

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y SUJETO

Yamandú Acosta

ORDEN DEL LIBRO

INTRODUCCIÓN (A.A.B.)

1. EL (NO) LUGAR DE LA FILOSOFÍA EN LA SOCIEDAD (A.A.C)

**2. TAREAS DE RECONSTRUCCIÓN PARA LA FILOSOFÍA
LATINOAMERICANA (A.A.D.)**

3.EL SUJETO EN LA HISTORIA Y EN LA POLÍTICA (A.A.E)

4.EL SUJETO EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA (A.A.F)

5.¿LA VUELTA DEL SUJETO? (A.A.G.)

6.LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ES UN HUMANISMO (A.A.H.)

**7. CUATRO PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS SOBRE EL SUJETO EN
AMÉRICA LATINA (A.A.I.)**

**8.SUJETO Y DEMOCRATIZACIÓN EN EL CONTEXTO DE LA
GLOBALIZACIÓN (A.A.J.)**

9.ENTRE EL SUJETO Y LA ESTRUCTURA (A.A.K.)

**10.LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO EN LA FILOSOFÍA
LATINOAMERICANA (A.A.L.)**

CONSIDERACIONES FINALES (A.A.M.)

BIBLIOGRAFÍA (A.A.N.)

INDICE (A.A.Ñ)

Introducción

Filosofía latinoamericana y sujeto presenta a lo largo de sus diez capítulos aproximaciones diversas y complementarias a los asuntos indicados por los términos-clave del título: “filosofía latinoamericana” y “sujeto”.

El recorrido de esos capítulos permitirá tomar contacto con argumentos según los cuales, los dos asuntos, abordados en la perspectiva analítico-crítico-normativa del primero de ellos, se articulan sinérgicamente en uno solo, en tanto surge de ellos que la filosofía latinoamericana no solamente se ocupa de la constitución de un sujeto por la atención a sus modos de objetivación, sino que ella misma es uno de esos modos de objetivación y, por lo tanto, hace parte de ese complejo, “conflictivo y nunca acabado” proceso de constitución.

La recuperación crítica de la categoría de sujeto es un aporte desde el pensamiento crítico a la efectiva constitución del sujeto en contextos como el vigente, en que las relaciones de poder del orden dominante han procurado su legitimación a través de la imposición del mito de la muerte del sujeto con sus efectos históricos de su fragmentación, en el que la filosofía latinoamericana –expresión y tradición de pensamiento crítico y emancipatorio oriunda de nuestra América- viene contribuyendo de manera consecuente en la perspectiva de vencer tanto la muerte como la fragmentación, sin que ello implique la reedición de algún sujeto universal que en nombre de la emancipación produzca dominación, tal como las páginas del libro procurarán mostrarlo.

Ese proceso de constitución de la filosofía latinoamericana que es constitutiva y constituyente del proceso de constitución del sujeto, implica relaciones de continuidad pero también de ruptura con la modernidad y con la posmodernidad, así como discernimientos del relato de la globalización que en el texto se hacen presentes.

Los capítulos, desarrollados en el marco del programa de investigación formulado en el capítulo 2, han sido mayoritariamente presentados y debatidos en instancias públicas en distintos países (Argentina, Colombia, Costa Rica, Uruguay y Venezuela), y luego de su difusión en forma independiente en distintas publicaciones colectivas en Argentina, Chile, Costa Rica, Uruguay y Venezuela, recogidos en los libros *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2005 (capítulos 2,3,4 y 5 de este libro) y *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2008 (capítulos 1, 6, 7, 8, 9 y 10 de este libro).

Publicado ya como libro en Venezuela, Fundación Editorial el perro y la rana, Colección heterodoxia, Serie Crítica Emergente, Caracas, 2009; Franz J. Hinkelammert -que se encuentra entre quienes más ha aportado desde América Latina a la elucidación crítica de la categoría de sujeto-, referente central del Grupo Pensamiento Crítico de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional (UNA) de Costa Rica, me propuso fraternalmente procurar una edición costarricense del libro dentro de ese marco institucional, invitación que mucho agradezco.

Que este libro esté ahora en sus manos da testimonio de que esa propuesta se ha concretado en el terreno de los hechos.

Esta edición costarricense surge de una revisión y corrección de la edición venezolana, dándome la oportunidad de corregir un equívoco involuntario que apareció en la misma, así como en el libro *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos* desde donde fue transferido y sobre el que me advirtió ya efectuadas las dos publicaciones, la atenta lectura de Mauricio Langón, a quien aprovecho para

agradecerle públicamente su observación que me permite hoy salvar el error antes cometido.

Yamandú Acosta,
Montevideo, 26 de diciembre de 2011

Capítulo 1

EL (NO) LUGAR DE LA FILOSOFÍA EN LA SOCIEDAD

Pitágoras: la filosofía como contemplación

El planteamiento del problema del (no) lugar de la filosofía en la sociedad, tiene una historia casi tan larga como la filosofía misma. Alguna vez aprendí - con el recordado profesor Mario A. Silva García (Montevideo, 1921-2001) - y a partir de allí también lo enseñé, que cuando Pitágoras de Samos, señalado por la tradición como uno de los primeros filósofos, estuvo en la corte de un tirano llamado León y éste le preguntó quién era, Pitágoras respondió a la pregunta comparando la vida con los juegos deportivos que desde aquella cultura llegan hasta nuestros días. Expresó Pitágoras, que así como en los juegos hay quienes van a competir, quienes van a vender determinados productos y quienes simplemente van a ver lo que acontece, en la vida hay distintos tipos de seres humanos y que él, Pitágoras de Samos, se ubicaba entre aquellos que se limitaban a contemplar lo que pasa, que él era un filósofo.

Mientras competidores y vendedores están activamente articulados en determinada forma de negocio, el filósofo está por el contrario instalado en el ocio desde el cual ejerce la teoría, es decir la contemplación que solamente produce una visión del mundo (“*theorein*” = ver, contemplar). El filósofo se compromete con su lugar y su tiempo solamente como un testigo de lo que acontece en la vida de la sociedad, a la cual le aporta una visión de conjunto desde la distancia proporcionada por el ocio que pretendidamente garantiza que la misma sea ajena a los intereses que se juegan en el mundo de los negocios.

Parménides: la identidad entre el pensar y el ser y el develamiento de la verdad

En el célebre poema filosófico, la diosa enseña a Parménides que no obstante la pluralidad y el cambio aparentes a los sentidos, “*ser y pensar son una y la misma cosa*”, por lo que la contemplación de la verdad de lo que acontece que surge de la anécdota de Tales como el aporte propio de la filosofía, no solamente implica el distanciamiento de los negocios en el ocio contemplativo, sino también el discernimiento de lo aparente para el develamiento de la verdad (“*alétheia*”) con los ojos de la razón (“*logos*”). La visión de conjunto de lo que pasa, en cuanto propiamente tal, es decir en cuanto *teoría*, implica el esfuerzo de develar con la razón la verdad oculta del ser tras el mundo de apariencias al que los sentidos nos ligan.

No obstante físicamente el filósofo esté como espectador a cierta distancia del espectáculo que la sociedad desarrolla ante sus ojos de acuerdo a la anécdota de Tales, la misma resignificada a la luz de los principios de la filosofía de Parménides, implican que el filósofo, o lo que lo hace propiamente tal, es decir el ejercicio de la razón, expresa el discurso verdadero o único discurso posible sobre el ser (incluyendo la dimensión social, que no es lo otro de la dimensión natural, sino constituyente de la misma), desde el centro mismo del ser (natural, social, racional), con el cual coincide de un modo ontológicamente *a priori*. La filosofía en cuanto develamiento y enunciación de la verdad no está en algún lugar del ser, sino en el sentido en que es la otra cara del ser (natural y social) mismo, en cuanto pensar. Queda férreamente argumentada la unicidad e inmutabilidad del ser (social) legitimada por ese pensar que en su unicidad e inmutabilidad está legitimado por el ser, desde que “*ser y pensar son una y la misma cosa*”.

Platón: el filósofo y el político. El mundo de las ideas y la caverna (la academia y el ágora)

Parménides afirmó el ser y su identidad con el pensar, nihilizando el devenir. Platón afirmó el ser y la unidad, afirmando y explicando al mismo tiempo el devenir y la multiplicidad: tal es la virtud de la que se conoce como teoría de los dos mundos, que encuentra una representación casi fotográfica en el célebre pasaje del Libro VII de “La República” conocido como la alegoría de la caverna, del que casi sin excepción todos los que hemos pasado por los cursos de filosofía en la enseñanza media, hemos tenido al menos alguna noticia.

La riqueza del recordado pasaje habilita muchas fermentales lecturas. Aquí interesará destacar que el lugar de la filosofía está en el mundo de las ideas o esencias (“*eidos*”) eternas, únicas, perfectas e inmutables, mientras que el mundo de la caverna habitado por la multiplicidad de los seres humanos (la sociedad) es en realidad el lugar de la política en el que el filósofo como político (el filósofo-rey) es el que mejores garantías puede ofrecer en los términos del buen gobierno capaz de asegurar el orden (“*cosmos*”) de la sociedad frente a la amenaza latente del desorden (“*caos*”), por la afirmación y reproducción de la comunidad (“*polis*”), articulación asimétrica entre la estirpe de los que gobiernan, la de los que ejercen la defensa y la de los que producen con su trabajo los bienes de consumo que materialmente hacen posible la vida de la comunidad.

Esto quiere decir, el filósofo como filósofo habita en el mundo de las ideas, mientras que el filósofo como político, es decir como miembro de la “*polis*” regresa a la caverna de la que salió como filósofo, para gobernar orientando a la diversidad y eventual conflictividad de la sociedad en el sentido de la unidad, armonía y perfección de las ideas que solamente él conoce en plenitud. El deber del filósofo para con la comunidad que lo formó como tal filósofo, lo obliga por responsabilidad con la comunidad (esto es, por responsabilidad política) a articularse con la comunidad desde el lugar de su gobierno. El filósofo y con él la filosofía por las mediaciones del político y la política, adquieren con legitimidad un lugar central en la sociedad para reproducirla a imagen y semejanza del orden jerárquico e inmutable de las ideas, esto es un orden fundado en la idea-valor del Bien y por lo tanto un orden bueno y también verdadero, justo y bello frente al cual, cualquier pretensión alternativa solamente podrá ser la amenaza disolvente del caos, la sustitución del bien por el mal, de la verdad por la falsedad, de la justicia por la injusticia y de la belleza por la fealdad. El sentido último de la filosofía en la sociedad a través de la política es la deslegitimación e inhibición de toda alternativa como estrategia de reproducción y consolidación de un orden que, en tanto orientado por referentes eternos inalcanzables, se eterniza como orientación.

Cuando el filósofo actúa como político, legitima su actuación en términos objetivos porque tiene el conocimiento que le permite orientar a la sociedad en el buen rumbo y también en términos subjetivos, porque hace esto por deber para con la sociedad que lo ha formado y no por inclinación.

Así como cuando actúa como político no deja de ser filósofo y le da a la filosofía su dimensión política en la orientación de la sociedad, tal vez cuando actúa como filósofo no deja de ser político y le da a la política su dimensión filosófica en la orientación de la academia. Hace de la filosofía la política por otros medios, hace de la academia el espacio de su ejercicio de poder filosófico-político y tras la pretensión de haber separado el régimen de verdad de la academia del régimen de poder de la sociedad, tal vez no ha hecho sino aportar a la reproducción del régimen de verdad y

poder de la totalidad, de la que la comunidad política y la comunidad académica hacen parte.

Descartes y Kant: del yo pensante al sujeto trascendental

El (no) lugar de la filosofía a partir del siglo XVII, en que tras la extensa e intensa mediación del teocentrismo medieval ha superado el cosmocentrismo antiguo en el antropocentrismo de la modernidad, es la subjetividad del sujeto humano, aunque vaciada de humanidad.

Así, el *ego cògito* de Descartes remite a la sustancia pensante o alma, que existe por sí misma y que no precisa del cuerpo para existir, tal como surge de la tesis cartesiana “pienso, luego existo”. A partir de la verdad fundadamente tal de acuerdo al criterio cartesiano de la evidencia racional que habilita la verdad por la mera intuición de la razón, queda abierta la posibilidad de la verdad por demostración “*ordine geometrico*”, no habiendo nada por lejano y complejo que pudiera ser, que en principio no pueda ser conocido por esta razón filosófica metafísicamente fundamentada en el yo pensante titular de la razón y su capacidad intuitivo - demostrativa. Alguna lectura de la tercera regla del método, permite además entender que la capacidad de la razón del yo pensante no se limita a conocer intuitivo-demostrativamente, minimizando la posibilidad del error si se atiene a los pasos del método, sino que además es capaz de concebir un orden en las cosas distinto a aquél que poseían por naturaleza y, en tanto este orden es racional desde que responde al sujeto titular de la razón, al ser teóricamente factible, quedan establecidas las condiciones necesarias, no obstante no suficientes para que sea técnicamente, prácticamente y ecológicamente factible.

Aquí el paradigma contemplativo de la antigüedad comienza a tener un quiebre que será cada vez más visible. El sujeto moderno a diferencia del sujeto antiguo que contemplaba el mundo (“*cosmos*”/ orden) para entenderlo y aceptar su lugar en el mismo a los efectos de no provocar el caos; se orienta ahora a entender el mundo desde sus primeras causas y principios para intervenir en él y construirlo a su imagen y semejanza.

El plan del sujeto humano como creador del mundo, desplaza tanto a la idea griega del mundo eterno como a la idea judeo-cristiana del mundo creado por el Dios eterno. Tal el sentido y la proyección de la razón metafísico-filosófico-científico-técnica que se expresa en Descartes como paradigma filosófico fundante de la modernidad, en el que el sujeto humano procura ocupar el lugar de Dios.

Este sujeto pensante titular de la razón es en Descartes individual y universal al mismo tiempo, desde que la razón es “la cosa mejor repartida en el mundo”, pero el lugar estricto de esta razón es la sustancia pensante, por lo que el lugar de su actividad pensante metafísico-filosófico-científico-técnica es trascendente respecto del cuerpo del titular individual de la razón, así como respecto de la eventual relación de este cuerpo con otros cuerpos humanos o no humanos, lo cual determina la pretensión de exterioridad respecto de toda corporalidad, toda naturaleza y toda historia, por lo que el horizonte de emancipación humana que el mismo indudablemente abre, se ve tensionado por el horizonte de dominación de lo humano en su condición corporal - natural así como del mundo natural-corporal en todas y cada una de sus expresiones y también como conjunto, que lo acompaña y que llega a imponerse invisibilizado tras la visibilidad del primero como horizonte legitimador.

El sujeto de la razón y por lo tanto de la filosofía y con ello la filosofía misma, está por fuera y por encima de lo real-natural y en consecuencia de lo real-social, por lo que la tensión emancipación-dominación, en la que el segundo horizonte se impone invisibilizado y legitimado por el primero, tiene sobre la sociedad efectos de

dominación que se pretenden de emancipación, así como absolutamente racionales desde el supuesto no lugar de la filosofía en la sociedad.

Con Kant, el sujeto del racionalismo cartesiano ve transformada su sustancialidad metafísica del alma en la abstracción epistemológica del sujeto trascendental.

Este sujeto trascendental es el titular del conocimiento y la acción racionalmente fundadas en lo que hace a la razón pura teórica y a la razón pura práctica y es también titular del pensamiento racional que excede las posibilidades de conocimiento de la razón misma, la dimensión metafísica del pensamiento que es coextensiva a la misma razón del sujeto trascendental, que en la corriente principal del pensamiento de Kant y del kantismo parece quedar identificada con la condición humana.

La universalidad abstracta de este sujeto trascendental en cuanto titular de la razón y por tanto del conocimiento, la acción y el pensamiento racionales, dice de modo renovado acerca del no lugar de la filosofía en la sociedad. La filosofía estrictamente tal se despliega en la razón cuyo titular es el sujeto trascendental, por lo cual lo hace en un plano de abstracción que trasciende las condiciones histórico-sociales objetivas, producto de una trascendentalización (ilegítima) del sujeto empírico e histórico desde esas condiciones.

Hegel: la filosofía es la época puesta en pensamiento

Frente a la abstracción metafísica del sujeto cartesiano y la abstracción epistemológica del sujeto kantiano, Hegel desarrolla una construcción conceptual del sujeto, prekantiana en su costado ontológico y postkantiana en su tensionalmente complementario costado histórico.

Hegel retorna a la metafísica y la incluye en la Historia. Uno de los títulos de las *Lecciones de la historia de la filosofía* de Hegel se refiere a “La filosofía como pensamiento de su tiempo”. Esto implica colocar a la filosofía en la temporalidad en cuanto pensamiento relativo a la época en el cual se expresa pero también como pensamiento a través del cuál esa época se expresa en el nivel del concepto, alcanzando la mayor autoconciencia posible. Pero la temporalidad que impresiona como la historicidad de los sujetos actuantes y pensantes que parecen alcanzar desde sí mismos y por sí mismos ese nivel filosófico de la autoconciencia que dice acerca del lugar de la filosofía en la sociedad y de su protagonismo, parece responder a la última instancia del espíritu absoluto, que como fundamento ontológico encuentra en los agentes humanos y su historicidad meras mediaciones para presentar y representar como posibilidad lo que no ha dejado de ser metafísica necesidad. “La filosofía como pensamiento de su tiempo” no obstante aparece en la sociedad y parece tener un lugar en ella en los parámetros de su historicidad, reside en su fundamento último en el espíritu absoluto lo cual implica una radical exterioridad y autonomía respecto de cualquier lugar social en términos históricos y empíricos. La filosofía desde este (no) lugar social, viene además después que el tiempo ha transcurrido para explicar-legitimar lo acontecido desde un presente en que la autoconciencia implica reconciliación del espíritu consigo mismo en su última figura que se expresa en la mismísima filosofía de Hegel.

Marx: el lugar estructural de la filosofía

Allí donde Hegel postuló el espíritu absoluto como fundamento ontológico subyacente del acaecer histórico, Marx argumentó en términos de la estructura o base real en su condición de producto de las relaciones objetivas y no voluntarias que los seres humanos contraen entre sí para producir materialmente sus medios de vida y de esta manera reproducir su vida misma. A esa estructura o base real material constituida por las relaciones de producción en tensión con las fuerzas productivas materiales respecto de las que son sus condiciones de posibilidad/imposibilidad, se corresponde una superestructura institucional que tiene que ver con formas de organización social solidarias con esa base real y una superestructura ideológica en principio también solidaria con la estructura y las instituciones, con función de orientación explicativo-interpretativo-normativa para el conjunto de la sociedad, que se traduce en última instancia como función de legitimación.

La filosofía se encuentra en este lugar de la superestructura, la ideología y esto hace que de acuerdo a la lógica de reproducción de la totalidad estructural-institucional-ideológica, cumpla en el nivel del concepto aquella función explicativo-interpretativo-normativa y por lo tanto en principio legitimatoria de la totalidad concreta en curso, función que cumplen en otros niveles y de otras maneras otras actividades superestructurales sociales. En esta lectura, la transformación del mundo a que convoca la tesis XI de Marx sobre Feuerbach –convocatoria de una radical modernidad por lo que ella dice acerca del protagonismo de los agentes humanos en esa transformación que lo es de sus condiciones estructurales e institucionales de vida y por lo tanto de sí mismos como sociedad humana, como sociedad de clases y como individuos- parece dejar a la filosofía sin papel y por lo tanto sin lugar en ese eventual proceso de transformación.

En esta lectura de Marx la filosofía al igual que en Hegel pero sobre otros fundamentos queda identificada como saber de legitimación de lo dado y resulta descalificada como saber de transformación. Esta, la transformación, solamente puede esperarse de la *praxis* de un sujeto revolucionario, que no es sujeto de la historia sino de la *praxis* revolucionaria, en la que van en juego las transformaciones históricas y por lo tanto de todos los agentes humanos, incluido el mismo sujeto de la *praxis*.

En otra dirección, la lectura que de Marx efectúa Gramsci, permite habilitar una transformación de la filosofía y hacer lugar a una filosofía de transformación: la filosofía de la *praxis*, que supone la doble dirección que implica potenciación tanto de la filosofía como de la *praxis*: la que va de la *praxis* a la filosofía y la que lo hace desde la filosofía a la *praxis*.

El lugar social de la filosofía desde algunas claves aportadas por el pensamiento filosófico en América Latina: Ardao, Roig y Hinkelammert

En el Primer Coloquio Nacional de Filosofía, realizado en Morelia, Michoacán, México en 1975, una de sus secciones tuvo como tema “La filosofía actual en América Latina”¹. En ella, Arturo Ardao contribuyó al debate del mismo con su ponencia “Función actual de la filosofía en Latinoamérica”².

En la misma Ardao distingue entre la filosofía como “saber filosófico” y su trasmisión, la que identifica centralmente como “cuestión pedagógica” y la filosofía como “pensar filosófico” y por lo tanto como creación, la que estima más propiamente como “cuestión filosófica”. Pone en relación el concepto de “función” con el concepto

1 AAVV, *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976.

2 *Ibid*, pp. 9-20.

de “estructura”, para indicar que “la filosofía no puede menos que operar como fenómeno social, condicionado al mismo tiempo que condicionante”³, de manera que:

“...en tanto condicionada, la filosofía recepciona y asume procesos que se remontan desde la infraestructura material, bioeconómica; y en tanto condicionante, trasmite y rige procesos que descienden desde la superestructura intelectual, científico-ideológica. En uno y otro caso también, el entrecruzamiento socialmente más significativo se produce, cualquiera que sea la dirección o el sentido de los procesos, en los campos de la educación y la política. En uno y otro caso, en fin, las relaciones de dominio –o de dependencia, según se las mire- entre los sectores o grupos que forman parte de los sistemas o estructuras, se vuelven decisivas en el juego de los condicionamientos. Tanto, que son ellas, en definitiva, las que de modo más directo dan carácter a la función de la filosofía. Explícita o implícitamente, como consecuencia, el propio filosofar resulta tironeado desde los opuestos extremos, para servir, con mayor o menor eficacia, de agente intelectual de dominación o de emancipación”⁴.

Distinguiendo dos ejes de condicionamientos que se entrecruzan y sobredeterminan, el “vertical” relativo a relaciones de clases sociales y el “horizontal” que hace a las relaciones entre naciones y regiones y en la comprensión de que la lógica de los condicionamientos es la tensionalidad dominación - emancipación, se sigue que estructuralmente hablando la filosofía no puede escapar a cumplir una u otra función:

“Un momento histórico llega entonces, en las áreas dominadas, de situación límite para la función de la filosofía. En un tipo o forma de la misma, exteriormente dependiente, con conciencia o sin ella, opera en lo interno como filosofía de dominación. A la inversa, toda filosofía de emancipación nacional o regional, obligada a profundizarse, es reconducida a la radicalización social y humana –y por ende a la universalidad- de la emancipación misma”⁵.

