar por libertades y derechos a través de un diálogo horizontal que incluya la diversidad humana y tenga como base la justicia, la equidad, la libertad y la autonomía —es decir, un diálogo que nazca en una democracia radical—. Es necesario estipular que, en nuestra sociedad, no existe la política con base ética-óntica de la practicidad, lo que da sentido al realismo político en una dialógica praxeológica.

Para ello, se requiere plantear una ética de la responsabilidad y compromiso en la actividad política. Esto es, una *ética mundial global*, tan propugnada por Hans Küng contra la ética política de la ilustración hegeliana. Quien actúa de acuerdo con la ética de la responsabilidad y compromiso solidario debe ser incluyente de la diversidad humana y del género, sin racismo; y ser consciente de que la afirmación: de lo bueno solo puede resultar el bien, y de lo malo el mal, es una proposición falsa, o más bien, inconsistente; porque la historia de las ideas muestra que la veracidad y firmeza no puede radicar en este principio, sino que existen reconfiguraciones reales y formales que orientan la filosofía política y la ética contemporánea con sentido, veracidad y consistencia.

Especialmente, cuando, según Küng (2006):

El fenómeno de la globalización económica pone en claro que *también en la ética debe haber una globalización* [énfasis agregado] (...) hace falta una reflexión sobre el mínimo indispensable en cuanto determinados valores éticos, actitudes fundamentales y normas, es decir: una *ética mundial para esta sociedad y esta economía mundiales* [énfasis agregado] que puedan asumir todas las naciones y todos los grupos de intereses. (p. 21)

Quien hace política ha de tener conciencia de las contradicciones y oposiciones éticas de la responsabilidad y compromiso con el otro, con cualquier otro, sin exclusión. El político pacta con los valores de la pragmatidad utilitaria de carácter político y económico en el ejercicio del poder, lo cual se opone a una *ética social mundial de reciprocidades equitativas y solidarias*, incluyente de la diversidad humana con justicia, equidad, solidaridad y eticidad comprometida y responsable de la diversidad y de género. Es necesario una revaloración de la ética y la política. La propuesta global del mundo del dinero, del capital neoliberal, se coloca por encima de las

necesidades humanas; ante esto, es importante recuperar las necesidades humanas por encima de los intereses económicos.

En la actualidad, se ha potenciado la injusticia, la desigualdad, la inequidad, la insolidaridad, la insensibilidad social, la exclusión, la marginación y la pobreza:

La población mundial vive una *plétora miserable*: en un mundo dominado por las diferencias de renta y contrastes sociales como no se había conocido hasta ahora en la historia de la humanidad. La concentración de la riqueza en pocas manos contrasta con la extensión de la pobreza en los cinco continentes: la miseria, el hambre, los trabajos forzados y la esclavitud condenan diariamente a la muerte a cientos de miles de niños mientras, a pocos kilómetros de la muerte, reina la abundancia y el despilfarro. Las diferencias de todo tipo entre las zonas ricas y los países empobrecidos siguen aumentando en un mundo dominado por políticos que se autodenominan «neoliberales» (...) Así pues, el aumento de la pobreza en términos absolutos y el aumento del número de hambrientos en el mundo, reconocido por todos los informes internacionales recientes, se produce también, y simultáneamente, con el crecimiento económico de las naciones, que no garantiza sin más, la erradicación de la pobreza y del hambre. También lo garantiza el aumento mundial de la producción de alimentos. Pues bien es cierto que la suma global de los alimentos disponibles ha crecido de forma considerable en las últimas décadas, gracias a la aplicación de la tecnología, la química, la ingeniería genética a la agricultura, este crecimiento no ha sido uniforme en todas las áreas. Y lo que es más importante: en la mayoría de los casos, con la desaparición de la agricultura tradicional, la distancia entre la fuente de alimentación y el consumidor potencial se ha hecho abismal, de modo que el problema de la distribución pasa, también en este caso a primer plano. (Fernández Buey, 2000, pp. 89-92)

La dimensión expresa de la política tiene que ver con el poder, pero este se hace manifiesto en toda relación humana y social. La relación entre la política y la ética debe estar radicada en el *justo medio*, que implica el reconocimiento con justicia y equidad para todos(as), bajo principios que regulen la relación de lo que se conoce como *ética social*, lo que, sin duda, entra en conflicto con el utilitarismo de la política.

