

UN CONCEPTO “CAJÓN DE SASTRE”
 ERNESTO LACLAU (2005). *LA RAZÓN POPULISTA*.
 BUENOS AIRES; FONDO DE CULTURA ECONÓMICA.

guillermo almeyra¹

El libro que nos ocupa, desde su aparición a mediados de 2005, tuvo muchos lectores, sobre todo en los medios académicos argentinos, en los que Lacan tiene gran influencia y en los que el pensamiento marxista, incluso en su forma “de cátedra”, por el contrario, nunca la tuvo a causa del peronismo o de las dictaduras tan prolongadas como por la adopción de las ideas liberales por parte de los partidos socialista y comunista o por el pragmatismo y desinterés teórico de los grupos que se proclamaban revolucionarios. El mismo Laclau —que en su juventud perteneció, sin embargo, a un grupo que creía poder unir el trotskismo en clave nacionalista con el peronismo— se cuenta entre los “deconstructores” del pensamiento de Marx (justo cuando la actual crisis mundial y cuando todos ven el papel que desempeñan en la misma los gobiernos de

los Estados en sus esfuerzos por salvar al gran capital), y escribe lapidariamente que “la política es lo que impide que lo social cristalice en una sociedad plena, una entidad definida por sus propias distinciones y funciones precisas. Es por esta razón que, para nosotros, la conceptualización de los antagonismos sociales y de las identidades colectivas es tan importante, y que resulte tan imperiosa la necesidad de ir más allá de fórmulas estereotipadas y casi sin sentido como ser ‘la lucha de clases’ ”.

Por lo tanto, en el principio está el Concepto y está la Nominación, así como para los creyentes en el principio está el Verbo divino. No hay que partir de los seres humanos concretos para ver qué dioses se inventan y qué nombres dan a las cosas. No hay que escudriñar en la historia ni estudiar las evoluciones de las sociedades y de sus con-

ceptos. Basta con llegar a formular el concepto de “populismo” apoyándose en la psicología y el psicoanálisis, así como en la lingüística; eso sí, mezclándolas con unas pequeñas partes de sociología y otras aún menores —apenas un chorrito—, tomadas de los historiadores liberales. Ese concepto será válido para todas las épocas, desde el comienzo mismo de las diferenciaciones sociales y los conflictos en las hordas primitivas y, por consiguiente, desde el nacimiento de la política.

La primera frase de este libro de 310 páginas es muy clara: “Este libro se interroga centralmente sobre la lógica de formación de las identidades colectivas” (9). Después precisa: “El populismo es, simplemente, un modo de construir lo político”, y más adelante, “el populismo es la vía real para comprender algo relativo a la construcción ontológica de lo político como tal” (91).

Desde que existe la comunidad humana organizada existe la política, expresión de los enfrentamientos entre los diversos sectores contrapuestos en que aquélla se divide. Hubo política y pensamiento político entre los súmeros-acadios de la Mesopotamia, en China y en la India hace seis mil años, en el Egipto de los faraones, entre los griegos, los romanos, las civilizaciones maya, tolteca, olmeca, azteca e inca. Pero, a menos de considerar populistas a Pericles, Mario y los Gracos, Cristo, Buda y Cuauhtémoc, no encontramos en esos casos el populismo (aunque sí, en cambio, la lucha de clases).

¿Cuándo y por qué aparece el concepto de “pueblo”, y cuándo y por qué los enemigos del sector de la sociedad que es designado con ese nombre, y con el mismo se autodesigna, inventan el “populismo”? ¿Por qué si “el populismo es la vía real para comprender algo relativo a la construcción ontológica de lo político como tal” recién se comienza a discutir este concepto cuando surge la llamada “cuestión social” (o sea, las modernas clases oprimidas y explotadas por el capitalismo y su expresión político-organizativa, a fines del siglo XIX)?

Entre las Musas a las que apela Laclau no aparece

Clío, la muy castigada de la Historia, que hace un tiempo, en diversos sectores académicos, ha sido rebajada a promotora de ejercicios meramente literarios o perentoriamente enterrada, como intentó hacerlo Francis Fukuyama.

Nuestro autor se mueve, en cambio, en el mundo de los conceptos desprendidos de su sustento terrenal y recurre a Gino Germani, a una obra de 1981 de Margaret Canovas, a otra de 1969 de Ghita Ionescu y a Ernest Gellner, Donald McRae, Daniel Worsley y Peter Wiles, colaboradores en el trabajo compilado por los autores anteriores y después nos pasea por Gustave Le Bon, Hipólito Taine, el hipnotismo, Charcot, Lombroso (todo eso para ver la “psicología de las multitudes”), por la lingüística (Saussure), el psicoanálisis (Freud y sobre todo Lacan) y termina con Moscovici.

Laclau afirma, con Freud y Lacan, que “el lazo social es libidinal” (10) y la centralidad de la nominación y el afecto para el análisis de las identidades colectivas; en la página 135 proclama, en efecto, que “es sólo a partir del enfoque lacaniano que nos enfrentamos a una verdadera innovación: la identidad y unidad del objeto son resultado de la propia operación de nominación”.

O sea, nuevamente, sostiene que lo que da identidad a un objeto (de nuestra reflexión) no es su existencia material, su historia, la evolución de sus sucesivas nominaciones en diferentes etapas, sino el acto de darles, aquí y ahora, un nombre que, además de dicha identidad, le dará unidad.

Las llamadas “democracias populares” en los primeros años de la segunda posguerra, para referirse a los países que estaban en la órbita de la Unión Soviética y mantenían gobiernos burgueses e incluso monárquicos pero controlados por los partidos comunistas estalinizados, recurrían a ese pleonismo ridículo (gobiernos populares del pueblo o *demos*) para tratar de tranquilizar a las potencias que habían combatido contra el eje junto a la Unión Soviética, y para tratar de demostrarles que ésta no quería extender su “socialismo” (cosa que hizo sólo después del comienzo de la Guerra Fría y del Plan Marshall). Laclau, en cambio, inventa una diferencia entre las demandas “democráticas” (o sea, literalmente, favorables al gobierno del pueblo pero que él ve como exigencias de reformas del sistema) y las “populares” (literalmente, del pueblo, que demanda mayor poder, que para él pueden ser antis-

témicas). Estas últimas serían las exigencias propias de los diversos populismos.

Una vez arribado al concepto de “populismo”, intenta aplicarlo a una serie de casos tomados al azar en los tres últimos siglos pero, como su fuerte no es la Historia y no cree en “tontearías”, como la lucha de clases, los errores abundan, al igual que las interpretaciones superficiales.

Algunos ejemplos, Hébert, el tribuno de la Comuna parisina durante la Revolución francesa, jacobino de ultraizquierda, se convierte en Hérbert, del mismo modo que el ex presidente uruguayo José Battle y Ordóñez se transforma reiteradamente en Battle, la rebelión de los sectores más pobres de Nápoles, dirigida por los Borbones y los curas, contra los burgueses liberales projacobinos y profranceses (Rebelión de la Santa Fe) se debería al “instinto nivelador” de las masas, irritadas porque los liberales circulaban en carrozas (como si los curas y los nobles fuesen austeros carmelitas descalzos), y no a la agitación clerical y al odio de los campesinos conservadores contra los propietarios liberales ausentistas y del bajo pueblo, y los artesanos al servicio del lujo de la Corte y de la Iglesia contra los partidarios de la su-

presión de ambos (y de su fuente de trabajo). El cartismo inglés no habría sido, además, el precursor del naciente movimiento obrero, una expresión de su despertar como clase, sino un ejemplo de populismo. Pero dejemos esos supuestos populismos del pasado y entremos en el siglo xx.