Como para Marx el lugar de la filosofía es un lugar estructural y por lo tanto, para Ardao, funcional. Por el lugar que ocupa en la estructura es condicionada por ciertos procesos y condicionante de otros y como todos los fenómenos sociales que hacen a la dinámica estructural, está tensionada por la polarización dominación – emancipación que la constituye. A diferencia de la primera lectura de Marx que propusimos como plausible, el lugar estructural de la filosofía no la determina como saber de legitimación y por lo tanto no la hace constitutivamente funcional a la dominación. La adscripción a la función de dominación o a la de emancipación es una alternativa que filosóficamente puede discernirse y si el sentido último de la filosofía es el discernimiento de la universalidad en el plano teórico y su construcción en el plano práctico, va de suyo que la orientación legitimante de la filosofía en cuanto filosofía es la de la emancipación que en tanto discernimiento y construcción de universalidad no puede dejar de atender a los efectos de dominación que históricamente acompañan a todo proceso de emancipación para superarlos en referencia a la idea reguladora de un mundo sin dominación y por lo tanto de la universalidad de lo humano.

Esta posibilidad de discernimiento entre dominación y emancipación y de legitimación del pensar filosófico tanto en términos sociales como en términos filosóficos, por la adscripción a la función de emancipación que por su “radicalización social y humana” apunta “a la universalidad de la emancipación misma”, acaece por un desplazamiento de la razón por la inteligencia, que por la recuperación de la relación del

3 *Ibid.* P. 14.

4 *Ibid.* P. 14.

5 *Ibid.* P. 15.

logos con el *pathos* y con el *ethos*, torna a la razón *razonable*, habilitando liberarla de los efectos antiuniversalistas de su totalización.

El ejercicio de la inteligencia filosófica es revelador de una “autonomía espiritual” que es condición según argumenta Ardao, para que la “autonomía técnica” no implique sometimiento sino discernimiento de la razón heredada de la tradición. “Inteligencia filosófica” y “autonomía espiritual” en la argumentación de Arturo Ardao sobre la función de la filosofía, constituyen manifestaciones de autoafirmación del sujeto de la filosofía, perfectamente en línea con el “*a priori* antropológico” que desde Kant y por la mediación de Hegel caracteriza Arturo Andrés Roig como un “querernos a nosotros mismos como valiosos” y “tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos”⁶ y en el cual afina el comienzo y los recomienzos de la filosofía.

El “*a priori* antropológico” tal como lo asume y elabora Arturo Andrés Roig remite la filosofía a un sujeto, que no es metafísico u ontológico ni solipsistamente individual o universal, sino que es empírico, histórico, individual y colectivo, por lo cual la filosofía tiene un lugar en el colectivo social situado sin negar el papel del filósofo individualmente considerado, habida cuenta de todas las mediaciones entre el individuo y la sociedad. El lugar de la filosofía es justamente un lugar social, tiene que ver con la autoafirmación de una sociedad en tanto que tal en todas las dimensiones que la constituyen y la hacen posible, se trata por lo tanto de un lugar dinámico y dinamizador.

La referencia al sujeto empírico, histórico y colectivo que en el ejercicio del “*a priori* antropológico” hace lugar sea al comienzo sea al recomienzo de la filosofía como saber normativo de autoconstrucción de sí mismo, no colide -a nuestro juicio- con la idea de trascendentalidad del sujeto tal como la fundamenta Franz Hinkelammert⁷, sino que la supone. En la perspectiva de Hinkelammert el sujeto es identificado como la trascendentalidad inmanente a las instituciones, estructuras y sistemas, en tensión con las cuales en tanto corporalidad apunta a su afirmación a través de la crítica y superación de históricos efectos de negación derivados de la totalización de las mismas. Desde esta referencia al sujeto como “trascendentalidad inmanente” en el sentido de Hinkelammert, es que el sujeto empírico, histórico, individual y colectivo en el sentido de Roig, puede afirmarse y superar los efectos no intencionales de negación de esta afirmación, por la perspectiva de trascendentalidad a las totalizaciones y por lo tanto de totalidad, condición de racionalidad crítica frente a las racionalidades fragmentarias y sus efectos de totalización.

El (no) lugar de la filosofía en la sociedad: “campo intelectual”, “campo cultural” y “campo del poder”

“Campo intelectual” en cuanto constitutivo del “campo cultural”, a su vez integrante del “campo del poder”, ha venido ganando terreno frente a la tradicional referencia al “intelectual” (o a la “inteligencia”) y a su protagonismo en la “cultura” y en el “poder”.

El “intelectual” es un sujeto, que en conjunto con otros de su especie integra la “inteligencia”, instancias individual y colectiva que protagonizan la “cultura”, entendida ésta en sentido preferentemente subjetivo (las letras y las artes, la alta cultura) y por lo tanto el “poder” que implican la palabra, la escritura y el saber.

6 A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, p. 11.

7 F. J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, Costa Rica, 2ª ed., 1990ª.

“Campo intelectual” y sus asociados “campo cultural” y “campo del poder”, desacralizan ese pretendido protagonismo, al ubicar las funciones intelectual, cultural y del poder en las relaciones sociales tensionales y conflictivas en las que están involucrados los intelectuales. Además de un campo de fuerzas en el sentido de la legalidad mecánica de la física en la que no cuenta la dimensión intencional de la acción de los sujetos, se trata también de un campo de luchas, en que cuenta la intencionalidad, de manera que la historicidad de los sujetos con sus intenciones, aspiraciones, deseos, proyectos y estrategias para procurar realizarlos, se traduce tanto en efectos intencionales como en efectos no intencionales, siendo éstos últimos los que hacen a la dinámica específica del campo, más allá del pretendido protagonismo de los sujetos.

El “campo cultural” es ámbito privilegiado de construcción de hegemonía por su capacidad de potenciar las relaciones de fuerza en que se funda, al invisibilizarlas tras los ropajes de la específica fuerza simbólica que caracteriza a la producción y la transmisión de la ideología, de acuerdo al primer principio de la teoría de Pierre Bourdieu acerca de la reproducción social: “...todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica a esas relaciones de fuerza”⁸.

El “campo intelectual” identificado como “ciudad letrada”⁹ es la ciudadela al interior del “campo cultural” de la cual dimanan sus orientaciones de sentido singularmente determinantes en la construcción de hegemonía y consolidación del “campo del poder” a través de la generación de dispositivos de legitimación que llegan a instalarse en la sociedad como sentido común.

Pero, ni “campo cultural”, ni “campo intelectual”, ni “campo del poder” son unívocos. En particular, el “campo intelectual” en su identidad de “ciudad letrada”, como campo de fuerzas y de luchas, es un campo en que se construye hegemonía y poder, pero también contrahegemonía y contrapoder. Queda claro que si bien el “campo intelectual”, desde dentro del “campo cultural” y del “campo del poder” los orienta, a su vez recibe de ellos determinaciones que él traducirá desde la especificidad de sus competencias. También queda claro, que estos tres campos constituyen a la totalidad social de que forman parte, al tiempo que son constituidos por ella.

Dado el monopolio de la letra que el “campo intelectual” detenta, a las relaciones de fuerza en que se funda, añade su propia fuerza, consistente en la capacidad de transformar la mera fuerza en legitimidad. En la dinámica de las fuerzas y las luchas que lo constituyen, pueden advertirse orientaciones en el sentido de reproducción de la sociedad, así como en el sentido de su transformación: en sociedades presididas por relaciones de dominación como las vigentes, mientras las orientaciones reproductivas se abocan a presentar la fuerza como legitimidad, las orientaciones alternativas de transformación deben procurar transformar su legitimidad en fuerza.

Es pues constitutivo del “campo intelectual” como campo de fuerzas y de luchas, que tiene protagonismo en la construcción de relatos críticos que desnuden la mera fuerza por detrás del manto legitimador, o de relatos de legitimidad que se traduzcan en fuerza legitimada, el conflicto, la inestabilidad y el dinamismo, que en la “escena intelectual” se expresa en el debate que entre múltiples relatos, protagonizan los relatos de la reproducción y los de la transformación.

La filosofía no escapa a las luchas del campo intelectual, que hacen parte de las del campo cultural y del campo del poder que dinamiza a la sociedad como totalidad.

8 P. Bourdieu y J. C. Passeron, *La reproducción*, Editorial Laia, Barcelona, 1977, p. 44.

9 A. Rama, *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1995.

Por lo tanto, intencional o no intencionalmente no escapa a la disyuntiva entre reproducción y dominación o transformación y emancipación.

Más allá de rótulos y manifiestos, la filosofía que se construye por el ejercicio de la “inteligencia filosófica” desde el “*a priori* antropológico” como afirmación y auto-reconocimiento de un “nosotros” sobre el referente del “sujeto” como “trascendentalidad inmanente” a estructuras, sistemas e instituciones, ocupa en la sociedad un lugar crítico-constructivo, que aportando al discernimiento de los límites del universalismo abstracto y sus efectos de dominación vigentes, promueve su transformación frente a su lógica de reproducción, aportando a la construcción de contrapoder y contrahegemonía a la luz del no-poder, la no-hegemonía y la no-dominación como ideas reguladoras y condiciones de realización de “la universalidad de la emancipación misma”.

Capítulo 2

TAREAS DE RECONSTRUCCION PARA LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Señalar tareas para la *filosofía latinoamericana* requiere, para evitar el riesgo de caer, ya sea en la pura contingencia, ya sea en el repertorio de las que pueden adscribirse a la *filosofía sin más*¹⁰, tener presente qué se entiende por filosofía latinoamericana en sentido estricto y cuáles las circunstancias que determinan las tareas que se suponen de su especial incumbencia.

Por filosofía latinoamericana se entiende aquí un *pensar radical*, estructurado desde la particularidad de los modos de actuar y de sentir de un sujeto, que se constituye autónomo y auténtico en esa articulación y en su consecuente traducción en conceptos y categorías¹¹. Lo definitorio de tal filosofía es entonces el «desde donde» se articulan el pensamiento y el discurso. Frente a expresiones filosóficas en América Latina que ejercen su filosofar exclusivamente desde la red categorial de la tradición filosófica occidental que se pretende universal, contribuyendo fundamentalmente a su reproducción, la filosofía latinoamericana es aquella que privilegia la especificidad de la propia realidad a la que puede traducir como universal concreto, al tiempo que se relaciona interrelativamente con la tradición occidental, denunciando su universalismo abstracto que viste de universalidad la imposición de su particularidad¹².

Las circunstancias en que la filosofía latinoamericana se ejerce son las del clima cultural de la postmodernidad que expresa los modos de sentir, de actuar y de pensar dominantes en el contexto de la globalización capitalista; clima y globalización que afectan de un modo específico a América Latina, dada su condición periférica y dependiente¹³. A nivel teórico ese clima y esa globalización se expresan como una crisis de paradigmas que

10 En su libro *La filosofía americana como filosofía sin más* publicado en 1969, el mexicano Leopoldo Zea, en buena medida como respuesta a los planteamientos del peruano Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, libro aparecido en 1968, sostiene la tesis de que la filosofía de nuestra América existe en cuanto que en ella se ejerce un filosofar auténtico que se concibe y se expresa como *filosofía sin más*.

En lo que centralmente importa, no obstante los argumentos que sustentan la posición de Zea, sin poner en cuestión la autenticidad de toda expresión de filosofar que pueda ejercerse en nuestra América, la que corresponde al paradigma de la *filosofía latinoamericana* en cuanto filosofía que hace a la afirmación-constitución de un sujeto, legitima esta denominación y su irreductibilidad a la condición de *filosofía sin más*.

11 La idea de la radicalidad del pensamiento latinoamericano la podemos fundamentar en la tesis de Martí en «*Nuestra América*» (1891): «*Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas*» (p. 483). Basta sustituir «nuestras repúblicas» por *nosotros* y «el mundo» por la *herencia filosófica universal* para tener la descripción de la pretensión de radicalidad del pensamiento filosófico latinoamericano.

ha dado lugar a la rápida colonización de los espacios vacíos por el postmodernismo, el neoliberalismo y el neoconservadurismo¹⁴.

¿Cuáles deben ser, en este contexto, las tareas para la filosofía latinoamericana? La referencia al contexto lleva a acentuar en la noción de tarea, su condición de trabajo a cumplir en un tiempo determinado. En consecuencia, las tareas para la filosofía latinoamericana están indicadas por problemas vigentes en la totalidad cultural, se identifican por su factibilidad, aunque como veremos, implican una necesaria y fecunda relación con lo imposible. Cuáles hayan de ser las tareas dependerá también de quien las requiera. La filosofía latinoamericana se siente fundamentalmente interpelada por las

Se trata de pensar desde nosotros mismos, desde nuestras raíces. Arturo Ardao registra esta radicalidad con su fórmula «*Logos* foráneo, pero *pathos* y *ethos* personalísimos» (*Filosofía de lengua española*, p. 80), según la cual la resignificación de los elementos de esa racionalidad asumida de la tradición filosófica universal, estaría determinada por los modos de sentir y de actuar característicos de nuestra supuesta idiosincrasia cultural. No obstante la corrección de la tesis acerca de la inexistencia de una identidad cultural común para Latinoamérica considerada como totalidad, desarrollada por Mario Sambarino en su libro *Identidad, tradición, autenticidad: tres problemas de América Latina* (1980), creo que casi cincuenta años después que Ardao formuló su tesis (El capítulo «Sentido de la historia de la filosofía en América» en el que la enuncia, es un artículo fechado en 1950), hoy puede reformularse señalando la responsabilidad que como interlocutores válidos nos corresponde a los latinoamericanos en la construcción o reconstrucción del logos filosófico desde nuestra pluralidad y heterogeneidad cultural. Se trata de una identidad de raíces multiculturales que en su imaginario articula un proyecto identificacional respetuoso de las mismas, tal como surge del pensamiento fundacional de Martí en el texto ya citado: «*Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; -en desestancar al indio,- en ir haciendo lado al negro suficiente,- en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella*» (p. 485).

En su artículo de 1963, «Filosofía americana y filosofía de lo americano», Arturo Ardao sostiene la siguiente tesis: «*La americanidad de la filosofía americana resulta de lo americano, no de su objeto, o sea sobre lo que se filosofa, sino de su sujeto, o sea quien filosofa*» (*Filosofía de lengua española*, p. 75). Sustituyendo «americano» que corresponde al uso epocal, por «latinoamericano», cosa que el mismo Ardao efectúa en los artículos de su libro *La inteligencia latinoamericana*, de la década de los setenta que orbitan sobre el mismo problema; el supuesto implícito de la tesis es que la «latinoamericanidad» del sujeto del filosofar está dada en el *pathos* y *ethos* personalísimos que corresponden a su circunstancia cultural. Complementariamente, quiero sostener aquí la tesis de que ese sujeto latinoamericano se constituye en el proceso mismo de la elaboración de su pensar filosófico. No es un sujeto constituido que objetiva su subjetividad en un discurso filosófico, sino que es un sujeto que se constituye en el sentido de alcanzar una mejor definición en el proceso mismo de su filosofar, como proceso de autoafirmación. Arturo Andrés Roig en su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), desarrolla una línea argumentativa que enfatiza la noción de «*a priori* antropológico» que implica la autoafirmación del propio valer como condición de *comienzo* de un filosofar auténtico, el que a su juicio presenta sucesivos

demandas de lo real social, y en su aporte conceptual por discernir sus problemas y apuntar soluciones encuentra los fundamentos de su legitimidad¹⁵.

En el clima postmoderno de pluralidad de presuntas finalizaciones y muertes, de la historia, del sujeto, de las utopías, de las ideologías, de las alternativas, en el que la compulsión desconstructivista, tal vez de modo no intencional, contribuye a la profundización y expansión del *nihilismo*, las tareas que parecen imponerse a la filosofía latinoamericana son de reconstrucción. En lugar de la *reconstrucción de la filosofía*, una *filosofía de la reconstrucción*¹⁶.

«recomienzos» de los que puede y debe dar cuenta la historia de las ideas, como aporte sustantivo al proceso de *construcción de nuestra filosofía* que excede el espacio académico y, en consecuencia, al proceso de *construcción de nuestra identidad latinoamericana*.

Hay dos amenazas latentes en una perspectiva filosófica como la que aquí se propone, las que de verificarse le quitarían toda legitimidad: el *tropicalismo* y el *etnocentrismo*. De las dos amenazas, la primera es la menos inquietante, pues a lo sumo podría implicar pérdida de rigor como discurso analítico y eventualmente una cierta ganancia como discurso expresivo. En cambio, la amenaza del etnocentrismo de verificarse condicionaría la validez del discurso de la filosofía latinoamericana en el plano axiológico. En efecto, si consideramos con Sambarino que «*válido* (desde el punto de vista axiológico) *es lo que pertenece al orden de lo que es valioso que sea*», al partir de un modo radical desde nuestra particularidad no se debe reiterar el exceso deontológico de elevarla a universalidad como ha acontecido hasta el presente con el eurocentrismo en cuanto etnocentrismo con pretensiones de universalismo. En cuanto este pensamiento arraiga en la «cara oscura» del etnocentrismo, corre el riesgo de reproducirlo reactivamente, aunque puede también superarlo críticamente. En esta perspectiva de superación afincamos expectativas sobre la filosofía latinoamericana.

12 Escribe Roig en el capítulo «Necesidad y posibilidad del discurso propio» del libro ya citado, al analizar las ideas de Juan Bautista Alberdi (1810-1884) respecto de la filosofía americana: «*El punto de partida de la "filosofía americana" se encuentra (...) en un sujeto que se reconoce a sí mismo como tal. (...)*

Se trata (...) de un sujeto que se tiene para sí mismo como valioso, y que en la medida en que se afirma desde su "constitución externa", enuncia su propia subjetividad desde un "nosotros".

De ahí que la "filosofía americana" no es "americana" exclusivamente por la "naturaleza de sus objetos", sino antes bien, por las respuestas que aquel sujeto da frente a esos objetos, o como dice Alberdi, por "la forma de las soluciones". En otras palabras, la "filosofía americana", es, a la vez, "filosofía de América" (en donde el de posee valor objetivo), pero también y, en primer lugar, es "filosofía de-el hombre americano" (expresión en la que el de posee un valor subjetivo). Doble fuente de originalidad que es claramente percibida por Alberdi a partir de su crítica al "americanismo literario". No se trata de "americanizar la filosofía" sino de "hacer filosofía americana". Frente al "paisajismo", entendido como "tropicalismo", en el sentido negativo del término, el filosofar se le aparece como lo hemos señalado, como lo que podríamos expresar como un "filosofar sin más". No basta con filosofar sobre, sino que es necesario hacerlo desde; antes que filosofía de objeto americano, es filosofar americano, o tal vez mejor, es un filosofar americanamente.» (Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, pp. 308-309).

La desconstrucción ha sido justa en la medida de evitar que el pensamiento continuara siendo ciego frente a ciertas novedades de lo real; la reconstrucción es el modo de activación de un pensar filosófico que si bien no quiere ser ciego, tampoco se complace en ser vacío. Frente a la *era del vacío*¹⁷ que parece homogeneizar culturalmente esta globalización capitalista, la *plenitud* se constituye en el referente utópico que, como condición trascendental posibilita la escucha, la sospecha y la oferta de palabra de *la filosofía latinoamericana como filosofía de la reconstrucción*.

Como en las referencias anteriores, el uso de «americano» estrictamente correspondiente al universo discursivo alberdiano, podemos sustituirlo por «latinoamericano» en ajuste a la perspectiva que aquí se desarrolla.

13 Sobre el clima cultural de la postmodernidad en América Latina, el artículo de Norbert Lechner «Ese desencanto llamado posmoderno» contenido en su libro *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política* (1988), en el que trabaja sobre el desencanto con la modernización y el desencanto con la redención, constituye un buen diagnóstico de la situación.

14 Hinkelammert plantea una interesante perspectiva crítica sobre la así denominada «*crisis de paradigmas*». Escribe: «Es en nombre de este paradigma ("*el neoliberalismo con su política de globalización, sus ajustes estructurales y sus senilidades ideológicas y teológicas*", escribe antes Hinkelammert) que se arroja en contra de todo ser pensante la tesis de la crisis de los paradigmas.

Por eso, el problema no me parece ser ninguna crisis de paradigmas, sino el hecho de que un solo paradigma ha ganado y se ha impuesto de manera incuestionable. Tenemos la gran celebración de la certeza o la celebración de la gran certeza, no de la falibilidad. El paradigma victorioso actúa en nombre de la certeza más absoluta. Y así se autoestima y proclama.» (Franz J. Hinkelammert: «Determinismo y autoconstitución del sujeto: las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden», en *Revista PASOS*, N° 64, 1996, p.18).

Este planteo pone en cuestión nuestra propia afirmación. De acuerdo al mismo, no se trata de que el neoliberalismo y las formulaciones a él funcionales (neoconservadurismo y postmodernismo) ocupen un espacio teórico que ha quedado vacío porque ha entrado en crisis desde sus propias insuficiencias y contradicciones. Se trataría más bien de una suerte de «*campaña del desierto*» (si tomamos esta expresión con sus resonancias sarmientinas) en la que el paradigma neoliberal no se instala en un *desierto-vacío* sino que lo provoca, disfrazando y legitimando su guerra de conquista y sus efectos destructivos, como productiva colonización.

No se trata obviamente que Hinkelammert ignore las contradicciones de los paradigmas que entran en crisis, las que ha analizado con detenimiento en numerosos estudios. Trata de enfatizar el peso específico del factor exógeno que en buena medida provoca la crisis, se instala como paradigma que no admite alternativas y, lo que es más grave, bajo su pretensión de certeza, impone dogmáticamente la destrucción de las fuentes de reproducción de la vida a la que invisibiliza por su utopismo anti-utópico de haber articulado una sociedad perfecta.

15 Atendiendo especialmente a la cuestión de la función de la filosofía, Mario Sambarino escribe: «Una filosofía es resultado de un pensar efectivamente funcional cuando ofrece una respuesta provisional posible y fundada ante la situación problemática radical en que puede ser puesta una configuración histórico-cultural» (p. 168). Continúa, más adelante: «...un problema filosófico es auténtico cuando se

Debe advertirse que reconstrucción no es restauración, pero tampoco intento de construcción desde la nada; es la actitud de volver a construir, haciéndose cargo de las rupturas, sin ignorar las continuidades.

Desde esa sensibilidad que no quiere permanecer en el abismo de la desconstrucción, sino que quiere superarlo por la reconstrucción, se señalarán las tareas que hoy pueden estimarse fundamentales.

El problema de la *racionalidad*, central en el debate filosófico contemporáneo, es acuciante en América Latina por tratarse de un espacio cultural y natural en el que de modo especialmente marcado se condensan las negatividades y contradicciones de la racionalidad dominante, instrumental y fragmentaria. Esa única racionalidad del Mercado que se expresa como lógica de la eficacia y de la competencia, rechaza como irracional todo intento alternativo. Se entiende desde esa racionalidad dominante que los distintos efectos destructivos que acompañan a su extensión y profundización, no son más que manifestaciones disfuncionales que se explican fundamentalmente por los intentos de intervenirla, cuando ella, librada a su propia lógica, será siempre capaz de autocorregirse. En tal perspectiva, la racionalidad dominante se traduce como mecanismo de invisibilización de los efectos no intencionales de su propio despliegue, con una consecuente ausencia de sensibilidad frente a los mismos, que bajo la pretensión de su racionalidad le confieren un carácter destructivo de tal eficacia, que al poner en riesgo las posibilidades de reproducción de la vida misma, exige ser denunciada en su irracionalidad

encuentra situado en relación con la problemática radical de una configuración histórico-cultural». («La función sociocultural de la filosofía en América Latina», en A.A.V.V. *La filosofía actual en América Latina*, 1976, pp. 172-173). Los argumentos de Sambarino, aunque sesgados sobre el problema de la función de la filosofía, permiten identificar el carácter situado y radical que en la perspectiva que aquí se defiende, que no es justamente la de Sambarino, distinguen a la filosofía latinoamericana de la filosofía sin más. Los *problemas de la filosofía sin más* atañen exclusivamente a la *inteligencia filosófica*, implican *«la dificultad concreta que el pensar encuentra en determinados aspectos de sus contenidos»* (M. Sambarino, *ibid.*, p. 171), mientras que *los problemas situados y radicales*, implican condiciones trascendentales que *exceden el ámbito de la inteligencia y nos remiten al de la existencia social, histórica y cultural* y sus condiciones de posibilidad, determinan el carácter de *la filosofía latinoamericana*, en cuanto filosofar situado y radical, que da cuenta de universales concretos.

