

¿La era de la inercia? Historicidad, Revolución y Brasil

DANTE ALEXANDRE RIBEIRO DAS CHAGAS*
PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA**

Recepción: 02.11.2024
Aceptación: 18.12.2024
Publicación: 31.12.2024

Resumen: Las humanidades asumieron el concepto astronómico de revolución. Si antes la idea consistía en un retorno total a su punto de retorno, ahora va más allá de su significado original y pasa a relacionarse con grandes transformaciones estructurales, a una ruptura con el *status quo*, o concebirse como un intento de adaptar el ideal al real; una subversión del orden. Sin embargo, hoy en día, la idea de Revolución parece temida o algo que sólo pertenece a los libros de historia. Con la caída de la URSS, con cierto entusiasmo, se proclamó un presagio falaz: ¡hemos llegado al fin de la Historia! Lo real ahora sólo era responsable de adaptarse a un único ideal victorioso: el (neo)liberal. Es como si después de las Eras *de las Revoluciones*, *de los Imperios* y *de los Extremos*, hubiéramos llegado a una era del conformismo, la Era de la Inercia, cuya noción del tiempo se presenta como un presente eterno e inevitable sin dimensión alguna de futuro, para mantener la humanidad. La contingencia y la creatividad rehenes de un pensamiento único, de una *dictadura de la falta de alternativas*. Por ello, el objetivo de este ensayo es utilizar autores clásicos y contemporáneos que nos permitan pensar el hoy más allá del ahora, permitiéndonos vislumbrar nuevas mañanas; un rescate de nuestra creatividad y contingencia. Necesitamos recuperar una disputa sobre las utopías y responder: ¿es todavía posible una revolución? ¿Los Nuevos Brasiles pueden ser nuestro horizonte de expectativas? Así, a través de Hegel y la tradición hegeliana, reflexionaremos sobre la relación entre historicidad y revolución para criticar lo que identificamos como un intento neoliberal de congelar la temporalidad; y, finalmente, recuperar nuestra dimensión de futuro y potencial transformador.

Palabras clave: Revolución; Neoliberalismo; Fin de la Historia.

Resum: Les humanitats van assumir el concepte astronòmic de revolució. Si abans la idea consistia en un retorn total al seu punt d'origen, ara va més enllà del seu significat original i passa a relacionar-se amb grans transformacions estructurals, amb una ruptura amb l'*status*

* Doctorando y Master en Derecho por la Facultad de Derecho de la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil. Licenciado en Historia por la Universidad Federal de Rio de Janeiro. Miembro del Grupo de Investigación Saúvas: Filosofía do Direito desde o Brasil. Editor de la Revista de Ciências do Estado (REVICE) y de la Revista encontro orí. Beca CAPES. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6804-3443>. E-mail: dantechagas@ufmg.br.

** Profesor de Filosofía del Derecho de la Facultad Nacional de Derecho (Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil). Coordinador del Grupo de Investigación "Saúvas: Filosofia do Direito desde o Brasil". Postdoctorado por lo Centro de Ciencias Jurídicas de la Universidad Federal de Santa Catarina. Doctor, Master y Licenciado en Derecho por la Facultad de Derecho de la Universidad Federal de Minas Gerais. Licenciado en Filosofía por la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-2097-6823>. E-mail: philippealmeida@gmail.com.



quo, o a concebre's com un intent d'adaptar l'ideal al real; una subversió de l'ordre. No obstant això, avui dia, la idea de Revolució sembla temuda o quelcom que només pertany als llibres d'història. Amb la caiguda de l'URSS, amb un cert entusiasme, es va proclamar un presagi fal·laç: *Hem arribat a la fi de la Història!* La realitat ara només era responsable d'adaptar-se a un únic ideal victoriós: el (neo)liberal. És com si després de les Èpoques de les Revolucions, dels Imperis i dels Extremes, haguéssim arribat a una era del conformisme, l'*Era de la Inèrcia*, la noció del temps de la qual es presenta com un present etern i inevitable, sense cap dimensió de futur, per mantenir la humanitat, la contingència i la creativitat com a ostatges d'un pensament únic, d'una dictadura de la manca d'alternatives. Per això, l'objectiu d'aquest assaig és utilitzar autors clàssics i contemporanis que ens permetin pensar l'avui més enllà de l'ara, permetent-nos entreveure nous demà; un rescat de la nostra creativitat i contingència. Necessitem recuperar una disputa sobre les utopies i respondre: És encara possible una revolució? Poden els Nous Brasil ser el nostre horitzó d'expectatives? Així, a través de Hegel i la tradició hegeliana, reflexionarem sobre la relació entre historicitat i revolució per criticar el que identifiquem com un intent neoliberal de congelar la temporalitat; i, finalment, recuperar la nostra dimensió de futur i potencial transformador.

Paraules clau: Revolució; Neoliberalisme; Fi de la Història.

Abstract: The humanities took upon themselves the astronomical concept of revolution. If before the idea consisted of a complete return to its point of return, now it goes beyond its original meaning and starts to be related to major structural transformations, a break with the status quo, or conceived as an attempt to adapt the ideal to the real; a subversion of order. However, nowadays, the idea of Revolution seems feared or something that belongs only in history books. With the fall of the USSR, with some enthusiasm, a fallacious omen was proclaimed: we have reached the end of History! The real was now only responsible for adapting to a single, victorious ideal: the (neo)liberal. It is as if after the Ages of Revolutions, Empires and Extremes, we had reached an age of conformity, the Age of Inertia, whose notion of time presents itself as an eternal and inevitable present without any dimension of future, in order to maintain human contingency and creativity hostage to a single thought, to a dictatorship with a lack of alternatives. Therefore, the objective of this work is to use classic and contemporary authors that allow us to think about today beyond the now, enabling us to glimpse new tomorrows; a rescue of our creativity and contingency. We need to recover a dispute over utopias and answer: is a revolution still possible? Can new Brazils be our horizon of expectation? Thus, through Hegel and the Hegelian tradition, we will reflect on the relationship between historicity and revolution in order to criticize what we identify as a neoliberal attempt to freeze temporality; and, finally, recover our future dimension and transformative potential.

Keywords: Revolution; Neoliberalism; End of History.

CONSIDERACIONES INICIALES

Este trabajo pretende – a partir de categorías desarrolladas por G.W.F. Hegel – reflexionar sobre el colapso de la idea de “revolución” tras la caída del Muro de Berlín. Nuestro propósito es discutir cómo el neoliberalismo patrocina una nueva comprensión de la temporalidad, basada en un “presente eterno” (deshistorizado, desconectado del pasado o del futuro), y que se opone a la percepción moderna del devenir como *un potencial de*



transformación. Hegel nos servirá de brújula, pues es uno de los autores que, con mayor énfasis, trabajó sobre la correlación entre historicidad y revolución (de hecho, la Revolución Francesa, así como sus consecuencias, ocupa un lugar destacado en las reflexiones promovidas por lo Idealismo alemán). La *dictadura de la falta de alternativas* denunciada por Mangabeira Unger (2008) está estrechamente vinculada a la perversión, por parte de la sociedad de mercado, del sentido moderno del *tiempo*, sentido que, hasta cierto punto, sirvió de telón de fondo a la Era de las Revoluciones.

Podemos observar tres formas culturales en las que, a lo largo de la historia occidental, se concibió colectivamente el tiempo y su temporalidad; pasado, presente y futuro fueron concebidos dialógicamente articulando experiencia y expectativa, conocimiento y esperanza.

A lo largo de la modernidad clásica, la concepción cristiana de la historia – escatológica, marcada por la promesa de una inevitable irrupción de Dios en el tiempo– atraviesa un proceso de vaciamiento, ante el surgimiento del individuo y de la idea de dignidad humana, que cobra cada vez más fuerza con el paso de los siglos (Lima Vaz, 1960). Elementos hasta ahora atribuidos al Absoluto trascendente comienzan a ser reapropiados en el campo de la inmanencia histórica: este es el fenómeno que autores como Karl Lowith (1991) describirán como *secularización*. Hasta que, en la época contemporánea, se abre un nuevo horizonte de posibilidades. Un rey no es rey porque Dios quiere que lo sea; los estatus no son predefiniciones eternas; el mundo como nuestra construcción puede seguir el camino que pavimentamos (Kantorowicz, 1998). La nueva realidad construida después de la Revolución Francesa y la Revolución Industrial marca el matrimonio entre el cielo y la tierra: el ser humano es un dios exiliado, dotado de dignidad. Y, por tanto, los reveses de su historia pueden ser genuinamente “revolucionarios”: no la repetición ciega de criaturas condenadas a un destino cruel, sino un movimiento hacia la perfección (Bloch, 1999).

