



CRÍTICA Y DIALÉCTICA. HORACIO GONZÁLEZ Y LA DIALÉCTICA HEGELIANA

*CRITIQUE AND DIALECTICS. HORACIO
GONZÁLEZ AND HEGELIAN DIALECTICS*

AUTOR

Juan Pablo de Nicola
IIGG-FSOC-UBA/CONICET

Cómo citar este artículo:

de Nicola, J. P. (2022). Crítica y dialéctica. Horacio González y la dialéctica hegeliana. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 14, 75-88.

Artículo

Recibido: 23/05/2022
Aprobado: 17/06/2022

RESUMEN

¿Es Horacio González un pensador dialéctico? Este trabajo analiza la lectura de González sobre la dialéctica hegeliana en *La Crisálida: metamorfosis y dialéctica*, a modo de dar cuenta de los alcances y límites que el pensador argentino estableció para esta práctica teórica. Se identifican tres focos de la lectura de González: (1) la relación ambivalente entre dialéctica y metamorfosis; (2) la inmanencia y la negación como dos fibras del pensar dialéctico que apuntan a una justicia textual y social; y (3) la ética picaresca como una lectura dialéctica atenta al extrañamiento entre lenguaje y mundo. Mediante este análisis, se sostiene que si bien la escritura gonzaliana está atravesada por elementos dialécticos, es irreductible a ellos.

PALABRAS CLAVE: HORACIO GONZÁLEZ; DIALÉCTICA; HEGEL; CRÍTICA; JUSTICIA.

ABSTRACT

¿Is Horacio González a dialectical thinker? This essay analyzes Gonzalez's reading of Hegelian dialectics, in order to give account of the scope and limits that the Argentine thinker established for this theoretical practice. Three moments of González's reading are identified: (1) the ambivalent relation between dialectics and metamorphosis; (2) immanence and negation as two fibers of dialectical thinking that refer to textual and social justice; and (3) picaresque ethics as a dialectical reading thoughtful of the estrangement between language and world. Through this analysis, we argue that although González' writing is permeated by dialectical elements, it is irreducible to them.

KEYWORDS: HORACIO GONZÁLEZ; DIALECTICS; HEGEL; CRITIQUE; JUSTICE.



Cuáles son los caminos para una crítica atenta a las inflexiones del presente? ¿Qué lenguajes debe adoptar y de cuáles debe sospechar? ¿Cómo desenraizar mitos yuxtapuestos para comprender sus articulaciones? Estas son solo algunas de las preguntas que tiñen la prosa gonzaliana en su búsqueda por una práctica crítica oportuna para avizorar el sinfín de problemas políticos y sociales que emergen en nuestra cotidianidad. Tan así se consolida el pensamiento gonzaliano que, lejos de lo dócil y cerca de lo dúctil, se atraviesan de los más variados sentidos y sinsentidos que permean lo real. La fugacidad de González se destaca en esa actitud enérgica —aunque paciente— para reflexionar sobre lo naturalizado, pero también sobre lo extraño, que está más cerca de lo que aparenta en sus primerísimas vestiduras. Esta puesta en relación de asuntos que parecerían abstractos e, incluso, contradictorios, puede ser cristalizada en diferentes materiales compuestos en tramas que habilitan su discernimiento en el pensar. La tradición dialéctica, de Hegel en adelante, se sostiene, precisamente, en esta idea de que la realidad se constituye mediante la relación entre opuestos contradictorios, más allá de los matices que la pluralidad de pensadores dialécticos han introducido en sus reflexiones. Dicho bruscamente y *grasso modo*, la dialéctica es uno de los modos posibles de entrarle a los problemas que nos presentan nuestros objetos de estudio, atendiendo a la complejidad que estos merecen a la hora de ser coaccionados para aprehenderlos en la subjetividad pensante.

Dialéctico su propio pensamiento, el no dejarse compartimentar en saberes preestablecidos y el no asumir ingenuamente místicas dicotomías teóricas constituyen a la compleja y vasta escritura de González. Y si ha considerado a la dialéctica como una estilística de tejer los hilos que hilvanan un pensamiento crítico, no ha dejado de atisbar ciertas reservas frente a los límites que ésta adquiere en su desarrollo. Así las cosas, nuestro objetivo consiste en estudiar la dialéctica hegeliana tal como se presenta en el pensamiento de Horacio González, siendo *La Crisálida. Metamorfosis y dialéctica* nuestro objeto de examinación principal. Dilucidamos tres focos que consideramos centrales para la lectura gonzaliana de la dialéctica de Hegel: (1) el vínculo ambivalente entre la dialéctica y la metamorfosis; (2) la inmanencia y la negación como fibras elementales del pensamiento dialéctico; y (3) el pensamiento gonzaliano de la dialéctica como ética picaresca, un modo complejo de reflexividad sobre la relación entre lenguaje y mundo.