Ante esto, el pensamiento de Aristóteles recobra vigencia porque la ética social y la política deben buscar la felicidad y el justo medio:

La justicia así entendida es la virtud perfecta pero no absolutamente, sino con relación al otro. Y por esto la justicia nos parece a menudo ser la mejor de las virtudes (...) Es ella en grado eminente la virtud perfecta. Es perfecta porque el que la posee puede practicar la virtud con relación al otro, y no solo para sí mismo, porque muchos pueden practicar la virtud en sus propios asuntos, pero no en sus relaciones con el otro. (...) Puesto que el gobernante está precisamente en la comunidad y para otro. Por lo cual también la justicia parece ser la única de las virtudes que es un bien ajeno, porque es para otro. Para los demás, en efecto, realiza el bienestar, para el gobernante o para un asociado. (Aristóteles, 1954, pp. 107-108)

Desde el punto de vista ético, lo justo es lo que está dentro de la legalidad y la legitimidad proporcional, equitativa e igualitaria; la política es lo utilitario para el uso y manejo del poder, pero que demanda, para ser reconocido, de principios sociales y éticos que legitiman de forma legal la relación de convivencia política. La justicia es un valor fundamental de convivencia y de relación ético-política y democracia radical horizontal con el otro, que busca la felicidad y respeto en la comunidad; allí donde todos valen y cuentan en el hacer y quehacer político-democrático de la vida cotidiana.

Esto es:

La justicia como reconocimiento de las identidades exige, en cambio, el respeto a las diferencias y la atención a las desigualdades reales que necesitan ser reparadas. Por eso ha sido reivindicación de grupos excluidos del consenso imperante y es actualmente una justificación ética de los movimientos de grupos marginados, que reivindican sus derechos particulares frente a una igualdad legal que los ignora. Una y otra noción de la justicia obliga a políticas distintas. (...) Pero el ideal de una sociedad justa no podrá prescindir, creo, de ninguna de las dos nociones de justicia. Olvidarse de la una a favor de la otra puede conducir a formas distintas de injusticia. Atentar contra la igualdad a nombre de alguna diferencia, podría justificar privilegios injustos; ignorar las necesidades diferenciales de grupos y personas a nombre de la igualdad, suele dar lugar



a mantener la injusta marginación de los desiguales. (...) Superar la antinomia supondría ir más más allá de dos concepciones del sujeto moral: la de un sujeto puro, abstracto, universalizable, en la tradición filosófica kantiana y de una persona situada, que sigue sus propios fines en una sociedad. La superación de la antinomia supondría una concepción del sujeto moral que fuera a la vez un sujeto concreto y un sujeto capaz de universalización. (Villoro, 2007, p. 89)

En el proceso dialéctico de argumentación y de *poiesis*, se dan relaciones dialógicas que metaforizan realidades metafísicas, simbólicas y conceptuales que buscan construcciones discursivas y de lenguajes, en un haz de relaciones complejas de diversos niveles de significación de la teoría y de reflexiones filosóficas sobre el poder, la política y la ética.

En todo ello, juegan un papel importante las múltiples determinaciones de la vida social y de las condiciones de existencia en la realidad contrapuesta de oposiciones, de contradicciones de violencia, democracia, justicia, equidad y solidaridad en un mundo donde los intereses y las prácticas del poder son globales.

Fernando Savater (2005) considera que

El conflicto político más relevante de nuestro tiempo, el de más imprevisibles consecuencias, destinado a renovar más profunda y menos lentamente de lo que imaginamos el planteamiento institucional de la convivencia humana, estriba en la incompatibilidad entre Estado y democracia. Se trata del más paradójico de los conflictos, pues la democracia adviene precisamente como la forma más fuerte y eficaz, es decir, más *racional*, de interiorizar y consolidar la estructura del Estado moderno. Ningún Estado tan totalizador y absoluto, tan sólidamente implantado en el terreno menos susceptible de subversión, tan rico en complicidades espontáneas e irremediables como el que borró la jerarquía naturalizada que escalonaba los súbditos y difundió el poder soberano entre los socios iguales por la razón y por la común sumisión al dinero (si se prefiere, a lo económico) como fundamental principio valorativo. (pp. 274-275)

La filosofía, la memoria, las éticas, las humanidades y la cultura de nuestra América y del mundo, incluida Europa, se encuentran transidas y han sido mediadas por el capital y el dinero, el mercado y el consumo; don-

de los conflictos se dirimen a través de la violencia, del conflicto, de la destrucción y, en caso extremo, de la muerte, donde la ética y el *ethos* de la cotidianidad de la vida han sido diluidos por la corrupción y el dinero, allí donde se sacrifica el *ser*, el *ente-ser*, el fundamento ontológico de la existencia humana, por el *tener*, el capital, el dinero y el consumo.