Para Laclau no hay duda alguna: “¡Todo el poder a los soviets!” sería “un reclamo estrictamente populista” (108). Mao Zedong (pque figura del modo francés antiguo como Mao Tse Tung) habría sido populista (125) al igual que el ex gobernador de São Paulo, Brasil, Adhemar de Barros (según Laclau, miembro de la “*cossa (sic) nostra*” o mafia, lo cual, además de inexacto, es un evidente anacronismo). También habrían sido populistas los neoconservadores de los Estados Unidos, el general Boulanger, en la Francia posterior a Napoleón el Pequeño, el mariscal Tito en Yugoslavia, Palmiro Togliatti y la dirección del Partido Comunista Italiano, Umberto Bossi, líder de la separatista y racista Liga Norte lombarda, en México el pobre presidente Francisco Madero (que ni reformista era), el famoso Battle (*sic*), Kemal Ataturk (en realidad, un reformador nacionalista y corporativista), el mariscal

polaco Pilsudski (nacionalista semifascista), tanto Antonescu como Ceausescu, el líder campesino búlgaro Stambulisky y, por supuesto, el líder serbio Milosevic.

En esta lista “ni están todos los que son ni son todos los que están”. En efecto, ¿por qué Perón, y no también Vargas, Velasco Alvarado, Velasco Ibarra, Torrijos, por referirnos sólo a los dirigentes populares latinoamericanos? ¿Por qué Boulanger, y no Poujade, Le Pen o los del “Uomo Qualunque”? ¿Por qué Togliatti, y no todas las direcciones de los Partidos Comunistas, igualmente nacionalistas y reformistas? ¿Por qué falsear la historia y atribuirle a Milosevic, como hizo la OTAN y toda la prensa mundial, y no a los nacionalistas albaneses de Kosovo respaldados por los Estados Unidos, la responsabilidad de una terrible guerra racista, ignorando además todo lo que estaba detrás del intento de destruir a Yugoslavia e incluso a Serbia y dominar los Balcanes?

No sólo el concepto de “populismo” es “históricamente vacío” y se convierte en un verdadero cajón de sastre, en el cual se colocan las cosas más variadas en un orden totalmente arbitrario sino que, sobre todo, es absolutamente inútil, ya que designa fenómenos muy di-

ferentes entre sí y, además, está colocado fuera de la historia y de los conflictos sociales y nacionales, y prescinde del estudio de las particularidades del desarrollo de cada formación económico-social y de cada cultura. La pretensión de que toda política es populista expresa una banalidad: en toda sociedad moderna, dividida en clases, la política es el arte de manejar los conflictos y no puede ignorar a las clases mayoritarias, sea para encauzarlas y utilizarlas como base de apoyo de los nuevos candidatos al poder en su combate contra los que antes lo ocupaban; sea, por el contrario, en el caso de la derecha, para movilizar en su beneficio la xenofobia, el racismo, el nacionalismo de los sectores más conservadores y atrasados.

En realidad, “populista” es una etiqueta *passépartout* que se aplica a todo personaje, gobierno o fuerza po-

lítica partidario de una política de obras públicas y de distribución de los ingresos que mantenga el mercado interno y favorezca a los industriales nacionales, creando infraestructuras para su desarrollo y conteniendo las luchas obreras y los salarios reales. Como esa política tiene un costo, la política impositiva está dirigida contra alguno de los sectores sociales más importantes y favorece, en cambio, a otros; por lo tanto, como el Gattopardo, propone cambios para que el sistema siga en pie y recurre a una retórica radical. En los países donde el grueso del capital está en manos de empresas y de bancos extranjeros, el aparato estatal, practicando a veces una especie de capitalismo de Estado, sustituye y fomenta a la vez a la débil capa capitalista nacional, y trata de compensar su debilidad y la de ésta apelando al apoyo social de los traba-

jadores, mientras se esfuerza por controlarlos estatizando y burocratizando sus organizaciones, y por mantenerlos en el nivel del nacionalismo y del corporativismo. El supuesto “populismo” de derecha es simplemente fascismo. O sea, el control del gran capital y del Estado capitalista de la movilización reaccionaria del sector “plebeyo”, sobre todo de las clases medias contra “el peligro social” y la subversión interna y externa, mezclado con algunas declaraciones antiplutocráticas para engañar gente con ese “socialismo de los imbéciles”. En este caso, la retórica será chauvinista y religiosa. Como se recordará, Hitler tenía una bandera roja, llamaba nacional socialista a su partido y hablaba sobre una supuesta superioridad racial de los alemanes. Nuevamente, todo eso no tendrá nada que ver con el “populismo” pero sí con la lucha de clases.

Notas

¹ Doctor en Ciencia Política (Universidad de París), profesor de la UBA, ex profesor de la UNAM y de la UAM-Xochimilco, director de la revista *OSAL*, de CLACSO.

GRACIELA HIERRO, FILÓSOFA FEMINISTA
(2009). *GRACIELA HIERRO IN MEMORIAM*.
MÉXICO: FFL-UNAM, 239 pp.

griselda gutiérrez castañeda

A seis años de la muerte de Graciela Hierro se logró concretar la publicación de un más que merecido libro de homenaje a la fructífera labor que desarrolló a lo largo de su trayectoria profesional como filósofa y feminista, y a la vitalidad, generosidad, amistad y compromiso, como el sello que caracterizó todas sus iniciativas, así como las relaciones que fincó durante su vida. El libro lleva por título *Graciela Hierro In Memoriam*, coordinado por quien escribe estas líneas, y publicado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Son treinta y seis colaboraciones las que integran este libro, las cuales fueron leídas en las jornadas que se organizaron en su honor en septiembre de 2004. En éstas confluyen voces diversas provenientes de la academia, de la política, del feminismo, de la sociedad civil organizada y de funcionarios públicos y universita-

rios; en todas se expresa el reconocimiento a los aportes de su obra, al sello personal de su trabajo y de su trato, de una singular combinación de profesionalismo, tenacidad, espontaneidad, ironía y distinción, y, por cierto, en todas las colaboraciones se plasman tributos de amistad y de admiración por haber sido una amiga y una mujer excepcional.

Los textos están organizados en siete secciones que representan los múltiples ámbitos en los que dejó una huella. Si bien su trabajo fue multifacético, el gozne que articuló las iniciativas de su espíritu emprendedor fue el humanismo, como estudiosa, defensora y promotora de la dignidad de las personas, de la responsabilidad de su autoconstrucción, de las potencialidades de la acción, así como de la integralidad de la razón y las pasiones. Esa postura humanista fue el eje para anudar la filosofía con el

feminismo, la que inspiró su compromiso universitario, y la que motivó sus empeños por encontrar formas de vinculación del saber académico con la sociedad.

Conforme a las secciones del libro, pensar en Graciela Hierro como universitaria, como lo hacen, entre otros, Mari Carmen Serra Puche, Julieta Fierro y René Drucker, permite apreciar el valor que siempre le concedió al espacio de construcción de conocimientos, forjador de saber para la vida, a la labor docente, y a las tareas de servicio y apoyo para el desarrollo institucional, que de manera destacada se plasmó en su participación en la creación del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), el cual dirigió durante once años. Como también en la dirección del Sistema de Universidad Abierta de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y como miembro de los comités de evaluación de las carreras

de humanidades de las universidades del país coordinados por ANUIES.