Pero con el colapso de la Unión Soviética, el reordenamiento geopolítico que se produce nos quita el destino de las manos y crea otra forma de concebir el tiempo: un presente eterno e inmutable. Más aún: un presente cuya concepción misma de la historia pierde la idea de gran narrativa colectiva y se convierte, como todo en el neoliberalismo, en algo fragmentario e individualizante. La ideología neoliberal surgió unas décadas antes de la caída del Muro de Berlín, forjada por escuelas como el ordoliberalismo y aplicada por figuras como Ronald Reagan y Margaret Thatcher. Sin embargo, es con el colapso de la URSS que el neoliberalismo se impone globalmente como *la única alternativa posible*: la crisis del socialismo real pareció indicar, tanto a los sectores hegemónicos de derecha como de izquierda, que el “libre mercado” (o mejor dicho, la lógica competitiva del capitalismo especulativo) sería el modelo más completo de organización de la vida social. El “realismo capitalista” (en el sentido de Mark Fisher) se está extendiendo por todo el mundo, insinuando que cualquier esfuerzo por superar el dominio del capital financiero podría conducir a la anarquía o al despotismo. En la retórica neoliberal, cualquier esfuerzo comunitario por darse un *destino*, por constituir un futuro genuinamente disruptivo, es fatalmente retratado como “totalitario”, una amenaza a la autonomía individual. Con la caída del Muro de Berlín, habríamos sido testigos del agotamiento de todas las promesas emancipadoras de la modernidad, para ser reemplazadas por un horizonte posmoderno en el que se abandona el sueño del progreso y se deja ver el pasado, el presente y el futuro. como “equivalentes”, solo variaciones monocromáticas de los mismos (Amorim, 2022). En el mito meritocrático, cada persona es creadora de su propia historia. Su esfuerzo, su compromiso pueden generar bonificaciones futuras, como dinero y propiedades y, como mucho, algo mejor para el deleite y disfrute de las futuras generaciones de sus familias. Estas microhistorias están cerradas sobre sí mismas y, si constituyen una macrohistoria, ésta es estática e inmóvil. Miles de

millones de microrrelatos que no mueven las múltiples totalidades culturales hacia nada más que el mantenimiento mismo de esta existencia que insiste en ser natural, desideologizada y sin apertura a la reversibilidad histórica.

¿Hemos llegado al final? ¿Ya no hay posibilidad de nuevos comienzos y caminos? Nuestra experiencia histórica da fe de nuestra capacidad colectiva y cultural de imaginación y creación, especialmente de que efectivamente pueden ocurrir revoluciones y reformas estructurales. Sin embargo, estamos rendidos, aunque agotados, a una lógica conformista y a bailar una y otra vez una canción tediosa. Es a esta inquietante angustia a la que se dirige este artículo y se propone ofrecer alguna respuesta. La historia no tiene fin y mientras vivamos podemos soñar por separado o colectivamente. Una filosofía brasileña orientada hacia una revolución brasileña puede ser una invitación a reavivar una utopía colectiva y políticamente dirigida.

EL REINO DEL ESPÍRITU

Hegel es definitivamente un océano, y su filosofía se extendió por diferentes mares e islas, generando olas e inundaciones de diferentes niveles. Frente a su inmensidad, nuestro pensador será recuperado como el filósofo de la contradicción, de la negación, el filósofo del tiempo presente, el filósofo de la revolución e incluso el filósofo del fin de la historia. Entre adjetivos dispersos o correctos, el hegelianismo siguió vivo — y quizás su forma más conocida, quizás el punto de contacto inicial con la filosofía hegeliana para muchos lectores, fue su también rebelde versión marxista —¹. Hegel, como destaca repetidamente Lima Vaz (2020), es el *filósofo del presente*, de *todos* los presentes, es decir, de la (re)presentación progresiva del instante en el pensamiento, de la presentificación de un momento histórico determinado en el nivel de ideas. Hegel es el filósofo de la conciencia histórica: el hombre, en Hegel, se realiza gradualmente como un sujeto histórico, un agente de transformación insertado en el tiempo. Por tanto, la filosofía hegeliana es intrínsecamente *revolucionaria*. Atravesado por la Revolución Francesa — hasta el final de su vida, Hegel celebraba anualmente el día de la Toma de la Bastilla —, asumió, como desafío cardinal de su sistema, el problema de la percepción (característico de su época) que “quizás el mundo no sea pequeño, ni la vida sea un hecho consumado” (para referirse a la famosa canción *Cálize*, compuesta por Chico Buarque y Gilberto Gil): la historia está abierta, y corresponde a la humanidad reescribirla en su Imagen y semejanza². Hegel enfatiza las continuidades en la ruptura, y las rupturas en la

¹ La relación entre marxismo y hegelianismo ya ha sido objeto de mucha reflexión, incluso por parte de autores contemporáneos. Žižek (2013), por ejemplo, señala la profunda dependencia que tiene el marxismo del hegelianismo y su dificultad para salir de los marcos establecidos por Hegel. Frederick Beiser (2014, p. 328) es asertivo cuando dice que el intento de Marx de poner patas arriba a Hegel resulta de una mala interpretación, porque el materialismo marxista es poco más que el historicismo de Hegel depurado de metafísica: “Es importante evitar el error común, a veces sugerido en la crítica de Marx, de imaginar que Hegel piensa que las ideas, formuladas en las mentes de personas individuales, tienen un papel primario en el desarrollo de la historia, un papel anterior a los factores sociales y económicos. Hegel no sólo sostiene que tales ideas son producto de su entorno social y político, sino que es ingenuo por parte de los reformadores morales pensar que pueden moldear toda la sociedad de acuerdo con sus ideales morales. Su desprecio por la ingenuidad del idealismo moral es, en efecto, igual al de Marx. En última instancia, el historicismo de Hegel está, por tanto, mucho más cerca del materialismo histórico de Marx de lo que parece la polémica tendenciosa y caricaturizada de Marx. Al rastrear la génesis de las ideas desde su contexto social, económico y político, resaltar la importancia de los factores económicos en la formación de la sociedad civil y desenmascarar las ilusiones ahistóricas de los filósofos, Hegel anticipa gran parte del historicismo materialista del propio Marx.”

² Dilthey (1956, p. 18-19) informa de la recepción de este nuevo mundo por parte de Hegel y sus amigos de Tubigen, Holderling y Schelling. En cuanto a la Revolución Francesa, el trío mostró un gran entusiasmo hasta el punto de ayudar en la construcción de un club político, donde cantaron canciones de libertad y cantaron la propia Marsellesa. Además de plantar un árbol de la libertad en honor a la Revolución. Este comportamiento

continuidad: cada acontecimiento histórico es absolutamente nuevo, inédito, y desplaza el lugar de los acontecimientos anteriores, resignifica *retroactivamente* el pasado, forjando un futuro que, aunque imprevisto, guía al ser humano hacia un plano superior. ¿Superior *en qué medida*? En la profundización de nuestro poder demiúrgico, como seres *libres*, capaces de crear *sentido* a la realidad. De aquí deriva el ímpetu transgresor del marxismo.

En su visión dialéctica de la realidad, rescatada de Hegel, la humanidad, en el marxismo, habría seguido un camino hasta su momento, cuando se consolidó el modo de producción capitalista. Esta sería una particularidad abstracta que negaba el universal abstracto anterior ³. El capitalismo habría promovido una separación abrupta y violenta del trabajador de sus medios de producción, disfrazando el exceso de trabajo con una máscara de civilidad. El proletario, ahora dividido, no tenía nada más que su propio cuerpo para ofrecer en el mercado; su fuerza productiva pierde su potencial creativo y el trabajo se reduce a una explotación inhumana. De esta división surgiría un impulso para la reconciliación, cuando se constituiría una nueva unidad entre el trabajador y los medios de producción, la negación de la negación del capitalismo, el comunismo. Esto también sólo se lograría a través de un camino dialéctico. Primero sería necesario negar el capitalismo mediante el socialismo, en una dictadura del proletariado, y sólo después ser suprimido por el comunismo ⁴. En esta historia, concebida como la historia de la lucha de clases ⁵, quizás este sería el momento en que se lograría el reconocimiento pleno, el fin de las tensiones y quizás el fin de la historia (Lima Vaz, 2001, p. 124-125).