Esta es la historia ética y política de la tragedia humana que hay que desatar, desanudar bajo ciertos principios éticos sociales regulativos. Urge despejar y reconocer que la historia mundial ha estado cargada de dramatismo y tragedia, de hipocresía, dolor, exclusión, racismo, destrucción y muerte. Es una filosofía de la historia e historia de la filosofía que supera las historias de las filosofías imperiales totalitarias de dominio y de carácter colonial, poscolonial y decolonial, para mostrar el modo de ser humano en el mundo, donde la filosofía de la historia, como señalan algunos críticos norteamericanos, requiere reposicionarse ante la tragedia histórica humana.

Al respecto, María Zambrano (1992) señala que:

La historia trágica se mueve a través de personajes que son máscaras, que han de aceptar la máscara para actuar en ella como hacían los actores en la tragedia poética. El espectáculo del mundo en estos últimos tiempos deja ver, por la sola visión de máscaras que no necesitan ser nombradas, la textura extremadamente trágica de nuestra época. Estamos, sin duda, en el dintel, límite más allá del cual la tragedia no puede mantenerse. La historia ha de dejar de ser representación, figuración hecha por máscaras, para ir entrando en una fase humana, en la fase de historia hecha tan solo por necesidad, sin ídolo y sin víctima, según el ritmo de la respiración. (...) El hombre que no mata en su vida privada es capaz de hacerlo por razón de Estado, por una guerra, por una revolución, sin sentirse ni creerse criminal. Es sin duda un misterio no esclarecido, pero nos pone en la pista de esclarecerlo el sorprender el carácter de la historia hecha hasta ahora, salvo en raros momentos. (...) Más, aunque lenta y trabajosamente, se ha ido abriendo paso esta revelación de la persona humana, de que constituye no solo el valor más alto, sino la finalidad de la historia misma. (pp. 44-45)

Es el problema de la modernidad en general y su perfil de exclusión del sujeto, en la génesis de la conciencia histórica y política, calculadora del mundo histórico de la vida del ser humano; de la creación de ideas desde la

racionalidad calculadora y selectiva que trae como consecuencia el fin de la filosofía, del logos, del conocimiento, del *ente-ser*, del sujeto de la historia; es la tesis descarada de la posmodernidad, de la poscolonialidad, e inclusive, de la decolonialidad, con sus matices; allí donde ya todo está prescrito, predeterminado, donde el sistema se niega a sustentar cualquier sentido de verdad. Por esto mismo, la pregunta sobre la democracia, la libertad, la justicia, la equidad, así como la crítica al Estado, es parcializada, e inclusive, en algunos casos, se encuentra ausente.

Ante ello:

Hay algo, sin embargo, que otorga originalidad a la actitud, descarada, del posmoderno. No es solo el reconocimiento de que la crítica al sistema, cuando se lleva a cabo con los métodos o presupuestos, de dicho sistema reproduce lo mismo. Tampoco dice, sin más, que el marginal, como dato psicológico, lucha no tanto por modificar el poder, sino por lograr una parte del poder. Ni se limita a constatar que el sistema lo domina todo o que la absorción es uno de sus poderes más efectivos. Dice más. Dice que la sociedad *no* es simplemente un núcleo fuerte ante el cual sucumbe quien lo combate. La sociedad, por el contrario, se ha hecho mucho más elástica en su dominio. No hay un centro y una periferia bien determinados sino una especie de plano que, según las circunstancias, muestra un color u otro. Es como si lo verdadero y lo falso cambiaran constantemente de sentido. De esta forma, todo valdría, no habría una manera de distinguir un arriba y un abajo. (...) Una derecha y una izquierda. (...) La sociedad posindustrial, frecuentemente, no hace sino alimentarse de una permisividad de culto al «yo» que, en realidad, es la manifestación más o menos inconsciente de la obediencia, la impotencia y la resignación. Los cantos al individualismo, al vértigo, a lo efímero o al fragmento no harían más que ocultar la inexistencia de individuos autónomos; los únicos individuos que posibilitan una sociedad libre y con alternativas. (Sádaba, 1993, pp. 201-202)

Así, las filosofías posmodernas son opuestas a la moderna, en la cual las primeras están implícitas, porque esta última tiene un carácter de inteligibilidad y transparencia, más que oposiciones y contradicciones; se adquiere al construir y reconfigurar la epistemología y la ontología; la capacidad para explicar, interpretar y analizar lo simbólico, lo icónico, las actitudes de si-

mulación y complicidad con el orden establecido por la fuerza y la violencia, en la mayoría de las veces institucionalizada y legitimada por el Estado, donde el compromiso ético, social y político se diluyen, para no saber de qué lado está la justicia, los derechos individuales, sociales, políticos y colectivos que favorecen a los de una minoría selecta, y no precisamente, a todos los seres humanos.