DE LA METAMORFOSIS A LA DIALÉCTICA (DIALÉCTICAMENTE)

“El camino de la metamorfosis no es dialéctico pero en su fuerza profunda no podría dejar de evocar la dialéctica” (González, 2005: p. 57). El pistoletazo que empuja a González a reflexionar sobre la dialéctica comienza por la retórica de la metamorfosis. Una retórica del pensar que se detiene sobre el andar natural, salvaje, que interrumpe lo humano¹¹, o el andar

¹¹ En relación con el problema de lo humano y del humanismo, en su obra póstuma, *Humanismo, impugnación y resistencia*, González deja ver al lector que algunas de las cualidades mediante las cuales aborda su propia idea de

humano que se escapa hacia lo natural. La metamorfosis se presenta como aquella fuerza que, inquieta y activa, actúa la transmutación de formas. Formas a veces más cercanas, a veces más lejanas, o, quizás, formas absolutamente desconocidas. Cuando no, formas perceptibles e inherentes al ser, pero que se terminan escapando cuando se afirma conocer algo de ellas. Desde Ovidio hasta Kafka, González trabaja el devenir de esta poética del pensar, en la cual resuenan algunos ecos del pensamiento dialéctico. Más pronto que tarde, nuestro escritor nos introduce a la no-tan-dicotómica relación entre estas dos variantes invariantes que no dejan de acechar a cualquier pretensión de complejidad en la potencia del pensamiento. La necesidad —demasiado humana— de reflexionar sobre nuestras prácticas, sobre el pasado y sus semillas, sobre la fluctuación de la historia y sus impasses, en definitiva, de lanzar la pregunta por nosotros mismos, se encauza en el océano, cambiante, pero conexo, de la dialéctica o en el agua brava, fugaz y huidiza, de la metamorfosis. La imposibilidad de sumergirnos en un manantial de saberes y verdades, purgado de cualquier lastre mugroso, nos reenvía a este comportamiento, cuasi maniqueo, de soltar el ancla más cerca de alguna de estas dos orillas. Orillas que, aunque confrontadas, se tocan sin quererlo. Sigilosas portadoras de secretos, una surca a la otra en sus momentos de silencio. Un silencio que nunca se completa por la irrupción estruendosa de su otro.

González realiza un ejercicio ingenioso mediante el cual parecería definir a estas dos prácticas teóricas una en oposición a la otra. Lo curioso es que, en este proceso, en medio de la intensidad de la exposición, las formas contrarias se terminan inmiscuyendo cual ratas de alcantarilla —es difícil saber en qué momento de la argumentación González asume una preferencia por alguna de las dos, sino por el entrecruzamiento de ambas—. La dialéctica, veníamos diciendo, aparece allí donde se desvanece temporalmente la metamorfosis. Si esta última se empeña en una narración, más bien ilustrativa, de un incesante cambio de formas causado por una exterioridad no siempre cognoscible, la primera nace allí donde lo que prima es la comprensión lógica de las formas que, siempre conceptuales, alojan el recuerdo de la anterior y están siempre ya anhelantes de su devenir otra.

El pensamiento animista del mito que descentra y desborda al sujeto humano, y que caracteriza a las representaciones de la metamorfosis, es recuperado por González como la operación infantil que habilita retratar lo pueril de la vida popular que no entraría en la sustancialidad del concepto. La dialéctica, por otro lado, caza de los tobillos a aquello que es exteriorizado por la metamorfosis y lo introyecta a un pensamiento sobre la conflictividad inmanente a los procesos históricos. A diferencia de la metamorfosis, la dialéctica no escoge la estrategia del escape, el pensamiento en el medio de la transmutación en formas absolutamente otras. “Si en la metamorfosis piensa la oruga, en la dialéctica piensa el hombre histórico” (González, 2005: 19). En la dialéctica piensa el sujeto, que configura el locus de esa negatividad conflictiva que amarra la absolutez de la otredad de las formas,

humanismo provienen de las corrientes dialécticas. Dice en el cuaderno 23, intitulado “Antígona, deseo de la madre y deseo criminal”: “cuando decimos humanismo y le adosamos, distraídamente, algunas calificaciones que hagan menos impreciso el término —apelando, entre otras, a la tradición dialéctica—, no estamos presos de la jactancia de querer fundar una corriente humanista en el seno de las filosofías existentes, pues ni se precisa ni sería tomada en serio en un medio intelectual enteramente penetrado por una bibliografía sostenida en instituciones culturales adversas, pero serias y responsables” (González, 2021: p.134).