16 La expresión *«reconstrucción de la filosofía»* se inspira en la obra de John Dewey *Reconstruction in philosophy* de 1920, aunque de ninguna manera supone una evaluación de la misma en algún sentido. Se descuenta que, en un contexto dominante de desconstrucción, una «filosofía de la reconstrucción» no puede desplegarse sin implicar de suyo, una «reconstrucción de la filosofía». Se trata de una cuestión de énfasis, entendiendo que «la filosofía latinoamericana como filosofía de la reconstrucción» tiene como meta fundamental la reconstrucción *desde* la filosofía, en relación a la cual la reconstrucción *de* la filosofía es solamente un camino.

17 Es obvia la alusión al libro de Lipovetzky *La era del vacío* (1986) que expresa cabalmente la sensibilidad postmoderna. Esta alusión la articulamos dentro del juego kantiano entre *lo ciego* y *lo vacío*, tomado aquí en una forma metafórica para plantear la alternativa de la filosofía latinoamericana, como pensamiento no mimético sino crítico, que contrapone a la vacuidad saturante el referente de la *plenitud*. La idea de *plenitud* se toma aquí en el sentido en que la plantea Helio Gallardo: *«"Plena" es una sociedad que tiende a que todos se constituyan como sujetos humanos efectivos y que prolonga, mediante sus instituciones y la acción de estos sujetos, esta aspiración y búsqueda en el más largo plazo. Las sociedades y grupos hoy pobres y empobrecidos deben aspirar no a ser opulentos o ricos, sino a la plenitud»* («Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina», En *Revista PASOS* N° 54, 1994, p.21.).

y rectificada por la construcción de una racionalidad alternativa o reconstrucción de la racionalidad¹⁸.

La filosofía latinoamericana ha asumido esta tarea crítica, señalando desde las experiencias de destrucción del ambiente y de la vida humana especialmente graves en América Latina, la irracionalidad que encierra el despliegue de la pretendida racionalidad instrumental y fragmentaria del Mercado, librada a su propia lógica. La *razón instrumental*, como asociación entre razón y *dominación*, es la que ha hegemonizado el desarrollo de la modernidad efectivamente existente, desplazando a la *razón histórica* que implica una relación entre razón y *liberación*¹⁹. Esta hegemonía y desplazamiento se explican seguramente porque el carácter emancipatorio de la racionalidad estuvo siempre al servicio de la dominación, dominación de la naturaleza, dominación de las clases subalternas al interior del mundo europeo, dominación de las culturas no europeas en la expansión colonial, neo-colonial e imperial. El ejercicio de la dominación tanto en esas macrodimensiones como en las microdimensiones por ellas sobredeterminadas, ha intentado siempre legitimarse por la pretensión de producirse en nombre de la liberación. Cuanto más extensa e intensa es la dominación que se ejerce desde los centros de poder, más extensa e intensa se pretende la liberación.

18 El criterio de la *reproducción de la vida real*, como *criterio de racionalidad*, es desarrollado de un modo recurrente por Franz J. Hinkelammert a lo largo de toda su obra. Hinkelammert no reivindica la paternidad de este criterio, muy por el contrario lo toma de Marx y Engels («*De acuerdo con la concepción materialista de la historia, el móvil determinante en última instancia es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más*», F. Engels, carta a Bloch del 21 de setiembre de 1890) y deja en claro su centralidad como criterio válido y vigente para que una teoría pueda ser *teoría crítica*.

La reflexión que aquí se desarrolla sobre la cuestión de la racionalidad, así como sobre el universalismo es fuertemente deudora de los análisis de Hinkelammert, los que también inspiran en medida significativa los demás asuntos abordados en este texto.

19 Escribe Aníbal Quijano: «*La hegemonía de la "razón instrumental", es decir de la asociación entre razón y dominación, contra la "razón histórica", o asociación entre razón y liberación, no solamente se consolidó y tomó carácter mundial con la predominancia de Estados Unidos en el imperialismo capitalista y con la imposición de la Pax Americana después de la Segunda Guerra Mundial, sino también alcanzó una vigencia exacerbada. Ha sido bajo este imperio que todas las instancias de la sociedad y cada uno de sus elementos han terminado sometidas a las exclusivas demandas del poder del capital. Y es precisamente en este período que América Latina pasó a ser una de las víctimas de la "modernización"*.

La victoria de la "razón instrumental" ha sido, sin embargo, aún más profunda y trágica, pues incluso las corrientes de ideas y movimientos sociales cuyo sentido mismo era la defensa de la racionalidad liberadora, y que de ese modo emergían como portadoras de las primigenias promesas de la modernidad, sucumbieron ante la fuerza de las "razón instrumental". Mucho peor, intentaron y no sin éxito, durante un largo período, presentarla nada menos que como la propia racionalidad liberadora. Contribuyeron así al más completo oscurecimiento de la relación entre razón y liberación. Todos saben a qué nos referimos: el socialismo no logró ser otra cosa que "socialismo realmente existente", estalinismo bajo cualquiera de sus variantes locales.

¿Por qué, entonces, sorprenderse de que el término modernidad, a fin de cuentas, apareciera cubriendo únicamente la "modernidad realmente existente", es decir, el reinado de la "razón instrumental"?» (Aníbal Quijano «Modernidad, identidad y utopía», en *Modernidad y Universalismo* (E. Lander, Editor), 1991, pp. 32-33).

No alcanza con reivindicar la razón histórica como criterio para la razón instrumental, si la primera se concibe sobre su matriz eurocéntrica²⁰. No alcanza simplemente porque ella es funcional a la dominación. La tarea de reconstrucción que desafía a la filosofía latinoamericana es de discernimiento entre razón instrumental y razón histórica, así como de una rearticulación de sus funciones: en lugar de seguir operando la razón histórica al servicio de la razón instrumental como dispositivo no intencional de encubrimiento del sentido de dominación característico de la occidentalidad, poner a la razón instrumental al efectivo servicio de la razón histórica, de forma tal que en lugar de disfrazarse la dominación de liberación, las relaciones instrumentales de dominio tengan eficacia liberadora por estar al servicio de un proyecto de liberación articulado sobre una praxis efectivamente liberadora.

Queda claro que no se trata de renunciar a la racionalidad instrumental. Hacerlo, en el marco de las tendencias objetivas vigentes del mundo globalizado, no pasaría seguramente de una pretensión utópica que, de poder verificarse, generaría una crisis de colapso. Se trata de poner a la razón instrumental bajo el gobierno de una razón práctica para la que la liberación no sea solamente un horizonte, sino un componente permanente en la articulación de proyectos y comportamientos.

Para ello es necesario superar el carácter fragmentario de la razón instrumental. Seguramente la condición fragmentaria de las múltiples acciones instrumentales es importante responsable de efectos no deseados por parte de los titulares de las mismas, aunque cuando operen lo hagan con la mejor intención. El mito según el cual los vicios privados derivan en virtudes públicas, no hace más que potenciar el ejercicio de las acciones fragmentarias, desde que los resultados últimos serán universalmente valiosos, cualquiera sea la intención que ha presidido la realización de los actos particulares. En esta dirección, frente a la desconstrucción de las totalidades opresivas y, con ella, de la categoría de Totalidad, la filosofía latinoamericana debe proceder a la reconstrucción de esta última, en función de su pertinencia teórica para discernir la totalización omnicomprensiva de la racionalidad irracional del Mercado, que se esconde bajo la apariencia de la fragmentación de las relaciones medio a fin de las múltiples relaciones instrumentales y de la pluralidad de elecciones según el criterio de las preferencias. Sin la referencia a la totalidad como categoría central de análisis es imposible sustentar la tesis de la irracionalidad de la totalidad sistémica que pretende reducirse a una fragmentaria pluralidad de acciones racionales de carácter instrumental. Por cierto que no se trata del conocimiento de la totalidad, situación utópica que implicaría la fatal arrogancia de tener un conocimiento perfecto, como condición de una competencia perfecta que no habría de derivar en efectos no queridos, sino que se trata de un pensar la totalidad como criterio para la relación entre el conocimiento disponible y las acciones realizables en un horizonte de reversión de los efectos destructivos no intencionales en curso.

América Latina, de manera semejante a otras realidades periféricas y dependientes que reproducen en forma sobredeterminada las contradicciones propias de la totalización

20 Al utilizar la expresión «matriz eurocéntrica» se intenta señalar la imposibilidad de un pensamiento «egocéntrico» y «etnocéntrico» para sobrepasar su proyección no intencional de dominación, más allá de sus intenciones emancipatorias. Por otra parte la crítica al eurocentrismo, vale como crítica a cualquier etnocentrismo que se pretenda alternativo pues estaría viciado por el mismo horizonte de imposibilidad. Debe agregarse que el señalamiento crítico del pensamiento eurocéntrico no alcanza a las expresiones de pensamiento europeo no eurocéntricas, alcanzando en cambio a todas las expresiones de pensamiento no-europeo que se articulan eurocéntricamente.

de la racionalidad irracional del Mercado, exhibe emergencias de subjetividad particularmente adecuadas para orientar el registro de la Totalidad. En efecto, así como quien mira desde el poder está inhabilitado para mirar el poder, quien mira desde la Totalidad de la globalización capitalista del Mercado porque se identifica con ella, difícilmente podrá verla. En este sentido, la perspectiva para la filosofía latinoamericana presenta condiciones que superan a las del pensamiento crítico eurocéntrico. En las situaciones extremas de exclusión por las que atraviesa una población creciente de sobrantes en la periferia del sistema, tienen lugar las condiciones objetivo-subjetivas posibilitadoras de una visión de la totalidad del sistema de producción de la vida humana que es vivido como ausencia o destrucción. La visión así resultante es no solamente científicamente objetivadora, sino filosóficamente develadora de los significados de esa totalidad desde el criterio de la reproducción de la vida, asumido no como una libre opción de valor, sino como una necesidad de sobrevivencia.

La reconstrucción de la Totalidad como categoría de análisis y como tarea posible y necesaria para la filosofía latinoamericana, implica entences también la posible y necesaria reconstrucción de la categoría de *Sujeto*. Frente a la epistemología dominante, en que la dominación se esconde detrás de la pretensión de objetividad y neutralidad científicas, y se supone sin sujeto; una epistemología de vocación emancipatoria conjuntamente con la categoría de Totalidad, tiene que reconstruir la de Sujeto. Simplemente que frente a la pretensión de universalidad del Sujeto Trascendental kantiano, que encubre la particularidad de la burguesía europea elevada a universalidad, el Sujeto epistémico de un quehacer teórico-científico-tecnológico que pretendiéndose de liberación no sea de dominación, tiene que establecerse sobre un criterio que impida que su trascendentalidad signifique una negación de las particularidades invisibilizadas procedimentalmente bajo la forma de la universalidad. El criterio para la universalidad debe ser entonces el de las particularidades, sin cuyo reconocimiento práctico no hay universalidad posible. Justamente, la filosofía latinoamericana, ejerciendo la escucha y la sospecha, ha puesto en cuestión las pretensiones de universalidad de la racionalidad dominante en Occidente, cuyos devastadores efectos se agudizan en este fin de siglo. La filosofía latinoamericana se ha distinguido por asumir particularidades, como puntos de referencia desde los que elevarse a una *universalidad real*, que a diferencia de la *universalidad verdadera* de cuño eurocéntrico, no signifique la pretensión de imposición de otra particularidad. El *sujeto vivo*, o la vida real en cada uno de los sujetos en su diversidad cultural y la vida en sus formas naturales, aparece entonces como nueva condición de trascendentalidad. Este nuevo fundamento de trascendentalidad es condición de posibilidad de crítica a la racionalidad dominante como irracionalidad en atención a su lógica autodestructiva y lo es de una racionalidad alternativa o reconstrucción de la racionalidad en la que la autonomía de niveles característica del proyecto de la modernidad resulta necesariamente rectificadora para evitar la irracionalidad de lo racionalizado. En tal reconstrucción de la racionalidad, el *universalismo ético* propio de la modernidad, continúa siendo un paradigma pero, en lugar de quedar librado a las formas por las que se resuelven argumentativamente las conductas, las que implican limitaciones de lo real que bajo la ilusión de universalismo, no hacen más que reproducir un particularismo elevado a universalidad, se trata de una orientación del pensamiento y la acción hacia la particularidad de los excluidos no solamente de la comunidad de comunicación y argumentación, sino de los circuitos de reproducción de la vida, porque justamente sin la inclusión de esas particularidades el sistema de vida carece de universalidad y de racionalidad práctica desde la perspectiva de la totalidad, aunque exhiba una racionalidad técnica desde la perspectiva fragmentaria. Desde esta encrucijada teórica, la filosofía latinoamericana asume la tarea de reconstruir el universalismo ético,

superando el falso universalismo verdadero en un universalismo real que encuentra el criterio de su universalidad en el respeto de aquellas particularidades que el universalismo dominante excluye determinándolas como no posibles²¹. Este nuevo modelo de universalismo ético en lugar de articularse como una ética de principios de universalidad, que siempre corre el riesgo de negar particularidades por la afirmación inconfesa de otras en nombre de principios con pretensiones de universalidad, intenta una reformulación de la ética que, en su momento crítico denuncia el carácter excluyente de la universalidad de la ética occidental en sus formas dominantes, y en su momento constructivo hace de todas y cada una de las particularidades vivientes el fundamento en relación al cual resolver las orientaciones del comportamiento, poniendo por encima de los principios, la responsabilidad por los efectos de cada acción.

Es tarea para la filosofía latinoamericana trabajar en la reconstrucción del universalismo ético. Para ello trabaja desconstructivamente en el análisis crítico de los modelos éticos de Occidente de un universalismo excluyente y en consecuencia falso. Debe trabajar también constructivamente, asumiendo las limitaciones de ese falso universalismo, evitando críticamente reproducirlo como una alternativa de universalidad también excluyente que signifique la imposición de una nueva particularidad. Para esa tarea cuenta con el referente de los excluidos del falso universalismo dominante que le permite señalar el anti-universalismo que supone reproducir la exclusión en nombre de la universalidad y, en consecuencia, mostrar que el camino para una universalidad alternativa que sea efectiva, pasa por la inclusión de los excluidos en el sistema de producción y reproducción de la vida, sin la cual no habrá universalismo posible.

Frente a un pretendido universalismo excluyente y homogeneizador, que impone su particularidad tras la pretensión de universalidad y que niega otras particularidades ya sea por su exclusión, ya sea por su asimilación o cooptación, la tarea en curso es de articulación de un universalismo incluyente, respetuoso de la heterogeneidad, que haga lugar a todas las particularidades de forma tal que la multiculturalidad no se oriente a ser resuelta en la monoculturalidad como pretendida superación de la diversidad, sino en la armonía de la interculturalidad²².

Las tareas de reconstrucción de la Racionalidad, del punto de vista de la Totalidad, del Sujeto y del Universalismo ético, significan para el mundo globalizado del fin de la historia, la posibilidad de las *alternativas* y, en función de ellas la apertura crítico-constructiva a un futuro, que de ser posible, no se limite a un siempre más de lo mismo.

21 En la perspectiva crítica que aquí se desarrolla, se señala la paradójica falsedad del universalismo verdadero. Efectivamente, la pretensión de verdadero universalismo, instrumentaliza la categoría de verdad legitimando al universo de los integrados sobre la promesa de la integración de los excluidos. Muy por el contrario, las tendencias objetivas parecen sobredimensionar la exclusión tanto cuantitativa como cualitativamente. La expresión «*universalismo real*», contrapone a los criterios formales del universalismo tradicional, el criterio empírico-material de la vida real y concreta en que consiste la singularidad de cada realidad viviente, como condición de universalidad efectiva.

22 Un proyecto intercultural a nivel de la filosofía, cuyas mayores dificultades están tal vez más en el *cómo* que en el *qué*, dificultades que seguramente deben potenciarse en un proyecto de interculturalidad que exceda los márgenes de la filosofía, es el que bosqueja Raúl Fonet-Betancourt en «*Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*» (1994). Más allá de las dificultades del *cómo hacer*, que seguramente no escapan al autor, es una propuesta que de manera fundada pone algunos problemas a discusión.

Las alternativas no están fuera del sistema, ni se ubican en la dimensión de lo utópico. Ellas solamente son posibles desde el sistema mismo²³ y se vislumbran cuando desde los mecanismos de sobrevivencia que el sistema dominante impone compulsivamente a quienes padecen exclusión, emergen comportamientos solidarios en que la ayuda ya no está fundada sobre el cálculo egoísta, tampoco es un acto gratuito o una mera opción de valor, sino expresión de un sentir, imaginar, pensar y actuar que en la experiencia límite se hace cargo de la necesidad y posibilidad de «una sociedad en la que todos quepan»²⁴. Es tarea urgente para la filosofía latinoamericana hacerse cargo a su nivel del sentir, imaginar, pensar y actuar alternativos condensados en este enunciado, para fortalecer conceptual y argumentativamente ese criterio que orienta las prácticas de un movimiento social emergente en América Latina y que, sin doctrinarismo de ningún tipo deja al desnudo a la sociedad realmente existente y da pasos que significan un lugar posible para todos, esto es para cada uno, sin ninguna exclusión. Una activación social alternativa que desde América Latina vincula razón y liberación, se constituye como nueva razón histórica que irrumpe en el escenario del fin de la historia y quiebra la totalidad opresiva de la racionalidad excluyente del Mercado. Desde el pensar que se identifica con esa lógica, un movimiento alternativo de tales características será anatematizado como resabio de la sociedad tradicional, fuera de lugar en la modernidad y cargado con un componente utópico muy fuerte que conspira contra sus pretensiones alternativas. La filosofía latinoamericana ha sido capaz de discernir la modernidad, señalando que ella como expresión última de la occidentalidad ha tenido siempre un fundamento utópico y que justamente su pretensión de realización de la utopía es lo que ha llevado a la crisis vigente: crisis del capitalismo, de la modernidad y del modelo civilizatorio occidental. La postmodernidad, como clima cultural más que como filosofía, es el intento de superación de la modernidad a través de una ruptura nihilista y, por tanto, en función de la imposibilidad de una ruptura con esas características, no es más que el extremo crítico de la modernidad²⁵.

Entre la modernidad que ha fundado sus proyectos orientándose a la realización de la utopía y la postmodernidad que renuncia a la utopía y, con ella a la propia posibilidad de

23 Escribe Helio Gallardo: «Hoy lo alternativo debe ser imaginado y construido en el interior del capitalismo» («Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina», en Revista PASOS N° 54, 1994, p. 22).

24 Franz J. Hinkelammert recoge esta fórmula del proyecto de los zapatistas rebeldes en Chiapas y hace de ella una tesis, a saber: «un proyecto de liberación hoy tiene que ser un proyecto de una sociedad en la cual todos quepan y de la cual nadie sea excluido» (*Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, 1995, p. 311). E inmediatamente procede a su evaluación en lo que la misma comporta de novedad ética: «Si hoy aparece en América Latina -como lo mostramos en referencia a los zapatistas- un proyecto de sociedad que no quiere fundamentar principios universalistas y eternos de la sociedad, se trata en general de algo nuevo en el contexto de los movimientos políticos existentes y no sólo de los movimientos de liberación. Una sociedad en la que todos quepan implica una exigencia de forma más bien negativa. No pretende saber cuál forma de sociedad es la única acertada. Tampoco sostiene saber cómo se puede hacer felices a los seres humanos. Mientras el mercado o la planificación prometen paraísos, este proyecto no promete ningún paraíso. Frente a los principios universalistas de sociedad, la exigencia de una sociedad en la que quepan todos es más bien un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad». (*Ibid.*, p. 312).

25 Las tesis de la crisis del modelo civilizatorio occidental, de la crisis de la modernidad por su pretensión de la realización de la utopía y de la postmodernidad como intento de ruptura nihilista de la modernidad y, en consecuencia como extremo crítico de la misma, aparecen desarrolladas de un modo especialmente articulado por Franz J. Hinkelammert en el capítulo «Frente a la cultura de la Post-Modernidad proyecto político y utopía» (*En La fe de Abraham y el Edipo occidental*, 1991, pp.83-101.)

un proyecto, la filosofía latinoamericana que se legitima en su interlocución con las demandas de lo real social, cumple una tarea de inapreciable valor cuando señala la pertinencia del referente utópico como fundamento teórico-práctico del pensamiento y la acción, al propiciar una reformulación de las relaciones con la utopía, entendida como lo imposible y no factible, que permite pensar, imaginar, realizar con sentido crítico lo humanamente factible²⁶.

Lo utópico significará para cada particularidad su utopía. Esa utopía para cada particularidad es la plenitud a la que hiciéramos referencia. La filosofía latinoamericana enseña a no renunciar a la plenitud, sino por el contrario a recrearla desde cada particularidad como el lugar desde el que analizar lo real, así como imaginar, pensar y realizar lo posible. Así lo enseña, porque así lo aprende de las manifestaciones de lo real social.

La fundamental tarea para la filosofía latinoamericana resulta ser entonces el volver a construir lo imposible, pero, en esa reconstrucción hay importantes signos de novedad. En lugar de la utopía determinada por un particularismo globalizador que satura los plurales espacios de pensamiento, imaginación y acción, quebrando identidades por la imposición de su paradigma de plenitud, se trata de las *plurales utopías* de los plurales sujetos que en su relación con esa plenitud auténtica construyen y fortalecen su *identidad*.

Por un movimiento de *crecimiento en profundidad* que requiere un saber de sí mismo desde sí mismo, tiene lugar un proceso de *historización* en el que la identidad real discernida a la luz de esa historia y de esa plenitud imposible, se pone en condiciones de entender otras historias y otras plenitudes con las cuales es posible articularse en una identidad mayor no homogeneizadora, sino respetuosa de todas las diferencias que no encubran asimetrías.

La utopía del *Sujeto Histórico de Emancipación*, como concepto trascendental y como categoría de análisis, posibilita un nuevo universalismo de articulación plural de particularidades, frente al viejo y falso universalismo de imposición de una particularidad. Un universalismo que no se niega a sí mismo en el proceso de su construcción porque no excluye a las particularidades no excluyentes y porque se orienta en relación a la plenitud no como hacia un nuevo fin de la historia, sino como referente trascendental para resolver sin contradicciones fundamentales el día a día de una historia siempre abierta que no admite totalización ni clausura.

Con la apertura de la historia, la filosofía latinoamericana habrá aportado a la reconstrucción del sentido.