No nos detendremos en eso. El caso es que su visión internacionalista, su discurso por la igualdad se erige como un camino posible para que “trabajadores de todo el mundo” (Marx & Engels, 2005) puedan unirse y superar la libertad abstracta que el Estado Liberal de Derecho impulsó en este mundo posterior a la Revolución Francesa (Horta, 2011). Con este ideal en mente, se inicia una búsqueda de la transformación de la realidad donde Marx nunca hubiera podido imaginar y, en 1917, tenemos la Revolución Rusa, que fundaría la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas en 1922, representando una gran pesadilla para los liberales.

Ciertamente, el siglo XX nació en un contexto muy singular, y será el siglo de las ideologías, precisamente porque la experiencia reciente trajo entusiasmo y optimismo, una certeza de que el mundo no es algo natural o dado, sino construido por nosotros (Valls Plana,

les provocó una reprimenda que derivó en la respuesta burlona de Schelling: "Excelencia, todos pecamos muchas veces". En este contexto, Hegel es visto como un entusiasta defensor de la libertad y la igualdad, mientras que Hölderlin cantaba himnos que encarnaban el espíritu de esa época. La libertad había llegado al mundo, no habría vuelta atrás. La esperanza llena completamente los corazones y las mentes de aquellos jóvenes que creían ver en ese nuevo amanecer la encarnación del ideal de vida griego, la “grandeza serena” y la “humanidad universal”. Entre amigos, ante estas transformaciones, la creencia en el progreso humano era inevitable.

³ (Marx, 2013, p. 541): “El modo de apropiación capitalista, que deriva del modo de producción capitalista, es decir, la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, basada en el trabajo propio. Sin embargo, la producción capitalista produce, con la misma necesidad que un proceso natural, su propia negación. Es la negación de la negación. No restablece la propiedad privada, sino la propiedad individual sobre la base de lo logrado en la era capitalista, es decir, sobre la base de la cooperación y la propiedad común de la tierra y de los medios de producción producidos por el trabajo mismo”.

⁴ (Marx, 2012, p. 36): “Entre la sociedad capitalista y la comunista se encuentra el período de transformación revolucionaria de una en la otra. Corresponde también a un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado”.

⁵ Desde la perspectiva de Mangabeira Unger (2001), existe un necessitarismo en el marxismo que entiende que los seres humanos sólo pueden acelerar o frenar un inevitable advenimiento de la sociedad comunista, que proviene de una consecuencia lógica de las transformaciones dialécticas del modo de producción. Este camino incontenible y teleológico presenta, a pesar de su aspecto rebelde, un significado único. Podemos, sin embargo, imaginar más allá con nuestras múltiples contingencias y posibilidades, recuperando el espacio de las utopías en la construcción del futuro en su infinidad de significados.

1971). Era posible crear nuevos mañanas y realizar transformaciones efectivas. Aunque la esperanza y la desesperanza coexistieron ante el horror que se estaba desarrollando en el mundo occidental, no se perdió de vista la posibilidad de transformación. Incluso después de que la Primera Guerra Mundial destruyera ese optimismo incontenible y labrara un terreno fértil para el surgimiento del fascismo, las ideologías continuaron siendo una guía hacia un nuevo horizonte posible. Los pueblos y las naciones se posicionaron como soldados ideológicos, y cada uno luchó por la representación del mundo que consideraba ideal. En este breve y brutal siglo XX, la Revolución era hija de la guerra (Hobsbawm, 1995).

Esto sólo fue posible porque, entre los siglos XVIII y XIX, pasamos por tres revoluciones atlánticas que destruyeron cualquier pensamiento de una historia cíclica o lineal; La dirección que podría tomar la historia ciertamente la decidiríamos nosotros. El azar era bienvenido y el destino era algo que había que construir. La Revolución Americana y la Revolución Francesa construyen repúblicas, consolidan el ideal de libertad e igualdad, y esta última logra dirigir el espíritu del mundo hacia estos ideales que todavía imaginamos y perseguimos hoy. La Revolución haitiana es del mismo contexto y responde a las contradicciones de aquella época, cuando las mencionadas repúblicas se construyeron sobre la base del trabajo esclavo⁶. Era necesario que la libertad fuera válida para todos para que la igualdad no fuera sólo retórica, sino efectiva.

Surgió una nueva conciencia y la gente se percibió cada vez más como dueñas del tiempo. Como tal, los países del capitalismo central comienzan su propia saga en una narrativa redentora de guiar a los pueblos atrasados e inferiores dentro de la historia hacia la libertad. Es el neocolonialismo que, al mismo tiempo que representa el apogeo del capitalismo industrial y un intento de aliviar sus propias tensiones internas, aceleró la disputa entre las naciones europeas por su parte, su espacio vital y su mercado, descendiendo cataclísmicamente a una guerra, con algunas pausas, que involucrarían directa o indirectamente al mundo entero. Al mismo tiempo, mientras sometían a la gente a un intento colonizador, alimentaban entre ellos un ambiente conflictivo, revanchista y de odio. Si las guerras representan un choque entre naciones, deben ser totales y movilizar a civiles tanto en la retaguardia como en el frente, como productores y objetivos de una batalla cuyo objetivo no es otro que el aniquilamiento (Traverso, 2009).

El mundo material se derrumbó y vio las trincheras, los tanques, los bombardeos aéreos, los gases y hasta la desaparición de ciudades enteras con solo apretar botones, produciendo rosas que representaban el horror radiactivo de un tiempo que parecía devorarse a sí mismo. Pero el miedo, aunque constante, no impidió que diferentes pueblos tomaran el control de sus destinos. En nombre de las ideas, del fin de la opresión, del anticolonialismo, etc., entre los diversos enfrentamientos, todavía había lugar para una ebullición de utopías. Si el fantasma soviético no acechaba ya lo suficiente a los liberales, la Revolución China parecía un nuevo combustible para que los países con capitalismo periférico y agrario se atrevieran a soñar con autonomía, independencia y un nuevo espacio en esa globalización caótica y bipolar. La Revolución Cubana hizo que la isla dejara de ser un mero patio trasero de los Estados Unidos de América, impulsando un cambio radical en la sociedad, ya sea en términos de independencia y ruptura, o en términos de educación, vivienda y salud. Un importante hito histórico que cambió la dinámica de la propia Guerra Fría, pero también creó un nuevo rumbo posible para el mundo latinoamericano.

Lo que parece ser el hilo conductor de todo el siglo XX es una tensión constante entre revolución y contrarrevolución, cambio y conservación. Es en esta dinámica que África y Asia atravesaron un proceso de descolonización masiva entre los años 1950 y 1960, que

⁶ A su vez, Marcos Queiroz (2017) hace una discusión muy apropiada sobre cómo los haitianos negros subvirtieron este lenguaje en un programa de empoderamiento contra la esclavitud.

obligó al propio liberalismo a contenerse y ceder. Estados Unidos no sólo aceptó ahora hablar de planificación económica, sino que también necesitaba escuchar las voces silenciadas de su propio país. Era imposible posicionarse como el bastión de la libertad global contra un enemigo soviético, mientras permitía la segregación de los negros en su propio territorio y seguía ignorando la ciudadanía femenina⁷. Pero, al mismo tiempo, financió y promovió dictaduras para garantizar su hegemonía y evitar la “cubanización” del mundo latinoamericano. Las guerras de Corea y Vietnam también reflejan el espíritu conflictivo y tenso de aquella época.

Paralelamente al miedo al inminente fin del mundo por la explosión de las bombas atómicas, coexistía una sed que se apoderaba del globo y exigía un cambio. Tan constante como el miedo era el impulso para transformar y un *contraimpulso* para impedir que se produjera la transformación. Si tuviéramos que imaginar los lados de esta historia, lo que todos parecían compartir es que siempre hay alternativas y espacio para que surjan cosas nuevas. El presente es cambiante y el futuro podría traer el fin del mundo o nuevas posibilidades de existencia. Muchos se aferraron a la última opción y se esforzaron mucho por conseguirla. Aunque arrojadas de un lado a otro y con las limitaciones impuestas por aquel período geopolítico bipolar, las utopías parecían estar en curso, y revolucionar era un verbo que despertaba a la vez repulsión y entusiasmo. Entre las subversiones aún había lugar para una “Revolución aduanera”. Los jóvenes inspirados y atentos a los movimientos de descolonización y contracultura llegan a comprender que incluso formas muy elementales de relaciones intersubjetivas (como el matrimonio, la relación entre padres e hijos, el sexo, etc.) eran una construcción histórica y, por tanto, susceptibles de nuevas transformaciones. desarrollos, concepciones e imaginaciones. En las décadas de 1960 y 1970 existía una esperanza generalizada de que incluso nuestros afectos podían cambiar y volverse más “emancipadores”.