interiorizando el conflicto entre *lo mismo* y *lo otro*. La forma predominante en la dialéctica, entonces, es la de un sujeto histórico cuyas tripas se ven revueltas por el juego de la negatividad. Negatividad que horada el cuerpo y lo mantiene en una resistencia interna a la radicalidad de la lucha histórica¹². Si bien González opta por traer a primer plano el componente mítico de la metamorfosis, no cree que sea posible ni sensato desechar el pensamiento dialéctico, ya que carga una materialidad integrada por un sujeto que reflexiona sobre sus lastres y sus potenciales transformaciones. Lo que sí González no duda en disputar directamente es la pretensión de las corrientes dialécticas que pretenden simplificar y superar el pensamiento mítico: “la dialéctica tiene el objetivo de destruir a la metamorfosis: convertirla en un momento superado de su propio desarrollo. Horacio quiere recuperar poderes que con ella se han perdido o nos sustrajeron” (Rozitchner, 2021). Algo del reclamo levistraussiano a la dialéctica existencialista de Sartre está presente en la discusión a la que se lanza González: no volver unívoca la equivocidad rica de la cultura (Lévi-Strauss, 2010). Se trata, entonces, de revalorizar y observar la hechura de los mitos que nos acechan y se componen en formas en primera instancia despreciadas. Allí se escucha el eco cultural de un ruido que retrata el sufrimiento del peso de vivir en el barro de la historia.

Como dice Gisela Catanzaro, en González no se trata de “la alternativa entre movilización o negatividad, dialéctica o metamorfosis, mito o verdad” (2019, p. 147) —traviesas mistificaciones que tienden a boicotear a la crítica—. El desplazamiento gonzaliano se efectúa como un refrán: empático con el sufrimiento, asume el barro en el cual se deslucen la historia y se despoja de las vestiduras de cierto academicismo snob. No se trata de alimentar la dicotomía entre metamorfosis o dialéctica, sino de blandir una crítica empecinada en discernir lo indiscernible en pos del porvenir de lo justo, sometida a bailar con las sombras de los restos para eclosionar con ellas y aflorar horizontes menos crueles:

Tema que en la historia de un pensar que solo se cumple entre los poros de sus gloriosas desistencias nos permite avizorar la dádiva artística de esa crisálida que parte hacia otros caminos sin dialéctica, y de estas ansiedades historizadas de lucha, que imaginan futuros justos y merecidos sin confiar en la inocente moral de la metamorfosis (González, 2005: 192-193).

INMANENCIA Y NEGACIÓN

Estos tránsitos [los de la metamorfosis] no son capaces, como sí lo es la conciencia de Hegel, de recorrer la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a

¹² Carlos Astrada (2003: pp. 31-33) ha esquematizado las diferentes formas de conceptualizar la dialéctica: la idealista, la existencialista, la real y la material. En estas cuatro formas, a pesar de sus contrapuntos internos, se deja avizorar su relación común: la atención al *movimiento* de algo que parece fijo, la *contradicción* inherente a la discordia de la *negatividad* acarreada en esa puesta en marcha, el problema más o menos irresuelto del vínculo complejo entre *sujeto/concepto* y *objeto/realidad*, la conceptualización sobre la *totalidad*, la *totalización* y la relación entre *universalidad*, *particularidad* y *singularidad*, para nombrar apenas los más célebres. Estos problemas aparecen como centrales, también, en dos estudios exhaustivos que han abordado el núcleo de la dialéctica y sus inflexiones, desde una perspectiva crítica: en las lecciones intituladas *Introducción a la dialéctica*, de Adorno (2013), y en *Valencias de la dialéctica*, de Fredric Jameson (2009).

través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es (González, 2005: 62).