26 Esta es la tesis central de la *Crítica a la razón utópica* (1984) de Franz J. Hinkelammert.

Por su parte, Arturo Andrés Roig, distinguiendo entre *género utópico* y *función utópica* en su proyecto de análisis del discurso en la historia de las ideas, maneja ideas de gran proximidad especialmente al hablar de «la utopía como función crítico reguladora», (*El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana*, 1987).

Capítulo 3

EL SUJETO EN LA HISTORIA Y EN LA POLÍTICA

Un comienzo requieren las cosas

En el medio de procesos electorales enmarcados en las instituciones democráticas del Uruguay posdictadura y postransición, analizados y evaluados desde perspectivas teóricas en que el estatuto de los protagonistas en el escenario político, parece oscilar entre la condición de “actores” y la de “operadores”; referirse a ellos como “sujetos” en el plano específico de la política en el que compiten por el voto popular, haciendo política para así poder hacer políticas desde el lugar del poder político que puedan llegar a ocupar, tanto en términos reales como conceptuales, resulta inadecuado.

Los “actores”, suelen desempeñar (mejor o peor) papeles (primarios o secundarios) que están establecidos en el libreto (teatral, radial, cinematográfico o televisivo) desde cuyos constreñimientos pueden aportar la novedad de su personal creatividad, admisible en el grado en que no distorsione el sentido de la obra como conjunto.

En cuanto a los “operadores”, que los hay en todos los ámbitos de la actividad (turísticos, educativos, financieros, de la salud, etc.), especialmente si atendemos a una identidad paradigmática, como lo es la del operador P.C. (que no remite a ninguna sigla político-partidaria, sino a la expresión inglesa *Personal Computer*), nos encontramos con que su excelencia se estima por los mayores rendimientos logrados en el menor tiempo posible por sus estrategias operacionales dentro de los marcos de la lógica del sistema de que se trate.

En cambio, frente al “actor” o al “operador”, la condición de “sujeto” en la política, implica de suyo, serlo también *de* la política, o mejor aún de *lo político* y en este sentido, *sujeto político*.

El escenario político escenifica la política a través de actores políticos (candidatos, partidos) y sus actuaciones presenciales o mediáticas. Especialmente estas últimas han convertido cada vez más a la política en espectáculo. Particularmente en período electoral, ver en el informativo diario las declaraciones de los actores políticos, adquiere el sentido de las entregas periódicas de una serie televisiva. Como en ellas, hay buenos y malos. Aunque a diferencia de ellas, en la política como espectáculo, la bondad de los buenos y la maldad de los malos, es muchas veces fundamentalmente una construcción del espectador.

La escenificación de la política y su constitución como espectáculo mediático, representa ante la sociedad al sistema político, aunque ello no implique necesariamente la visibilidad social de su lógica; así como el desempeño que el actor haga de su personaje, no necesariamente se corresponderá con su eficacia como operador.

El escenario representa y oculta al sistema, el actor representa y oculta al operador.

Pero hay otro ocultamiento. El escenario político con sus actores y su omnipresencia mediática, y el sistema político con sus operadores y lógica de funcionamiento, ocultan al campo político, que más que de fuerzas es un campo de luchas, en el cual se define conflictivamente y nunca definitivamente el *sujeto político* en el sentido antes indicado, es decir aquél protagonista colectivo de lo político que no se conforma con ser espectador de la política como espectáculo ni mero receptor pasivo

de los efectos de la lógica del sistema político, autorreferida o totalizada a través de sus operadores. La referencia al campo político como campo de luchas en el que conflictivamente se constituye en forma nunca definitiva el sujeto político, al implicar frente a la referencia física de las fuerzas, la más propiamente histórica de las luchas, pone en el centro la noción de historicidad, y hace del *sujeto político* un *sujeto histórico*, no solamente en el sentido de un sujeto *en* la historia, sino *de* la historia, en el grado y con la relatividad en que ello es teórica e históricamente posible.

La pregunta por el sujeto en la historia y en la política, nos lleva entonces a discernir el énfasis politicista que, impulsado por la modernidad, al distinguir los niveles de lo real social, entre los cuales el nivel político que se presenta con un protagonismo determinante, se ha visto profundizado globalmente por la posmodernidad (liberando presuntamente a la racionalidad política de la racionalidad económica; tal vez para supuestamente liberar a la racionalidad económica de la racionalidad política), y regional y localmente por el transicionalismo orientador de la construcción de las democracias posautoritarias.

Para poder visualizar al sujeto en la historia y en la política, en su condición teórica e históricamente posible de sujeto político e histórico, hay que procurar una mirada que logre atravesar el nivel representacional del escenario político y la lógica inherente al sistema político. Es en esta trascendentalidad inmanente, sea al escenario, sea al sistema, en que actores y operadores que mantendrán la identidad propia del espacio de su específica definición, en sus relaciones y tensiones con otras expresiones y especificidades de la diversidad social, harán parte de la historicidad de las luchas, contribuyendo desde su especificidad a la conflictiva y nunca acabada construcción de aquel sujeto político e histórico.

Para mejor ubicar la pregunta y las líneas de respuesta que a la misma puedan esbozarse, luego de haber hecho pie en la cuestión, desde la que podría identificarse como la fotografía y la radiografía de su manifestación vigente, y de haber procedido a un inicial discernimiento de la misma, parece tener sentido ensayar una aproximación a algunos ejes histórico-teóricos de su formulación.

Que el ser humano (como individuo, persona, grupo, clase, comunidad, asociación, sociedad, humanidad, etc.), sea sujeto –es decir autodeterminado y con capacidad de determinación sobre la alteridad–, es una idea que adquiere carta de ciudadanía con la modernidad, en tanto es instituyente de la misma.

La cuestión del sujeto en la Grecia clásica

Sin desconocer su riqueza y diversidad, el orden de la cultura griega clásica, es centralmente un orden sin sujeto. El cosmos (mundo/orden) es un orden natural (racional, verdadero, bueno, justo y bello), en el que los seres humanos, como cualesquiera otros, ocupan el lugar que les corresponde por naturaleza. No obstante los griegos, particularmente varones, adultos y libres, se identifican en la fórmula aristotélica del animal político, la *polis* que enmarca esa identificación, no es concebida por ellos como su producción autónoma, expresión de su acuerdo o convención, sino cumplimiento de la finalidad de la naturaleza, por lo que el ser del animal político es la realización de un deber ser teleológicamente establecido en el orden natural de los entes. No hay allí lugar para ninguna historicidad, autodeterminación o determinación de la alteridad, que suponga transgresión del *logos* ordenador de la naturaleza. Cualquier pretensión en esta dirección, sería legítimamente rechazable por antinatural, irracional y esencialmente injusta.

El sujeto en la cristiandad medieval

También el orden de la cristiandad medieval es diverso y rico en múltiples perspectivas. No obstante, se articula como un orden hegemónico en el que Dios aparece como un sujeto absoluto, en tanto trascendente al mundo de su creación que incluye a los seres humanos. El hombre, creado a imagen y semejanza de este creador, declina de distintas maneras frente a él. La religión aparece entonces como forma dominante de articulación de la convivencia, señalando los correspondientes lugares de las personas y los grupos en el plan divino de la creación, reproduciendo el orden por la apelación al poder infinito de Dios. El cristiano debe obrar bien, es decir en el sentido de las orientaciones de la palabra de Dios, o sea de sus representantes en la vida terrenal, generando así méritos para la vida eterna. No obstante dichos méritos, en lo que hace a la vida terrenal el castigo de Dios o su misericordia son siempre posibles, por lo que frente a la ineluctabilidad teleológica del orden antiguo, la cristiandad introduce la perspectiva de la redención o del castigo para la vida eterna, apuntando objetivamente a sujetar las conductas por una lógica diferente a la del orden antiguo: en lugar de la sujeción implicada en la aceptación del destino natural, la propia de la lógica meritocrática para poder aspirar a la salvación eterna. En lo que hace a la vida terrena, la perspectiva del castigo o del milagro como expresión de la voluntad absoluta de Dios, quiebra la totalización de la racionalidad del cosmos griego.

Las tensiones en la fundamentación del ser humano como sujeto en la modernidad

La autoconciencia del ser humano como sujeto político e histórico en la modernidad, se objetiva con claridad en las consideraciones de Maquiavelo en célebre pasaje de su obra *El príncipe*, publicada por primera vez en 1513: “No ignoro que muchos opinaron y opinan que, gobernando la fortuna y Dios las cosas de este mundo, la humana prudencia no puede alterar las adversidades y, por tanto, que éstas no tienen remedio alguno. (...) Pero como no se ha anonadado nuestro libre albedrío, admito que sea verdad el que la fortuna rija la mitad de nuestras acciones; sin embargo, nos deja gobernar la mitad restante o buena parte de la misma”²⁷. El texto expresa la ruptura secularizadora fundacional del orden moderno: en un contexto el que aún muchos opinan que Dios y la fortuna gobiernan las cosas de este mundo, Maquiavelo finalmente coloca a los seres humanos con su libre albedrío en el lugar de Dios. Si se tiene en cuenta que la fortuna comprende a los acontecimientos y procesos naturales ajenos a la acción humana (terremotos, huracanes, etc.), pero además a los efectos no calculables de dicha acción, el hombre moderno, suma al despliegue de su racionalidad técnica con la que pretende incrementar su dominio sobre la naturaleza, el potencial histórico-político de anticipación y calculabilidad de lo aún no calculado, en el despliegue de esa racionalidad estratégica que hace de la política el arte de lo posible y por lo tanto, el referente moderno de una esperanza y una redención seculares. Los seres humanos ocupan el lugar de Dios, por lo que la política ocupa el lugar de la religión. Por la mediación de la política, la redención ha descendido de la eternidad a la historia. En Maquiavelo, el sujeto político e histórico en las circunstancias por las que atraviesa la patria italiana, que se vislumbra como capaz de producir su redención, para lo cual con su *virtú* (capacidad o energía realizadora), deberá vencer a la fortuna, es el sujeto individual del poder político históricamente posible, el príncipe. No obstante, esta

27 Maquiavelo, *El príncipe*, Cap. XXV, pág. 130, Serie del Ciclo Básico, Historia de las Ideas, Serie Antología 140, FCU, Montevideo.

individualidad del sujeto histórico-político, en la que la teoría no hace más que recoger la visibilidad del poder propia del Renacimiento europeo; no escapa al discernimiento de Maquiavelo que la construcción y la reproducción del poder por parte del príncipe, depende en buena medida de cómo su *virtú* logre articular deseos, expectativas y demandas provenientes de otras fuentes de poder social y político real, como lo eran el pueblo y los nobles.

Con Descartes en el siglo XVII, el sujeto de la modernidad alcanza un estatuto metafísico: es el *ego cógito* (yo pensante) que se siente amo y señor respecto de toda alteridad identificada como naturaleza o corporalidad no pensante. Es sujeto *de* la historia absolutamente, porque no lo es *en* la historia y *desde* ella. De acuerdo a la tercera regla del método, luego de haber desarmado analíticamente la alteridad objeto de su interés teórico-práctico, puede proceder a la síntesis, pero si así lo prefiere, introduciendo en ella un orden producto de su autónoma concepción, distinto al que dicha alteridad tenía por naturaleza. El moderno sujeto sustancial metafísico cartesiano, apuesta a partir de intuiciones racionales fundantes, a su capacidad analítico-sintética para convertirse en el creador de un mundo a la medida de sus necesidades, intereses y deseos: el *ego cógito* se ha apropiado sustancialmente del lugar de Dios.

En el mismo siglo, el cartesiano John Locke, traduce este sujeto metafísico en clave económico-política. El *ego cógito* se transforma con Locke en el *propietario*, *homo economicus*, individuo poseedor – calculador, que sobre el cálculo egoísta de sus intereses conforma el orden político, para asegurar su propiedad frente a la alteridad de quienes puedan amenazarla. El *sujeto político* es producto de la trascendentalización desde la esfera económica a la esfera política de los intereses del *sujeto económico*, por lo que la lógica del poder político que desplegará con pretensión de legitimidad es particularista o universalista excluyente: el poder político al servicio de los propietarios y de la *propiedad* como valor de fundamentación última y por lo tanto, contra quienes la amenacen en su definición actual o en sus posibilidades futuras de desarrollo.

En el siglo XVIII, con Kant, esta figura burguesa de lo humano se trascendentaliza en la condición del sujeto trascendental. El sujeto trascendental es el legítimo ordenador del mundo, legitimador del conocimiento, de la acción moral, así como también del proyecto histórico-político de una historia universal cosmopolita.

Con Hegel, en el siglo XIX; el sujeto trascendental kantiano es desplazado por el espíritu absoluto. Ello supone una tensión entre historicismo y ontologismo, en que el segundo parece dominar sobre el primero, de manera tal que los pretendidos sujetos políticos e históricos empíricos, no son más que la mediación visible a través de la cual tiene lugar el ejercicio de la astucia de la razón de aquél fundamento ontológico absoluto. Para Hegel, su filosofía expresa el momento del autoconocimiento y reconciliación del espíritu absoluto, lo cual supone que la historia ha llegado a su fin, consagrando la sociedad burguesa y el absolutismo como síntesis pretendidamente final de lo humano.

También en el siglo XIX, Marx sustituye el ontologismo por el estructuralismo, poniendo al historicismo en una nueva tensión. Los sujetos, históricos y políticos, se definen ahora estructuralmente y su lucha política tiene entonces dimensión estructural; se llama lucha de clases. La burguesía ocupa el lugar de la dominación, el proletariado el de la emancipación. El proletariado es entonces identificado como el sujeto histórico-político revolucionario, por cuya acción transformadora hacia la sociedad sin clases, se realizará finalmente un universalismo concreto, por el que tendrá lugar el comienzo de la efectiva historia humana, es decir de un orden planetario incluyente sin explotación del hombre por el hombre.

Volviendo a nuestra posmodernidad posautoritaria y postransicional

El siglo XX fue un campo de luchas en que, entre otras, se pueden hacer visibles todas las tensiones histórico-teóricas aquí reseñadas. Luego de una revolución socialista que construyó su mundo a su imagen y semejanza, asistimos a su colapso por fracaso o por derrota, en el contexto de una revolución capitalista, en que “la paz perpetua” eje de orientación de la modernidad ilustrada, ha sido sustituida por “la guerra infinita”, orientación del poder de dominación en la posmodernidad anti-ilustrada.

Esta revolución capitalista es global. El sujeto histórico y político que la ha impulsado y la mantiene en curso, ha intentado invisibilizarse tras la racionalidad del mercado como un pretendido orden natural y legitimarse en términos de la ética cristiana por su deformación y transformación en ética del capitalismo: de “el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios” a “el individuo calculador-poseedor obra bien y deja el resultado en manos del Mercado”. Pero los buenos resultados del Dios-Mercado para las grandes mayorías del planeta se alejan a pasos agigantados, por lo que el capitalismo utópico se desenmascara como capitalismo nihilista y cínico: no hay alternativa. Los sujetos del poder histórico y político del orden global vigente, no pueden entonces evitar hacerse visibles: sujetos imperiales en cuya constitución se articulan los poderes económico-financieros y político-militares, imponiendo la guerra como la política por otros medios.

Para las grandes mayorías que no desempeñan papeles visibles en los escenarios locales o globales del poder, cuya aspiración es a que el sistema de poder en lugar de estar al servicio de su exclusión, se oriente a la afirmación inclusiva de su dignidad humana, “sujeto político” y “sujeto histórico”, son ideas reguladoras de significación práctica, estratégica y táctica, funcionales a su articulación como contrapoder, que permita interpelar con sentido y eficacia los escenarios, sistemas, actores y operadores del poder que los excluyen.

Sea localmente, sea globalmente, el referente de un *sujeto popular* como *sujeto político* e *histórico*, en el contexto de nuestra posmodernidad posautoritaria y postransicional, en la medida en que se articule desde los excluidos y los solidarios territorializados, aparece como perspectiva de articulación y activación que no obstante inevitables mediaciones, puede ser capaz de someter al mercado al criterio de la vida digna de los seres humanos sin exclusiones.

Capítulo 4

EL SUJETO EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Sobre la filosofía latinoamericana

“Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”. José Martí, *Nuestra América*, 1891.²⁸

Parece adecuado comenzar caracterizando a la filosofía latinoamericana, desde que esta determinación de la filosofía es evaluada por las expresiones dominantes de la academia, con calificaciones que van desde el particularismo, cuando son más respetuosas, hasta el folclorismo, el tropicalismo y el tribalismo, cuando lo son menos.

En ese contexto de calificaciones descalificadoras académicamente dominantes, no obstante el espacio académico no es tal vez el que fundamentalmente hace a la legitimidad de este quehacer filosófico, es de todas maneras un espacio de reconocimiento a conquistar dado el papel que el mismo parece cumplir al interior de la totalidad sociocultural²⁹, por lo que de todas maneras resulta conveniente una caracterización de la filosofía latinoamericana que justificando su pretensión de pertinencia al interior de ese espacio de legitimación, potencie su pretensión de sentido por su buscada capacidad de interlocución en los espacios sociales que más allá del académico, constituyen el fundamento último de legitimidad.

Por *filosofía latinoamericana* se entiende aquí un pensar radical, estructurado desde la particularidad de los modos de actuar y de sentir de un sujeto, que se constituye autónomo y auténtico en esa articulación y en su consecuente traducción en conceptos y categorías. Lo definitorio de tal filosofía es entonces *desde dónde* se articulan el pensamiento y el discurso. Frente a expresiones filosóficas en América Latina que suponen ejercer su filosofar exclusivamente desde la red categorial de la tradición filosófica occidental que se pretende universal (pretensión de objetividad y de universalidad), contribuyendo fundamentalmente a su reproducción, la filosofía latinoamericana es aquella que privilegia la especificidad de la propia realidad a la que apunta a traducir como universal concreto. Se relaciona interrelativamente con la totalización de la tradición occidental que promueve un universalismo abstracto al vestir de universalidad la imposición de su particularidad, contraponiendo un universalismo concreto respetuoso de una heterogeneidad que haga lugar a todas las particularidades y diferencias que no impliquen asimetrías, por el que apunta a superar tanto la homogeneización del monoculturalismo como la fragmentación de la multiculturalidad que tiende a consolidar una segmentación plural asimétrica. El universalismo concreto en el que trabaja la filosofía latinoamericana se constituye en la alternativa de la armonía de la interculturalidad que es camino, proyecto histórico y utopía³⁰.

El texto elegido como acápite, condensa más allá de la intención de su autor esta caracterización de la filosofía latinoamericana: estamos abiertos al injerto de la herencia

28 José Martí, “Nuestra América”, en *id. Obras Escogidas*, 3 tomos. Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, p. 483.

29 La relación entre escritura y poder, especialmente en América Latina ha sido objeto de interesantes y polémicas tesis por parte de Ángel Rama en *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1995. El espacio académico y, dentro del mismo el de la filosofía académica constituyen tal vez reductos particular y especialmente amurallados intramuros de la ciudad letrada.

filosófica universal (“el mundo”) pero el tronco es el de nosotros mismos (“nuestras repúblicas”). Sin la firmeza de ese tronco fundante constituido por nosotros mismos el injerto del mundo no podrá arraigar, por lo que al secarse terminará frustrando la reproducción y eventual despliegue de nuestra vitalidad cultural. Se trata de un “nosotros” que ya en Martí reniega tanto del monoculturalismo homogeneizante como del multiculturalismo fragmentante: es un “nosotros” intercultural que apunta a superar las asimetrías para hacer lugar a las diferencias.

Desde la innegable condición crítica de su mirada, Martí como hombre de su lugar y tiempo en confrontación con una problemática específica, tornó visibles legítimas diferencias señalando al mismo tiempo la deseabilidad de su articulación en un común proyecto emancipatorio. Generó criterios válidos por los que la actual mirada crítica al tornar visibles otras diferencias que se entrecruzan con aquellas, comprende la necesidad de su articulación para la actualización del proyecto emancipatorio:

“Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; -en desestancar al indio-, en ir haciendo lado al negro suficiente,- en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella”³¹.

Había señalado antes:

“Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”³².

No obstante “Nuestra América” no es un texto filosófico en el sentido más estricto en que el calificativo “filosófico” se aplica en la tradición dominante de la filosofía occidental, ni tiene en sí mismo ni en su autor intención filosófica. Considerarlo desde el reconocimiento de su vocación de manifiesto político y cultural paradigma fundante de la *filosofía latinoamericana* en sentido igualmente estricto, afirmativo y no vergonzante de esta tradición particular de polémica relación con la tradición “universal”³³, no supone necesariamente incurrir en una “sobrefilosofización”³⁴ analíticamente reprochable. Justamente, la filosofía latinoamericana sin ignorar sus relaciones con la tradición filosófica que se asume como filosofía universal, encuentra fundamentos en un texto que por no ser ni pretenderse

30 Esta caracterización de la filosofía latinoamericana reproduce casi textualmente la que establecimos en “Tareas de reconstrucción para la filosofía latinoamericana”, Revista PASOS N°69, San José, Costa Rica 1997, cfr. págs. 14 y 18. La perspectiva entonces apuntada y aquí retomada de la filosofía latinoamericana como filosofía intercultural asume los desafíos planteados por Raúl Fonet-Betancourt en *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEI, San José, Costa Rica, 1994.

31 José Martí, op. cit., p. 485.

32 José Martí, op. cit., p. 484.

33 El carácter inevitablemente polémico de la relación pasa tanto por la sospecha de falso universalismo que la filosofía latinoamericana despliega sobre la filosofía occidental dominante que al totalizarse se autoconoce como universal, como por la denuncia de particularismo (folclorismo, tropicalismo, tribalismo) que la filosofía occidental dominante lanza sobre la filosofía que se autoconoce como latinoamericana en el intento de articular conceptualmente un universal concreto que en diálogo con otros universales concretos, sustituya el falso universalismo producto de la clausura de la totalización de Occidente por un efectivo universalismo dialógico abierto.

filosófico en el estricto sentido de dicha tradición, se formula sin ataduras a los mecanismos hegemónicos de legitimación filosófica, al tiempo que sin hacer *tábula rasa* con la cultura occidental en general y con la modernidad en particular, con sentido de auténtica modernidad busca fundamentar y desplegar un orden autoproducido, exhibiendo credenciales de autenticidad cultural que sustenten su legitimidad.

En los pasajes elegidos, haciendo abstracción del contexto discursivo de que los mismos hacen parte y de la función que están llamados a cumplir en su ambiente histórico-social, podemos encontrar en su más clara expresión motivos centrales de la filosofía latinoamericana que en el horizonte de cambio de siglo y de milenio vuelven resignificados con renovada fuerza: la cuestión de la *identidad*³⁵, la cuestión del *reconocimiento*³⁶, la cuestión de la *corporeidad*³⁷, la *solidaridad con los oprimidos*³⁸, la cuestión del *sistema*³⁹. Cuestiones todas ellas que confluyen en la cuestión del *sujeto* en cuanto la suponen.

Aquí se plantea con toda su fuerza la cuestión del reconocimiento: una perspectiva que todavía parece dominar, apuesta a que la filosofía latinoamericana encuentre reconocimiento al interior de la tradición occidental. La perspectiva que comienza a abrirse camino es que no obstante la relación tensional no solo de nuestra filosofía latinoamericana sino de Nuestra América con Occidente, es la de apostar a jugar desde los fundamentos que provienen de la *interioridad trascendental* a esa totalización como expresión posible de *exterioridad*, con lo cual el pseudo-reconocimiento monológico implicaría una apertura a la posibilidad del reconocimiento dialógico.