Pero ese miedo que coexistía con este tópico de posibilidades futuras alternativas parece haberse convertido en un trauma, y el siglo XXI no lo suelta y se niega a avanzar. Es como si hubiéramos aceptado una vez más que la historia es cíclica y que nuevas alternativas nos conducirían necesariamente a los traumas del pasado. El mañana suena como algo inalcanzable y el hoy como una eternidad inmutable. Es más estático que el eterno retorno, porque no hay atreverse a moverse. Alguien dijo que habíamos llegado al final y la respuesta fue un decepcionante “que así sea”.

A lo largo de la Guerra Fría, tanto los intelectuales orientales como los occidentales eran conscientes de que vivir en una sociedad de mercado o en una sociedad planificada constituía una “decisión”, una elección existencial. Estos diferentes proyectos estaban disponibles y no como algo natural e imponente. El neoliberalismo, por otra parte, como veremos, intentará establecer el mercado como la forma más lógica y espontánea de organizar la vida. Un ejemplo de esto es la sociobiología de Richard Dawkins (2007), quien sostiene que no hay salida del capitalismo porque estamos preprogramados por nuestra genética para competir entre nosotros por recursos y parejas sexuales. El mercado sería, por tanto, la mejor manera de que esto ocurra (permite que se produzca una “selección natural”, para que se impongan los más creativos). Entonces desaparece la decisión entre “libertad” e “igualdad”; Ya no es una orientación ideológica.

⁷ (Hobsbawm, 1995, p. 15): “Una de las ironías de este extraño siglo es que el resultado más duradero de la Revolución de Octubre, cuyo objetivo era el derrocamiento global del capitalismo, fue salvar a su antagonista, tanto en la guerra como en la paz, brindándole el incentivo... miedo: reformar después de la Segunda Guerra Mundial y, al establecer la popularidad de la planificación económica, ofrecer algunos procedimientos para su reforma”.

EL ETERNO PRESENTE EN EL CREPÚSCULO

Quizás no sea tan arriesgado decir que no habría sido necesario ser un genio en 1945 para comprender que la aplicación del sistema capitalista había salido mal. Desde su consolidación, el mundo se ha hundido en una ola cataclísmica: dos grandes depresiones (1873 y 1929); una carrera imperialista que instauró un nuevo sistema colonial; dos guerras mundiales y todo el horror cuyo trauma parece trascender generaciones; fascismo; y finalmente, y para los liberales quizás lo peor de todo, una revolución socialista que creó una potencia industrial y militar, la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Ante este escenario devastador, todavía en 1944, tuvo lugar la conferencia de Bretton Woods, que reunió a intelectuales, economistas, diplomáticos, etc., que sentaron las bases de la economía mundial de la segunda mitad del siglo XX. Con la creación del FMI y el Banco Mundial, y quizás más tarde la propia ONU, se pretendía inhibir el enfrentamiento de las grandes potencias comerciales con la transnacionalización del capital como solución (Piffer & Teixeira, 2020) y una cínica paz universal. proyecto que ignorara las particularidades nacionales y culturales y allanara el terreno para la siembra de un pensamiento único cuyos frutos, lejos de elevarse a la luz, se alimentaban de las sombras y condicionaban a la juventud al crepúsculo de las utopías y a la contención de los espíritus a través de la inhibición de la capacidad inventiva y el impedimento del libre desarrollo político de los países. Una nueva fase del imperialismo cultural.

Después de todo el horror vivido en la Guerra Total (Duarte, 2005; Hobsbawm, 1995), en relación directa con los horrores del XIX y la experiencia imperialista de los países capitalistas centrales⁸, el mundo se encontró dividido entre dos bloques cuyas propuestas de lo futuro vincularon, directa o indirectamente (política, económica y socialmente) a todos los países del mundo. Se trataba de la Guerra Fría y el enfrentamiento entre dos potencias, una capitalista y otra socialista, Estados Unidos y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Inmersos en este mundo dicotómico, pensadores como Philippe Lacoue-Labarthe, Karl Popper, Hans Kelsen y Hannah Arendt (desde marcos de referencia profundamente diferentes, hay que decirlo) crean y tienen un objeto común: el totalitarismo. Después de la Segunda Guerra Mundial se inició una alianza liberal y posmoderna que utiliza una falacia *de reductio ad Hitlerum*. para descalificar a los interlocutores, empezamos a decir que están coqueteando con las ideas de Hitler. El discurso político se contamina con alarmismo, especialmente contra los programas radicales de transformación política. Cualquier propuesta de justicia social llega a ser vista como una incursión “totalitaria” contra las libertades fundamentales. El concepto de “totalitarismo” se presta a esto, estableciendo un límite “trascendental” entre sociedades “abiertas” (demoliberales, en la línea estadounidense) y “cerradas” (todas las demás) (Chagas & Almeida, 2023). Esta empresa, si bien hizo un intento eficaz y obsesivo de utilizar el trauma y el miedo⁹ para ver el mundo bajo las amenazas de dos totalitarismos (fascismo y socialismo), perdió de vista (o produjo deliberadamente subrepticamente) un proyecto, por así decirlo totalitario: una absolutización del mercado.

Con el miedo, el terror y la rearticulación de un esfuerzo por destruir una concepción de Estado de bienestar, frente al declive de la URSS, tenemos el ambiente intelectual propicio para recibir el mal augurio de Fukuyama (1989). El economista y politólogo, asesor de Ronald Reagan, ante una recuperación completamente pobre de la filosofía hegeliana, subcontratada por Kojève (Horta, 2017a), proclama que la historia había llegado a su fin y que nosotros habíamos llegado al fin de las ideologías. El mundo sólo

⁸ Todo el horror y la barbarie vividos en Europa durante este período serían un efecto rebote del salvajismo europeo perpetrado en África y Asia, en sus incursiones imperialistas, que regresa a sí mismo. (Césaire, 1978).

⁹ Quizás fue la primera versión de *la terapia de shock*. (Klein, 2008). Para una discusión que invita a la reflexión sobre el poder del mercado *v.* (Henriques, 2020).



tendría que adaptarse al ideal victorioso que había superado todos sus obstáculos totalitarios. Ha llegado el momento de que los Estados se hagan más pequeños, de que los estadistas pierdan importancia y den espacio al mercado para dictar cómo deben funcionar las cosas. El camino estaba claro, era necesario globalizar el *modo de vida estadounidense* y, en un discurso descarado de paz y globalización, echar las raíces de un nuevo imperialismo. La Era de la Inercia tiene como actor histórico al imperio estadounidense, que proclama al mundo e intenta imponer a múltiples naciones que no hay alternativa a una única forma de vida. *There's no alternative*, de Margaret Thatcher, parece ser la frase modelo que mejor ilustra nuestra época. Frente al mercado sólo queda rendirse¹⁰.

Hardt y Negri (2001) identifican la constitución de un Imperio cuyo espacio ocupado por los Estados Unidos de América es privilegiado. Se destacan cuatro características principales: (1) la ausencia de fronteras culturales y geográficas; (2) una hegemonía que se pretende suprahistórica (entendida no como un resultado histórico o como un momento transitorio, sino como un orden que suspende la historia misma y se afirma como su fin: “Desde el punto de vista del Imperio, así serán las cosas hoy y siempre, y así debieron ser siempre”); (3) su poder y control se manifiestan sin restricciones no sólo sobre las interacciones humanas, sino también en su propia naturaleza; (4) una paz paradójica, perpetua, universal y más allá de la historia, construida sobre la sangre, la opresión y la explotación de los pueblos; una masacre en nombre del discurso superficial. En este sentido, desde una perspectiva kelseniana, o más bien kantiana, los Estados-Nación no deberían ofrecer obstáculos a una lógica trascendental del derecho racional e internacional, sino cumplir con un mandamiento ético universal para evitar conflictos posteriores.