La dialéctica hegeliana presenta un pensamiento sobre las diversas figuras (*Gestalt*) que atraviesa la conciencia en su convicción por conocer algo de lo real, que, a la vez, implica un trabajo de conocerse a sí misma. Porque ella es parte de esto real. A diferencia de la metamorfosis, señala González, la dialéctica coloca sus esfuerzos epistemológicos en remarcar, una y otra vez, que las cosas son cognoscibles —amén del hegelianismo en esta era antiintelectual—, apuntando contra lo inaccesible del kantismo nouménico. Para conocer las cosas es necesario ingresar en ellas, haciéndose entre medio de sus tripas para vislumbrar alguna de las arterias que desemboca en el corazón de la verdad. A alguna, digo, porque, como Hegel deslinda en su *Fenomenología del espíritu*, el desgarró que atraviesa al cuerpo *ineffabile* del mundo se desenvuelve en rituales que anestesian el entusiasmo de la conciencia cuando ella asevera tener la verdad como si fuera “una moneda acuñada que puede darse ya lista para guardársela sin más en el bolsillo” (Hegel, 2010: 97). Lo que una vez fue verdad es negado, habiendo ya-mutado a certeza, ya sea de la cosa, del sí mismo, de la razón, pero certeza al fin. Y la certeza es tan sólo el resabio de lo verdadero, es tan sólo el plasma seco y exterior de la sangre alguna vez contenida en aquel órgano nuclear, tan vital como evanescente.

La potencia interna de las cosas motoriza la experiencia misma de la conciencia en su tarea de conocimiento. La negación determinada de Hegel, resalta González, es la nervadura que, expandida más allá de sí misma, solicita el desdoblamiento de lo real. Lo obliga a resquebrajarse para transitar las formas necesarias de la conciencia que la elevan al paraíso perdido¹³. O al purgatorio, quizás. Es incierto, claro, para nosotrxs. Cualquiera sea el caso, esta negación conforma un desanudamiento y un anudamiento, simultáneamente, para que las figuras del saber realicen la meta que portan implícitamente, así como el capullo habrá de desaparecer para dar lugar a la flor. Es allí, entre la reminiscencia y la aniquilación, que la negación determinada toma las riendas del corcel que impele a la dialéctica. Si la metamorfosis padece la inmediatez natural, resistiendo trascenderse y cuyo temor esencial se dirige a la muerte, “este temor no existe en la dialéctica, pues es sustituido por el ‘temor a la verdad’ que en su aspecto más impresionante debe depararse con el hecho de que nuestro saber tiene su esencia en lo que él es para nosotros” (González, 2005: 63). En las precisas y esculturales palabras de González, reaparece la idea hegeliana que, en el prólogo a la *Fenomenología*, vivifica aquella angustia de tener que gatear por el camino de la dialéctica, lamentando el extravío de lo que ya no es más —o que resulta desigual en la igualdad restaurada—.

¹³ En su reseña a *Saberes de pasillo*, de González (2017), Mariana Gainza (2018) subraya la práctica de *ponerse hegeliano* que atraviesa aquel libro que se preocupa por reflexionar sobre “la unidad pérdida o prometida de todos los saberes”, sin ser esa unidad un idealismo chato, sino como “el mutuo interrumpirse o la intersección de conocimientos distintos, que se evoca mejor con la imagen de una bocacalle”. En esta línea, nos parece pertinente militar, en esta coyuntura teórica y política, un hegelianismo gonzaliano —o un gonzalianismo hegeliano— que sostenga la necesidad intelectual de una totalidad utópica de contención y fluidez de los saberes cruzados, como bandera de lucha contra los autoritarismos punitivistas y antiintelectuales.

Para nuestra fortuna, por más trágico que resulte el sendero, conservamos la compañía de una luciérnaga cuyos centelleos van soltando la pauta del conocimiento. Es en este punto donde González reconoce que yace uno de los dilemas centrales de la poética dialéctica. Lo paradójico es que cualquier posibilidad de reconocer esta pauta de la dialéctica está atada a más dialéctica: del montón de sucesos diferentes, caóticos, contradictorios, lo que guía a la conciencia cognoscente no es otra cosa que la comparación consigo misma. De ahí el imperativo hegeliano de enfrentarse a los presupuestos externos y formales de la gnoseología que se enmaraña en una serie de lamentos inconclusos que permanecen por encima de las cosas, en vez de detenerse en ellas. Si la conciencia puede conocer las cosas, entonces, es porque las cosas aglomeran mediaciones subjetivas en su materialidad interior obrante.