Como colega y maestra, conforme a los testimonios de Ricardo Guerra, María García Torres, Pedro Joel Reyes y Carmen Silva, entre muchos otros, destaca la actitud positiva y ecuánime ante los problemas, entusiasta y comprometida frente a las tareas, y firme en la defensa de sus ideas y convicciones; a la vez que una maestra en toda la extensión de la palabra, iconoclasta con respecto a los temas de reflexión propuestos a sus alumnos, respetuosa e impulsora de las potencialidades de éstos, incitándolos a pensar libremente, y a vivir placenteramente la experiencia educativa.

Como filósofa, tanto en el campo de la ética, en el de la filosofía de la educación y en el de la filosofía feminista, plasmó sus ideas en innumerables publicaciones que dan cuenta de la vinculación ineludible de estos ámbitos de reflexión con base en la tesis de que el feminismo es un humanismo. El desarrollo de sus investigaciones fue producto de indagatorias filosóficas, de la experiencia de vida, de su condición de aguda observadora y crítica de la historia y de su entorno con su cauda de misoginia y exclusión, y del pro-

ductivo intercambio con sus alumnas y alumnos, como María del Carmen García, Víctor Hugo Méndez, Greta Rivara, René Barffusón, quienes valoran en este volumen, junto con tantos otros, uno de los aportes más significativos de Graciela Hierro que es su ética del placer, que se traduce en el lema ilustrado de la autora, a saber, “tener el valor de apropiarse de su placer como una forma de emancipación”.

Graciela, en su papel de promotora del feminismo y de la perspectiva de género en la universidad, en su condición de pionera, hubo de transitar arduos caminos, sorteando incompreensión y sorna de muchos colegas, pero también la feliz compañía de académicas comprometidas con esa causa, como Gloria Careaga, Dora Cardaci, María Luisa Tarrés que, junto con muchas más, promueven los estudios feministas en la academia, quienes reconocen sin duda la impronta de libertad y goce con que Graciela se dio a estas tareas. Esa misma impronta acompañó su colaboración con otras colegas para la creación de centros de investigación feminista en universidades de los estados, en la reforma de los planes de estudio en el campo de la enfermería y la obstetricia, incorporando

una perspectiva de género, tanto en la teoría como en la práctica de las enfermeras, convencida de la necesidad de replantear las formas de subordinación y devaluación a que se ve expuesta esta profesión.

En su vinculación como feminista con la política y las políticas, y en la vinculación con organizaciones de la sociedad civil feministas, su aportación es apreciada por representantes de todo el espectro político ideológico, como Clara Jusidman, Cecilia Loría, Clara Scherer, Dulce María Sauri, Patricia Espinosa, María Elena Chapa y Amalia García, tanto en su esfuerzo por vincular la academia con la sociedad, en el diálogo con las congresistas para el impulso de agendas con perspectivas de género, susceptibles de plasmarse en las políticas públicas, como en la institucionalización de programas de la mujer, y en colaboración con la formación del Consejo Consultivo de la Mujer y la Contraloría, promovidos por la Secretaría de Gobernación y el Consejo Nacional de Población, en la discusión de la Plataforma de Pekín a fin de impulsar la participación en la vida pública de las mujeres, así como en la toma de decisiones, propuesta encaminada a ser incorporada al texto de posición del gobierno de México ante la

Conferencia de Pekín, y su promoción en el Programa de Acción de América Latina y el Caribe.

No podía faltar en esta revisión de su rica trayectoria la creación, como cofundadora, del grupo de Las Reinas, que tiene por obje-

tivo el estudio del proceso de envejecer de las mujeres, cuya deriva, como lo expone Celia Ruiz, es el estudio crítico de la ideología patriarcal con respecto al envejecer femenino, el análisis teórico de la temporalidad, y la reflexión y creación de

programas para prepararse y aprender a envejecer.

En suma, este libro refleja la ardua labor de una destacada universitaria. Con él aspiramos, mediante su difusión y lectura, mantener vivo su aporte académico y social.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUERRERO

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA. HUMANÍSTICO SOCIAL

PROGRAMA DE AMÉRICA LATINA Y RELACIONES INTERNACIONALES

Calle Procopio García 11-C. Barrio de San Antonio. C. P. 39000. Chilpancingo, Guerrero.

México, Tel.-Fax: 01 747 47 28375,

herminia.fookong@gmail.com / herminia_fookong@yahoo.com

PRIMER ENCUENTRO

“EL PENSAMIENTO DE CARLOS MARX

FRENTE AL SIGLO XXI”

(6, 7 Y 8 DE OCTUBRE DE 2009)

COMENTARIOS A DIALÉCTICA NÚM. 41

REVISTA DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA (BUAP)

herminia c. foo kong dejo¹

Nunca como ahora, en el actual ciclo del capitalismo emergente del siglo pasado, período caracterizado por su extrema e inédita capacidad de destrucción y contrastes, después del fracaso de aproximadamente tres décadas de neoliberalismo y en el marco de una crisis sincrónica e integral

también sin precedentes, los seres humanos piensan en voz alta y actúan, y la teoría se enriquece con múltiples y variados intentos por comprender el momento histórico que vive el planeta en una relación dialéctica entre lo local y lo global, entre lo micro y lo macro, recuperando la mejor tradición

ensayística de décadas pasadas, así como las grandes categorías de análisis aportadas por la teoría crítica para pensar nuestras realidades como parte de un modo de producción y un sistema mundial sólo explicable desde la dimensión de los tiempos históricos largos, como bien lo propone el

método marxista y la escuela de los *Annales*.

La *sociedad civil de abajo*, de acuerdo a la caracterización de F. Houtart, Boaventura de Sousa y otros nuevos filósofos latinoamericanistas, está movilizada contra toda forma de dominación, exclusión y poder, y en su diversidad confluyen muchas voces y voluntades que buscan construir un mundo alternativo al capitalismo y a toda forma de colonialismo, desde una nueva epistemología: crítica, fronteriza, ruptural y revolucionaria.

Explicar el comportamiento de los nuevos sujetos sociales en sus potencialidades e historicidad, comprender el sentido de sus acciones y aproximarse al futuro, sin pretender anticiparse ignorando la complejidad de las nuevas realidades, siempre problematizando el presente, constituye el reto de las Ciencias Sociales y las Humanidades en América Latina, escenario donde hoy se registran los movimientos antisistémicos más importantes del planeta.

En este marco, entonces, se inscriben los presentes comentarios sobre la importancia que tiene y ha tenido desde su nacimiento *Dialéctica*, revista periódica de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Creada en 1976, nació precisamente cuando América Latina se vio asolada por golpes militares y muchas voces fueron sofocadas a sangre y fuego. Cuando las universidades públicas fueron intervenidas y vieron interrumpidas sus actividades por un prolongado período, muchas de las cuales fueron amordazadas hasta inicios de los años noventa, lesionando sus funciones sustantivas, persiguiendo, desapareciendo forzosamente y privando de la vida por medio de ejecuciones extrajudiciales y asesinatos políticos a sus académicos, crímenes de lesa humanidad, muchos de los cuales hoy siguen en la absoluta impunidad, en un intento por impedir el desarrollo del pensamiento crítico y su vinculación con la realidad.

Dialéctica no es una publicación más: pionera en su género, es una revista de filosofía, plural y abierta a todas las disciplinas de lo social en la que los investigadores reflexionan y debaten, teniendo como ejes temáticos los grandes problemas acerca de la naturaleza y la humanidad, sobre el sentido de la vida y el papel de los seres humanos en el mundo, de nuestras sociedades y del planeta, sobre la guerra y la paz, la democracia y la justicia, la liber-

tad del pensar y el hacer, temas siempre abordados desde el pensamiento crítico y en su dimensión histórica.