Una de las expresiones de este empeño fue el Consenso de Washington. En esta conferencia, centrada en cuestiones latinoamericanas, participó un grupo de miembros muy cercanos a lo que el gobierno de Reagan había presentado como una alternativa al Estado de Bienestar. Esto ya no podía sostenerse. Fue el amanecer de la ideología neoliberal consagrada como una verdad global unívoca. El folleto no presentaba ninguna novedad importante. Reunió los viejos intereses de mantener al continente latinoamericano en su posición como granero del mundo mientras adoptaba los mandamientos del Banco Mundial de un Estado mínimo, control de la inflación, libre mercado, etc. Con el colapso del nacionalismo y los proyectos de transformación estructural, era necesario desalentar un enfoque en la industrialización en favor del capitalismo transnacional.

Los latinoamericanos parecen comportarse como países derrotados. Reaccionan a la defensiva, con un complejo de culpa, como si estuvieran saliendo de una larga noche de totalitarismo político y económico, como si ellos, junto con los países de Europa del Este, también hubieran sido derrotados en la guerra fría. Resignados y acomodados, sin ningún deseo discernible de afirmarse como verdaderas naciones. (Nogueira Batista, 1994, p. 8).

¹⁰ Esta afirmación sigue una lógica darwiniana al argumento de que, a lo largo de la historia de la humanidad, hemos sido testigos de la competencia entre los más diversos modelos de vida en común. Y que, poco a poco, la “selección natural” reveló que el único modelo adaptable a las condiciones humanas, el único capaz de sobrevivir en el largo plazo, sería el capitalista. El colapso del socialismo real sería una prueba contundente de que ninguna otra forma de organización colectiva puede satisfacer las necesidades humanas. Por otro lado, la sociedad de mercado tendría el poder de absorber demandas abrumadoras, garantizando la justicia distributiva “en la medida de lo posible”, de forma sana y progresiva. Las autoproclamadas *terceras vías* no están muy alejadas de esta lógica, según la cual es posible “moralizar” el capital, “domesticarlo” para que sea más “humano” y priorizar la autorrealización de los individuos.

Había algo de cierto en el presentimiento de Fukuyama. Incluso los partidos de izquierda parecen convencidos de que estamos en nuestro último acto, cuyo paisaje que permite la escena es el único posible. Las ideologías del autor, frente al camino liberal, fueron pisoteadas y todos los grandes problemas habrían encontrado su fin. Entiende que esto se ve confirmado por varios factores, pero sobre todo por la adhesión de los partidos a una política promercado y antiestatal y por la convicción de que ya no es necesario superar una sociedad burguesa. Si una de las consecuencias de la adopción de las medidas del Consenso de Washington generó descontento poblacional hasta el punto de producir una ola neopopulista en el continente, la llegada de partidos de izquierda al poder no se tradujo en cambios estructurales y en el rescate del político, sino más bien en la frustración gestada a lo largo de los años. Éste es especialmente el caso brasileño en relación con el Partido de los Trabajadores y el lulismo. Como predijo Fukuyama, el PT, con Lula y luego con Dilma, se convirtió en un mero partido del orden con medidas tan neoliberales como los gobiernos que lo precedieron (Horta *et al.*, 2012).

En este escenario, en el que el mercado se regocija en dictar todas las relaciones sociales, económicas y políticas, en este imperio deshumanizador y despolitizado, que apunta a la expansión desenfrenada del capital y a la desprotección de los diversos grupos sociales que sobreviven gracias al trabajo, los partidos de izquierda (para deleite de Fukuyama y los secuaces del neoliberalismo) se marchitaron. No es momento de pensar en lo nuevo, en el futuro; Ya no es posible reimaginar nuestras instituciones y nuestro sistema, sólo hay lugar para tratar de suavizar y humanizar el mercado, para hacer que la vida de quienes trabajan sea menos peor o más llevadera. En esta situación –en la que el mercado manda, pero la gente teme repensar y reimaginar el mañana– se está construyendo lo que Mangabeira Unger (2008) llama una dictadura de la falta de alternativas, el sacrificio del político en el altar de la sociedad civil.

Rendidos a la globalización neoliberal, los Estados pierden su función ética y social y colapsan en un Estado poético (Salgado, 1989), que somete el poder político a las ambiciones y mezquindades del capital. La sociedad civil, como espacio antiético de necesidades, “en lugar de avanzar hacia la superación de las conexiones mercantiles que determinan la vida de las personas, [...] hace del Estado el instrumento de la despersonalización, de la pérdida de la sustancia espiritual de la libertad” (Salgado, 1989, p. 9). La soberanía del Estado es secuestrada por un organismo Burotecnocrático que lo pone al servicio no de la libertad, sino del mercado, en “un sometimiento total de lo político y lo jurídico en nombre del *corpus económico* de la sociedad civil” (*Idem*). Es decir, “se construye un cuerpo burotecnocrático que privilegia lo económico, haciendo del Estado un instrumento de producción de efectos económicos, específicamente financieros y monetaristas, cuyo producto significativo es el dinero” (*Idem*). Convencida de que no hay otro camino, la izquierda se rinde y permanece inmóvil, inerte, adoptando mitigaciones mínimas y reformas que no comprometen sus compromisos con el mercado, pero que evitan que la población quede completamente a merced de la sociedad civil (Fraser, 2018). Bajo una hegemonía extranjera, estaríamos en una especie de colonialismo mental que limitaría nuestra autocomprensión y nuestras autoproyecciones.

En el imperio del colonialismo mental, todos pueden cantar siempre que canten encadenados. El eslabón más fuerte de las corrientes es el menos tangible: las ideas que niegan o menosprecian cualquier alternativa y nos dicen que esperemos nuestro turno en un camino estrecho que otras naciones ya han seguido. El colonialismo mental es una expresión de desesperanza y una apología de la sumisión. (Unger, 2018, p. 20).

El caso brasileño nos resulta especialmente intrigante, especialmente después de los acontecimientos de 2013. Si el Partido de los Trabajadores tendría apoyo popular para llevar la política en otras direcciones, eso no fue lo que hizo, y en las jornadas de junio de ese año reprimió con Total desprecio a esa juventud inquieta y rebelde que salió a las calles en un movimiento de protesta. Los jóvenes exigieron más; la inercia de la orden los había llevado al agotamiento y la impaciencia. Las ciudades fueron tomadas con distintos gritos y distintas demandas, todas ellas de carácter social, exigiendo mejoras y reformas. Todo ese potencial transformador fue sofocado, y el autoproclamado gigante que había despertado tomó un grupo de quienes podían darle la bienvenida. Frustrada, resentida y todavía ansiosa por el cambio, la apuesta por el neopopulismo “de izquierda” parecía agotada. La democracia representativa en nuestro molde ha resultado poco representativa y extraña. Había que hacer algo, alguien que prometiera cambiar *todo lo que existe* podría ser la nueva apuesta. Si la política no es nuestra, tal vez haya llegado el momento de elegir un nuevo héroe. Y una dinámica que parecía girar hacia la izquierda, rebota en una pared indiferente y se dirige hacia el otro lado. Se vuelve a optar por el neopopulismo, pero ahora de derechas.

Sin embargo, la pregunta que nos asalta es: ¿realmente no existe ¿alternativa? ¿Estamos tan traumatizados que no podemos atrevernos a ninguna imaginación institucional? Además, si políticamente falta interés en hacer del espacio político el centro rector de nuestras acciones, construyendo una agenda pública transformadora, una revolución parece aún menos palpable. ¿Hasta cuándo insistiremos en la igualdad? ¿Cuántos Bolsonaros estamos dispuestos a crear en nuestra frustrada y eterna huida hacia el centro? ¿No habrían sido las jornadas de junio de 2013 un grito a favor, entre otras cosas, del radicalismo? Sobre todo, ¿cómo debería la política canalizar estas demandas de transformación hacia lo nuevo? Como afirma José Luiz Borges Horta (2017b, p. 133): “la creencia sincera en que la sociedad civil es capaz de resistir al mercado y a los horrores de la globalización es el opio de la izquierda neoliberal”. Por lo tanto, es necesario ir más allá – más allá de los límites globalistas, más allá de las reformas que mitiguen el caos del mercado– y construir una plataforma que articule nuestro deseo transformador hacia nuevos horizontes. Sin un proyecto de nación que conduzca a los individuos hacia la totalidad, lo que tendremos es este suelo fértil para la extrema derecha y sus moralismos. Es necesario que el individuo vaya más allá de su pequeñez y encuentre sentido y sentido de pertenencia a la comunidad, en un proyecto de innovación nacional. Hay insatisfacción en todas partes. Mientras la izquierda no tome conciencia de que la acción práctica del presente es, en dialéctica con el pasado y la cultura, construir nuevos futuros –reactivando la centralidad de la política en nuestras vidas–, permaneceremos en este agotador círculo vicioso. No hay fin que no pueda ser puerta a nuevos comienzos.