Hoy más que nunca se hace presente en nuestra realidad histórica la crisis de la vida misma. Es la conciencia del sujeto históricamente situado que descubre y siente que lo desconocido, lo indeterminado, acecha. Por eso, debemos estar en estado de alerta, como parte de todo lo que acontece, aunque seamos insignificantes actores en la trama del mundo de la vida de ser humano y de la historia. Descubrir, reconocer, convivir y sentir que nuestra vida, además de ser una historia personal, es también comunitaria porque formamos parte del género humano. Allí, donde el tiempo, la temporalidad, nos envuelve y relaciona con los otros, como a la vez nos separa. Porque el tiempo histórico es de continuidad, desviaciones y retrocesos; por lo mismo, puede decirse que es discontinuo, es herencia y tradición, que está constantemente transformándose en su acontecer que dialectiza y humaniza la temporalidad, como tiempo humano.

Los tiempos de hoy, como los de ayer, son tiempos de crisis, pero ahora lo son más:

En una crisis algo muere. Creencias, ideas vigentes, modos de vivir que parecían incommovibles. Grupos sociales y aun profesiones que pierden, minorías que pierden la fe en sí mismas porque ya no van a seguir viviendo o lo van a tener que hacer de otra forma. Y lo primero que sienten perder es la seguridad y el ancho tiempo que a ella corresponde: cuando vivimos sobre bases incommovibles, en un cuadro que creemos fijo, el tiempo es ancho y espacioso; los días se suceden con ritmo acompasado y creemos poder disponer de todos ellos. Se vive en una especie de presente dilatado. Se ven llegar los acontecimientos y aun se puede tener la sensación de ir hacia ellos: la vida es un ir hacia adelante con esfuerzo imperceptible o perceptible en forma de goce. Mientras que en la crisis no hay camino o no se ve. No parece abierto el camino, pues se ha empañado el horizonte —acontecimiento de los más graves en una vida humana y que acompaña a las grandes desdichas—. Nin-

gún suceso puede ser situado. No hay punto de mira, que es a la vez punto de referencia. Y entonces los acontecimientos vienen a nuestro encuentro, «se nos echan encima». El tiempo parece no transcurrir y de la quietud pantanosa, por una sacudida, por un salto llega en un instante lo peor. (Zambrano, 1992, pp. 27-28)

Ante la nueva crisis que se vive hoy, es inevitable y urgente ir más allá de lo formal, para establecer dialéctica y dialógicamente relaciones entre teoría y práctica, para ello se requiere de un sentido crítico y analítico, hermenéutico y de interpretación, de explicación, de comprensión y coherencia formal y praxeológica del conocimiento filosófico y de la praxis misma; pero además, de lo metafórico que mediatiza la realidad y que busca explicarla por otros medios, no necesariamente violentos, pero sí analítico-discursivos, para darle sentido y valor a aquello que, para muchos, son solo recursos retóricos del lenguaje, de las formas de habla; es decir, de expresar con palabras: conceptos, ideas, representaciones del mundo, de la realidad de la vida cotidiana y de su relación con la praxis misma.

De esta manera, la cotidianidad es un mundo ontofenoménico en el cual la realidad de la crisis, de cierto modo, se oculta más de lo que se muestra; se encubre y simula para desvanecerse en la coherencia y el sentido. Por lo mismo, puede decirse que lo cotidiano «muestra» la realidad, pero a la vez, la oculta, en el sentido que impide ver las determinaciones objetivas esenciales del proceso de reproducción social, material y simbólica (Kosik, 1976, p. 92).