Dialéctica es un espacio simbólico, representativo de los más altos valores de la universidad pública latinoamericana, heredera del Grito de Córdoba: laica, plural e independiente, en la que se practica la libertad de ideas, ejerce la crítica, contribuye al desarrollo del conocimiento científico y humanístico, defiende valores democráticos y cuestiona toda manifestación de un pensamiento heterónimo, autoritario, lineal y colonial.

En el campo de las Humanidades y las Ciencias Sociales, *Dialéctica* es un referente obligado en la construcción de un pensamiento propio, abierto al mundo en el debate paradigmático, con una clara adscripción filosófica, donde se estudia, se explica y se interpreta la realidad desde la gramsciana filosofía de la praxis, en el sentido de la mejor tradición marxista, sin excluir otros patrones de referencia; en este aspecto, su línea editorial ha sido congruente en más de tres décadas.

A lo largo de su historia, *Dialéctica* preservó su condición de espacio de debate sobre el pensamiento de Marx, el y los marxismos, sobre la y las izquierdas, así

como sobre el futuro de la democracia en México y América Latina, y en ese hecho radicó su fortaleza, más allá de crisis y derrumbes.

Pero, también, es el laboratorio donde el escrutinio de la realidad por medio de la crítica y a la luz de la historia, constituye el mejor aporte al método marxista. En sus páginas se hace análisis de coyuntura, se reflexiona y cuestiona los procesos latinoamericanos en el marco del desarrollo del capitalismo, se cotejan teorías, metodologías, siempre en la búsqueda marxista de develar toda forma de explotación, dominación y control, desde la crítica de la economía política, las clases sociales y la lucha de clases en su dimensión filosófica, económica, social, política, histórica, literaria, artística y, en general, cultural.

El número 41

Está integrado por seis secciones: Editorial, seis ensayos, tres artículos, una semblanza, un documento, una reseña de libros, noticias, una sección de títulos recomendados, un pronunciamiento y un buzón de revistas.

Desde el editorial “México: ¿hay opciones para la crisis?”, suscrito por Gabriel Vargas Lozano, su codirector, quien fija la posición de la revista frente a la actual crisis mundial y los retos

para México, incluyendo a los demás autores, el conjunto de trabajos es, por su profundidad, una invitación a la reflexión y al debate. Existe un hilo de continuidad y temáticas comunes, las que podemos resumir en la búsqueda por enriquecer la reflexión desde el cuestionamiento al orden establecido y sus saberes y propuestas, en un esfuerzo por explicar el vínculo entre teoría y praxis, interpretar la realidad y encontrar salidas, sin aspirar a dar soluciones lapidarias.

En la sección “Ensayos”, merecieron mi atención: El “Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo de Wolfgang Fritz Haug”, que es una densa y rigurosa revisión historiográfica del método histórico crítico. Es una deliciosa invitación a escuchar, con mirada receptiva, documentos y obras, teorías y metodologías, en un esfuerzo comparado por explicar los orígenes del método histórico crítico, permitiendo comprender, por esta ruta, los alcances y aportes premarxistas, del marxismo y los marxistas a la luz del desarrollo del pensamiento de Occidente, particularmente desde la Ilustración. Es pertinente reconocer la pulcra traducción del alemán, a cargo de Santiago Vollmer y Rafael Carrión Arias, quienes hi-

cieron legible, en su creatividad y aporte, un texto complejo. Queda sembrado el interés y entusiasmo por conocer la obra completa, cuya primera edición es reciente (2008), de acuerdo con la nota a pie de página.

El ensayo del chileno Jaime Massardo, “Sobre la concepción de la historia en el pensamiento de Antonio Labriola”, convoca a repensar la historia del marxismo y los marxistas europeos del siglo xx y nos brinda claves —desde el autor que cita— para pensar la teoría y su fuerza epistemológica como un producto histórico y colectivo. Es una revisión de la vida y una reivindicación de la obra de un pensador, proscrito por socialistas y comunistas y una invitación a leerlo, recuperando su aporte más importante en lo relacionado con la historia y la cultura, dimensiones subrogadas por el marxismo de Estado, según afirma Massardo, quien despierta nuestro interés por releer a muchos autores, dentro de los que cabe señalar la epístola sostenida entre Labriola y Federico Engels, las referencias que hacen de su método Antonio Gramsci y otros pensadores marxistas, así como el concepto de “historia” de Giambattista Vico en su *Scienza Nuova*, fuente de inspiración del

autor estudiado, entre tantas otras referencias.

El trabajo de María Rosa Palazón: “Autonomía del poder político: la confusión de Marx”, es una buena provocación para reabrir el debate desde dentro y fuera del marxismo sobre el problema del Estado, las clases sociales y la lucha de clases en la obra de Marx. Palazón no sólo marca lo que sus críticos llaman “ausencias”, si no “la confusión de Marx” entre lo que sería el “Estado empírico” y un modelo de “Estado ideal”, y sostiene que para éste, el Estado es únicamente el instrumento de la clase dominante, centrando la atención en la base económica e ignorando la superestructura, tesis que, a juicio de la autora, es negada por el Estado soviético y los países de “dictadura burocrática” donde “el espíritu de dominación que se expresa con el dinero [...] se trastoca en dominación política” y “el fin de la propiedad privada de los medios de producción no trajo consigo el fin de la alienación política”.

En verdad, la autora del ensayo muestra desconocimiento de la vasta obra de Marx, hace una lectura sesgada de las escasas referencias bibliográficas que cita y, por lo tanto, obvia lecturas fundamentales para comprender la complejidad de

su pensamiento, emitiendo juicios de valor que, en cuanto tales, restan posibilidad a cualquier debate.

Por ejemplo, pone a polemizar a Marx con autores como Weber en aspectos específicos de sus obras donde, con pensamiento receptivo y “bien intencionado”, podríamos, por el contrario, ver coincidencias, sesgando tanto la lectura de uno como del otro, como cuando parafrasea a Weber tomando un fragmento de *Economía y sociedad*, dedicado no a una definición weberiana del Estado, sino sólo de uno de sus instrumentos: el ejercicio de la violencia legítima.

Caricaturiza al autor de *El capital*, presentando su pensamiento como críptico y enigmático cuando dice “[Marx] Completa misteriosamente que la lucha del oprimido contra el opresor toma un carácter político”.

En su crítica, Palazón parte de la premisa que ve en Marx a un teórico del Estado, premisa que debería comprobar a partir del estudio de la totalidad de su obra, cuyo análisis ha permitido a especialistas sostener que la fuerza explicativa del método marxista radica en el ejercicio de la crítica: crítica de la economía política, crítica de la filosofía y crítica del Estado. Desde esta perspectiva, Marx no sería un teórico del Estado,

sino su crítico sistemático, cuya validez y fuerza explicativa estriba en su método histórico.

Marx recurre a la historia porque lo mueve una preocupación central: explicarse el comportamiento de la realidad que le tocó vivir: el capitalismo europeo del siglo XIX y, en el descubrimiento del mundo de la explotación de la fuerza de trabajo por el capital, sienta las bases para reconstruir, siempre críticamente, la historia económica, filosófica, política y cultural de su época.