NUEVOS AMANECERES

Nuestro tiempo está experimentando una versión renovada de la conciencia infeliz/miserable, discutida repetidamente por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. No se reconoce en el Estado, no lo ve como su trabajo y su responsabilidad. Ahora toda creatividad se proyecta sobre una entidad externa y fetichizada, el mercado, que posee todas las cualidades y eficiencias y que se impone a cualquier otro trabajo resultante de la actividad humana. Si en el capitalismo tenemos un reino de enorme acumulación de bienes ¹¹, lo que

¹¹ (Marx, 2013, p. 97): “La riqueza de las sociedades donde reina el modo de producción capitalista aparece como una 'enorme colección de mercancías', y la mercancía individual como su forma elemental”. Tendríamos así un sistema cuyo fundamento es una abstracción que se impone ocultando sus relaciones concretas de producción y reduciéndolo todo a mero valor de cambio, independientemente de su calidad (valor de uso). Hay

se construye a partir de este modo de producción, al ser una construcción humana, es un agregado que se impone y dicta las propias relaciones humanas de organización, producción, etc.

El fetiche en Marx recupera la contradicción de que los seres humanos creen algo y, en última instancia, se conviertan en rehenes de su propio trabajo. El mercado aparece como una entidad fantasmal, no el resultado del producto del trabajo, sino como un nuevo dios al que hay que venerar, cuya mano invisible puede regularlo y organizarlo todo. En otras palabras, las personas están dominadas por el producto de su propio trabajo y el mercado sería una versión hiperdesarrollada del fetiche¹². Lo importante aquí es que, al historizar el modo de producción capitalista, vemos que es sólo una de varias obras humanas.

Este paso dado por Marx ciertamente sólo fue posible porque Hegel atestigua triunfalmente que la realidad, siempre inmersa en contradicciones, es inevitablemente histórica. Para demostrarlo, crea una obra que en sí misma está temporalizada, como un acto histórico que se centra en la historicidad del mundo mismo. Con Hegel tenemos la inauguración de una modernidad especulativa (Horta, 2018) en la que no es ni el sujeto ni el objeto lo que da sentido a la realidad, sino el concepto. Este es el resultado de la cultura y la historia, de modo que en ella se insertan el sujeto y el mundo. Tenemos a la humanidad como productora del mundo, considerando que la cultura supera a la naturaleza, pero la cultura es un producto que produce a la humanidad misma, por lo que la realidad funciona de manera retroalimentada y dialéctica en la que el productor es, al mismo tiempo, producto y el producto es simultáneamente productor. *La Fenomenología del Espíritu* surge como una especie de “resultado dialéctico de la historia”, bajo el entendido de que “lo verdadero es el todo”. Su filosofía entiende la realidad como algo racional dado a través de la experiencia histórica y que “surge de este proceso y lo hace avanzar”. En este sentido, dialécticamente se articulan las razones de la historia y hacen que la historia permita a la filosofía sostenerse. (Lima Vaz, 2020, págs. 299-300)¹³.

Recuperemos a nuestro filósofo de las escisiones. En Hegel, tan cierto como el impulso a la reconciliación lo es el impulso a las escisiones¹⁴. Cada presente concluye sólo

una universalización abstracta en la que los bienes se convierten en un todo homogéneo, de modo que la cantidad prevalece sobre la calidad.”

¹² Nadie necesita decir “creo en el valor”: en nuestra sociedad todo funciona como si el valor fuera una propiedad natural y objetiva. Es un mundo en el que las relaciones humanas están controladas por ideas producidas por los propios humanos, a medida que estas ideas se han vuelto independientes. Se piensa que no son personas las que interactúan, sino que el producto de su trabajo es independiente respecto de sus productores y se relaciona únicamente con otros bienes. Los seres humanos se encuentran dominados por el conjunto de su propia práctica social, un Frankenstein.

¹³ Hegel (2002) lo entiende perfectamente, es por ser contemporáneo de la Revolución Francesa que puede concebir esa obra que fue histórica en sí misma. *La fenomenología* es la conciencia de una época sobre su propia capacidad de tomar la historia en sus propias manos, a partir de un proceso revolucionario, que posibilita una filosofía que actúa como “cierre de bóveda” de la trayectoria del desarrollo humano. Sin embargo, esto no significa que, con la Era de las Revoluciones, el movimiento histórico haya llegado a su fin. Esta nueva etapa simplemente nos permite prestar atención a la historicidad humana y sus poderes de transformación. Mejor decir: “De hecho, no es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de nacimiento y transición a una nueva era. El espíritu rompió con el mundo de su ser-ahí y de su representación, que ha perdurado hasta hoy; está a punto de sumergirlo en el pasado y se entrega a la tarea de transformarlo. Ciertamente, el espíritu nunca está en reposo, sino que siempre avanza”.

¹⁴ (Hegel, 1974, p. 398): “Que, malgrado a divisão de todo o oposto ao outro, toda a realidade externa se conheça como a interior. E se assim vier a ser conhecida, segundo a sua essência, tal qual é realmente, então se mostra não como estável, mas como aquilo cuja essência própria é o movimento da ultrapassagem. Este ponto de vista heraclítico ou cético, de que nada é firme, deve ser provado em todas as coisas; e assim, nesta consciência de que a essência de cada coisa é determinação e, por isso, o seu contrário, manifesta-se a unidade do conceito com o seu contrário [...] Mas não basta afirmar isto, se não se acrescenta que a vida eterna é

una etapa del proceso de desarrollo del Espíritu en la historia del mundo¹⁵, sin querer decir que es el fin de la historia misma. Estos fines siempre dejan puertas abiertas para un mayor desarrollo. Es siempre un esfuerzo filosófico especulativo mirar la realidad contradictoria y caótica, develando el desorden que aparece en la historia, ver una racionalidad que es dialéctica, el movimiento mismo del Espíritu que tiene la contradicción y la negatividad como impulso interno de la vida, avanzando.

O Espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-ai à determinidade, suprassume a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas essente em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez – que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma (Hegel, 2002, p. 44).

Cada vez que una lechuza emprende vuelo al anochecer, comprende una totalidad orgánica diferente según el tiempo y el espacio desde el que parte el filósofo. No hay un cese de las contradicciones y tensiones, y mucho menos un punto final para el movimiento de la dialéctica¹⁶. Un final es siempre el camino hacia nuevos comienzos, así como éstos allanarán nuevos fines, porque es hacia adelante hacia donde avanza el Espíritu. La autoconciencia de nuestra libertad es también la autoconciencia de nuestra capacidad imaginativa, productiva y contingente. La historia es un manto de Penélope en su eterno tejido, y la filosofía hace sucesivos resultados retrospectivos para comprender el mundo y a sí misma.

El futuro no puede ser una categoría excluida de nuestro conocimiento. Si los sueños permanecen en él, éstos son el punto de encuentro entre el mañana y el ahora. Abandonar nuestros horizontes de expectativas es purificarnos de ese rostro característico de la libertad: la creatividad. Basado en Nelson Saldanha, José de Magalhães Ambrósio (2022, p. 40) nos orienta: “el hombre nunca es sólo lo que fue y lo que es, sino también lo que pretende ser”. Si pensamos dialécticamente en el futuro, éste se presenta como un devenir, o un no-ser, que niega, preserva y eleva el pasado y el presente, realizándolos efectivamente. Nos vemos obligados a seguir su dirección, y la inacción y la inercia en la que nos encontramos parecen esperar a que el futuro nos devore. Es más fácil pensar en el fin del mundo que en el fin del capitalismo o en el orden tal como está. Podemos y debemos atrevernos a predecir e imaginar nuevas mañanas.