Vestigios de una truculenta resolución idealista que no puede despojarse de sus restos materiales y materialistas. En su apuesta epistemológica, tan potente como estimulante para toda la tradición dialéctica posterior, idealista o materialista, para el hegelianismo de derecha, el de izquierda, o el antihegelianismo —para sus críticos también, diríamos—, es que se encuentra el sanctasanctórum de la dialéctica. Uno de los grandes *dictum* del hegelianismo podría expresarse —aunque creería que cada vez menos— en la famosa frase, también del prólogo de la Fenomenología, que dicta que “la sustancia viviente es, además, el ser que es en verdad sujeto” (Hegel, 2010: 13). Como ya lo anunció la crítica immanente que Adorno ha hecho en Hegel —pero desde Hegel—: “en la objetividad de la dialéctica hegeliana, que echa abajo todo mero subjetivismo, se esconde algo de la voluntad del sujeto de saltar por encima de su propia sombra: el sujeto-objeto de Hegel es un sujeto” (Adorno, 2012: 238). Emblema picaresco de la actitud hegeliana de descomponer críticamente a las corrientes subjetivistas, actitud que, por más que no cese en el esfuerzo, no puede renunciar a ser heredera de la época ilustrada. La crítica hegeliana apunta a descomponer la aparente homogeneidad de la sustancia, a exhibir y exponer sus inconsistencias, su división. El gesto de volver sujeto a la sustancia implica dar cuenta de la incompletud característica de lo sustancial de la razón. No obstante, esto no implica deshacerse de la racionalidad ni de la atención a la verdad, sino de inmiscuirse en el medio de sus tensiones, para hacer lugar a la posibilidad necesaria del *Dämmerung* (en alemán, ocaso y crepúsculo, a la vez¹⁴) de la realidad efectiva. Con esto no se pretende justificar el idealismo absoluto que atraviesa a la prosa hegeliana, sino situarlo en las discusiones propias del entonces que, si bien las trascendió en múltiples sentidos, no abandonaba la preocupación por lo cuasi esquizofrénico de la imposibilidad del conocer que legaron algunos idealismos kantianos y que, probablemente, lo impulsaron a considerar al sujeto como la ultimísima instancia.

¹⁴ La reposición de la alegoría del búho de Minerva ha, indudablemente, posicionado la tarea de la filosofía, tal como la consideraría Hegel, como siempre-ya demorada. El uso que Hegel hace de *Dämmerung* para ilustrar la tarea de la filosofía muestra otra faceta: la práctica del pensar no es otra que atisbar, en presencia, el corte de un tiempo histórico y el nacimiento, sea posible o necesario, de otro.

Una convicción ética subyace a la lectura y a la producción gonzaliana. y que pone de relieve la relevancia de la disputa entre los sentidos de la dialéctica y las angustias de la metamorfosis:

Porque —aún queriéndolo— el conocimiento no puede dejar de producir realidad, es que la lectura puede ser interrogada, como toda acción —y más allá del terreno de la epistemología en la tripartición clásica— por su relación con la producción de *justicia*. De allí que, en la prosa de González, los dilemas metodológicos sean también, inexorablemente, dilemas éticos, expuestos en la letra de sus libros con el nivel de angustia y gravedad que reclaman los dramas de la acción (Catanzaro, 2019: 141).

La justicia es un motivo fundamental que permea los escritos gonzalianos, siempre en pugna contra aquellas formas académicas que se agotan en la explicación de la recepción de textos o en la repetición de ideas justificadas —o secuestradas, como prefiere decir González— en la eterna cita. En este sentido, la idea hegeliana de verdad parecería ser esgrimida por González (2007) como una manera de hacerle justicia al sufrimiento del pasado, que se extiende al interrogante por una justicia social pendiente, como el autor expone en el epílogo a Restos pampeanos, proponiendo el quehacer del bricolage, un armado con aquellos restos que fueron quedando, quehacer sobre el que María Pía López (2016) ha enfatizado.