34 Javier Sasso al examinar la tradición historiográfica de la Historia de las Ideas en América ha señalado que en la a su juicio discutible selección de los materiales historiables, los historiadores articulados en esta tradición frecuentemente han incurrido en el exceso ya se de la “sobrefilosofización” de textos que tienen otro sentido e intención, ya en el de la “sobrepolitización” de textos que no tienen más sentido ni intención que el estrictamente filosófico. De esa manera se construye una narrativa histórica que tras la pretensión de ser la vía de acceso para comprender una época al trabajar sobre el supuesto que la filosofía es la época puesta en conceptos, en realidad se incurriría en la construcción de una barrera epistemológica que distorsionaría esa pretendida comprensión. Ver Javier Sasso, “La escena histórica del pensamiento latinoamericano: una consideración epistemológica”, Ediciones Previa N° 9, Cuadernos Venezolanos de Filosofía, UCAB, Caracas, 1989 y *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 1998.

35 La cuestión de la *identidad* paradigmáticamente planteada en “Nuestra América”, en tensión con la cuestión *modernidad/modernización*, vuelve con renovados y resignificados bríos en las experiencias de fragmentación, deshistorización y desterritorialización que afectan el mapa mundial contemporáneo en el contexto de la posmodernidad y la globalización. El paradigma martiano apuesta a una identidad cultural mestiza que supone reconocimiento plural de las diferencias que despliegue creativamente una heterogeneidad sin asimetrías.

36 La cuestión del *reconocimiento*, está en la base de la cuestión de la *identidad*: los criterios de reconocimiento planteados en referencia a la filosofía latinoamericana valen por extensión para la definición del problemático estatuto de nuestra identidad cultural. No hay identidad en la heterogeneidad de los diferentes si no hay reciprocidad de reconocimientos que en la medida de su exhaustividad impliquen tendencialmente la superación de las asimetrías.

37 Cuando Martí escribe que “*El genio hubiera estado...en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella*”, está introduciendo con toda la perspectividad que supone el universo discursivo en que se enmarca esta tesis, la centralidad de la *corporeidad* como criterio para la libertad. Esto significa que en lugar de ajustar la libertad a las *leyes de la libertad* que en la tradición de la modernidad europea en proceso de expansión universalizante (totalizante) tienden a condensarse en las instituciones de la propiedad privada y el contrato, se trata de ajustarla no a la *corporeidad* como categoría abstracta, sino al *cuerpo* como materialidad concreta y *última instancia* de *vida real* que quienes han luchado (y luchan) por la *libertad* no lo hacen para consagrar un valor abstracto sino una *vida digna* entre cuyas condiciones la libertad tiene un carácter indudablemente central.

La cuestión del sujeto en la filosofía latinoamericana

“Nuestra América” así como el “nosotros” implícito en ella es en Martí tanto dato empírico como utopía⁴⁰. Transcurrido más de un siglo desde este texto fundacional se mantiene, no obstante las transformaciones operadas, la validez⁴¹ en términos culturales de la utopía que el mismo impulsa y en consecuencia la vigencia de su función utópica⁴² en tensión con la *topía* de nuestras vigencias culturales.

La cuestión del *sujeto*, lejos de ser un tema entre otros temas de interés en el marco de esta sensibilidad y tradición filosófica que se autoidentifica como “filosofía latinoamericana”, puede decirse que es la cuestión que la afecta centralmente, al punto tal que puede sostenerse que *la filosofía latinoamericana es fundamentalmente un saber normativo que se ejerce como autorreconocimiento y autoafirmación de un sujeto, a saber: el sujeto latinoamericano*⁴³.

38 El “*hacer causa común con los oprimidos*” implica la adopción de los fundamentos operativos de un universalismo concreto que apunta a discernir el falso universalismo con que los opresores legitiman el sistema de opresión en que se benefician. En términos de la razón estratégica y coyunturalmente puede significar cambiar el lugar de la figura de oprimidos y opresores, pero tendencialmente en términos de la razón práctica apunta a eliminar las relaciones de opresión, tanto las estructuralmente vigentes como aquellas que pudieran producirse al eliminar las mismas.

39 Si bien en la coyuntura, “*afianzar el sistema opuesto a los intereses...de los opresores*” implica la apuesta a un sistema alternativo que puede cambiar las figuras y relaciones de la opresión, tendencialmente, en cuanto alternativa en sentido fuerte implicaría la condición de un sistema sin opresión, es decir sin opresores y oprimidos.

40 El “nosotros” implícito en “Nuestra América” es ciertamente tanto el dato empírico de la heterogeneidad desarticulada de un “nosotros” asimétrico, como la utopía de un “nosotros” de articulación de las diferencias sin asimetrías: la función utópica del texto consiste en señalar desde la vigencia de la heterogeneidad asimétrica, la validez una heterogeneidad cultural sin asimetrías, en la articulación del “nosotros” plural para motivar su realización histórica en la orientación con sentido de futuro.

41 Señala Mario Sambarino “*la distinción entre lo que en un universo cultural está vigente, y lo que de él es válido*”, lo que significa la distinción entre “*el orden de lo que es según valores*” y el “*orden de lo que es valioso que sea*”. Mario Sambarino, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1959, esp. Investigación cuarta, “*Sobre la aporeticidad esencial de toda eticidad*”, pp. 229-290.

42 La referencia a la función utópica sigue aquí los lineamientos trazados por Arturo Andrés Roig en *El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana*, id. La Utopía en el Ecuador, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito, 1987, continuados, sistematizados y complementados por Estela Fernández en “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en Arturo Andrés Roig (Compilador) *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, EFU, San Juan, Argentina, 1995, pp. 27-47. En efecto, siguiendo a Roig, Estela Fernández analiza en profundidad las funciones *crítico-reguladora*, *liberadora del determinismo legal* y *anticipadora de futuro*. Continuando la lógica argumentativa de Roig señala una cuarta función que integra a las tres anteriores: la *función constitutiva de formas de subjetividad*.

43 Arturo Andrés Roig ha puesto el acento de la normatividad de la filosofía latinoamericana que implica como su condición fundamental el *a priori* antropológico de “*ponernos a nosotros mismos como valiosos y valer sencillamente para nosotros*”, afirmación del sujeto que supone “el reconocimiento del otro como sujeto” y en consecuencia una revisión crítica del humanismo (Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, p. 16). Convergentemente proporciona de esta filosofía la siguiente caracterización: “*La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Esos modos de objetivación son, por cierto, históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena*” (Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, 1993, p. 105).

El sujeto latinoamericano es el “nosotros” *nuestroamericano*, un “nosotros” en tensión tópico-utópica, propia de la trabajosa construcción de un universal concreto que como aporte a un universalismo concreto, hace lugar a la diferencia y la heterogeneidad ya sea hacia la interioridad de su configuración, como en relación a otros universales concretos, con la única condición de la efectiva y plena reciprocidad en el reconocimiento de la *dignidad* de las personas.

Ya se lee así en “Nuestra América”:

*“Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros, porque no se la administra de acuerdo con las necesidades patentes del país”*⁴⁴.

Frente al universalismo abstracto de la justicia contenida en los libros de la tradición occidental que se concibe como universal, el “hombre natural” al sentirse *indignado*, o sea negado en su dignidad por la aplicación de ese universalismo que comete injusticia al pretender hacer justicia, emerge discerniéndola a la luz de la *afirmación de su dignidad* cuyo criterio central es la satisfacción sus *necesidades* que son las del país o sea de los hombres (y mujeres) *naturales* sin exclusiones. En consecuencia, la justicia como la libertad “tiene que ajustarse al *cuervo*”. La afirmación de la *corporeidad* del *hombre natural* en términos de *dignidad humana* lleva inevitablemente a la cuestión de la disponibilidad de medios de vida como condición de la satisfacción de las necesidades que hacen a la posibilidad de la vida digna de los humanos y *las humanas*⁴⁵.

Filosofía latinoamericana y sujeto en la globalización excluyente

En el actual contexto de la globalización en el que se despliega la nueva figura de la exclusión social en razón de los automatismos del mercado, se asiste a la negación del sujeto en más de un sentido. El sentido más fuerte en la línea trazada por el pensamiento dominante que es pensamiento de dominación, radica en la postulación del mercado y sus automatismos como *macrosujeto no intencional* que pretendidamente desplaza a todos los sujetos intencionales en el gobierno de los procesos de la realidad. Obviamente la omnipresencia del macrosujeto no intencional difundida hasta la saturación por el nuevo metarrelato, opera como cortina de humo que invisibiliza la acción intencional de los sujetos dominantes en el nuevo escenario mundial, generando condiciones de impunidad y alentando el despliegue de la irresponsabilidad frente a los efectos excluyentes y destructivos que el mismo metarrelato minimiza como disfunciones del sistema que automáticamente se corregirán si no se lo interfiere en el despliegue de su pretendida racionalidad.

El metarrelato del mercado total como el nuevo sujeto omnicomprensivo de la historia es la contracara tanto de la anunciada crisis de los grandes relatos, como de la también anunciada muerte del sujeto. En realidad es el proceso de la imposición del metarrelato del mercado total el que efectivamente pone fuera de lugar al gran relato

44 José Martí, op. cit., p. 483. Las cursivas son nuestras.

45 Hago mío el énfasis de género que razonablemente no está presente en Martí y que tan fuerte desarrollo tiene en nuestros días. Me ha inspirado particularmente la reciente lectura del artículo de María Arcelia González Butrón, “El llamado desde la corporeidad del sujeto. Hilvanando reflexiones desde la economía, la ética y el género”, Revista PASOS N° 85, San José, Costa Rica, 1999, pp. 1-12.

emancipatorio de la modernidad y es el proceso de la imposición de este hipermoderno *Leviatán* económico globalizado, el que en nombre de la libertad en el mercado niega la libertad más allá de los límites de su totalización, negando en función de situaciones estructuralmente diversas a los *sujetos empíricos* tanto en su *subjetividad* como en su *subjetividad*⁴⁶.

Al haberse producido un desplazamiento desde la cultura de la producción a la cultura del consumo, en lugar de sujetos que consumen “*estamos hoy ante la presencia de un consumo altamente diversificado que produce sujetos*”⁴⁷: *sujetos producidos por el consumo* son *sujetos alienados* y en esa medida *sujetos negados*. El consumo altamente diversificado es también fuertemente segmentado, al extremo de que una mayoría creciente queda fuera de las franjas marginales del consumo y por lo tanto se trata de *sujetos* que a diferencia de los anteriores, están *negados en su posibilidad de vivir dignamente*, quedando compulsivamente constreñidos a condiciones mínimas de sobrevivencia.

Los sujetos producidos por el consumo solamente reconocen y aspiran a ser reconocidos por los de su propio segmento y por los que están articulados en los segmentos superiores, en la dirección a los segmentos inferiores el reconocimiento oscila entre su degradación y su extinción, no aspirándose desde ellos más reconocimiento que el que supone la seguridad de la vida y la propiedad. En cuanto a los excluidos que están más allá de la última franja de consumo, se trata de evitarlos e

46 Arturo Andrés Roig, como ya ha sido referido (Cfr. nota 16), al caracterizar el objeto de la filosofía latinoamericana ha puesto el acento en que la misma se ocupa de “los modos de *objetivación* de un sujeto” que hacen a su “*afirmación de subjetividad*” (cursivas nuestras). Aquí queremos complementar esa caracterización señalando la importancia de *los modos de subjetivación de un sujeto* que hacen a la *afirmación de su subjetividad*. De esta manera entendemos que se enfatiza la articulación objetivo-subjetiva de la *eticidad* y la *moralidad*. Adriana Arpini nos recuerda que tanto “moralidad” como “eticidad”, significan “costumbre” y que a partir de Hegel: “...*MORALIDAD (Moralität) se refiere al ámbito subjetivo, o a la calidad o valor moral de una voluntad que obra por respeto al deber; mientras que ETICIDAD (Sittlichkeit) señala la moralidad objetiva, el conjunto de normas, costumbres, leyes que dan forma a un pueblo y que son sintetizadas en el Estado*”(Adriana Arpini, “Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa”. En *id.* (Compiladora) *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo de la razón práctica*, EDIUNC, Mendoza, 1997, p. 32). Por su parte, Mario Sambarino ha escrito: “*Preferimos entonces distinguir los conceptos de eticidad y moralidad, teniendo aquél el sentido objetivo de comportamiento regulado constitutivo de un estilo de vida, sean cuales fueren los criterios de autojustificación y enjuiciamiento, y otorgándole al segundo el alcance específico de comportamiento regulado cuyo contenido se enlaza esencialmente con la idea de probidad*” (Mario Sambarino, *Op. cit.*, p. 32).

Dejando de lado cualquier ortodoxia, lo que interesa aquí destacar es que la afirmación del *sujeto* es al mismo tiempo de *subjetividad* y *subjetividad*, implicando en su normatividad tanto la *moralidad* como la *eticidad*, en cuanto caras *subjetiva* y *objetiva* de un único proceso.

A diferencia de Hegel no entendemos aquí que *moralidad* implique necesariamente *respeto al deber*; ello hace referencia a una *moral de principios* que puede ser discernida críticamente desde una *moral de la responsabilidad por los efectos de la acción*, que es la que aquí se fundamenta como la correspondiente a un *universalismo concreto* frente a aquella que sin este discernimiento resulta funcional a la reproducción del *universalismo abstracto*.

Del planteo de Sambarino debe destacarse el énfasis de que no toda *eticidad* implica *moralidad* (del mismo modo que no toda *vigencia* implica *validez*) y que la eventual *moralidad* de una *eticidad* dada no supone el respeto al deber que hemos rechazado como fundamento último de *moralidad*, sino la en principio aceptable referencia a la “*probidad*”. Aquí el problema sería establecer criterios claros probatorios de tal eventual “*probidad*”, cuestión en la que se cruzan una serie de asuntos de difícil solución. Entendemos que el *criterio* del *universalismo concreto*, el de la *vida digna sin exclusiones*, es objetivamente revelador del valor moral de toda *eticidad* históricamente dada.

47 María Arcelia González Butrón, *ibid.*, pág. 8.

invisibilizarlos: las mismas expresiones “desechables” o “sobrantes” con las que se les designa, de modo no inocente les niega su dignidad humana y en consecuencia invisibiliza su humanidad haciendo que la tesis de la *muerte del sujeto* sea en esta dirección, lamentablemente algo más que una tesis filosófica de moda.

Se instala así un sistema signado por un insolidarismo fundamentalista que pretende legitimarse como el reino de la racionalidad. Lo racional es que vivan los que razonablemente de acuerdo a los límites de la racionalidad del mercado en su proceso de totalización, deben vivir.

En el marco de ese sistema que se ha totalizado y que en América Latina como en otras regiones del Tercer Mundo, exhibe con particular fuerza sus efectos más nefastos en términos de negación del sujeto, la *filosofía latinoamericana* que se caracteriza por la normatividad del *a priori* antropológico que supone no solamente el *autoafirmarse y autorreconocerse como sujeto* del latinoamericano, sino también *afirmar y reconocer sin exclusiones la alteridad de todos los otros sujetos no excluyentes*, con la legítima aspiración a la reciprocidad de su reconocimiento; lejos de ser una filosofía funcional al sistema dominante, emerge hoy como lo ha hecho desde sus expresiones fundacionales como *filosofía crítica*. Efectivamente, frente a filosofías eventualmente funcionales a la negación del sujeto, al punto tal de anunciar su muerte y celebrarla, *la filosofía latinoamericana expresa y sostiene con buenos argumentos*⁴⁸ *la validez de una cultura de la vida en el contexto hoy dominante de una cultura de la muerte*.

La tesis de la muerte del sujeto no es más que la versión secularizada de la tesis de la muerte de Dios y en ese sentido puede leerse como inevitable retorno y profundización del nihilismo. Aunque así como la tesis de la muerte de Dios pudo funcionar también en tensión con la profundización del nihilismo, como crisis de discernimiento para la recuperación de Dios como amor-comunidad (“*agapé*”) que solamente se torna visible por la muerte de un dios sacrificial e idólatrico; de manera análoga, la tesis de la muerte del sujeto al dar por tierra con el universalismo abstracto que desde sus dominantes decimonónicas ha irradiado hasta la década de los setenta de nuestro siglo, no tiene por que consagrar la crisis irreversible del universalismo que viene de la mano del metarrelato del mercado como sujeto total que marca la actual profundización del nihilismo, sino que justamente puede dar lugar y así parece hacerlo en una tensión no menos fuerte que la anterior, a la alternativa de ese *universalismo concreto* articulado por *plurales universales concretos* que vislumbraba Martí y, en

48 La condición de “buenos argumentos” de la filosofía latinoamericana se desprende a nuestro juicio no solamente de una evaluación lógica de sesgo analítico, sino en términos de la racionalidad propia de una cultura de la vida: la *racionalidad reproductiva de la vida* por la que la afirmación del sujeto supone la afirmación sin exclusiones de todos los sujetos no excluyentes y de la naturaleza, es una racionalidad más fuerte que *la racionalidad reproductiva del sistema*. Esta última al totalizarse destruye de modo no accidental la vida humana y la naturaleza con una tendencialidad de eventual no retorno. La condición de “buenos argumentos” se sostiene entonces en términos de la racionalidad formal de la lógica de la argumentación y en términos de la racionalidad material que coloca la reproducción de la vida como criterio para la racionalidad de cualquier sistema. Resultan por añadidura “buenos argumentos” en términos de valor moral pues sostienen el *universalismo concreto*, única figura posible de un *universalismo ético y cultural* que integra la *respectividad* de los *universales concretos*: “*Respectividad, como formal apertura a lo real, indicaría así la necesidad de afirmar la interna relación del modo e la realidad en el que se está –pongamos aquí el caso de la cultura propia- con los otros modos de realidad. De donde resulta un movimiento intelectual superador del relativismo, en cuanto que queda asegurada por la respectividad una posibilidad formal de ordenamiento no totalitario de lo real: la totalización; y por cierto en el sentido estricto de descentrada dinámica inter-relacional*” (Raúl Fornet-Betancourt, Op. cit., p. 24).

consecuencia, a la afirmación y reconocimiento de la pluralidad no excluyente de sujetos.

Así, en una línea de fuertes raíces martianas, Arturo Andrés Roig ha señalado y analizado una “moral de la emergencia” desarrollada a partir de los movimientos sociales en América Latina, cuyo criterio es el de la “dignidad humana”⁴⁹. La condición “emergente” de dicha moral, no obstante plantea importantes dificultades teóricas de explicación, es la que sustenta la expectativa de quebrar con las “totalidades opresivas”, en principio en el espacio de la eticidad. Establece Roig que la “dignidad”, tal como aparece en Martí:

“...es la necesidad primera, la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de las necesidades y de los abigarrados modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas . Se trata de una "dignidad humana" plena y que es, por eso mismo, también nacional y continental. Es la dignidad como la entiende un hombre que se entiende integrante de esta “nuestra América”. “Dignidad” es entre nosotros una palabra cargada de esperanza, con profundas raíces en nuestra cultura. Así lo entendió César Zumeta, el patriota venezolano, cuando aquella Cuba por la que luchó Martí, expulsados los españoles, fue ocupada por las tropas norteamericanas. “El duelo -decía en 1906- no es sólo de América, es de la dignidad humana” ⁵⁰.

Se trata entonces en principio de una *moral emergente desde los movimientos sociales* ⁵¹ en la que arraiga la *normatividad de una filosofía* que contribuye con sus elaboraciones al nivel del concepto, al autorreconocimiento y autoafirmación de los

49 Muchos ejemplos pueden darse de estos movimientos nucleados en torno a la dignidad. Como ilustración puntual de los mismos, puedo señalar el que en Montevideo en 1997, en defensa de la educación instaló la “carpa de la dignidad” y bajo la consigna “la dignidad nos une” marcó un hito en la lucha que hoy continúa contra los procesos de reforma educativa determinados por la globalización del mercado. La “carpa de la dignidad” configuró entonces el espacio simbólico y ético desde el que maestros y profesores, actores fundamentales de la educación uruguaya, apuntábamos a dar respuesta con la presencia solidaria de educadores argentinos, a los procesos de ajuste estructural educativo determinados en el marco del nuevo patrón de acumulación capitalista. A los efectos locales de un problema globalmente determinado se ensayaba una respuesta regional.

50 Arturo Andrés Roig, “La “dignidad humana” y la moral de la “emergencia” en América Latina”, en *id. Caminos de la filosofía latinoamericana*, La Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2001, pp. 69-88.

51 Un ejemplo paradigmático lo constituye sin lugar a dudas el movimiento de Chiapas, con su utopía de “Un Mundo donde puedan coexistir Muchos Mundos”(María Arcelia González Butrón, *Ibid*, p. 9). que es justamente la utopía del universalismo concreto como articulación plural de universales concretos, articulada desde la *topía* de la negación de su propio Mundo operada desde el universalismo abstracto del Mundo globalizado con el énfasis de la ideología del globalismo.

En cuanto a cómo se traduce la significación política en términos filosóficos de los diversos movimientos sociales hoy en América Latina, ver Fernando Calderón, “*Los movimientos sociales en América Latina: entre la modernización y la construcción de identidad*”, en Fernando Quesada (Editor) *Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía , Tomo 13, Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1997, pp. 187-202.

sujetos articulados en esos movimientos sociales y en consecuencia a la *afirmación* tanto de su *subjetividad* como de su *sujetividad* que es afirmación de “dignidad humana”. Frente al metarrelato de la muerte del sujeto o de la afirmación del mercado como sujeto, la *filosofía latinoamericana* se construye como *filosofía crítica* que se autorreconoce y autoafirma sin complejo de inferioridad como *saber narrativo* al aportar a la construcción de un *relato alternativo* a ese metarrelato dominante. La *filosofía latinoamericana* desde su comienzo y a través de sus diversos y sucesivos *recomienzos* se construye como un *relato emancipatorio* que para serlo no se conforma con la emergencia de los pequeños relatos, sino que asumiendo la deconstrucción posmoderna como discernimiento, apunta a articularse como un nuevo metarrelato no invisibilizador de esos pequeños relatos sino articulador de los mismos. Aporta entonces al autorreconocimiento y autoafirmación de un *sujeto* que autoidentificado como *sujeto latinoamericano* no incurre en una totalización invisibilizadora de las diferencias de los plurales sujetos eventualmente concurrentes a su configuración, sino que muy por el contrario proporciona un espacio de *intersubjetividad* e *intersujetividad* en el que la afirmación tanto de la *subjetividad* como de la *sujetividad* de los plurales sujetos al hacer lugar al reconocimiento, torna posible la superación de la fragmentación así como el abrir una fisura en la totalización, sin lo cual todo sentido emancipatorio quedaría condenado a un plano meramente retórico⁵².

Si se considera la radicalidad de la exclusión vigente en los procesos de globalización, tal vez la producción de conceptos desde la experiencia de los movimientos sociales dotados de cierta organicidad (pobladores, jóvenes, campesinos, de derechos humanos, de género, socioculturales y étnicos) no aporte al relato de la filosofía latinoamericana una radicalidad suficiente para visualizar adecuadamente la entidad de esa exclusión y discernirla críticamente. Los movimientos sociales constituyen identidades fuertes al interior de los cuales las personas son reconocidas en su dignidad humana de un modo explícito como respuesta a un sistema que tiende a invisibilizarlas y negarlas en su dignidad. Muy probablemente la moral emergente desde los movimientos sociales al traducirse en eticidad puede poner en cuestión a las “totalidades opresivas” que motivan la articulación y la activación de ese movimiento. ¿Una perspectiva de esa naturaleza es suficientemente radical⁵³ para discernir el efecto oprimente producido por la totalización del mercado que hoy se expresa como exclusión y no ya como explotación?