Por tanto, mirar hacia el futuro presenta una paradoja: es inadecuado y esencial. Inadecuado, porque su no ser nos lleva a comparaciones desiguales frente a un pasado y a un presente ya encallecidos por las particularidades, ya aquejados de múltiples

propriamente este produzir eternamente a oposição e eternamente conciliá-la. Possuir o oposto na unidade e a unidade na oposição, eis o saber Absoluto; e a ciência consiste precisamente em conhecer esta unidade, no seu pleno desenvolvimento, através dele mesmo”.

¹⁵ (Hegel, 1974, p. 328): “Mas o espírito do mundo não pode cair neste repouso indiferente, como se deduz do simples conceito essencial do espírito, pois que o seu viver é o seu agir [...] Desta maneira se vai modificando o patrimônio herdado, e simultaneamente se enriquece e conserva o material elaborado. É esta, precisamente, a posição e a função da nossa idade, como aliás de todas as idades: compreender a ciência existente, modelar por ela a nossa inteligência, e desse modo desenvolvê-la, elevá-la a um grau superior; no ato de convertermos em propriedade nossa e individual, juntamos-lhe algo de que até então carecera. Desta característica da produção espiritual, que supõe um mundo espiritual preexistente e o transforma no ato de se apossar dele, segue-se que a nossa Filosofia só pode existir enquanto ligada à precedente, da qual é necessário produto; e o curso da história mostra, não o devir de coisas a nós estranhas, mas sim o nosso devir, o devir do nosso saber”.

¹⁶ (Hegel, 2021, p. 15): “o proposto pela Filosofia é uma obra tão extenuante como a tapeçaria de Penélope, que cada dia recomeçava”.

profundidades, ya seguros de todas las decepciones. Esencial, porque el hombre necesita actuar y este acto sólo es posible cuando nos lanzamos a lo desconocido sin ignorarlo del todo: por eso predecimos, acertadamente o no, ir hacia el futuro es un ejercicio de estar simultáneamente aquí y allá. (Ambrósio, 2022, p. 40).

El presente es demasiado fugaz y sólo adquiere sentido en relación con el pasado y el futuro. Del pasado, porque sin él no habría presente. Este está completamente imbuido de aquel. Y en el futuro, porque se convertirá en el pasado de esto, el futuro estará lleno de lo que ahora somos y de lo que fuimos. De ahí nuestra tarea de, a través de hoy, reflexionar sobre el ayer para predecir y diseñar el mañana. Como una obra eterna cuyo guión fue creado por nuestros antepasados, pero como actores y a la vez espectadores tenemos la libertad no sólo de interpretar, sino de improvisar y crear nuevos fines. La diferencia es que no se trata de una actuación, sino de la vida misma llena de tragedias y encantos. La cultura es todo el escenario donde actuamos y tomamos conciencia de nosotros mismos como espectadores y actores. Pero al tomar conciencia de esto, nos convertimos en guionistas, cultivadores y creadores de destinos, autores del amanecer. El fin inevitable es mejorarte a ti mismo; las distintas contingencias pasionales sometidas a la astucia nos dirigen a través de las contradicciones hacia el eterno camino de la novedad. Construido por nosotros, lo nuevo es siempre el futuro que contiene el entonces y el ahora. En el mundo de la cultura, el escenario y el decorado están tan vivos como los actores, los espectadores y los guiones. Nada está predefinido y estático, pero todo es posible de lograr. Después de todo, ¿no sería la vida la intercesión entre lo finito y lo infinito? Si la libertad es nuestro destino, la creatividad es la forma de su manifestación y materialización espiritual. El futuro, nuestro horizonte de expectativa (Koselleck, 2006), es el futuro de nuestras proyecciones e imaginaciones; él tiene el poder de hacerlos realidad.

También vale la advertencia hecha por Mangabeira Unger respecto de nuestro pensamiento dicotómico que establece una división entre revolución y reforma. Entender que sólo los primeros lograrían una ruptura y transformación radical limita nuestro horizonte de acción. Hay cambios estratégicos que pueden ocurrir y que son urgentes y no necesariamente son reformas parciales estancadas en el sistema actual. Hay rebelión en una transformación hacia la izquierda que pueda hacer uso de reordenamientos políticos e institucionales que remodelen nuestras formas de actuar en el espacio público y operar soluciones a las contradicciones latentes de la sociedad de mercado, rompiendo con ella (Teixeira, 2020).

Es crucial que superemos la creencia en la inevitabilidad del presente, fomentando construcciones, transformaciones, utopías y revoluciones que puedan allanar el camino para orientar nuestras miradas y acciones hacia el futuro, el amanecer de nuevos horizontes. Si asumimos que el presente es, de hecho, cambiante, porque el futuro siempre llega, entonces tenemos dos alternativas. Una es recuperar nuestra contingencia y centrarnos únicamente en ella como algo para construir el futuro. Otra es dirigir nuestras acciones para construirlo. El primero es un disparo en la oscuridad. La segunda, aunque incierta, puede convertirse en un proyecto colectivo para construir el devenir que anhelamos y soñamos. Desde esta perspectiva, podríamos decir que existe la posibilidad de dos tipos de revoluciones. El primero proviene de una espontaneidad cuyo camino y fin son difíciles de concebir y que tal vez se desfigura y se reduce a una rebelión sin resultado si no tiene un ideal o una utopía que la sustente: un potencial único, pero sin dirección; Quizás sea hora de pensar en los viajes de junio de 2013 en estos términos. La otra forma de revolución es aquella en la que la izquierda hegemónica –seducida por el mito neoliberal del “capitalismo con rostro humano”, del neoliberalismo “progresista”– se niega a pensar hoy; algo que va más allá de la lógica actual y de las necesidades del mercado. Si aceptamos que el futuro es la negación, conservación y

elevación del presente y del pasado, nuestra tarea, por tanto, es producir una revolución planificada y políticamente orientada; una representación utópica que debe ser deseada, perseguida y alcanzada colectivamente. Si el futuro contiene la realización del pasado y del presente, es necesario pensarlo culturalmente, dependiendo de la historia de una nación determinada. Lo que aprendimos de Darcy Ribeiro es que sin saber lo que fuimos, no sabremos lo que somos y nos encontramos incapaces de proyectar lo que seremos. Aprendiendo de nuestras contradicciones, dolores, inocencias, injusticias, sueños, pasiones, placeres, encantos, desencantos, sacralizaciones y profanaciones, concebimos lo que es nuestro. Esta *nadie* se produce a través de las contradicciones y cataclismos de nuestra historia y cultura.

¿Quiénes somos? ¿Nosotros mismos? ¿Ellos? ¿Nadie? Despertando como naciones en medio de esta agitación, nos preguntamos con el Libertador: ¿Quiénes somos, si no somos europeos, ni somos indios, sino una especie intermedia, entre aborígenes y españoles? Somos nosotros los que nos deshicimos de lo que éramos, sin llegar a ser nunca lo que éramos o queríamos. Sin saber quiénes éramos cuando éramos inocentes en ellos, inconscientes de nosotros mismos, menos sabemos quiénes seremos. (Ribeiro, 1982, p. 32).

Al ser nada, la historia avanza y nuestro potencial único es serlo todo. El pasado no puede limitarnos al presente, sino darnos el apoyo para navegar hacia lo desconocido para construir lo nuevo. Frente a la inevitabilidad del presente, recuperemos y busquemos la originalidad plural de nuestra eterna creatividad. Construir una filosofía desde Brasil, la construcción y el reconocimiento de nuestra identidad y unidad es un camino necesario y geoestratégico frente a los proyectos imperialistas de otros países que se conocen y tienen sus propias utopías. Identificando lo esencial para nosotros y rescatando la centralidad de la política en nuestras vidas, podemos avanzar hacia una revolución brasileña y consolidar esta Nueva Roma nutrida de este no lugar que es solo nuestro. ¡Este mundo son mundos! Como nos enseña Castoriadis: “cada sociedad es una construcción, una constitución, una creación de un mundo, de su propio mundo” (Almeida, 2017). Depende de nosotros ir más allá de finismos y antiutopismos, cultivar, soñar y perseguir nuestra propia utopía histórica, cultural y política. Somos:

Una nueva Roma, matriz activa de la civilización neolatina. Mejores que los demás, porque bañados en sangre negra y sangre india, cuyo papel, a partir de ahora, no será el de absorber europeidades, será el de enseñar al mundo a vivir cada vez más feliz. (Ribeiro, 1995, p. 265).