Al obviar este punto del debate marxista, Palazón exige de la teoría marxista lo que la teoría marxista —ninguna teoría que se construya con referencia a la historia— no puede dar: la construcción de conceptos con atributos absolutamente ideales por un lado, e infalibilidad por el otro, reduciendo el debate entre Estado empírico y Estado ideal, al acuerdo por consenso de un conjunto de atributos como los propuestos por la autora sin más referente que los modelos de Estado que la filosofía clásica y las ciencias sociales conocen y sin más complicaciones que el sentido común.

La obra de C. Marx está al alcance de todos, es vasta y va desde los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, la *Ideología alemana*,

los *Grundrisse*, *El capital*, la *Lucha de clases en Francia*, el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, etcétera, etcétera. Ciertamente, ante los nuevos sucesos, se precisa desacralizar la lectura ortodoxa y escolástica de la teoría marxista, pero desacralizar no significa echar por la borda dos siglos de reflexión y debate.

Por último, el énfasis puesto en la dimensión económica como clave para explicar la historia, no excluye la importancia que Marx le asignaba a los demás factores. Engels, en su carta a Bloch, fechada el 21 de setiembre de 1890, sostiene que

[...] Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas

jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado.

En esta misma sección de ensayos Juan Monroy García, en “Calidad de la democracia en Nicaragua”, se suma a las críticas, por corrupción, que varios autores han hecho al sandinismo de la postrevolución.

El análisis es sugerente, porque desmitifica una parte de la historia reciente de

América Latina y da pautas para conocer a un líder sandinista como Daniel Ortega, presidente actual de Nicaragua, pero no brinda elementos de contexto para comprender el triunfo electoral de 2006, que lo convierte por segunda vez en jefe de Estado, conocer las diferentes tendencias dentro del FSLN, explicar su popularidad e identificar a los actores económicos y políticos internos, así como el papel del gobierno de Nicaragua en la subregión, como integrante de la Alternativa Bolivariana (ALBA) y amigo de la Unión de Naciones del Sur (UNASUR). En el análisis de Monroy, todo pareciera discurrir como fruto de un complot entre neosomocistas y sandinistas.

“La filosofía y sociedad en el México actual” de Gabriel Vargas Lozano, con el que concluye la sección de ensayos, la “Defensa de la filosofía en tiempos adversos”, de Adolfo Sánchez Vázquez, en la sección “Documentos” y el “Pronunciamiento en contra de la desaparición de la Filosofía en la Reforma de la SEP”, suscrito por un conjunto de instituciones académicas de México, dirigido a la SEP, a los universitarios, a todos los profesores de nivel medio superior y a la opinión pública nacional, constituyen verdaderas proclamas inte-

ligentes hacia la humanidad en defensa del derecho a pensar, a educar y enseñar a las nuevas generaciones para construir un mundo de paz, bondad, solidaridad, justicia y libertad. La fuerza de sus argumentos es la fuerza y la riqueza de este número 41, es congruente con la historia de *Dialéctica* y recoge el sentimiento de sus lectores.

La revista cuenta con un sólido Consejo Editorial, un Consejo Asesor y Comité de Arbitraje, así como un Consejo de Colaboración Nacional que dan seriedad y certidumbre de la calidad en los contenidos. En esta última sección, cabría aclarar que César Delgado ya falleció.

Sobre la periodicidad: a lo largo de 32 años, se han publicado 41 números, lo que es una muestra de la persistencia y el esfuerzo de sus directores, ya que más difícil que iniciar un proyecto editorial, es continuarlo en el contexto de nuestras universidades públicas, pobres, burocráticas y lentas, donde los editores nos vemos obligados a actuar como hombres y mujeres orquesta: planeando, escribiendo, compilando información, corrigiendo estilo, diseñando, haciendo gestión legal dentro y fuera de nuestras instituciones y muchas, pero muchas veces,

financiando las publicaciones, lo que provoca frecuentemente que las descontinúemos o interrumamos.

En este aspecto (el de la periodicidad), aunque probablemente fue pensada para ser una publicación semestral en su Primera Época y se anunció que sería cuatrimestral en la Nueva (después de la interrupción 1988-1991), se nota el ingenio para enfrentar dificultades de diversos órdenes y resolver los posibles problemas de calendario que los responsables de *Dialéctica* enfrentaron a lo largo de 33 años, cumpliendo con los requisitos de indexación que fijan hoy las agencias e instituciones encargadas de dar certificación nacional e internacional (INDAUTOR, CONACYT, SCIELO, etcétera), cuyas exigencias, exageradamente formalistas, cada día crecen, convirtiéndose en verdaderos filtros para su clasificación y catalogación, siempre arbitraria y artificial. Filtros que excluyen a un considerable número de publicaciones —sobre todo las del área de ciencias sociales— que ocupan lugares relevantes en México y América Latina, por su antigüedad, su rigor académico y relevancia histórica.

La sección de “Noticias” y el intercambio de carátulas, así como el “Buzón de revistas”, muestran a *Dialéctica* como una publicación

abierta al mundo académico e intelectual, con la sencillez de los sabios y la humildad de quienes hacen camino al andar.

Sólo un detalle que deberá ser revisado en la página legal. Dice: “Revista *Dialéctica* N° 39 y 40”, siendo que más abajo se menciona: *Dialéctica* nueva época. Año 32 núm. 41.

Finalmente, entregamos el último número del *Cuaderno de Investigación Humanística y Social*, publicación semestral del Instituto de Investigación Científica. Humanístico Social de la Universidad Autónoma de Guerrero, en cuyos interiores se contempla una sección de intercambio de carátulas, habiendo incluido la de la hermana *Dialéctica*, para su difusión.

Invitamos a sus directores propongan un nombre para que, a su vez, forme parte del Consejo Editorial y de Arbitraje Externo que estamos constituyendo y que aparecerá en los próximos números del *Cuaderno*, asimismo, abrimos nuestras páginas para sus colaboraciones escritas.

Resta sólo augurar larga vida a *Dialéctica* y a todos los que con ella hacen posible la utopía.

*Chilpancingo, Gro. 7 de
Octubre de 2009.
C. U. UAG.*

Nota

- 1 Investigadora docente de tiempo completo. Responsable del Programa de América Latina y Relaciones Internacionales, del Instituto de Investigación Científica. Humanístico Social. Directora del Cuaderno de Investigación Humanística y Social. Integrante del cuerpo académico Problemas Sociales y Humanos, de la Universidad Autónoma de Guerrero, México. Integrante de la Cátedra Internacional Carlos Marx e integrante del Consejo Editorial de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS).

¿UN MUNDO SIN FILOSOFÍA?, DE BENJAMÍN PANDURO MUÑOZ, Y A. XÓCHITL LÓPEZ MOLINA (COORDS.).

*wilder perez varona*¹

No es usual que un evento concilie la especificidad de una temática con la universalidad de sus implicaciones. Las diecisiete ponencias del XVII Coloquio Nacional sobre la Enseñanza de la Filosofía, celebrado en Tlaxcala en 2005, compiladas bajo el título *¿Un mundo sin filosofía?*, muestran una pluralidad de análisis, perspectivas y propuestas que agruparon a profesores e investigadores de Filosofía en torno a una problemática común: la pertinencia de la Filosofía, y por lo tanto de su enseñanza, en las condiciones del mundo actual.

La temática ha sido recurrente en los últimos tiempos, desde que el empuje de las políticas neoliberales ha amenazado con extinguir, por nulidad y decrepitud supuestas, toda práctica e institución que no se avenga a la lógica impe-

rante del mercado global. En Latinoamérica, y específicamente en México, los recortes presupuestarios a universidades públicas y la proliferación de empresas educacionales privadas han marcado, desde la década de los años ochenta, una inequívoca pauta de lo que se entiende como valioso, o sea, lo rentable o útil para los intereses de empresarios privados y sus voceros tecnócratas.