52 En esta dirección y en un registro de sociología política, escribe Fernando Calderón en relación a la década de los ochenta en América Latina: “La crisis, entonces, está reestructurando fatalmente el patrón histórico Estado-Nación y probablemente genere un desafío paradójico a las sociedades latinoamericanas; pues, por una parte, sugiere enfrentar de manera distinta –quizá para tener voz en el nuevo dominio mundial- los procesos de integración latinoamericana, con vistas a futuras reestructuraciones nacionales con un patrón globalizador, formas de retotalización nacional; y, por otra, *emprender la integración de nuevas y “pequeñas” pluralidades colectivas fragmentadas de viejos y nuevos actores sociales. Quizás es posible integrar estos mundos: ser diferentes, pero actuar juntos*” (Fernando Calderón, *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica*. Siglo XXI editores, México, 1995, p. 27; las cursivas son nuestras).

53 “*Pensar radicalmente es una función social (...) El pensar, bajo la forma del concepto y del juicio o bajo la forma del sentimiento, aspira a condensar y decir lo universal. Pero el pensar radical es una forma humana de estar vivo. Y sólo se está vivo en términos particulares, corpóreos y socio-históricos. Esta particularidad corpórea, material, socio-histórica del pensar constituye la raíz social del pensar radical, ya sea que él busque patentizarse como concepto, ya sea que se manifieste como sentimiento*” (Helio Gallardo, “Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina”, *Revista PASOS*, San José, Costa Rica, N° Especial 3, 1992, p. 34.).

Si nos ubicamos literalmente en un basurero, en el mundo de los desechos, esto es de los objetos desechados y por lo tanto negados en su valor de uso en términos de utilidad correspondiente a la dignidad humana, así como también de los “sujetos” *desechables* que “viven” *entre, de y como* desechos, radicalmente negados en esa dignidad, alcanzamos seguramente la raíz del dolor social en que el nihilismo de la exclusión, la sacrificialidad y la invisibilización estructurales puede ser discernido en el modo más radical. La condición de *desechable* implica una identidad homogeneizante que desplaza o resignifica las diferencias (género, edad, etnia) en función de la imperiosa sobrepresencia de las necesidades insatisfechas en términos de dignidad humana dada la indignidad estructural de ese modo de sobrevivencia. En este extremo es que eventualmente puede encontrarse en medio de la sobredeterminante indignidad, una fuente de dignidad que ciertamente no proviene de los desechos cuyo consumo provee a esa sobrevivencia, sino del mutuo reconocimiento de los “desechables” al articular un sentido de comunidad que resiste a la definitiva negación de su dignidad humana⁵⁴: en esa situación límite que por ser estructural ha dejado de ser excepcional, podemos confrontarnos con total transparencia con *sujetos que consumen* frente a un *consumo que los niega como sujetos*. En ese límite el acto de consumir es una *afirmación de los sujetos como sujetos*, es un *reconocimiento práctico* por el cual los mismos *se afirman en su dignidad* revelando *la indignidad del consumo opulento* que no solamente los niega a ellos como sujetos convirtiéndolos en excluidos, sino que también *niega como sujetos a los integrados* al convertirlos en *consumidores*.

En estas condiciones de profunda escisión social entre los radicalmente excluidos y los opulentamente integrados, la modélica y eventual afirmación de su dignidad humana y por ende de su condición de sujetos por parte de los primeros en la experiencia de la solidaridad, no obstante su innegable valor en términos éticos puede adolecer de debilidad en términos de posibilismo político: la sola solidaridad entre los excluidos no obstante los momentos emergentes de la afirmación de su dignidad humana, seguramente no resulta suficiente para consolidarla y con ella la de su condición de sujetos. Sobre el necesario carácter “transclasista” de esta solidaridad argumenta Franz J. Hinkelammert:

*“Ella puede constituir un poder solamente en el grado en el cual haya una solidaridad de grupos integrados a la sociedad con aquellos que son excluidos. No se puede limitar a ser solidaridad del grupo que lucha, sino que tiene que ser una solidaridad humana más allá de cualquier grupo, pero que incluya a los excluidos como su condición primera”*⁵⁵.

Complementariamente, puede afirmarse que esta solidaridad desde los integrados hacia los excluidos sin la cual no solamente la posibilidad de la vida digna

54 Germán Gutiérrez es en este sentido razonablemente optimista cuando escribe: “*La globalización neoliberal es una inmensa máquina de expulsión de los seres humanos al basurero. Los expulsados crecen al ritmo del basurero. Declarados desecho, pero deseosos siempre de vivir, los excluidos se “auto-reciclan” constantemente en comunidad. Y son capaces de sacar de en medio de su condición extrema, algunos de los últimos destellos de humanidad que aún quedan latentes en este mundo. Viven una cotidianidad de barbarie y, aunque también barbarie reproducen a menudo, consiguen también reconstruir un sentido de vida y vivirla en dignidad a pesar del sometimiento*” (Germán Gutiérrez, “Globalización y subjetividad: “buzos” y sujeto rebelde”, Revista PASOS N° 81, San José, Costa Rica, 1999, p. 17.).

55 Franz J. Hinkelammert, “La crisis del socialismo y el Tercer Mundo”, Revista PASOS N° 30, San José, Costa Rica, 1990, p. 4.

sino aún de la sobrevivencia de los segundos adolece de una excesiva incertidumbre, es de otra manera, altamente significativa para los primeros.

Los integrados, cuyo extremo superior son los opulentamente integrados, en cuanto producidos por el consumo tienden a desplegar su estatuto de consumidores, negándose como sujetos. Se hace para ellos necesaria la experiencia de la solidaridad que es experiencia de reconocimiento para afirmarse como sujetos: ella implica reconocer y razonablemente ser reconocidos desde los excluidos en su dignidad de personas justamente por su capacidad de reconocimiento. Este reconocimiento “transclasista” desde los excluidos significa para los integrados objetiva y subjetivamente la confirmación de su afirmación como sujetos. Se trata de un reconocimiento humanizante de naturaleza muy diferente al que tiene lugar “intraclase” en función del nivel de consumo, condensado en la frase “tanto tienes, tanto vales”.

El criterio de la “dignidad humana” de fuerte presencia en los movimientos sociales emergentes en América Latina, que la filosofía latinoamericana intenta traducir como una “moral de la emergencia”, se revela entonces como una “ética de la solidaridad” que es una “ética de la responsabilidad” y una “ética de la libertad” como permanente ejercicio de liberación y por tanto una “ética de la liberación”⁵⁶, dado que:

“La dignidad humana se basa en la posibilidad de vivir dignamente”⁵⁷.

La posibilidad de vivir dignamente como condición de la dignidad humana implica la disposición de medios dignos para esa vida digna por parte de todas y todos sin exclusiones, lo cual implica no solamente solidaridad y responsabilidad por los efectos de nuestra acción que puedan negar la dignidad de la vida de nuestros congéneres, sino solidaridad y responsabilidad para con la naturaleza como fuente última que hace a la posibilidad de la reproducción de la vida. Se trata de un *universalismo concreto* que atiende tanto al *presente* como al *futuro*, a diferencia de la figura dominante del *universalismo abstracto* que ha pasado de *hipotecar el presente en nombre del futuro* a *hipotecar el futuro en nombre del presente*.

Filosofía latinoamericana y sujeto más allá del debate de la modernidad y la posmodernidad

Desde una episteme posmoderna explícitamente asumida se ha señalado con confesa intención crítica a la filosofía latinoamericana como contra-narrativa moderna, señalamiento en el cual no solamente la condición de saber narrativo, sino el carácter moderno de esa narración que se impone no obstante su presunta pretensión de exterioridad respecto de la modernidad, son los saldos que se quieren negativos de esa crítica⁵⁸.

La filosofía latinoamericana puede responder: en cuanto la filosofía sea fundamentalmente un saber normativo que hace relación con un proceso de discernimiento y afirmación antropológica, su eventual condición de contra-narrativa moderna puede eventualmente aceptarse sin ningún efecto descalificatorio.

56 Un desarrollo sistemático y actual de esta orientación ética en Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta-UAM-I/UNAM, México, 1998.

57 Franz J. Hinkelammert, *Ibid.*, p. 5.

58 Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, S.A., Barcelona, 1996.

En primer lugar, si lo propio del orden moderno es su carácter autoproducido, nada más propio de un proceso antropológico de autoafirmación que un sello de auténtica modernidad. Por lo tanto frente a la narrativa moderna dominante nortecéntrica que al producirnos no nos ha permitido autoproducimos, es de toda necesidad desarrollar nuestra propia narrativa para dar lugar a una auténtica modernidad que supere a la pseudomodernidad heterodeterminada que nos constituye, superando sus límites y contradicciones. La autoproducción o producción desde nosotros mismos, que Martí expresaba diciendo que “el tronco” fuera “de nuestras repúblicas”, no niega nuestra relación con el mundo, sino que la transforma. A diferencia de la autoproducción de la modernidad dominante nortecéntrica que se desplegó desde su propio “tronco” imponiendo un “mundo” por lo cual negó la universalidad bajo la pretensión de realizarla, se trata hoy para nosotros de entrar en diálogo con otros “troncos” y con otros “mundos” para articular “*Un Mundo donde puedan coexistir Muchos Mundos*”. En segundo lugar, una contra-narrativa moderna auténticamente tal puede dar cuenta críticamente de la narrativa posmoderna de los pequeños relatos fragmentarios como la otra cara no intencional del gran relato del mercado total, generando a través de ese discernimiento las condiciones de posibilidad para la autoafirmación de los sujetos emergentes. Las respuestas fragmentarias no obstante tienen la virtud de expresar identidades invisibilizadas por el universalismo abstracto cuando sacrificaba el presente en función del futuro, corren el riesgo de quedar congeladas en esta nueva fase del universalismo abstracto que niega el futuro en la afirmación del presente. La filosofía latinoamericana como contra-narrativa moderna puede y debe construir un nuevo relato desde nosotros mismos que respetuoso de la heterogeneidad y las diferencias apunte a superar la fragmentación en un proceso de articulación constructiva en el que los sujetos hoy negados por el mercado puedan someterlo a su control y asegurar el futuro. En conclusión, la filosofía latinoamericana recupera críticamente el sentido de universalidad que en el extremo de la modernidad que se llama posmodernidad parece definitivamente extraviado, como lo revelan la fragmentación y la exclusión. Recuperar críticamente el sentido de universalidad de la modernidad no es continuar su proyecto desde sus fundamentos nortecéntricos. Frente al *universalismo abstracto* que fragmenta y excluye, el *universalismo concreto* significa *integración sin exclusiones de todas las diferencias no excluyentes* y discernimiento crítico de sistemas, estructuras e instituciones que en lugar de negar la vida digna de los sujetos deben ser siempre las necesarias mediaciones de su afirmación.

Capítulo 5

¿LA VUELTA DEL SUJETO?

El marco de la discusión: encuentro entre ciencia y teología

Desde la perspectiva de las líneas dominantes del campo intelectual del que provengo, la idea de un encuentro entre ciencia y teología, probablemente habrá de dar lugar a presunciones que oscilarán entre la inutilidad, la imposibilidad o el sinsentido.

En efecto, para el cientificismo positivista que se ha internalizado como sentido común de la mentalidad académica uruguaya, más allá de la pretendida superación del positivismo en el despuntar del siglo o del revulsivo del pensamiento posmoderno al finalizar el mismo, el espíritu científico, cabal expresión de racionalidad, no habrá de encontrar beneficio para la potenciación de la misma sino más bien distorsiones, en el intento de trabar diálogo con la teología. Superar el peso del cientificismo positivista en su efecto inhabilitante para este diálogo, pasa por considerar seriamente las implicaciones de la siguiente tesis: «la reflexión teológica no tiene como objeto la teología, sino la realidad»⁵⁹.

En tal sentido, la realidad como problema, puede ser objeto no solamente de reflexión teológica, sino también de toda reflexión filosófica que no quiera serlo solamente de la filosofía misma y de toda investigación científica que no se restrinja a serlo de la propia ciencia.

Por cierto que una teología de la teología, una filosofía de la filosofía y una ciencia de la ciencia, se han practicado y se practican; han arrojado y arrojan resultados interesantes y son siempre posibles. Pero cuando la reflexión teológica o filosófica y la investigación científica tienen como objeto a la realidad, para lo cual obviamente no pueden prescindir de la mediación de su propia tradición, es cuando pueden esperarse los resultados más interesantes capaces de legitimar socialmente el ejercicio de estas reflexiones e investigaciones más allá del ámbito de los propios especialistas y de la legitimación en relación al propio campo epistemológico.

Es la realidad el territorio común que habilita el encuentro entre ciencia y teología, el que probablemente se facilite con la participación de la filosofía.

Es la realidad la condición de posibilidad del ejercicio teológico, científico y filosófico, y es también la condición trascendental sin la que en última instancia el mismo carece de sentido⁶⁰.

En la articulación de una teología, ciencia y filosofía críticas, la realidad no es meramente objeto de comprobación, descripción y explicación, sino fundamentalmente de análisis que discierne críticamente lo real-actual a la luz de lo ideal-imposible,

59 Franz J.Hinkelammert, *El grito del Sujeto. Del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José, Costa Rica, 1998, p. 10.

60 En el marco del encuentro propuesto entre ciencia y teología; personalmente ni científico ni teólogo, el campo epistemológico desde el que medianamente me siento habilitado a participar en función de mi formación, es el de la filosofía. Ello me inhabilita como interlocutor principal y me convierte en eventual mediador. La filosofía, en cuanto «reflexión sobre la totalidad de lo real puede naturalmente conducir a una apertura sobre el conjunto de los posibles» (Piaget, 1970: 51), por ello puede en principio exhibir credenciales que la habilitan como lugar epistemológico adecuado para propiciar el diálogo entre los interlocutores principales. Obviamente, lo que puede señalarse fundadamente de la filosofía en abstracto, no puede trasladarse mecánicamente a quien pretende terciar en el diálogo desde ella, en concreto.

maximizando el ensanchamiento del ámbito de lo real-posible⁶¹. La investigación científica da cuenta de lo real actual e hipotetiza sobre sus tendencias en términos probabilísticos. La reflexión teológica nos permite trascender los límites de lo calculable y humanamente posible, confrontándonos con lo humanamente imposible que posee sin contradicción el carácter de lo deseable y de lo que debe ser. La reflexión filosófica habilita a discernir sentidos complementarios y relaciones posibles entre el aporte científico y el teológico, orientando la acción de un modo racionalmente fundado en la articulación de un realismo que es crítico porque articula la racionalidad instrumental como capacidad técnico-realizativa, en el marco de la racionalidad práctica que la orienta hacia lo que se debe y desea, al tiempo que encuentra en ese poder hacer, la condición sin la cual el deber hacerlo no podría haberse configurado como un legítimo imperativo categórico⁶².

La posibilidad del encuentro que pasa por el diálogo entre interlocutores que proceden de distintas matrices epistemológicas, supone como condición maximizadora de la apertura intersubjetiva, una apertura intrasubjetiva por la que cada uno sin renunciar a la propia matriz, haga el esfuerzo por ir más allá de sus límites, haciendo lugar a la multidimensionalidad del pensamiento. En tal sentido mi esfuerzo personal se ve favorecido por una matriz que, al tener vocación de totalidad y apertura, facilita intrasubjetivamente la articulación de esa dimensión filosófica del pensamiento, con las dimensiones científica, teológica y también técnica y política, que sin dejar necesariamente afuera otras posibles, son las presuntamente más pertinentes al objeto del encuentro.

Debo recordar además, particularmente con Helio Gallardo, (ver p.e., Gallardo, 1992), que los «lugares epistemológicos» por sí mismos no aseguran la radicalidad del pensamiento, cuando se suponen o pretenden desarraigados de todo «lugar social». En esa situación la pretensión de neutralidad valórica como paradigma de objetividad, invisibiliza los valores en función de los que efectivamente se piensa, los que se corresponden con los del «lugar social» efectivo, que es negado a nivel visible en su particularidad para afirmarlo invisibilizado como pretendida universalidad.

El enraizamiento en el «lugar social» que es la configuración histórica concreta de nuestro lugar en la «realidad» o «lugar real», el «desde donde real-social» (¿solamente dado, también asumido o eventualmente elegido?), hace a la radicalidad del pensamiento y, en tal sentido es la «última instancia» de discernimiento de todo lugar epistemológico.

61 Aquí se introduce la *dimensión política*, sin la cual las dimensiones teológica, filosófica y científica, quedarían relegadas al terreno de las buenas intenciones. Recuperando el sentido de la *política* como *arte de lo posible*, frente al vaciamiento de sentido que hoy la presenta como *arte de hacer posible lo necesario*, que significa una renuncia a la política y su sustitución por una técnica, señala Hinkelammert que quien renuncia a la utopía, quien «no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de factibilidad» (Hinkelammert, 1984: 26). Agrega Hinkelammert, marcando con precisión los límites de la racionalidad política, que evitan tanto el angostamiento del realismo pragmático como el desborde ingobernable del utopismo, maximizando el ejercicio del realismo político: «No será posible una política realista a no ser que ella sea concebida con la conciencia de que sociedades concebidas en su perfección, no son sino conceptos trascendentales a la luz de los cuales se puede actuar, pero hacia los cuales no se puede progresar. Por lo tanto, el problema político no puede consistir en la realización de tales sociedades perfectas, sino tan sólo en la solución de los muchos problemas concretos del momento.

Por consiguiente, la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente por una crítica que revele el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos. Esto por cuanto al solucionar problemas concretos hay que pensar la solución de ellos en términos de una solución perfecta, para poder pensar así realistamente en qué grado es posible acercarse a su solución en términos de su posibilidad. Sin pensar la solución en su perfección no es posible la solución posible, mientras que la ilusión empírica en relación a la solución perfecta distorsiona y oscurece de nuevo lo posible.

La política como arte de lo posible contiene, por tanto una crítica a la razón utópica sin la cual no es posible establecerla» (Hinkelammert, 1984: 28-29).

62 Al mostrar de un modo fundado lo que se puede hacer en términos de factibilidad *técnica* y

En esa perspectiva de realismo crítico articulada en la tensión entre topía y utopía, el diálogo entre ciencia, teología y filosofía, aparece no solamente como posible, con sentido y eventualmente útil, sino además necesario: el pensamiento humano alcanza sus mejores posibilidades en la conveniente articulación de sus dimensiones científica y teológica, la que supone la mediación de la dimensión filosófica.

Sobre la adecuada relación entre razón y fe

No se trata en consecuencia de pretender proceder kantianamente, dejando a un lado la razón para hacer lugar a la fe⁶³: la dimensión teológica sin la dimensión científica del pensamiento humano daría lugar a una fe carente de eficacia o, peor aún, generadora no intencional de efectos negativos no queridos. Tampoco se trata de actuar anti-kantianamente dejando a un lado la fe para hacer lugar a la razón: un pensamiento humano angostado a su dimensión científica por la amputación de su dimensión teológica, en el mejor de los casos puede proceder a una correcta administración de lo dado, pero carece de horizonte e impulso para discernirlo críticamente en el plano teórico, así como para controlarlo o transformarlo en el plano práctico.

El realismo crítico, como racionalidad práctica, considerada no solamente en el nivel de la moralidad (subjetiva), sino también en el de la eticidad (objetiva)⁶⁴, debe proceder post-kantianamente: no puede prescindir de una adecuada relación entre la razón y la fe. Una razón sin fe en último extremo se torna nihilista y pierde capacidad de proyección; una fe sin razón anula la posibilidad de una adecuada configuración de los medios para la realización de los fines.

política, se dan las condiciones de posibilidad para exigir lo que se debe hacer, en el cruce del «puede ser» con el «debe ser», en el que se articulan la *política* y la *ética*:

«El deber sigue al poder; no le precede.

Sin embargo, un deber se sigue del poder solamente en el caso de que haya una única alternativa, que puede ser también el común denominador de un conjunto de alternativas posibles. Lo decisivo es la polarización entre lo posible y lo imposible, y, a partir de Marx, el criterio límite entre lo posible y lo imposible es el criterio de la reproducción de la vida humana real y concreta. La sociedad que no puede asegurar tal reproducción es imposible, y sólo son posibles aquellas sociedades que se ajustan en su estructura a las necesidades de la reproducción de la vida humana real» (Hinkelammert, 1984: 23).

63 Para efectuar el pasaje desde la razón pura teórica a la razón pura práctica, según lo consigna en el Prefacio de la segunda edición de la «Crítica de la Razón Pura» (1787), Kant procede a «descartar a la razón para abrir paso a la fe (la creencia)». Mientras en la esfera de la razón teórica, Dios, la libertad y la inmortalidad quedan inhabilitados como objetos de conocimiento actual o posible, en el uso moral de la razón correspondiente a la esfera de la razón práctica, esas ideas resultan recuperadas como postulados de la misma.

64 Adriana Arpini nos recuerda que tanto «moralidad» como «eticidad», significan ambos «costumbre» y que a partir de Hegel «...MORALIDAD (*Moralität*) se refiere al ámbito subjetivo, a la calidad o valor moral de una voluntad que obra por respeto al deber; mientras que ETICIDAD (*Sittlichkeit*) señala la moralidad objetiva, el conjunto de normas, costumbres, leyes que dan forma a un pueblo y que son sintetizadas en el Estado» (Arpini, 1997: 32).

Liberada la distinción de toda ortodoxia hegeliana, Mario Sambarino escribe: «Preferimos entonces distinguir los conceptos de eticidad y moralidad, teniendo aquél el sentido genérico de comportamiento regulado constitutivo de un estilo de vida, sean cuales fueren los criterios de autojustificación y enjuiciamiento, y otorgándole al segundo el alcance específico de comportamiento regulado cuyo contenido se enlaza esencialmente con la idea de probidad» (Sambarino, 1959: 32).

La modernidad se caracterizó desde sus primeros fundamentos filosóficos por la transformación de la subordinación de la razón a la fe dominante en la cristiandad medieval, en la nueva fe secular en la razón⁶⁵.

Razón sin fe en el contexto posmoderno de la muerte del sujeto

La posmodernidad, como extremo crítico de la modernidad ha puesto en relieve los límites de esa fe configuradora del proyecto de la modernidad, que parece desembocar en un horizonte de nihilismo e irracionalismo que no permite atisbar escenarios alternativos posibles para la humanidad.