En una *crítica dialéctica* de la dialéctica hegeliana, González advierte de las propias contradicciones que invaden también al precursor de este proceder crítico tal como lo entendemos hoy en día. Uno de los secretos de la dialéctica, para González, es su brío para devenir metamorfosis y de volver de allí transformada. La dialéctica como forma puede transmutar en imágenes vívidas cuando se deja inundar por el peso de la realidad. Al sumergirse en las experiencias, la dialéctica se ve compelida a callarse para escuchar lo que hay de verdadero en ellas. Y en este proceso de narrar el ultrasonido experiencial, ella recae parcialmente en aquel archienemigo que concibe la infinita plasticidad de las formas. La metamorfosis se cuele para hacer oír su voz. Esta tensión, inmanente e inherente a la dialéctica—y, como dijimos, también a las resonancias dialécticas de la metamorfosis—, estructura cualquier asedio epistemológico cercano a estos dos proceder¹⁵. Ahora bien, uno de los problemas centrales que emergen en la prosa gonzaliana que moldea *La Crisálida* es el de los nombres, o el lenguaje. Vemos allí que el semblante metamórfico se configura, según González, como aquel que puede realizar los movimientos que Hegel —con razón, remarca el autor— satiriza al armar una “rima de cosas dispares” o querer actuar como un prestidigitador:

(...) cuando el formalismo de la filosofía de la naturaleza enseña, por caso, que el entendimiento es la electricidad o que el animal es el nitrógeno, o bien, que es igual al Sur o al Norte (...) La argucia de semejante sabiduría se aprende con tanta

¹⁵ Curiosamente, más bien en su etapa tardía, la obra de Adorno goza de momentos similares a los de la prosa hegeliana. La dialéctica trabó demasiado hondo en él. González mismo hace notar esta suerte de hechizo —maleficio, quizás, por el dolor a la verdad— que embrujó a Adorno y que Adorno mismo había trabajado en Hegel en su ensayo *Skotéinos, o cómo habría que leerlo* (Adorno, 2012: pp. 297-344).

presteza como fácil es ejercitarla; una vez conocida, su reiteración se hace tan insoportable como la repetición de un juego de prestidigitación del que ya se ha visto el truco (Hegel, 2010: 112-113).

González detecta que es ese mismo juego de prestidigitación el que caracteriza al saber metamórfico. Este sale al encuentro de las contingentes inflexiones que hacen al vínculo entre la naturaleza y lo humano. Y tan plástica como elocuente, puede dar cuenta de las consonancias y/o disonancias de formas excéntricas a través del instinto que huye a la cooptación racional y que parecería residir en la prisión alienante —según el pensar dialéctico— de la ingenuidad. La especificidad dialéctica, por el otro lado, consiste en que sus formas son maleables, y a la vez que se nombran a sí mismas, también nombran al mundo y a las acciones que, evocadas desde su interior, buscan subvertirlo. Dice Grüner (2020), parafraseando la *Dialéctica negativa* de Adorno,

(...) que, puesto que no queda más remedio que pensar usando conceptos, habría que procurar usar el concepto contra sí mismo, para evitar que el objeto del concepto quede disuelto en él, atentando contra su momento de autonomía, contra su singularidad parcialmente irreductible al concepto. Es decir: conservando el conflicto entre ambos, el hiato que permita avanzar dialécticamente a horcajadas del conflicto. El pensamiento, y la escritura, son también formas de praxis (p. 127).

Cierta imprescindibilidad de la dialéctica se hace discernible mediante las elucubraciones adornianas recuperadas por Grüner y, creemos, compartidas en cierto punto por González. El hecho de que no nos podamos desentender de la dialéctica de una vez y para siempre responde a su fuerza crítica y política. Crítica porque invierte/subvierte una afirmación en una interrogación sobre sí misma. Y política porque su materia no es otra que la praxis humana. El pensamiento dialéctico sabe que no puede esperar pasivamente, sino que debe forzar la transformación en la praxis.

PICARESCA DEL LENGUAJE, O DE JIRONES DE TINIEBLAS

Esta contradicción [entre la escisión y la unidad] nos pone frente al desatino de la dialéctica, al misterio de la política y al núcleo vacío y final de la conciencia pública [...] y a lo que cierto glosador argentino ha denominado vanamente ‘ética picaresca’ (González, 2005: 80).