La enseñanza de la Filosofía, en particular, ha visto amenazada su existencia como institución académica generalizada en la forma de escamoteos curriculares y hasta defunciones ostensivas en los niveles medio superior y superior. Su falta de docilidad para ser disciplinada sin más, para dejarse reducir a fundamento de una razón instrumental compulsada al incremento

de la ganancia, a expensas de una insostenible pauperización de la mayoría del planeta, e incluso de la posibilidad de la vida misma, la ha conllevado a engrosar la fila de los “finismos” decretados.

Esta tendencia, irradiada con gesto globalizante desde el mundo anglosajón, halla en nuestro contexto latinoamericano condiciones peculiares que agravan sus implicaciones. Reducida la América nuestra a los márgenes de la modernidad y carcomida por el nihilismo posmoderno sin haber podido realizar siquiera formalmente las promesas igualitarias y emancipadoras modernas, con Estados nacionales escindidos por descomunales desigualdades y cuyos gobiernos no reparan en engullir las políticas de exclusión social y económica del Banco Mundial y de la

OCDE, la filosofía de nuestra región ofrece un terreno propicio para el encuentro de tendencias antagónicas.

Sin embargo, pese a la diversidad de los trazos que recorren los textos compilados, *¿Un mundo sin filosofía?* apuesta decididamente por el compromiso con nuestra realidad concreta, impugnando el eurocentrismo de las prescripciones normalizadoras de la filosofía *realmente existente*, su modo de confinarnos en un academismo autorreferencial y estéril, conducente a un desarraigo suicida —un mimetismo que sin embargo ha labrado el camino a la situación actual—.

Es por ello que, en lugar de una referencia particular a los autores —al uso en reseñas de esta índole—, correremos el riesgo de emplear el escaso espacio de que disponemos en delinear la naturaleza de este compromiso, convencidos de que es quien conforma la unidad fundamental del texto y la posible eficacia de la resistencia que encarna.

¿Fin de la filosofía? Como nos advierte Oscar Wingartz, es preciso explicitar a qué fin, o al fin de qué filosofía estamos expuestos. Pues, como actividad espontánea e inherente al ser humano, como gesto interrogador y dador de sentido de una totalidad que abarca

al hombre, la sociedad y la naturaleza, puede afirmarse que los problemas trascendentales que conforman lo filosófico son el fundamento constitutivo de lo social, o que sus contenidos se hallan inmersos en las cosmovisiones —si bien privadas de rigor y sistematicidad— del hombre ordinario.

No es precisamente la raigambre existencial de lo filosófico la que peligra, se trata más bien de otra clase de renuncia: la de la capacidad de la filosofía para problematizar y desnaturalizar el orden establecido, para indagar acerca de sus fundamentos y proyectar futuros alternativos. Se trata de la necesidad del ejercicio crítico y de la voluntad de recrear y promover utopías emancipadoras.

Y si bien Horacio Cerutti se adelanta a la amenaza postulando la necesidad de una “desprofesionalización” de la filosofía que la libere de lastres academicistas a fin de estrechar su vínculo con los problemas reales, cotidianos, y aun de asumir la tradición y la perspectiva de los que resisten y crean en las condiciones de explotación y dominación capitalistas, ello, más que una renuncia del acervo propio de la tradición filosófica, supone una superación, un redimensionamiento del queha-

cer filosófico y de su enseñanza.

A fin de potenciar esta labor crítica y comprometida, los autores apelan a un amplio bagaje de recursos y herramientas, auténticas muestras de la autoconciencia propia del ejercicio del filosofar. Ya sea la reapropiación creativa y conscientemente integradora de la historia y la tradición común —una comunidad de problemas, de enfrentamientos, y aun la potenciación de un destino regional colectivo—, ya sea mediante la elucidación de las nuevas condiciones —de las sociedades y sus saberes correlativos— que los heraldos posmodernos no han cesado de anunciar durante décadas, sea, en fin, promoviendo una rearticulación compleja de regímenes lógicos antagónicos capaz de producir una epistemología más abierta y abarcadora en el campo educacional... Lo cierto es que para estos autores no existe camino vedado que un posicionamiento crítico no pueda apropiarse en beneficio de la transformación de nuestras sociedades.

Por supuesto que aún en el terreno de la filosofía de la educación no faltan propuestas para revitalizar la producción de “sujetos filosofantes” mediante una transformación de la enseñanza filosófica que logre

rebasar la escisión corriente entre teoría y práctica: tanto el quehacer ejemplar del filósofo y maestro mexicano Lombardo Toledano, o las recientes reformas educacionales en Italia, herederas de las premisas de educación formativa de Giovanni Gentile, hasta los preceptos de educación integral del humanismo renacentista, muestran su valor heurístico como “modelos” que sugieren nuevas estrategias y herramientas para una aprehensión más plena de nuestras circunstancias históricas.

Con todo, a la pregunta introducida por Mario Magallón de si la indagación filosófica resulta hoy necesaria, no corresponde una afirmación incondicional, pues esta necesidad no es una verdad ya dada: es el esfuerzo colectivo renovado por tornarla realidad, que pugna porque lo real devenga racional, pero de una racionalidad cuyo carácter universal no suponga la hegemonización de particular alguno. Es por ello que el camino de la autoconciencia latinoamericana hacia la universalidad, “del filosofar

de nuestra América para el mundo”, no puede sino hallarse marcado por un radical antagonismo en las condiciones de un orden capitalista mundial que pretende prescindir de tres cuartas partes de la humanidad.

Filosofar hoy desde América Latina significa, entonces, asumir el reto de colocar su particularidad a la altura de los derechos de todos los excluidos a luchar por renovados horizontes de sentido, por un mundo cuya diversidad creciente no sea ahogada por el único parámetro universal del mercado.

Notas

¹ Instituto de Filosofía de La Habana.

ALBERTO SALADINO, GARCÍA (2009). *FILOSOFÍA DE LA ILUSTRACIÓN LATINOAMERICANA*. UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO.

rho

Bajo el sello editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México, a finales de 2009 apareció el último libro del doctor Alberto Saladino, dedicado a investigar el proceso de desarrollo y adaptación que tuvo la Ilustración en los países latinoamericanos; una investigación que, como

el mismo Saladino afirma, hasta la fecha poco se ha atendido y que urge, para su conocimiento, la dedicación de los especialistas y estudiosos de la historia de la filosofía y, como diría José Gaos, de la historia de la ideas en América Latina.

En nueve capítulos —“La Ilustración”, “Arraigado de la

Ilustración”, “Filósofos de la Ilustración latinoamericana”, “Concepción de la filosofía”, “Teoría del Conocimiento”, “Metafísica”, “Los Valores”, “Antropología filosófica”, “Dialéctica de Filosofía de la Ilustración” y “Revolución”— expone el autor una primera visión y acercamiento a esta temática que,

en la vida práctica y política, tuvo gran influjo en los movimientos sociales en este continente.

A decir de Alberto Saladino,

La filosofía de la Ilustración latinoamericana abrió senderos para fomentar el pensamiento crítico en un medio cultural ciertamente poco propicio para ello; ancló sus reflexiones en el suelo americano, por lo que nació determinada por la realidad, a la cual buscó desentrañarle su sentido, convirtiéndose en instrumento para trascenderla; con ello desembocó en una suerte de filosofía de la liberación al participar del fortalecimiento de la conciencia

patria y, sobre todo, porque sentó las bases de la génesis del ser latinoamericano, al renovar las preocupaciones humanistas.