Los límites de la fe moderna en la razón son vividos esquizofrénicamente: como pérdida de fe en la razón al no vislumbrarse un depositario de *la razón* alternativo o substitutivo del «*ego cógito*» cartesiano⁶⁶, del «sujeto trascendental» kantiano⁶⁷ o del

Para el contexto actual del análisis y el debate, en el que eticidad y moralidad podrían hacerse corresponder con razón y fe, respectivamente (o si se quiere, con razón instrumental y razón práctica); se trata entonces de no proceder kantianamente (siguiendo al *dictum* kantiano en su letra) dejando a un lado la eticidad para hacer lugar a la moralidad, tampoco anti-kantianamente, dejando a un lado la moralidad para hacer lugar a la eticidad. Justamente, el despliegue de la modernidad parece revelar una complementariedad no intencional entre la actitud kantiana y la anti-kantiana. La ética de la intención kantiana, al quedar recluida intramuros de la esfera subjetiva de la moralidad, parece dejar librada la eticidad objetiva a una lógica que no sabe ni del respeto al deber ni de la probidad. Se trata entonces, post-kantianamente (o sea siguiendo el *dictum* kantiano en su espíritu), de que la moralidad aporte a la eticidad orientaciones en el sentido del deber ser, correspondientemente a las orientaciones que de ella reciba en el sentido del poder ser.

65 El «Discurso del Método» de Descartes, publicado por primera vez en 1637, desde el punto de vista filosófico tiene en este aspecto un carácter paradigmático y fundacional.

66 El «*ego cógito*» se pretende un yo al mismo tiempo individual y universal. En realidad se trata de la afirmación de una particularidad que se afirma como universalidad desconociendo toda alteridad a la que subsume en su mismidad. Es el paradigma moderno de un universalismo monológico en el cual la afirmación del yo tiene la contracara de la negación e invisibilización del otro.

Explica Arturo Roig, el modo como este «*ego cógito*» se expresa al mismo tiempo como «*ego conqueror*» y «*ego imaginor*», proyectando su dominación sobre el pensamiento, sobre la realidad actual y sobre la realidad posible, al someter también a su dominio el mundo imaginario: «*En las Cartas de la conquista de México (1519-1526) de Hernán Cortés, texto paralelo al Discurso del Método, aquél ego se había dibujado sin más, como ego conqueror. Pero nada debía ser ajeno al nuevo sujeto, ni el mundo real, ni el imaginario. La ciencia debía quedar fundada a efectos de asegurar el dominio de la naturaleza. Era necesario para ello enseñar a este "amo y señor", como le llama Descartes, "a conducir bien la razón"; del mismo modo había sido necesario que los habitantes del Nuevo Mundo aprendieran a reconocerse como vasallos y "supiesen -como dice Cortés en la primera de sus Cartas- que teníamos por señores a los mayores príncipes del mundo y que éstos obedecían a un mayor príncipe de él". Nada podía quedar fuera de esta voluntad omnipotente, ni siquiera el mundo imaginario. Un ego imaginor aseguraría el dominio de este otro reino. Como Tomás Moro le dice a Pedro Egidio "No tengo por qué ocultar que, de haberme propuesto escribir acerca del Estado e intentado pergeñar una fábula, no hubiese retrocedido en la invención...". No retroceder ni ante la naturaleza, ni ante los indígenas, ni ante los mundos con los que se construyó el imaginario social de todo un vasto plan de dominio. La Utopía (1516) de Moro es, pues, el otro texto paralelo al Discurso del Método*» (Roig, 1996:14)

67 El sujeto trascendental kantiano, una versión secularizada del «ojo de Dios», bajo la pretensión de configurar el punto de vista universal de un sujeto cualquiera, válido para todo tiempo y lugar, trascendentaliza no intencionalmente e ilegítimamente el punto de vista particular y situado del sujeto concreto de su concepción y formulación.

«sujeto de la historia» marxiano⁶⁸, que han ingresado en esa crisis identificada como *muerte del sujeto*; y, al mismo tiempo, como absolutización de la fe en una razón que se ha independizado del ejercicio responsable de discernimiento de todo sujeto, quedando librada al despliegue sin interferencias de su propia lógica⁶⁹.

La moderna fe en la razón puede ser señalada críticamente por su carácter monológico, desde el énfasis en la alteridad y en la diferencia por el pensamiento de la posmodernidad. La posmoderna pérdida de fe en la razón monológica, por cierto plenamente justificada en su intención, al reivindicar diferentes racionalidades y promover la fragmentación de las lógicas de existencia, potencia no-intencionalmente a esa racionalidad que tiende a totalizarse al presentarse como el despliegue de la lógica ineluctable de una razón sin sujeto. La lógica de la fragmentación parece ser la contracara funcional de la lógica sistémica totalizante. Una razón sin sujeto implica una racionalidad respecto a cuyos efectos no hay responsabilidad, porque no hay responsable: en esa situación teórica que hoy parece consolidarse históricamente, ni siquiera tiene sentido la distinción entre efectos queridos y efectos no queridos, previsibles y no previsibles: la pretendida ausencia de sujeto elimina el sentido de esas diferencias. La ética del mercado ofrece a los integrados el colmo de la libertad; la misma, desde que se ejerce como sometimiento a la ley del mercado que no se discute, exonera al individuo de toda responsabilidad por los efectos concretos de su acción, desde que es consecuentemente responsable por el estricto cumplimiento de la ley.

La globalidad y sus figuras actuales: globalización, mundialización y globalismo

68 Dentro de la propia tradición marxista, la tesis marxiana según la cual «los hombres hacen la historia», por la cual «los hombres», «las masas», «las clases sociales», o en el seno de la formación capitalista y sus contradicciones «el proletariado», serían «el sujeto de la historia»; tesis que aisladamente considerada, dada su vaguedad, ha sido fuente de profundas confusiones, ha debido ser elaborada y ajustada de un modo preciso y consistente al conjunto del pensamiento marxiano.

Así por ejemplo, Carlos Pereyra ha presentado de manera sistemática la argumentación que deja fuera de lugar en la teoría marxista de la historia, la tesis de un sujeto de la historia como principio determinante del mundo en función de su presunta intención y voluntad absolutas, trasladando el protagonismo a la *praxis* colectiva e individual, que refuta la pretensión del dualismo sujeto-objeto a la que subyace una metafísica de la historia, proponiendo en su lugar la tesis de la unidad sujeto-objeto (recordando que «unidad» no debe traducirse como «identidad»), la que remite a la totalidad constituida por esa unidad tensional dinamizada en esa dimensión de la *praxis*. En esa perspectiva, las clases sociales y particularmente el proletariado en su caso, no deben ser consideradas como «sujetos» en sentido metafísico, sino como «agentes» en sentido histórico (Pereyra, 1984: 9-93).

En cierta manera, desde la «exterioridad» de la tradición marxista, pero a través de un diálogo fuerte con el pensamiento de Marx, Enrique Dussel ha pretendido recuperar para y desde su visión de la Filosofía de la Liberación, la idea del «sujeto de la historia». La «exterioridad» de su perspectiva respecto de la totalidad marxista, es también la nota distintiva de esta versión del «sujeto de la historia», que identificado como «Pueblo», a diferencia del proletariado como clase social, puede trascender a cada sistema histórico determinado. A juicio de Dussel, la transferencia de plus-valor de los países de la periferia a los del centro del sistema capitalista, coloca al pueblo («pobre») latinoamericano como la más radical «exterioridad» desde la cual puede advenir la liberación del sistema opresor sin aniquilarse en la negación del mismo. De tal forma, el pueblo, gestor de la ruptura es al mismo tiempo fundamento de continuidad en el camino de construcción de la alternativa liberadora. «Pueblo» no es sólo el residuo y el *sujeto de cambio de un sistema histórico* (abstractamente modo de apropiación o producción) a otro. En cada sistema histórico, además, es el «bloque social» de los oprimidos, que se liga históricamente en la identidad del «nosotros mismos» con los «bloques sociales» de las épocas anteriores (modos de apropiación perimidos) de la misma formación social. «*El pueblo, como colectivo histórico, orgánico -no sólo como suma o multitud, sino como sujeto histórico con memoria e identidad, con estructuras propias- es igualmente la totalidad de los oprimidos como oprimidos en un sistema dado, pero al mismo tiempo como exterioridad*» (Dussel, 1985: 411).

El nihilismo e irracionalismo que exhibe la posmodernidad en tanto «lógica cultural del capitalismo tardío»⁷⁰, en el marco de estos procesos propios de la globalización y mundialización, llega a afectar planetariamente a todas las sociedades del capitalismo periférico. Dadas las condiciones propias de las asimetrías que caracterizan al orden mundial, alcanzan seguramente en ellas sus efectos destructivos más radicales.

La globalización debe ser discernida.

Ulrich Beck aporta con precisión a este discernimiento, distinguiendo *globalidad*, *globalización* y *globalismo*. En ese sentido escribe: «*La globalidad significa lo siguiente: hace ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia. No hay ningún país ni grupo que pueda vivir al margen de los demás. Es decir, que las distintas formas económicas, culturales y políticas no*

A nuestro juicio, las credenciales con las que Dussel procede a la identificación del sujeto histórico como sujeto de liberación, justifican una serie de observaciones. La interrogante fundamental es la que se pregunta por la pertinencia de la radical exterioridad con la que Dussel piensa a tal sujeto. En cuanto ese pueblo «pobre» latinoamericano se ubica en la marginalidad de la periferia, queda localizado en la exterioridad de la exterioridad. Aceptada en principio la exterioridad del pueblo en cuanto trabajo vivo respecto del capital, lo que no puede aceptarse es la exterioridad del pueblo respecto del mismo sistema histórico. Esta última exterioridad no puede aceptarse ni siquiera respecto del sector más marginal del pueblo, en el que la determinación defectiva de «pobre» se presenta como particularmente identificatoria. La exterioridad de los grupos marginales respecto del sistema de producción no lo es respecto del sistema histórico, en cuanto es al interior del mismo que se ha producido y determinado estructuralmente su marginalidad. Lo que no es aceptable para los sectores marginales, lo es menos aún para aquellos que de hecho como trabajo vivo constituyen la fuente de producción y transferencia de valor. En definitiva, es en la interioridad del sistema histórico que la palabra «pueblo» tiene una efectiva significación que habrá que determinar a través de un exhaustivo análisis de su contrapartida factual. En este problema, la posición dusseliana es prisionera de la apuesta teórica según la cual, la exterioridad se presenta como la única alternativa de transformación de la totalidad opresora del sistema capitalista vigente: la totalidad solamente puede ceder frente a la exterioridad.

En el marco de esta concepción teórica, la concepción dusseliana del sujeto de la liberación parece recaer en un ontologismo sustancialista, presentando al pueblo como fundamento del sistema histórico, como fundamento de su ruptura y transformación, como sujeto que funda la continuidad en la formulación de un nuevo sistema histórico y, en consecuencia, con un estatuto meta-histórico o supra-histórico de inevitable condición metafísica.

En relación al «pueblo» como «sujeto», Martín-Barbero en una perspectiva de análisis focalizada sobre lo cultural, apunta a la recuperación del mismo, así como al señalamiento de las dificultades del marxismo para pensar lo popular. La contradicción dominante en la sociedad no estaría, siguiendo a Laclau, en el plano de las relaciones de producción sino en el de las formaciones sociales, expresándose «*en el antagonismo que opone al pueblo al bloque en el poder*», dando lugar a la lucha «*popular-democrática*» como tipo específico de lucha, que en relación a la lucha de clases tiene contenidos históricos al mismo tiempo más concretos que varían según épocas y situaciones, y más generales porque poseen una continuidad histórica que se expresa «*en la persistencia de las tradiciones populares frente a la discontinuidad que caracteriza a la estructura de clase*».

A este planteo, que no obstante su diferente registro e intención parece tener puntos de contacto significativos con el de Dussel, siguiendo especialmente a Sunkel, Martín-Barbero añade señalamientos respecto de las específicas dificultades del marxismo para pensar lo popular en su multidimensionalidad: para la tradición marxista estereotipada, la clase obrera tiene el monopolio de la condición de actor popular, los conflictos se reducen al que tiene lugar entre capital y trabajo y los espacios en que se articula lo popular son la fábrica y el sindicato. Sobredeterminados esos aspectos por una visión heroica de la política en la que parecen quedar fuera la subjetividad y la cotidianidad, tiene lugar una doble operación de negación en relación a lo popular no-representado y a lo popular reprimido, invisibilizando actores, espacios y tradiciones. No obstante la lucha de clases seguramente atraviesa todos los conflictos, la especificidad de los mismos solamente puede comprenderse desde la que corresponde a sus respectivas matrices culturales; no obstante la ideología es fuertemente significativa en todo campo cultural, la cultura no debe ser reducida a ideología (Martín-Barbero, 1987: 14-47).

Una crítica más fuerte, desde fuera del marxismo y buscando con el mismo no diálogo, sino su interpelación, señala que «el final», es decir el colapso del sistema soviético de dominación como producto de sus propias contradicciones, «desnuda el principio», es decir la pretensión emancipatoria del proyecto-

dejan de entremezclarse y que las evidencias del modelo occidental se deben justificar de nuevo. Así, «sociedad mundial» significa la totalidad de las relaciones sociales que no están integradas en la política del estado nacional ni están determinadas (ni son determinables) a través de ésta»⁷¹.

Refiriéndose a la *globalización* como la forma de la *globalidad de la segunda modernidad*, dice Beck : «Por su parte, la *globalización* significa los procesos en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios.

Un diferenciador esencial entre la primera y la segunda modernidad es la irreversibilidad de la globalidad resultante. Lo cual quiere decir lo siguiente: existe una afinidad entre las distintas lógicas de las globalizaciones ecológica, cultural, económica, política y social, que no son reducibles -ni explicables- las unas a las otras, sino que antes bien, deben resolverse y entenderse a la vez en sí mismas y en mutua interdependencia. La suposición principal es que sólo así se puede abrir la perspectiva y el espacio del quehacer político. ¿Por qué? Porque sólo así se puede acabar con el hechizo despolitizador del globalismo, pues sólo bajo la perspectiva de la pluridimensionalidad de la globalidad estalla la ideología de los hechos consumados del globalismo»⁷². Agrega más adelante: «...globalización significa también: ausencia de Estado mundial; más concretamente: sociedad mundial sin Estado mundial y sin gobierno mundial. Estamos asistiendo a la difusión de un capitalismo globalmente desorganizado, donde no existe ningún poder hegemónico ni ningún régimen internacional, ya de tipo económico ya político»⁷³.

Previamente Beck se había referido críticamente a la *ideología del globalismo*: «Por globalismo entiendo la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo. Esta procede de manera monocausal y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal, y pone sobre el tapete (cuando, y si es que, lo hace) todas las demás dimensiones -las globalizaciones ecológica, cultural, política y social- sólo para destacar el presunto predominio del sistema de mercado mundial. Lógicamente, con esto no queremos negar ni minimizar la gran importancia de la globalización económica en cuanto opción y percepción de los actores más activos. El

proceso revolucionario, con «la conciencia cínica» como «desenlace moralmente riguroso». Fundamenta así la tesis de la «obsolescencia» del «proletariado como sujeto-objeto de la historia» (Guariglia, 1993:121-135).

69 Se trata, obviamente de la fe en la racionalidad del mercado predicada por el neoliberalismo, cuya «magia» se presume capaz de transformar los vicios privados en virtudes públicas, la búsqueda del interés individual en desarrollo del interés común.

70 Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Buenos Aires, 1992.

71 Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?. Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 28.

72 *Ibid.*, p. 29.

73 *Ibid.*, p. 32.

núcleo ideológico del globalismo reside más bien en que se da al traste con una distinción fundamental de la primera modernidad, a saber, la existente entre política y economía. La tarea principal de la política, delimitar bien los marcos jurídicos, sociales y ecológicos dentro de los cuales el quehacer económico es posible y legítimo socialmente, se sustrae así a la vista o se enajena»⁷⁴.

Por su parte, Renato Ortiz aporta al discernimiento entre *globalización* y *mundialización* en los siguientes términos:

«Cuando nos referimos a la economía y la técnica, nos encontramos ante procesos que reproducen sus mecanismos, de modo igual en todos los rincones del planeta. Hay sólo un tipo de economía mundial, el capitalismo y un único sistema técnico (fax, computadoras, energía nuclear, satélites, etc.). Sin embargo, es difícil sustentar el mismo argumento respecto de los universos culturales. Por ese motivo, prefiero utilizar el término "globalización" al referirme a la economía y la tecnología; son dimensiones que nos reenvían a una cierta unicidad de la vida social. Y reservo entonces el término "mundialización" para el dominio específico de la cultura. En este sentido, la mundialización se realiza en dos niveles. Primero, es la expresión del proceso de globalización de las sociedades, que se arraigan en un determinado tipo de organización social. La modernidad es su base material. Segundo, es una "weltanschauung", una "concepción del mundo", un "universo simbólico", que necesariamente debe convivir con otras formas de comprensión (política o religiosa). Vivimos en un espacio translógico, en el cual diferentes lenguas y culturas conviven (a menudo de manera conflictiva) e interactúan entre sí. Una cultura mundializada configura, por lo tanto, un "patrón" civilizatorio. En tanto mundialidad, engloba los lugares y las sociedades que componen el planeta Tierra. Sin embargo, como su materialización presupone la presencia de un tipo específico de organización social, su manifestación es desigual. Una cultura mundializada atraviesa las realidades de los diversos países de manera diferenciada. Existe, por lo tanto un diferencial de modernidad que confiere mayor o menor peso a su concretización»^{75 76}.

Franz Hinkelammert, en principio entiende *globalización* como *globalidad* en el sentido planteado por Beck: «La palabra *globalización* se ha convertido en una palabra de moda. Pero esa no es ninguna razón para deshacernos de ella. Estamos actuando en un nuevo contexto de *globalización* que se ha impuesto en el último medio siglo. *Globalización* nos dice que el mundo es un globo, y que lo es cada vez más. Desde hace mucho tiempo se sabe que el mundo es redondo. Copérnico lo sabía.(...) El mundo se *globalizó* y se hizo más redondo de lo que era ya para Copérnico. Toda la historia posterior puede ser escrita como una historia de *globalizaciones* subsiguientes, que hicieron más redonda la tierra en el grado en que revelaron cada vez nuevas dimensiones de esta redondez»⁷⁷. Desarrolla luego precisiones por las que *globalización* coincide con el sentido que Beck reserva para la modalidad actual de la *globalidad*, a la

⁷⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁵ Renato Ortiz, *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*, Universidad Nacional de Quilmas, Buenos Aires, 1996, pp. 22-23.

⁷⁶ Otros autores, como Samir Amin, utilizan "mundialización" en referencia a lo económico-tecnológico y, en ese sentido abarcador tanto de la «globalidad» como de la «globalización» -o forma actual de la globalidad- de acuerdo a las distinciones de Ulrich Beck. (Cfr. Amin, 1997).

⁷⁷ Franz J. Hinkelammert, *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José, Costa Rica, 1998, pp. 211-212.

que también considera cualitativamente distinta a las modalidades anteriores y, al referirse a esa diferente cualidad introduce el sentido de lo que propongo denominar, a falta de otra palabra mejor, *anti-globalismo*, entendiendo por tal el pensamiento crítico, que en lugar de apuntar a *totalizar* la *globalización* como lo hace el *globalismo*, se orienta en el sentido de su discernimiento como condición de apertura.

En la *globalización* como modalidad actual de la *globalidad* identifica dos *momentos*: 1945 con la explosión de la bomba atómica y 1972 con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento. Los dos momentos ponen sobre el tapete la cuestión de la responsabilidad por la vida sobre el planeta: el primer momento implica sensibilización a un deplorable acontecimiento extraordinario, el segundo momento lleva la sensibilización al nivel de la cotidianidad.

Respecto del primer momento, expresa: *«En ese momento comenzó una nueva conciencia de la globalidad de la vida humana y de la misma existencia del planeta, que se había globalizado de una manera nueva. Si la humanidad quería seguir viviendo, tenía que asumir una responsabilidad que hasta ahora sólo se podría haber soñado. Era la responsabilidad por la tierra. Esta responsabilidad apareció entonces como obligación ética, pero al mismo tiempo como condición de posibilidad de la vida futura. La exigencia ética y la condición de posibilidad de la vida se unieron en una única exigencia. Lo útil y lo ético se unieron no obstante toda una tradición positivista que por mucho tiempo los había separado»*⁷⁸.

En cuanto al segundo momento, señala: *«Aparecía de nuevo la responsabilidad humana por el globo. Aunque esta vez con mucha más intensidad. La humanidad tenía que dar respuesta a efectos cotidianos de su propia acción cotidiana. Toda la canalización de la acción humana por el cálculo de utilidad (interés propio) y la maximización de las ganancias en los mercados, estaba ahora en cuestión. Esta crítica se convirtió entonces en condición de posibilidad de la propia vida humana, y también en exigencia ética. De nuevo, lo útil y lo ético se unieron en una única experiencia»*⁷⁹.

Por su parte Wim Dierckxsens, presenta en los siguientes términos la diferente lógica económica de esos dos *momentos*: *«Podemos distinguir, a partir de la Segunda Guerra Mundial, dos grandes períodos que conducen a la actual crisis financiera en la que nos encontramos. El primer período es uno de fuerte inversión productiva y de crecimiento sostenido con una clara intervención estatal que conllevó una progresiva inclusión social y, a menudo, una implicación negociada de la clase trabajadora mediante un contrato social. En el segundo período, que comienza a finales de los años sesenta y principios de los setenta, las inversiones tienden a abandonar paulatinamente la esfera productiva, al tiempo que adquieren un carácter cada vez más trasnacional. Esta tendencia se manifiesta a través de la expansión del capital financiero a nivel planetario. Es a la vez el período del desmantelamiento del Estado Intervencionista Social, de la progresiva exclusión y una pérdida de implicación negociada de la clase trabajadora.*

Si el primer período significó una reproducción ampliada del capital productivo, y con ello un impulso a la economía, en el segundo se desarrolla una apuesta a un mayor grado de explotación en el futuro, lo que conlleva al abandono de la esfera productiva, donde la tasa de beneficio tiende a la baja y acentúa los mecanismos de redistribución y concentración de la riqueza existente. Durante los últimos veinte años se ha hecho lo imposible por concretar esta apuesta sin lograrlo. Ahora toca evitar una repetición de 1929, no por razones humanistas, sino porque una destrucción

⁷⁸ *Ibid.*, p. 213.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 213-214.

incomparable del capital ficticio sacudiría al capitalismo hasta sus cimientos (Bonefeld-Holloway, 1995:23)»⁸⁰.

Reflexionando a partir de los textos presentados, puedo efectuar las siguientes consideraciones:

1º) La *globalidad*, como iter-relacionamiento social planetario que se articula con distinto ritmo e intensidad en los distintos niveles (económico, técnico, cultural) comienza a configurarse como proceso creciente, cuantitativa y cualitativamente, a partir de los primeros viajes transoceánicos que vehiculizan la larga transición al capitalismo.

2º) La consolidación de la *globalidad* es la consolidación del capitalismo, sistema de producción y reproducción de la vida humana que por la compulsividad expansiva que esencialmente lo distingue de sistemas anteriores, está transido al mismo tiempo por la apertura y la totalización. Por la apertura, porque siempre precisa de nuevos espacios y por la totalización, porque los nuevos espacios son inevitablemente subsumidos en la lógica del sistema, de manera tal que la totalización realizada impulsa nuevamente a la apertura. La cuestión de los límites del capitalismo, pasa entonces por cuanta totalización y apertura y cuanta apertura y totalización siguen siendo posibles. No debe perderse de vista que apertura y totalización no suponen un proceso solamente cuantitativo sino también cualitativo, por lo que toda nueva apertura puede motivar un nuevo modo de totalización y toda nueva totalización una nueva modalidad de apertura.