Contadas son las veces que González hace referencia a su propia obra. De allí que no sea menor esta aparición de *La ética picaresca* en la argumentación sobre las contradicciones dialécticas. En aquel texto, González (2017) desarrollaba lo frívolo de la acción humana, que, mientras persigue conscientemente motivos honoríficos y gloriosos, no se puede percutir de otros motivos ocultos, ni tan puros ni tan bondadosos. La ética picaresca reside en el entrecruzamiento entre lo puro y lo impuro, una contradicción que sin dudas sujeta cualquier acción humana a la vez que la habilita —pecado capital abreviar tan complejo y rico texto de González en dos oraciones—. En el estudio picaresco sobre Hegel, González retrata la clásica contradicción hegeliana a través de las figuras de la conciencia

noble y la conciencia vil, ambas devenidas la otra dialécticamente. Esta inversión entre lo bueno y lo malo, esta potencia siempre latente de engaño que suplementa las telarañas de la negatividad, es, en realidad, constitutiva de lo humano, es la “esencia potente de toda acción humana” (González, 2005: 80), que toma las formas características de la ironía perteneciente a la literatura y al arte trágicos (Grüner, 2020: 155). La no-transparencia, la no-identidad, lo inconsciente, el no-todo, son mimetizados y desplazados por González mediante la escena literaria de la picaresque, ética que deschava lo terrenal del sujeto, por más abstracto que se quiera imaginar.

La dialéctica se fuga de aquel comodín que augura que el lenguaje construye la realidad, jugada tan vigorosa como impotente. En la tradición dialéctica, señala González, el lenguaje embiste y se ve embestido por el mundo. La extrañeza cierne sobre ambos, evitando lo diáfano en el que este pensar perezoso se quiere refugiar. De ahí que la lectura de ciertos textos dialécticos sea tan lúgubre, a veces provocando el escepticismo de quien lee o la injusta crítica que subraya la pretenciosidad de quien escribe. En uno de los ensayos que componen *Tres estudios sobre Hegel*, Adorno examina el *skotéinos* hegeliano, esta inclinación a lo difícilmente entendible, buscando entender el porqué de aquella escritura tenebrosa, ciertamente muy oscura, de los textos de Hegel. Varios fragmentos de su argumentación complementan destellos crispantes en los cuales se despelleja lo visceral del argumento, seguidos de un vacío abismal de incompreensión. Una de las respuestas de Adorno acentúa la multiplicidad de sentidos que desbordan la escritura de Hegel: su exposición se encuentra cohabitando con las tinieblas, un engaño que no cesa de aparecer porque es ese engaño el que condiciona esencialmente la realidad. Pretender una exposición transparente supone admitir que las cosas mismas están exorcizadas de la dinámica contradictoria que hace a la dialéctica, como si lenguaje y realidad, sujeto y objeto, fueran una y la misma cosa inmediatamente.

La expresividad que azota a los dominios de la dialéctica está plagada de nebulosas:

(...) son la basura dialéctica, la dialéctica en estado de sobra, de mugre conceptual. Reclamarle a esos pasajes la claridad que para algunos parece asociada a la filosofía, implicaría imaginar ‘que las cosas están puras de dinámica’ o que la ‘expresión no se encuentra en conflicto con el aspecto usual de las cosas’ (González, 2005: 85).

Restos dialécticos, dice González. Restos que se desangran por todas las páginas de la Fenomenología de Hegel, muy a pesar de quienes sostienen que la dialéctica hegeliana se ata en una totalidad finalmente resuelta por los consecuentes cierres de una *Aufhebung*. La dialéctica, por el contrario, quiere ir hacia lo absoluto, borrando las huellas de su pasar, construyendo figuras de entre los escombros, pero nunca logrando deshacerse de ellos. Los suplicios que sufre la conciencia en su devenir fenomenológico no terminan, ni aun estando en los umbrales de aquel espíritu o saber absoluto. Judith Butler (2012) remarca estos azotes, resaltando que no es casual que en las últimas páginas de la *Fenomenología* se despliegue una reflexión sobre las posibilidades del comienzo. González (2005) despunta algo similar al pensar, de la mano de Rubén Dri, la dialéctica como un “lejano eco del mito de la metamorfosis”, que expone la idea de la ciencia como un “círculo ensortijado en sí

mismo” (p. 82) y en el cual en el comienzo ya se enrosca la finalidad, y viceversa —no por nada la asemeja a la figura del *ouroboros*—.

Lo que nos trae el pensar dialéctico es una inquietud por no dar por sentada una desalienación entre lenguaje y mundo, sujeto y objeto, teoría y praxis. Si González busca reflejar a la metamorfosis como aquella productividad de lo humano en la que se pueden hallar razones para la praxis, también enfatiza que la dialéctica se ha conformado, con razón, como uno de los “habitáculos predilectos” para el pensamiento de la praxis. Abandonar el pensamiento dialéctico del desgarró significaría desterrar la potencia reflexiva y práctica de una felicidad venidera.

RESTOS DIALÉCTICOS

Así las cosas, parecería que la práctica gonzaliana, incluso cuando no lo busca, está en movimiento dialéctico. Si bien González no se hubiera afirmado sin más y unívocamente en la tradición dialéctica, sus prácticas de pensamiento, al menos en *La Crisálida*, conjugan una complejidad semejante, que nos tientan a identificarlo y encasillarlo de una vez y para siempre. Pero si algo no debería dejar de hacernos ruido —por lo menos a quienes nos obsesiona y a quienes insistimos en la importancia de la dialéctica— es que, de realizar esta identificación muy tajantemente, nos condenaríamos a asesinar al pensamiento vivo y vivificante que emerge de las gramáticas gonzalianas. Sí, afirmamos que, en aquel texto, González ejercita una crítica dialéctica de la antinomia entre dialéctica y metamorfosis, pero, como sugiere Oviedo (2017) respecto de la hermenéutica gonzaliana: “a veces ocupa la escena el barroco, a veces el mito de la *filosofía argentina*, y otras, la diseminada e imposible dialéctica” (p. 70).

Este trabajo se ha visto más inspirado por la lectura y los impulsos a decir algo que a armar un hilo frenético de lo que Horacio González escribió sobre la dialéctica. Las paletas que nos presta Horacio para hacer algo con nuestros lienzos fueron malversadas por el autor que, un tanto vanidosamente, ha sacado partido del soplido gonzaliano que nos empuja hacia un pensar más libre. No obstante, quisimos enfatizar en tres focos que iluminan las reflexiones de González sobre la dialéctica: (1) el ir y venir de disputa y amistad entre la dialéctica y la metamorfosis; (2) las axiomáticas premisas de la inmanencia y la negación, fibras del pensar dialéctico que permean su angustiante devenir; y (3) la ética picaresca que yace en el núcleo de la dialéctica como un pensar atento a la intrincada relación entre lenguaje y mundo.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, T. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Akal.

Adorno, T. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Astrada, C. (2003). *La doble faz de la dialéctica*. Buenos Aires: Quadrata.

Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.

Catanzaro, G. (2019). "La crítica como agonía y rescate" en *Papel Máquina*, N° 13, Santiago de Chile.

de Gainza, M. (2018). "Ponerse hegeliano" en *Revista Mancilla*, N° 15, Buenos Aires.

González, H. (2005). *La Crisálida: metamorfosis y dialéctica*. Buenos Aires: Colihue.

González, H. (2007). *Restos pampeanos*. Buenos Aires: Colihue.

González, H. (2017). *La ética picaresca*. La Plata: Terramar.

González, H. (2018). *Saberes de pasillo. Universidad y conocimiento libre*. Buenos Aires: Paradiso.

González, H. (2021). *Humanismo, impugnación y resistencia*. Buenos Aires: Colihue.

Grüner, E. (2020). *La obsesión del origen*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.

Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada.

Jameson, F. (2009). *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Lévi-Strauss, C. (2010). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

López, M. P. (2016). *Yo ya no. Horacio González: el don de la amistad*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.

Oviedo, G. (2017). "Filosofía argentina y ensayo libre. Horacio González, lector de Carlos Astrada" en *Cuyo*, 34, pp. 49-76.

Rozitchner, L. (24 de junio de 2021). El cuerpo que nos devuelven los dioses antiguos (Sobre La Crisálida, de Horacio González). Lobo Suelto. <https://lobosuelto.com/el-cuerpo-que-nos-devuelven-los-dioses-antiguos-gonzalez-leon-rozitchner/>

SOBRE EL AUTOR

Juan Pablo de Nicola

jpdenicola@hotmail.com

Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Maestrando en Teoría Política y Social (UBA) y becario doctoral del CONICET, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, bajo la dirección de Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar. Investiga sobre la potencialidad del concepto hegeliano de reconocimiento y sus reapropiaciones contemporáneas para reflexionar sobre los procesos de democratización y desdemocratización. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: "La violencia de la voluntad general. Sobre la crítica a Rousseau en la Fenomenología del Espíritu de Hegel"; en

Daimon Revista Internacional de Filosofía, 2022; “Philotimía, seguridad y estabilidad del gobierno: la regulación agonística de la conflictividad en el Hierón de Jenofonte” e Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna, vol. 11 (20), 2021, pp. 143-163. “Reseña de Métodos de teoría política: un manual, dirigido por Luciano Nosetto y Tomás Wiczorek” en Revista Sociedad, n° 42, 2021, pp. 106-108