Los papeles cumplidos por la filosofía de la Ilustración latinoamericana fueron diversos, principalmente por haber adoptado, y luego adaptado, los valores preclaros de la modernidad y, con base en ellos, codificar muchas de las aspiraciones sociales de los habitantes oriundos de las colonias iberoamericanas. Este quehacer emergió de la apertura intelectual cuyas semillas fueron sembradas por los intelectuales heterodoxos de la segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del XVIII. En efecto, la obra de

ellos posibilitó la renovación de tópicos en la enseñanza de la Filosofía, por lo que sus cursos tradicionales: Ética, Lógica, Física y Metafísica fueron ampliados a nuevas explicaciones, las cuales apelaron a la recuperación del origen y esencia de la filosofía como saber crítico. (8-9)

Con esta publicación, la UAEM reafirma su vocación promotora del conocimiento y de la realidad mexicana y latinoamericana, impulsando la iniciativa de sus investigadores; en este caso, el de Alberto Saladino, e invita a sumar esfuerzos en la tarea de difundir y dar a conocer el desarrollo de la filosofía en México y América Latina.

DE CÓMO MANTENER LA FILOSOFÍA VIVA.

A PROPÓSITO DE LA *FENOMENOLOGÍA VIVA* DE ÁNGEL XOLOCOTZI¹

ma. del carmen garcía aguilar

Uno de los principales retos de la filosofía actual es sustentar la actualidad de todos aquellos autores que han marcado, por sus aportes teóricos, el pensamiento de la humanidad, y al mismo perseverar en la filosofía, su sentido dinámico así como su carácter crítico y argumentativo. Para ello resultan cruciales textos que abran perspectivas para

nuevos análisis, que dejen ver la importancia de ciertos autores intensos por sus obras y problemáticas planteadas, con los cuales puedan seguirse debatiendo sus ideas, autores que, como bien decía George Lukács, resulten notables, clásicos, en cuanto que un “clásico” es “un rey, del cual se puede disentir, pero al que no se puede destronar”, afirma-

ción que bien puede aplicarse a Martín Heidegger o Edmund Husserl. El pensamiento y la obra de estos autores trascendieron su tiempo y espacio y se han mantenido vigentes por la huella que dejaron a quienes se han acercado a ellos de manera persistente, seria y consistente. Tal es el caso del Dr. Ángel Xolocotzi, quien, durante años, ha

escudriñado en la vida de Heidegger y sus fuentes para tratar de comprender en extenso su pensamiento. Gracias a su trabajo arduo y constante de búsqueda y debate, nos presenta ahora el libro *Fenomenología Viva*, editado por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en donde el Dr. Xolocotzi, se propone promover una serie de conversaciones con diferentes filósofos sobre la actualidad y vigencia de la fenomenología. El Dr. Xolocotzi propicia, desde la reflexión temática del pensamiento heideggeriano y del mismo Husserl, una serie de conversaciones filosóficas que van abriendo y entretejiendo la actualidad de éstos filósofos y de la temática en cuestión.

Con la intención de dar vida y abrir nuevos debates sobre la fenomenología, así como “repensar la actualidad de este modo particular de filosofar”, El Dr. Xolocotzi nos presenta, a través de su libro, un magnífico compendio de diversas entrevistas hechas en diferentes tiempos y con distintas personalidades, en lo que él llama “conversaciones”. Estos diálogos, los emprende con quienes, mediante su obra —a decir del propio autor— han ejemplificado en vida la posibilidad de dirigirse a las cosas mismas, tal como lo procla-

ma la fenomenología. Este escenario permite al autor mantener el carácter vivo de la fenomenología, por ello la selección de autores contemporáneos.

En la introducción el Dr. Xolocotzi, hace referencia al momento primigenio de este forma particular de hacer filosofía, la fenomenología; de ahí que hablar de Edmund Husserl, resulte imprescindible. De hecho Husserl es sólo la base de los puntos reflexivos para ubicar primero, el encuentro entre Husserl y Heidegger y cómo a partir de ahí entablan ellos mismos un diálogo constante; y segundo, centrarse en el pensamiento y obra de Heidegger, a quien le dedica la mayor parte de la obra, de las conversaciones y de sus propias reflexiones.

Estas interlocuciones las emprende Xolocotzi con Klaus Held sobre la propia actualidad de la fenomenología; con Roberto Walton sobre el horizonte de la fenomenología; con Jesús Rodolfo Santander sobre el olvido de lo esencial y la fenomenología, con Miguel García Baró sobre las posibilidades y límites de la fenomenología; con Guillermo Hoyos sobre la fenomenología, ética y política; con Ramón Rodríguez sobre fenomenología, hermenéutica y subjetividad; y, con

Alberto Constante sobre fenomenología, poesía y psicoanálisis.

De igual forma las reflexiones las lleva al tema del mismo Heidegger a través de los diálogos con Friedrich-Wilhelm von Hermann; con Jorge E. Rivera con quien conversa sobre *El Ser y el Tiempo* en castellano; y, con Dina V. Picotti sobre el pensar y traducir a Heidegger.

El tema de la filosofía se vuelve crucial en este libro y en sus conversaciones con Franco Volpi —fallecido recientemente—, habla sobre las perspectivas de la filosofía y el cuidado de la tradición; con Jean-Francois Courtine dialoga sobre el oficio de hacer filosofía; con Antonio Ziri6n sobre el oficio de filosofar, con Carlos Másmela sobre tradición, contradicción y *ereignis*; y, con Otto P6ggeler reflexiona sobre la filosofía como camino.

Junto a estos grandes temas no pueden faltar tampoco las deliberaciones sobre la importancia que guarda la ontología y la pregunta sobre el ser, tema sobre el que dialoga con Arturo Leyte, o sobre la verdad y conciencia tema que sostiene con Alberto Rosales. En un contexto como el que se abre en este libro, fue preciso tener un diálogo sobre el nihilismo y

el hegelianismo, mismo que entabla con su maestro Ricardo Guerra; de igual forma los temas sobre el pensar y la vida resultaron ineludibles, temas que abordan Félix Duque y Herman Heidegger.

La temática de este libro lleva a fondo la reflexión tanto del pensamiento de Heidegger, como el de la propia fenomenología. Con ello el compilador logra

actualizar la filosofía heideggeriana y muestra que su filosofía es una “filosofía viva”, que es aplicable a los problemas de la vida y que es importante traer al presente esta perspectiva, desde la cual se pueden enfocar los problemas, que aún hoy - siglo XXI-, siguen agobiando a la humanidad.

Para el coordinador y compilador de este texto, el libro busca repensar la ac-

tualidad de la fenomenología y trata de transmitir un carácter de vida de procedencia fenomenológica, tratado de mostrar palpablemente el carácter vivo de la fenomenología, lo cual logra al presentar desde una misma perspectiva, la fenomenológica, una serie de temáticas, problemáticas y tesis que bien valen la pena seguir debatiendo.

Notas

- ¹ Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología Viva. Conversaciones con Klaus Held – Franco Volpi – Alberto Rosales – Félix Duque – Jean-Francois Courtine – Roberto Walton – Jesús Rodolfo Santander – Friedrich Wilhelm von Hermann – Antonio Zirión – Jorge Edmundo Rivera – Carlos Másmela – Miguel García Baró – Arturo Leyte – Ricardo Guerra – Dina V. Picotti – Hermann Heidegger – Guillermo Hoyos – Ramón Rodríguez – Alberto Constante – Otto Pöggeler*. Puebla, Pue. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Dirección de Fomento Editorial. Facultad de Filosofía y Letras. 2009.