Por ello, es necesario romper con las formas políticas de un pensamiento reiterativo que acepta las relaciones sociales y políticas existentes y, en consecuencia, mantiene la persistencia del orden social existente. Es imperativo plantear un pensamiento ético disruptivo que establezca la diferencia de un orden aceptado dominante, y a partir de él romper con tales formas de dominación para proponer alternativas a la realidad existente:

De las reflexiones anteriores podemos derivar una máxima que podría condensar el comportamiento ético en el campo de la política: *Obra de tal manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos*. Frente a las ideologías, el pensamiento y el comportamiento

éticos se orienta por la *diferencia* entre la realidad proyectada del valor objetivo y los valores subjetivos de cada grupo social. Frente a las utopías, postula *mediación* entre el orden del valor de la realidad social asequible en cada caso. (...) En todo contexto político se mezclan el poder y el valor. No existe una situación social buena en pureza frente a otra en absoluto mala. Nada más contrario a la voluntad política recta que la pretensión de zanjar entre bienes y males totales. El político justo no es el justiciero ni el cruzado. Aunque orientado por valores superiores, sabe que no son plenamente realizables. Elige, en cada caso, el mal menor o el bien parcial adecuado a la situación. El hombre moral, en política, acepta la existencia del mal a la vez que intenta reducirlo. (Villoro, 1999, pp. 245-248)

Se vive en un mundo que Hegel ni siquiera hubiera imaginado, donde existe la intercomunicación por sistemas inalámbricos de formas virtuales y satelitales; y a pesar de que estamos «comunicados», en la temporalidad de la vida cotidiana, las relaciones son superficiales y simuladas, formas de huida, de exterioridad, para no enfrentar la realidad; peor aún, los que tienen acceso compiten por estar al día y mejor informados, pero la mayoría de las veces se informan de superficialidades, mentiras y verdades a medias.

Los tentáculos de la dominación neoimperial están cargados de falsedades y absurdos, que impiden el desarrollo de la imaginación y de la creatividad en la construcción de nuevos lenguajes y de mundos posibles más justos y humanos que superen la violencia incontrolada y esbocen la esperanza de un mundo mejor para los seres humanos. Sin embargo, ante la realidad capitalista opresiva y de dominación global, es importante rescatar el lenguaje y la historia como parte del ejercicio de la memoria, como espacios abiertos e indisolublemente unidos en la memoria, el olvido, el reconocimiento y la negación del otro.

En términos generales, con la mundialización de los medios de comunicación se da un proceso que filtra, invade y limita los lenguajes hasta llegar al límite del empobrecimiento de las palabras expresivas y de sentido metafórico complejo de gran riqueza.

Después de este largo excursus, los invito a disfrutar la lectura del libro *Hegel en América Latina: tres estudios* del Dr. Guillermo Martínez Parra.

Disfruten las sugerentes reconstrucciones metafóricas de lenguajes desde los hechos, los mismos que analógicamente han servido para entender la nueva reconfiguración filosófica desde nuestra realidad histórica, desde nuestro ser y acontecer del pensar nuestroamericano.

**DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA**

CD. UNIVERSITARIA, UNAM, CDMX

11 DE SEPTIEMBRE DE 2023

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles. (1954). *Ética Nicomaquea*. México: UNAM.

Castoriadis, Cornelius. (1997). *El avance de la insignificancia*. Argentina: Eudeba.

Fernández Buey, Francisco. (2000). *Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Foucault, Michel. (1984). La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. Entrevista a Michael Foucault realizada por Raúl Fonet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez Muller el 29 de enero de 1984. *Revista Concordia*, 6, 99-116.

Hegel, G. W. F. (1953). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente.

Hegel, G. W. F. (1983). *Introducción a la historia de la filosofía*. Madrid: Sarpe.

Kosik, Karel. (1976). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.

- Küng, Hans. (2006). El mercado global exige una ética global. En Küng H. y Huschel, K. (Eds.), *Ciencia y ética mundial* (pp. 15-32). España: Editorial Trotta.
- Magallón Anaya, Mario. (2006). *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. México: CC y DEL/UNAM.
- Marx, Karl. (1972). *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*. España: Siglo XXI Editores.
- Sádaba, J. (1993). ¿El fin de la historia? La crítica de la posmodernidad al concepto de la historia como metarrelato. En Reyes, M. (Ed.), *Filosofía de la historia*. España: Editorial Trotta.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1980). *Filosofía de la praxis*. México: Editorial Crítica/Grijalbo.
- Savater, Fernando. (2005). *La tarea del héroe. Elemento para una ética trágica*. México: Editorial Planeta Mexicana.
- Villoro, Luis. (1999). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE/El Colegio Nacional.
- Villoro, Luis. (2001). Ética y política. En Villoro, L. (coordinador), *Los linderos de la ética* (pp. 3-17). México: CEIICH/UNAM/Siglo XXI Editores.
- Villoro, Luis. (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE.
- Zambrano, María. (1992). *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Zea, Leopoldo. (1971). *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo.