

A modo de Epílogo: La actualidad de los límites para la filosofía en Hegel¹

Ángelo Narváez León² & Roberto Vargas³

*Es ist übrigens nicht schwer zu sehen,
daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und
des Übergangs zu einer neuen Periode ist.
Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und
Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe,
es in die Vergangenheit hinab zu versenken,
und in der Arbeit seiner Umgestaltung.
Zwar ist er nie in Ruhe,
sondern in immer fortschreitender
Bewegung begriffen.*

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*.

¿Por qué volver sobre Hegel? Si volvemos sobre Hegel, ¿a qué Hegel volvemos? ¿Volvemos sobre Hegel, o lo traemos mediante la proyección de construir presente? La actualidad de Hegel no estriba en un eterno retorno de nuestras dudas e inquietudes sobre las palabras ya dichas en su propia actualidad y contexto; no, la actualidad de la filosofía estriba en la radicalidad y potencia con la cual la juzgamos y transformamos en nuestro presente; la filosofía, el saber, la historia, no son sucesos acumulativos que sumándose uno sobre otro crean una ilusión de sucesión real. La filosofía, cuando es histórica, está determinada por nuestro constante ejercicio teórico y práctico que, poniéndola a prueba en cada instancia de presente, implica una actualidad real de sus dimensiones, de modo tal que lo que asumimos como pasado no es más que nuestra afirmación transformadora en el presente. El presente, tanto como el pasado, es una construcción práctica: ambos aparecen en el discurso abstracto como limitaciones finales de estratos de realidad, como fines en sí mismos inamovibles desde cualesquiera que juzguemos son las condiciones de

¹ Capítulo publicado en Espinoza, Ricardo (2012) *Hegel. La transformación de los espacios sociales*, Midas Ediciones, Concón, Chile, págs., 205-214.

² Licenciado en Filosofía y Profesor de Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Actualmente cursando estudios de postgrado en la misma Universidad. Secretario General del Centro de Estudios Hegelianos de Valparaíso.

³ Licenciado en Filosofía y Profesor de Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Actualmente cursando estudios de postgrado en la misma Universidad. Secretario de Docencia del Centro de Estudios Hegelianos de Valparaíso.

transformación y trascendencia de esos mismos límites. Desde esta perspectiva, Hegel, tal como hemos visto en las páginas precedentes y veremos a continuación, nos pone a prueba –y, por supuesto, nosotros lo hemos puesto a prueba a él.

La historiografía dogmática, por ejemplo, al igual que los esbirros ideológicos de las circunstancias históricas, nos ha enseñado una y otra vez que la *historia* acaba constantemente en una vorágine de agotamiento de la actividad y la productividad, siempre a la espera de la constatación verificable de la imposibilidad de trascender el autocumplimiento de la profecía del acabamiento cuantitativo de sí. La imposibilidad ideológica de una trascendencia proyectiva y deliberada es el cáliz del cual bebe y se nutre la historiografía dogmática⁴. No parece nada nuevo decir una y otra vez, con el ahínco eterno de la glorificación del presente eterno, que somos frágiles espectadores del *fin* de la historia, incompetentes creatividades del *fin* del arte o burócratas comentadores del *fin* de la filosofía, como si cada época asistiese inexorablemente a la constatación inmóvil del *fin* de los tiempos. Si, cabizbajos, nos dejamos constituir por las exterioridades formales de la historiografía dogmática, como la medición planimétrica de los espacios, la sucesión homogénea de las temporalidades, la medición sumatoria y acumulativa de los sucesos *históricos*, la constatación de límites formales en la actividad y productividad humanas, etcétera, ningún sentido además del meramente reproductivo, aquella eterna teatralización escénica de la obviedad y la repetitividad ontológicas, tendría la persistencia procedimental de la escritura y el diálogo: bastaría con la amabilidad de la aseveración o la terquedad de la negación para dar cuenta de la comprensión o incomprensión de una realidad histórica culminada que, en definitiva, nunca nos pertenecería. Cada palabra que escribimos no es más que la constatación de una radical oposición a la quietud y repetitividad de la historia, una constante afirmación de las transformaciones que el hombre hace de sí con ella. Bien podríamos volver una y otra vez armados de múltiples y diversos paradigmas epistemológicos, con la ayuda de una pluralidad formalmente creciente de prismas metodológicos y con la determinación firme y segura de un saber cada vez más acabado

⁴ En este sentido escribía su crítica Herbert Marcuse en *One-Dimensional Man* al plantear que, “[‘trascender’ y ‘trascendente’] designan tendencias en la teoría y en la práctica que, en una sociedad dada, ‘disparan’ el universo establecido del razonamiento y la acción hacia sus alternativas históricas (posibilidades reales).” Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Seix Barral, Barcelona, 1969, p. 21, n. 1.

sobre la subjetividad que constituye la reflexión en torno y sobre las pluriformes posibilidades de una finalidad última de la realidad individual extendida, como una sumatoria que abstrae de su objeto y sólo procura la fiabilidad de la constitución de la subjetividad, hasta la construcción de una historia en la cual son subsumidas las realidades particulares en razón de una universalidad determinada.

Si la historia es un libro abierto, la historiografía, la epistemología, la hermenéutica y la metodología abstractamente formales no tienen por finalidad otro esfuerzo que el constatar la posibilidad del sujeto para aprehender siquiera una página aislada; y, si la historia es un libro y el sujeto no es más que la constatación de la aprehensibilidad de una página particular, ¿no debiesen ser todas las páginas iguales? Ciertamente. Una página no es sino el *comienzo* y *fin* de algo, y la diferenciación específica de una página respecto de otra no es más que el modo y circunstancia mediante la cual una página diferente culmina: los títulos de estas páginas son, efectivamente, interminables y sólo hace falta buscar la página que más nos acomode para dar cuenta de su finalidad e intitulación aparentemente igualitarias. Pero, la igualdad es una dimensión perversa en la historia, al menos la igualdad como fundamento de la diversidad abstrayendo de la concreta y efectiva diferenciación de la subjetividad respecto de sí y de otro. Esta es la crítica fundamental que será proferida desde la pluma hegeliana contra la metafísica precedente y los intentos, aun cuando trascendentales en el sentido expuesto por Marcuse, incompetentes para una efectiva transformación de la realidad: si tomamos la palabra abstracta no nos es difícil acusar a Hegel de haber autocumplido su profecía del *fin* de la filosofía, pero la palabra abstracta yerra al introducir esta proclama velada a la comprensión de su propia ideología en el puesto planimétrico de la *finalidad*. Si asumimos la historia, ahora en este sentido, como un plexo de dimensiones espacio-temporales divergentes y convergentes, la constatación de una finalidad es la construcción de la posibilidad de trascendencia de sí en un proyecto de transformación de la realidad como totalidad y no como diferencias fundadas en principios identitarios. Esta es la razón por la cual Merleau-Ponty ha señalado que, “[...] por primera vez desde Hegel, la filosofía militante reflexiona, no ya sobre la subjetividad, sino sobre la

intersubjetividad.”⁵ O, dicho en otros términos, el fin no es una limitación, sino el límite – *Grenze*, término tan caro a Hegel– que nos permite la proyección práctica, intersubjetiva.

Pero, volvamos sobre la *finalidad* de la filosofía. No es descabellado leer la sentencia de Merleau-Ponty como una constatación del fin de las filosofías de la subjetividad –y la objetividad, ciertamente– en virtud del surgimiento de la filosofía de la intersubjetividad, que adquiere su efectivo roce de concreción y efectividad con la noción de militancia. La ya pedante y porfiada discusión en torno a la defensa hegeliana del “Estado” prusiano de la segunda mitad del siglo XIX tiene por fundamento justamente la identificación del quiebre ontológico que significa la radicalidad de la filosofía en Hegel: muchos filósofos del siglo XX –y no pocos del novísimo siglo XXI, ciertamente también– han errado al identificar exclusivamente la filosofía de Hegel como la última de las metafísicas europeas, pero yerran en su exclusividad, no en su identificación. Efectivamente podemos decir que en Hegel se encuentra el decurso del *fin* de la metafísica clásica europea, pero sólo a condición de agregar que es a la vez el surgimiento de la ontología militante. Desde Rudolf Haym y Friedrich Wilhelm IV, mediante la actividad de testafierros y pregoneros filosóficos de la Restauración, hasta Louis Althusser, por ejemplo, proferir públicamente el *fin* de la filosofía hegeliana ha sido un provechoso y continuo proyecto contra la militancia: siempre es preferible para el discurso abstracto la confrontación a pulso estimando al adversario, *nämlich, als toten Hund*⁶. La militancia implica la contrariedad y la contradicción, la teoría y la práctica radical, la constitución de una totalidad concreta de la realidad que sólo es tal en virtud de la necesaria transformación de ella, es *Praxis* en tanto la entendemos como acción y transformación del mundo objetual: la militancia implica siempre la necesidad del riesgo en su exteriorización. Tomemos por unos segundos la palabra, pertinentemente acidiosa, de Pierre Macherey en torno a la filosofía de Spinoza:

“La doctrina spinozista, [...] Expone el punto de vista de un solitario, de un reprobado, de un rebelde, y se transmite de boca en boca. Si fuera enseñada, correría el riesgo de entrar en contradicción consigo misma, por aceptar tener un lugar en el

⁵ Merleau-Ponty, M. “Marxisme et Philosophie”, en *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 152-165, p. 165.

⁶ Cf. MEW, Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1968 ff. Band 23, “Das Kapital”, Bd. I, S. 27.

mecanismo de opresión material e intelectual que subordina todo al punto de vista de la imaginación. La filosofía suprime el temor e ignora la obediencia; no puede entonces ser enseñada públicamente.”⁷

¡Qué favor hace Macherey a la filosofía de Spinoza! Macherey hace no sólo de la filosofía spinozista, sino de todas aquellas que el discurso abstracto considera “rebeldes”, una vuelta al *fin* de la filosofía militante y un regreso estrepitoso a todas las formas de *soliloquios* e *itinerarios*, el despojo de la exteriorización, la clausura de la publicidad del pensamiento y la razón, el piso firme de la seguridad instrumental del conocer, el cálido cobijo del ensimismamiento y el extremo temor al yerro: esto es justamente aquello aplaudido por el autor de *Hegel o Spinoza*, como si las palabras de Hegel en la *Introducción* de la *Fenomenología del espíritu* no consistieran más que en sonidos evanescentes y letras curiosamente revueltas con casuales destinos. El cinismo racional que Macherey deposita en la filosofía de Spinoza es la ineffectividad de la transformación histórica, la incompetencia de la reflexión abstracta ante la totalidad concreta, el temor a ensuciarse las manos. Si en un momento histórico determinado la institucionalidad en la cual se enseña y transmite la filosofía y el saber en general se constituye como un “mecanismo de opresión material e intelectual”, no es tarea de la filosofía militante aceptar sumisamente la reprobación y exigir de sí el asilamiento reflexivo. La comprensión que nos permite la filosofía de Hegel de la institucionalidad como una dinámica nodal de convergencias y divergencias que constituyen dimensiones espaciales y temporales a las cuales damos nombres referenciales como Estado, Nación, Universidad, etcétera, nos insta a la transformación de la realidad como totalidad concreta desde su propia constitución sin esperar un esfuerzo de salvataje exterior a la misma complejidad de determinaciones que constituye la realidad. La Universidad, específicamente la *Universität Heidelberg* contra la cual dispara Macherey, no es un espacio al cual el saber accede, ni es una identificación formal de relaciones directas con la construcción del saber, Universidad y construcción de conocimiento carecen de sinonimia en la misma medida que la relación entre ambas es la constitución misma del conflicto.

⁷ Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Bs. As. 2006, p. 23.

Esta relación que, siguiendo a Hegel, podemos llamar nodal, está en permanente conflicto contra la quietud de sí, las tensiones constituyentes de las relaciones convergentes y divergentes no se reducen a la imposición de los mecanismos de opresión material e intelectual, pues una relación nodal implica necesariamente el conflicto desde su exigencia de transformación cualitativa, y desde la pasividad el conflicto no se constituye, sino que se escabulle y los mecanismos se imponen con la mayor de las naturalidades. Desde esta perspectiva, lo que Macherey plantea es efectivamente una supresión del conflicto y la constitución de las relaciones cualitativas en virtud de una malograda defensa de la subjetividad aislada y reflexiva propia de la palabra abstracta. Las relaciones, o el conflicto nodal, son siempre una convergencia divergente y una divergencia convergente, pues la dialéctica de la totalidad concreta no es la sumatoria silogística de los términos antitéticos y una resolución sintética, sino la proyección del conflicto⁸. Esta proyección se reviste de carne en su exteriorización, crece, emerge y se va configurando sintomáticamente, para utilizar los términos de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*⁹; en esta proyección el conflicto de las relaciones de torna militante, político, ideológico, histórico. El conflicto nodal no es la constitución de una relación resolutive, sino la destrucción de la tripartición formal de las palabras abstractas del silogismo: es la conflictividad ontológica de la mediación evanescente¹⁰: es la *Praxis*.

La evanescencia en los conflictos nodales no está transida de debilidad o caracterizada por la noción de un camino pasajero que se viene a la memoria por la constatación de la

⁸ Siempre es provechoso leer una y otra vez este pequeño y olvidado pasaje de la *Ciencia de la lógica*: “En este punto de repliegue del método, el recorrido del conocer vuelve al mismo tiempo a sí mismo. Esta negatividad, en tanto contradicción que se elimina, es el *restablecimiento* de la *primera inmediación*, de la simple universalidad; en efecto, es de inmediato lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, es decir, lo *positivo*, lo *idéntico*, lo *universal*. Este *segundo* inmediato, si en general se quiere *contar*, resulta en todo el recorrido el *tercero*, con respecto al primer inmediato y a lo mediato. Sin embargo, es también el tercero con respecto al primer negativo, o sea al negativo formal, y respecto a la negatividad absoluta, o sea el segundo negativo. Dado que ahora aquel primer negativo es ya el segundo término, el término contado como *tercero* puede ser también contado como el *cuarto*, y la forma abstracta puede considerarse, en lugar de una *forma triple*, como una *forma cuádruple*. Lo negativo, o sea la *diferencia*, se halla contado como una duplicidad. –El tercero, o sea el cuarto, es en general la unidad del primero y del segundo momento de lo inmediato y lo mediato. –Que sea esta *unidad*, como también que toda la forma del método sea una *triplicidad*, es por cierto sólo el lado superficial, extrínseco de la manera del conocer.” Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Solar/Hachette, Bs. As. 1968, p. 735.

⁹ Cf. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. FCE, Bs. As., 2007, p. 12.

¹⁰ Cf. Žižek, Slavoj. *For they know not what they do. Enjoyment as a political factor*. Verso, London & New York, 2008, p. 179 ss.

terminología, sino que constituye la grandeza del conflicto en cuanto ésta es referida a las circunstancias políticas, ideológicas, sociales e históricas; es decir, la grandeza de la constitución de los conflictos estriba en la radicalidad con la cual el hombre se mantiene firme en la negatividad de sí mismo y la negatividad de la otredad en conflicto. Siguiendo los términos de Hegel, la inmediatez de las circunstancias políticas, ideológicas, sociales e históricas es la constitución de múltiples determinaciones que dirimen la realidad de lo concreto, pero el desenvolvimiento racional, transformador y conflictivo del sujeto que concretiza y efectúa la historia en espacialidades y temporalidades determinadas se evidencia como una duplicación de la negatividad y su consistencia en la firmeza de sí en el cambio: esta es la conflictividad de la negatividad de la razón consigo misma, pues la construcción creativa y transformadora de la realidad es la concreción del conflicto en todas sus dimensiones y planos, razón por la cual la militancia necesita de sí, a partir de lo concreto inmediato, desenvolverse en diálogos, instituciones, marginalidades, legalidades e ilegalidades, afirmaciones y proyecciones del presente: el carácter militante de la filosofía radica en la subversión conflictiva de la duplicación de la negatividad frente a lo concreto, y su realización efectiva estriba en el trascender las limitaciones comprendiéndolas como límites, es decir, constituyendo la mismidad de la negatividad como un constante ir más allá de sí en el cual se arriesga no sólo el tener o no tener razón, el aplauso o el desprecio, sino la totalidad concreta, la militancia de la afirmación. La totalidad concreta es la confrontación práctica de los proyectos afirmativos, pero los supuestos metafísicos que las teorías y prácticas de la subjetividad constituyen como limitaciones insoslayables del hombre en su afirmación militante y concreta –como el egoísmo, la falta y el deseo, la incomunicación absoluta, y la singularidad fragmentada– funcionan como fundamentos imposibilitantes de la transformación del mundo objetual, proyectando al vacío, a la carencia de sentido y realidad, cualquier proyecto revolucionario.

Por ello pensar desde la totalidad concreta es, en definitiva, pensar desde la acción. Marx nos ha enseñado que la *transformación* del mundo es la condición de una interpretación correcta y efectiva, y que en cierta medida, la interpretación es una transformación de la realidad que comprende una acción política y no tan sólo teórica. La praxis afirmativa expresa la acción como condición del conocimiento, y el conocimiento como condición de

la acción. Ambos, desde su especificidad y autonomía relativas, se encuentran al interior de un mismo movimiento, el movimiento de la realidad, que es aprehendido por medio del pensamiento, pero que es transformado por medio de la acción. Considerar que la praxis ocupa un lugar central como categoría, es una revolución en filosofía. Puesto que ésta dejaría de considerar la praxis como una reflexión interna, y la ubicaría en el proceso mismo de construcción y transformación de la realidad. Allí estriba la ruptura de la filosofía de la praxis con la concepción clásica de la filosofía, al insertarse como teoría militante *en* la praxis, dándose así una “nueva práctica de la filosofía... como crítica, gnoseología, conciencia de la praxis y autocrítica, indispensables para la transformación efectiva de la realidad... que sin pretender convertirse en un supersaber, ‘ciencia de las ciencias’ o ‘concepción del mundo’ por encima de las ciencias, o en un sistema totalizante en el que todo encontraría su lugar, y al que las ciencias –como exige la filosofía especulativa– tendrían que rendirle pleitesía.”¹¹ No hay pleitesía alguna, el saber se pone en juego a cada momento, en cada presente desde cada pasado: el saber no sólo se construye, sino que se disputa, defiende e impone desde todos los planos de la totalidad. El saber se construye y disputa en cada espacialidad, en cada temporalidad, en toda circunstancia histórica, en toda disposición afectiva: se lucha como intersubjetividad militante, en la Universidad –sí, *monsieur Macherey*– y en la marginalidad, en el estudio y en el amor, en las letras y en la palabra, en los libros y en las calles. En el pensamiento el fruto del trabajo realizado por el científico es *la realidad conocida*, lo real existente como punto de partida de toda investigación, en cambio, la realidad social conocida es el punto de llegada, a la cual sólo se llega una vez que se avanzó hacia la totalidad concreta histórica, explicada, como conocimiento que adquirimos al finalizar el estudio de la realidad, es la multiplicidad de categorías ordenadas en una totalidad, que no se encuentra atravesada por una neutralidad, como tampoco lo están las hipótesis que se plantean al inicio de la investigación. El saber nunca es neutro, está siempre transido de ideologías, éticas, procesos, memorias, clases: historia, aun nos gusta decir a algunos.

¹¹ Cfr. Sánchez Vázquez, Adolfo. “Balance de la filosofía de la praxis”, en *Filosofía de la Praxis*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2003, p. 52-58.

Habría que terminar éstas páginas, no sólo las propias, sino aquellas que se enmarcan dentro de este proyecto, aludiendo a un famoso pasaje del *Galileo* de Bertolt Brecht: pues no se trata de tener la palabra, sino de cederla, ofrecerla, regalarla y cuidarla, pero por sobre todo, disputarla con un radical sentido de trascendencia de la realidad. Así como hemos *presentado* la palabra de Hegel, la de Marx, la de Sánchez Vázquez e incluso la de Macherey, también hemos ofrecido la de Merleau-Ponty y Marcuse: estas *presentaciones*, construcciones de presente sólo son tales cuando se comprende el *discurso* como algo más que *discurso*, la palabra como trascendiéndose a sí misma desde sus pasados. Los límites, la historia, la memoria... el presente, son la constante lucha por la conservación y la transformación, si la realidad debe ser transformada como totalidad en todos sus planos y dimensiones, el discurso debe ser disputado en todos sus planos, la palabra debe ser puesta en riesgo en cada instancia, sólo así la militancia pone de sí como realidad el riesgo en la transformación, sólo así el límite no es una *limitación* sino la constitución de los puntos suspensivos del presente nodal que construimos con Hegel, Marx, Merleau-Ponty... y Brecht:

El pequeño monje. — ¿Y usted no cree que la verdad, si es tal, se impone también sin nosotros?

Galilei. — No, no y no. Se impone tanta verdad en la medida en que nosotros la imponemos.¹²

¹² Brecht, Bertolt. *Galileo Galilei*. Ediciones Losange, Bs. As., 1956, p. 48.