UN HEGEL PARA NUESTRO TIEMPO

suzanne islas azais

En su libro *La sociedad dividida. La sociedad política en Hegel*¹, el Dr. Rendón nos ofrece una interpretación de la filosofía hegeliana en diálogo con su propia época pero, al mismo tiempo, en diálogo con nosotros mismos, con nuestra circunstancia. Lo que el lector encontrará en este libro no es el mero desglose hermenéutico de los principales conceptos hegelianos, sino más bien una consideración reflexiva y madura de la filosofía de Hegel en

su conjunto. El autor se mueve así en el arco conceptual que va de la *Fenomenología del espíritu* (1807) a la *Filosofía del Derecho* (1821) y la filosofía de la historia (1826-1830), de forma tal que la experiencia de la conciencia supone entonces no sólo su confrontación con el mundo externo, sino también un proceso histórico de constitución de la identidad. En ocasiones, el Dr. Rendón realiza incluso el recorrido inverso (de la filosofía de la historia a la

Fenomenología, como en la página 63 del libro), asumiendo con ello preocupaciones constantes en un sistema filosófico abocado a pensar la época moderna y, en particular, la condición nueva y distintiva del hombre en ese contexto. La interpretación que nos ofrece constituye, por sí misma, un ejercicio riguroso de reflexión filosófica en el que se buscan superar los (a veces) estrechos marcos establecidos de lo meramente académico para poder no

sólo *pensar a* Hegel, sino sobre todo para poder *pensar con* Hegel.

Además de esta estrategia de abordar la filosofía hegeliana en su conjunto, el Dr. Rendón asume como punto de partida a un Hegel situado en la fértil tradición de la razón práctica y, por tanto, a un Hegel en diálogo con Kant, más bien que enfrentado con él. De esta forma, conceptos como el de subjetividad libre adquieren especial relevancia en esta propuesta interpretativa. Es desde la perspectiva de la obra hegeliana como una “filosofía de la razón práctica en la historia” que en *La sociedad dividida* se interpretan conceptos fundamentales para Hegel como son los de espíritu (*Geist*), vida cívica (*Sittlichkeit*) y reconocimiento mutuo. El análisis de la filosofía hegeliana desde la tradición de la razón práctica le permite al Dr. Rendón, por ejemplo, vincular el concepto de vida cívica con el de voluntad libre, superando entonces las interpretaciones de corte trascendentalista que asumen la “particularidad” individual como un mero momento que tiene que ser subsumido en la realidad del Estado.

El título de la obra que aquí comentamos busca poner en primer plano la escisión que se opera con la

época moderna y el surgimiento de la subjetividad. Esta subjetividad a su vez -se afirma- da lugar al reclamo de la misma libertad para todos en un mundo secularizado y en el que, por tanto, el hombre no cuenta con más asideros que los que él mismo puede proporcionarse desde su voluntad libre. No obstante esta situación inevitablemente *dividida* el Dr. Rendón considera, con Hegel, que -si se nos permite la expresión- <no podemos escapar a la sociedad>, es decir, que la “realización del hombre, de sus alcances y posibilidades, tiene que conseguirse en el único mundo en que esto es posible, y este mundo no puede ser otro que nuestra vida en sociedad. Se trata para Hegel del “espíritu objetivo”. Por ello su realización depende sólo de las acciones humanas. Lo que se reclama así es una voluntad política desde la validez y legitimidad de la razón práctica, es decir, voluntades libres y por ello capaces de interactuar esgrimiendo sus propias razones en la vida pública”². La cuestión de la libertad sólo puede asumirse desde el reconocimiento mutuo de voluntades libres, desde el tránsito del *yo* al *nosotros*.

En esta misma línea de reflexión queremos destacar la muy sugerente interpre-

tación del tema de la “dialéctica” que nos ofrece el Dr. Rendón en su libro. Para ello nos recuerda el encuentro entre Hegel y Goethe en octubre de 1827 y la explicación que allí esgrimió el filósofo alemán. La dialéctica, defendió entonces, no es sino “la regularización culta y metódica del espíritu de contradicción que cada hombre lleva consigo y que se muestra en toda su grandiosidad cuando intenta diferenciar lo verdadero de lo falso”³. No se trata pues de un problema de carácter puramente lógico, sino de la propia (y novedosa) experiencia espiritual del hombre en un mundo -el moderno- complejo, antagónico, emancipado, de aquí la necesidad de la razón especulativa.

El objetivo del Dr. Rendón es presentarnos a Hegel como un filósofo fundamentalmente político en el sentido clásico del término, es decir, como un pensador ocupado del quehacer común de los ciudadanos en el ámbito de la vida pública, tarea que sólo puede desplegarse propiamente desde la subjetividad libre. Pero en *La sociedad dividida...* nos encontramos también con un Hegel propositivo. Con un Hegel como filósofo de la época moderna y, en este sentido, como filósofo de nuestra propia situación

social y política -aún cuando en nuestro caso sea por lo pronto para reflexionar en torno a nuestras tareas pendientes al respecto. De esta manera, en cada una de las tres secciones en que se divide el libro su autor desliza ideas sugerentes para nuestro tiempo; por ejemplo cuando señala que lo que Hegel recoge de la historia “es que las sociedades humanas se liberan en la medida en que se hacen capaces de autodeterminarse. En nuestra propia circunstancia histórica no se trata de una cuestión menor, puesto que para sociedades que se han visto envueltas en la ideología del autoritarismo y la “redención desde el poder”, la lección (desde una filosofía de la autoconciencia situada históricamente) es que las transformaciones de la vida social sólo pueden ser el resultado

de las disposiciones conscientes y voluntarias que la propia sociedad se impone para llevar a la práctica así su idea respecto de la sociedad humana”⁴.

Para Hegel, la libertad no es un mero predicado que acompaña a la definición conceptual del hombre moderno, sino que supone, por el contrario, la autoconciencia que se despliega en el orden social. El Dr. Rendón subraya así, con Hegel, lo que con frecuencia parece pasarse por alto dada la complejidad de los problemas que aquejan a las sociedades contemporáneas: que el orden público no es un orden paralelo al natural que está allí como algo dado que nos supera, sino que es precisamente resultado de la voluntad y acción humanas. Y esto no supone en manera alguna un voluntarismo ingenuo, sino el ha-

cerse cargo de manera consciente y responsable de nuestra realidad. Desde nuestra perspectiva, lo anterior conlleva una actitud imprescindible en un mundo que parece haber asumido como hechos necesarios la desigualdad social y económica, así como el conflicto irreconciliable dada la diversidad que caracteriza a los hombres y los pueblos, por citar sólo unos cuantos ejemplos.

La propuesta de un Hegel político y para nuestro tiempo constituye, en suma, el objetivo del Dr. Rendón en su libro *La sociedad dividida*. Y con este esfuerzo reflexivo el autor pretende además insertar a la filosofía, y a Hegel en particular, en el debate público, tan urgido por cierto -como nos advierte el propio Dr. Rendón- de verdaderas ideas al respecto.

Notas

¹ Ediciones Coyoacán, México, 2008, (Filosofía y Cultura Contemporánea, #45).

² *Ibid.*, p. 36.

³ *Ibid.*, p. 25.

⁴ *Ibid.*, p. 21.