En *O povo brasileiro*, Darcy Ribeiro nos presenta una novela ensayística que no es el romanticismo tradicional. No se trata de una mera crítica del presente, nostálgico del pasado que busca un futuro en el presente, sino de una crítica refinada que entiende la formación de Brasil, y de la gran etnia que es la brasileña, como resultado de una historia singular con características y contradicciones únicas. Salimos como líquido de un *molino de molienda gente*. Para construir una teoría general que nos oriente es necesario que ésta se base en nuestra propia historia y apunte a un futuro que aborde también las injusticias y marginaciones producidas en nuestro proceso de gestación. Nacimos de un proceso traumático, de un enfrentamiento, que implicó la trata de millones de personas y su eventual esclavitud; explotación indígena y genocidio; de una colonización violenta que deseuropeizó a los portugueses, desafricanizó a los africanos y desindigenizó a los indígenas. Todavía no hemos enfrentado las heridas de ser el último país occidental en abolir la esclavitud y la forma en

que la propiedad siempre se ha considerado más importante que las vidas humanas. *La era de la inercia* llega, pues, con fuerza brutal a este país cuya experiencia política nunca ha sido plena. A veces como esclavos, a veces como subciudadanos, lo que se desprende de nuestro proyecto republicano (Corrêa, 2013) es la sofisticación de la marginación histórica. Siempre hemos tenido grupos que veían la política como ajena e indiferente, inmutable y no inclusiva.

Es imposible pensar en un proyecto colectivo para el futuro que no aborde nuestras injusticias históricas. Pero no podemos limitarnos a criticar por criticar; debe ser un estímulo para orientar nuestras utopías de Brasil (Almeida, 2018). Necesitamos, como Darcy, criticar el presente y el pasado para imaginar nuestro propio futuro. Estábamos más preocupados por romancear nuestra historia que por lidiar con las preguntas que aún no hemos respondido. Nuestra *revolución brasileña* debe ser una invitación al futuro, utilizando una utopía cuyo futuro ideal niega, preserva y eleva las avanzadas insuperables y nuestras potencialidades únicas. Más que rescatar la centralidad de lo político en nuestras vidas, necesitamos crear nuestra política de manera efectiva, afrontando los desafíos que de vez en cuando se nos presentan.

CONSIDERACIONES FINALES

Siempre es momento de soñar, sobre todo colectivamente. Éste es el papel de una *filosofía brasileña*: comprender lo que fuimos, quiénes somos y guiar hacia dónde vamos. Si la izquierda no asume este compromiso político, para aprovechar nuestros dilemas históricos y actuales, superando el globalismo neoliberal, continuaremos en un círculo vicioso de falsos héroes y falsos profetas al servicio de nuestro insuperable sebastianismo. Podemos y debemos imaginar nuevas instituciones, constituciones y Estados, para construir el Brasil que queremos. Mientras la experiencia política no resulte atractiva, nuestros sueños seguirán encadenados en la prisión del individualismo y siempre susceptibles a la fragmentación y al pleno dominio del mercado sobre nuestras relaciones.

Tomar conciencia de nuestra libertad es también tomar conciencia de nuestra creatividad. No hay regalos eternos ni finales que no sean el comienzo de algo nuevo. El mañana siempre llega. Ha llegado el momento de dejar de lado nuestra pérdida de fe. Tenemos mucho que aprender del pasado, pero no nos es limitante ni puede serlo. Es sólo la base sobre la que caminaremos, pero no es un camino finito, dado y listo, sino una construcción eterna. Una revolución brasileña debe reavivar esta esperanza, recordar que el destino está en nuestras manos y avanzar finalmente hacia el mañana, construyendo un sueño soberano y luminoso llamado Brasil.

REFERENCIAS

- Almeida, P. O. de. (2017). Universalismo e relativismo cultural em Castoriadis. *Revista Estudos Filosóficos UFSJ*, (16).
- Almeida, P. O. de. (2018). *Crítica da razão antiutópica*. São Paulo: Loyola.
- Ambrósio, J. de M. (2022). Desenho político-jurídico do futuro: Uma filosofia da história. In M. Brochado, H. R. Henriques & J. P. B. de Carvalho (Orgs.), *Sinfilosofia do Estado — Homenagem ao professor Catedrático José Luiz Borges Horta*. Belo Horizonte: Expert.
- Amorim, T. E. de J. T. (2022). *Fredric Jameson: A dialética após o fim da história* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].
- Beiser, F. C. (2014). O historicismo de Hegel. In F. C. Beiser, *Hegel* (Trad. G. R. Neto). São Paulo: Ideias & Letras.
- Bloch, M. (1999). *Os reis taumaturgos: Estudo sobre o caráter sobrenatural atribuído ao poder real, particularmente em França e Inglaterra* (Trad. J. Mainardi). São Paulo: Companhia das Letras.
- Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo* (Trad. N. de Sousa). Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- Chagas, D. A. R. das, & Almeida, P. O. de. (2023). Um relativismo totalitário? Alfred Rosenberg, os direitos do homem e o “relativismo filosófico”. *Revista de Ciências do Estado*, 8(1), 1–33.
- Corrêa, M. (2013). *Ilusões da liberdade: A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Ribeiro, D. (1982). *Utopia selvagem: Saudades da inocência perdida: Uma fábula* (2ª ed.).
- Ribeiro, D. (1995). *O povo brasileiro* (2ª ed.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Dawkins, R. (2007). *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Dilthey, W. (1956). Hegel y el idealismo. In *Obras de Wilhelm Dilthey: V*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Duarte, A. P. (2005). A visão da “guerra total” no pensamento militar. *Nação e Defesa*, (112), 33–50.
- Fraser, N. (2018). Do neoliberalismo progressista a Trump – e além (Trad. P. S. C. Neves). *Política & Sociedade: Revista de Sociologia Política*, 17(20), 43–64.
- Fukuyama, F. (1989). The end of history? *The National Interest*, (16), 3–18. Disponível em <http://www.wesjones.com/eoh.htm#source>
- Hardt, M., & Negri, A. (2001). *Império* (2ª ed., Trad. B. Vargas). Rio de Janeiro: Record.
- Hegel, G. W. F. (2002). *Fenomenologia do espírito* (Trad. P. Meneses). Petrópolis: Vozes.
- Henriques, H. R. (2020). *Fenomenologia do poder: O Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como liberdade* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais].
- Hobsbawm, E. J. (1995). *Era dos extremos: O breve século XX: 1914-1991* (Trad. M. Santarrita). São Paulo: Companhia das Letras.
- Horta, J. L. B. (2011). *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda.
- Horta, J. L. B. (2017a). Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista. In A. Correia, V. Debona, & R. Tassinari (Orgs.), *Hegel e Schopenhauer* (pp. xx-xx). São Paulo: ANPOF.
- Horta, J. L. B. (2017b). Globalização, (Des)ideologia e reconstitucionalização do Brasil. In J. L. B. Horta & K. Salgado (Orgs.), *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Horta, J. L. B. (2018). Sobre a constelação de modernidades. In K. Salgado & J. L. B. Horta (Orgs.), *Razão e poder: (Re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via.
- Horta, J. L. B., Freire, T., & Siqueira, V. (2012). A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito. *Confluências*, 14(2), 120–133.

- Kant, I. (1784). *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (Trad. A. Morão). LusoSofia Press.
- Kantorowicz, E. (1998). *Os dois corpos do rei: Um estudo sobre a teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Klein, N. (2008). *A doutrina do choque: A ascensão do capitalismo de desastre* (Trad. V. Cury). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Koselleck, R. (2006). *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Lima Vaz, H. C. de. (1960). Cristianismo e consciência histórica. *Síntese Política, Econômica e Social*, 2(8), 45–69.
- Lima Vaz, H. C. de. (2001). *Escritos de filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo: Loyola.
- Lima Vaz, H. C. de. (2020). *Introdução ao pensamento de Hegel: Tomo 1*. São Paulo: Loyola.
- Löwith, K. (1991). *O sentido da história* (Trad. M. G. Segurado). Lisboa: Edições 70.
- Marx, K., & Engels, F. (2005). *Manifesto Comunista* (Trad. Á. Pina). São Paulo: Boitempo.
- Marx, K. (2012). *Crítica do programa de Gotha* (Trad. R. Enderle). São Paulo: Boitempo.
- Marx, K. (2013). *O capital: Livro I* (Trad. R. Enderle). São Paulo: Boitempo.
- Žižek, S. (2013). *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético* (Trad. R. Bettoni). São Paulo: Boitempo.