3º) En la consolidación de la primera modernización que implica particularmente la fase industrial desde que la fase mercantil es fundamentalmente de transición, la globalidad capitalista supone un discernimiento entre economía y política que institucionalmente se expresa en el monopolio del Estado en la articulación del sentido de la vida social, del mercado interno y del mercado mundial, en este último caso, en función de la fuerza, hegemonía y capacidad de negociación entre los Estados.

En consecuencia, la globalidad en la primera modernización presenta por la mediación política a través del Estado, el sentido socialmente fuerte de los proyectos nacionales, que intra-fronteras suponen en el marco de una lógica de inversión productiva un fortalecimiento de la integración social por la implicación sistémica de la lógica antisistémica de los sectores subalternos a través de su capacidad de negociación derivada del papel que cumplen en esa lógica del capital; esos proyectos nacionales extra-fronteras, articulan una globalidad que se discierne en función de una lógica inter-nacional.

La «sociedad mundial» no obstante implicar una lógica de relaciones más allá de la capacidad de control y de vehiculización de cada Estado nacional determinado, responde todavía a una lógica mundial que por ser iter-nacional es inter-estatal. La negociación de las relaciones sociales a escala mundial pasa centralmente por el sistema internacional cuyos referentes son los Estados nacionales y sus organizaciones mundiales.

4º) El proceso de la segunda modernización se caracteriza por una pérdida de protagonismo de los Estados nacionales, frente al creciente protagonismo de los grupos económicos transnacionales.

Esa pérdida de protagonismo que supone para los Estados nacionales distintas formas de subordinación frente a esos grupos de poder transnacionales, altera las lógicas intra-estatales que transitan de la integración social a la precarización y exclusión crecientes de los sectores subalternos, por la pérdida de capacidad de mediación política del Estado frente a la nueva lógica del capital que abandona la inversión productiva, concentrándose en la inversión financiera y por la pérdida de capacidad de negociación de

80 Wim Dierckxsens, *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, San José, Costa Rica, 1997, p. 34.

los sectores subalternos que carecen de fuerza porque resultan prescindibles para el capital y que ya no pueden contar con el amparo estatal.

En la nueva situación ya no pueden implicar negociadamente su lógica antisistémica en la reproducción de la lógica sistémica. La lógica sistémica parece haberse transformado en una lógica de hierro que no admite alternativas.

En lo referente a la negociación de las relaciones sociales a escala planetaria en la «sociedad mundial», el «sistema internacional» que mantenía cierto grado de «governabilidad» sobre las mismas, se ve fuertemente afectado por la articulación de un nuevo «sistema transnacional» que se coloca más allá de la lógica política de Estados y gobiernos, respondiendo a la lógica económica de la competencia propia de los grupos económicos que lo lideran.

Se asiste así a un «desgobierno» a escala planetaria. El espacio de negociación propio del «sistema internacional» de la primera modernidad se transfigura en el espacio de «guerra de los negocios» propio del nuevo «sistema transnacional». La lógica de la guerra parece enseñorearse del planeta en una no declarada «guerra mundial» de nueva especie.

5º) La globalidad en el curso de la segunda modernización que coincide con la fase expansiva del capital financiero, constituye propiamente la globalización. A diferencia de las modalidades anteriores de la globalidad, la globalización es irreversible en función de la fuerza de la articulación entre sus diversos niveles. No obstante, la irreversibilidad de la globalización en curso, no implica la ineluctabilidad de su tendencialidad visible y previsible: la globalización no necesariamente supone el grado de necesidad con que la presenta el globalismo. No se trata de negar la globalización, se trata de discernirla negando los efectos que en la misma se potencian cuando se actúa en relación a ella aceptando sin críticas la lectura promovida por el globalismo.

6º) La lectura del globalismo totaliza la globalización económica, especialmente porque reduce todos los niveles de la globalización a la misma, y fundamentalmente, porque niega la política.

La lectura del anti-globalismo no desconoce la relevancia de la globalización económica, pero no acepta su totalización.

Frente a la reducción de la política a la economía propia del neoliberalismo, se trata, como en la primera modernidad, aunque en el modo que lo requieren las condiciones de la segunda modernidad, de recuperar el papel de la política como «arte de lo posible» en los términos de realismo político anteriormente presentados.

Ante la reducción de la globalización a su nivel económico, se trata de desplegar la performatividad de ese «diferencial de modernidad» que la «mundialización» como proceso cultural, supone para cada concreto social atravesado por esa globalización económico-tecnológica⁸¹.

La globalización puede ser intervenida desde una lógica política efectivamente tal, que no sea el rostro político de la lógica económica, desde que el despliegue de la lógica económica presenta efectos actuales y previsibles destructivos.

81 Renato Ortiz, al discernir la mundialización de la cultura en el contexto de la globalización económico-tecnológica, describe así el cambio de escenario de la primera a la segunda modernización: «...creo que es posible afirmar que el Estado-nación, durante por lo menos dos siglos, poseyó el monopolio de definición de la vida social. Aclaro mi argumento: a pesar de la diversidad existente en el interior del territorio nacional (que varía en la historia de cada país), el Estado-nación actúa como referente simbólico hegemónico. Posee la primacía en el ordenamiento de la vida de los individuos y de los grupos sociales. Esta primacía se define como autoridad, como un valor superior y legítimo en relación a las autoridades cuya validez pertenece al ámbito local (regiones geográficas, grupos étnicos, etc.). La integración nacional presupone, por lo tanto, un equilibrio jerárquico de las fuerzas identitarias. Las especificidades, definidas como parciales, se le subsumen.

Porque se puede, se debe poner en juego una ética de la responsabilidad de la vida en el planeta, desde la que se puede discernir críticamente la ética del mercado que por su totalización torna la vida imposible.

El criterio de la reproducción de la vida, que desde la perspectiva de la ideología del globalismo y su ética del mercado se pretende descalificar como atavismo tribal que distorsiona la racionalidad, desde la perspectiva del anti-globalismo tiene que enfatizarse como el criterio de racionalidad que al no ser tomado en cuenta por la totalización sistémica del globalismo, hace que esta potencie exponencialmente una racionalidad que se destruye a sí misma, pero que en su autodestrucción pone en riesgo de muerte a la realidad de la vida, como condición de toda racionalidad.

7º) En el marco de ese crecimiento exponencial de la destructividad de esa lógica de guerra presentada como la racionalidad económica sin el respeto de la cual se pretende que la vida humana sería imposible, el arte de lo posible pasa por construir las mediaciones que en principio permitan al menos poner límites a las partes beligerantes y a los efectos más comprometedores de su confrontación.

La idea de un *Estado mundial* o de un *gobierno mundial* a que hace referencia Beck que pueda oponerse al «Gobierno Mundial Privado y Oculto» (Dierckxsens, 1997, 123) al que puede caracterizarse como gobierno invisible del desgobierno visible, está en el sentido de las mediaciones institucionales necesarias.

El «Gobierno Mundial Privado y Oculto» es señalado por Dierckxsens como totalitario. Para que el *Estado mundial* en que se piensa sea institución mediadora y no totalizante y totalitaria, se requiere que sea un «Estado-mundo con ciudadanía-mundo» (Dierckxsens, 1997, 114). La idea de «sociedad mundial» implicaba institucionalmente la negación del Estado nacional como lugar de articulador de sus relaciones. Ese lugar parece haberlo ocupado de hecho el «Gobierno Mundial Privado y Oculto» que no ha mediado las relaciones sociales de acuerdo al criterio del «Bien Común planetario» (Dierckxsens, 1997, 144) que no es otro que el de la reproducción de la vida, sino de acuerdo al interés privado presentado como interés general. Esa ocupación ha sido posible en la forma en que se ha dado, por una «sociedad mundial» que no ha articulado una «ciudadanía-mundo».

Articular la «ciudadanía-mundo» es el desafío crucial para la «sociedad mundial» a los efectos de poder articular un «Estado-mundo» capaz de mediar las relaciones sociales a nivel planetario por la articulación de lógicas que sobre el criterio del «Bien común planetario» no sean de mero sometimiento a la lógica del «mercado-mundo».

Poner en el centro de la agenda del *anti-globalismo*, figura actual del pensamiento crítico a escala planetaria, la construcción de «ciudadanía-mundo», es plantear en el marco de las determinaciones de la *globalización* la *cuestión de la articulación*

La mundialización de la cultura rompe este equilibrio estabilizado durante años en un cierto umbral. Tenemos entonces otro panorama. El referente Estado-nación pierde el monopolio de definición de sentido de la vida social. Esto ocurre de dos maneras: primero, el proceso de globalización "libera" las identidades locales del peso de la cultura nacional; tenemos, por ejemplo, el caso de las culturas populares que a lo largo de la formación nacional nunca fueron plenamente integradas en su interior; ahora, vueltas a sus especificidades, tienen un espacio nuevo para manifestarse (pero no nos hagamos ilusiones: él también es conflictivo). Segundo, surge en el horizonte cultural mundializado la posibilidad de estructurar identidades transnacionales. Es el caso del consumo. Crea una memoria colectiva internacional-popular compartida mundialmente por grupos diferentes. En los dos casos, a pesar de los sentidos diferenciados, tenemos un debilitamiento de la identidad nacional. Simultáneamente está atravesada por el proceso de globalización y presionada por las particularidades existentes en el seno de la sociedad nacional. El monopolio anterior da paso a una situación diversificada. Subrayo el "diversificada" y no necesariamente plural, pues cada una de esas identidades se encuentran vinculadas a los grupos que las construyen -transnacionales, Estado-nación, grupos étnicos o populares. Cabe, por lo tanto, investigar sus posiciones jerárquicas. Al final, cada una de ellas se encuentra amparada en fuerzas e intereses desiguales» (Ortiz, 1997: 94).

institucionalmente mediada del sujeto capaz de liberarla de los efectos destructivos potenciados por el *globalismo*.

Sujeto y totalidad

El discernimiento de la racionalidad en el proceso de ruptura con un sujeto monológico como la cara destructiva de la apertura constructiva a la emergencia de la alteridad y la diferencia de los nuevos sujetos, proceso que parece objetivarse como totalización de una racionalidad sin sujeto; implica volver a colocar en el centro del escenario teórico la cuestión del sujeto. Elaborar afinadamente esta cuestión tiene un interés teórico de primer orden porque es el intento de procurar respuestas plausibles que permitan alternativas en escenarios actuales y previsibles que parecen comprometer gravemente a la humanidad en su presente y en su futuro.

La *cuestión del «sujeto»* no puede ser adecuadamente elaborada al margen de la categoría de «totalidad»: el punto de vista de la totalidad sigue siendo el que distingue al pensamiento crítico de la ciencia burguesa⁸².

La categoría filosófica de «totalidad» puede identificarse en su límite último y en el nivel de abstracción que le corresponde, con la de «realidad», en la que la «totalidad» adquiere las dimensiones de lo concreto: las «realidades» que, lejos de ser «contenidos» en el «continente» de «la realidad», en cambio la constituyen en su múltiple y compleja relación tempo-espacial⁸³. Todo «*sujeto*», entendiendo en principio por tal a *toda realidad concreta capaz de relacionarse intencionalmente consigo misma o con otras realidades concretas, o con la realidad en su conjunto, determinándolas como «objeto»*; debe ser liberado de la ilusión de trascendencia que supone toda pretensión de exterioridad respecto de la «realidad» (que es la «totalidad» por excelencia), de la cual deriva la ilusión de objetividad en el plano teórico y de neutralidad en el plano práctico. La eventual trascendentalidad del sujeto no debe ser ilegítimamente trascendentalizada a la afirmación de su trascendencia.

El «sujeto moderno», en cuanto desplegó una intencionalidad de vocación totalizadora, colocándose como «sujeto» frente a la «totalidad» de la «realidad» reducida a la condición de «objeto», incurrió en esa trascendentalización ilegítima que al afirmar una trascendencia imposible, generó las condiciones de su propia negación que la posmodernidad describe como la «muerte del sujeto»⁸⁴.

Más acá del nivel más omnicompreensivo en el que «totalidad» se identifica con «realidad», es posible identificarla, como «totalidad concreta» con una determinada formación histórico-social o sistema de producción y reproducción de la vida humana, como pueden serlo, de acuerdo a los clásicos: la comunidad primitiva, la sociedad esclavista, el feudalismo, la sociedad burguesa. De todas ellas interesa especialmente la última por dos razones fundamentales: es el primer sistema de vida que se ha mundializado y aquél en que nos encontramos instalados en el presente y en el futuro previsible.

82 La expresión «ciencia burguesa» no se utiliza aquí con sentido valorativo y descalificador de una actividad científica en tensión dialéctica con una inexistente «ciencia proletaria». «Ciencia burguesa» refiere a la ciencia y los criterios de científicidad y objetividad dominantes en la sociedad de nuestro tiempo, que bajo la pretensión de una asepsia valorativa, se traducen objetivamente en la reproducción del sistema de valores dominantes, eje axiológico de la reproducción del sistema social asimétrico.

83 También las «idealidades» y las «irrealidades» del pensamiento matemático o metafísico, de la imaginación y de la actividad onírica humana, son de un modo peculiar «realidades» emergentes en la «realidad» y constituyentes de la misma.

Al pasar de la identificación «totalidad» = «realidad» a la de menor pretensión «totalidad (concreta)» = «formación histórico-social» o «sistema de vida», se presentan problemas teóricos que en la identificación originaria no tenían lugar.

Por un lado, el problema de la coexistencia de totalidades concretas, es decir «formaciones histórico-sociales» o «sistemas de vida». A partir de la mundialización de la sociedad burguesa, este problema parece resolverse en términos macro-sociales, en la imposibilidad de coexistencia de sistemas de vida (en cuanto sistemas de producción y reproducción de la vida humana) inconmensurables; para el siglo XIX Marx y Engels lo señalaban enfáticamente⁸⁵, para fines del siglo XX la crisis de colapso del sistema de economía centralmente planificada de la ex-Unión Soviética parece demostrar *ex-post*, que

84 El «ego cógito» cartesiano se pretende de una radical autonomía frente a cualquier otro sujeto pensante, que solamente es percibido como un «alter ego» y absolutamente desconocido en su específica «alteridad», o sea en su «diferencia». Todo «alter», o es un «alter ego» por lo que queda subsumido en la mismidad del «ego cógito», o queda negado como sujeto, reducido a la condición de puro objeto que corresponde a la radical alteridad de la «res extensa». En el dualismo radical cartesiano, en el que el «ego cógito» -según señalara Roig- se traduce como «ego conqueror» y «ego imaginor», la radicalidad de su exterioridad respecto de la alteridad reducida a materia, al potenciar la relación de dominio y explotación de la naturaleza (que de hecho comprenderá a los «naturales» de que hablará Hegel cuando en sus «Lecciones de Filosofía de la Historia Universal» se refiera a los habitantes originarios del «Nuevo Mundo»), el carácter exponencial de la misma conduce aceleradamente a la negación del sujeto, que se destruye sin saberlo al destruir la alteridad en lugar de reconocerla y orientarse a reproducirla como condición de posibilidad de su propia mismidad.

El «sujeto trascendental» kantiano, no obstante sus pretensiones de universalidad teórico-práctica, al no superar el dualismo de lo natural y lo espiritual, de la inclinación y el deber, reproduce en nueva clave de modo no intencional, un modelo objetivamente sacrificial en el que el respeto a las «las leyes de la libertad» constituye de hecho una totalización, por la que si bien en el plano teórico subsiste un más allá del horizonte humano configurado por lo «noumenal», en el plano práctico orientado por el cumplimiento de la ley hacia un horizonte de perfección que parece moverse con el propio movimiento del sujeto, tiene lugar la ilusión trascendental de aproximarse por pasos finitos a dicha perfección.

La pretensión de realizar la perfección ha generado efectos negativos no queridos: allí está la crisis de la idea del «progreso» necesario de la humanidad propio de la Ilustración. En clave actual «el respeto a las leyes de la libertad del mercado», cuanto más aproximación implica al «mercado perfecto», más profundos y extendidos parecen ser los efectos destructivos sobre la realidad. En el límite, si la construcción del «mercado perfecto» destruye la realidad, que es la condición de su propia existencia; el mercado perfecto como institución totalizante de la vida humana a escala planetaria es imposible.

El «sujeto histórico» marxiano presenta algunas novedades significativas: no es individual con pretensiones de universal, sino colectivo con pretensiones de universalización; en lugar de pretender su universalidad por la afirmación de su particularidad, apunta a su universalización a través de su propia negación; en lugar de pretender afirmar la alteridad de los otros desde la afirmación de su mismidad, niega enfáticamente la alteridad del otro radicalmente opuesto como condición para poder negar también su mismidad. Negar al otro y negarse a sí mismo configuran momentos de la fase destructiva de un proceso histórico como condición de posibilidad para transformar seres alienados en sujetos libres en una utopía social en la que en lugar del respeto a las leyes de la libertad, se trata del respeto entre los sujetos que integran una sociedad de productores libres. Ese sujeto, respecto a la totalidad concreta del sistema capitalista se hace consciente en la obra de Marx de su exterioridad respecto del capital y, como trabajo vivo, sabe al mismo tiempo de su metabolismo con la naturaleza y los otros seres humanos, por lo tanto de su no trascendencia respecto de la totalidad en cuanto realidad. En definitiva, se trata de un sujeto moderno pero crítico de la formación capitalista de la modernidad.

No obstante las novedades señaladas, es también monológico aunque en un modo colectivo, bajo el cual subsume diferencias que quedan invisibilizadas en el proceso homogeneizante de su propia articulación: la gran capacidad para pensar la identidad y la oposición, en la polarización de la lucha de clases, parece implicar la contracara de su especial miopía para percibir las diferencias que, atravesadas por la polarización de la lucha de clases, parecen no reducirse matricialmente a ella. Por multitud de razones, entre las cuales, la que antecede puede tener algún peso relativo, la profundización del proyecto emancipatorio de la modernidad que descansando sobre los hombros de este sujeto se pretendía una alternativa al capitalismo, ha fracasado en su intento histórico más notorio iniciado en 1917 y colapsado en

ni siquiera un capitalismo sin capitalistas puede coexistir con un capitalismo de pleno mercado⁸⁶.

Por otra parte, descartada la coexistencia, se plantea el problema de la sucesión. En relación a la sucesión de los modos de producción desde el pasado hasta el presente, se dispone de un abundante arsenal teórico y empírico, con aproximaciones de acento cualitativo y cuantitativo, que habilitan explicaciones suficientemente verosímiles, sin que pueda sostenerse para ningún caso que esté dicha la última palabra. Si esta es la situación para el análisis *ex post*, las dificultades para hipotetizar *ex ante* respecto a una transición a un sistema en algún modo alternativo al vigente son ostensivas⁸⁷.

Sujeto, totalidad y exterioridad

1989. De la correcta elaboración de las complejas y múltiples razones de ese fracaso, aunque no solo de ello, depende en buena medida la construcción de alternativas en el contexto vigente. De hecho, el efecto no intencional de pretensión de realización de una sociedad alternativa a la sociedad capitalista ha consistido en un recrudescimiento de las aristas más negativas de la misma que ya no buscan ocultarse.

Especialmente, «el sujeto de la historia» del paradigma marxiano: el «proletariado» o trabajador asalariado es una figura que está en crisis, desde que está en crisis la fábrica en su forma tradicional y el trabajo mismo en el actual contexto en el que la «explotación» que focalizaba Marx tiende a convalidarse frente a la amenaza más tremenda de la «exclusión», que más que amenaza ya es inaceptable realidad para mayorías crecientes de la población planetaria.

85 Escriben Marx y Engels: «*La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. (...)*

Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes.

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía dio un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. (...)

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras. (...) Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constrañe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza» (Marx y Engels, (1848): 23-25).

86 Samir Amin expresa de la siguiente manera el carácter no alternativo al capitalismo de un socialismo, que como el hasta hace poco «realmente existente», no pasó de ser un «*capitalismo sin capitalistas*» por lo que no pudo sostener su cohabitación con el capitalismo de mercado, ni menos aún exhibir credenciales suficientes de sucesor del mismo, las que implican capacidad de superación de los tres fundamentos del capitalismo (la enajenación del trabajo, la polarización y el cálculo económico a corto plazo): «El socialismo, que revierte los tres fundamentos sobre los cuales descansa la expansión capitalista, es en verdad una civilización nueva; no puede reducirse a una especie de "capitalismo sin capitalistas", análoga al capitalismo por sus concepciones de la tecnología, la organización del trabajo y la vida, y que se contentaría nada más con corregir las "injusticias sociales", en particular mediante la sustitución de la propiedad privada por formas de propiedad colectiva. Su construcción es por lo tanto un proceso histórico largo. Como ocurrió en la Unión Soviética y China, caerce de sentido proclamar que esta construcción se logra en unos cuantos años» (Amin, 1997: 265).

87 No obstante estas dificultades, Samir Amin concluye su reciente libro con el capítulo «Retorno de la cuestión de la transición socialista» en el que esboza propuestas para una nueva concepción de la transición. (Amin, 1997: 267-297).

Otro problema que aquí tiene un interés central es el relativo al «sujeto» en relación a cada «totalidad concreta» y la pretensión de su «exterioridad» que, en última instancia configura pretensión de trascendencia. Teóricamente no habría dificultad en admitir un punto de vista exterior a un sistema de vida históricamente dado, ya sea sincrónicamente en la hipótesis de la posibilidad de coexistencia de sistemas inconmensurables, ya diacrónicamente en las perspectivas posibles de un presente intrasistémicamente situado, hacia pasados ya cumplidos o hacia futuros posibles. La dificultad teórica se presenta cuando se pretende la posibilidad de desplegar desde una situación inevitablemente determinada por el sistema, una perspectiva sobre el mismo que se supone exterior a él. Dicho de otra manera, el problema teórico que aquí se plantea es el del estatuto del sujeto: descartada la posibilidad de su exterioridad respecto de la realidad, se trata de discutir la posibilidad de su exterioridad respecto de la totalidad concreta del sistema de vida que lo comprende. Este problema teórico adquiere una presencia inédita en el actual contexto en el cual el sistema de vida globalizado a nivel planetario, parece excluir la cohabitación con cualquier otro sistema, así como también su transformación en cualquier otro sistema alternativo: se trata de la totalidad concreta más totalizante históricamente realizada. Nunca antes, la pretensión de exterioridad como presunta condición de sujeto ha estado teóricamente más jaqueada que en la situación presente⁸⁸.

Resolver problemas teóricos no es todavía resolver problemas prácticos. No obstante, identificar problemas efectivos, plantearlos y elaborarlos correctamente con la finalidad de establecer ya sea la perspectiva de su solución, ya sea la imposibilidad de la

88 Esta pretensión de exterioridad para el pueblo pobre latinoamericano, que le confería la condición de sujeto histórico de la liberación, que Dussel sostenía en 1985 (Ver nota en nota 11 la tesis de Dussel y nuestras observaciones críticas), parece mantenerse sin variantes significativas en sus posiciones últimas, desde que al anunciar los contenidos de su nueva *Ética de la Liberación*, enuncia: «Hay que querer situarse desde las víctimas, las que no pueden vivir, para tener un punto de vista arquimédico "exterior" al sistema dominante, y poder así ejercer una crítica ética, que con la comunidad de las víctimas cree nueva consensualidad» (Dussel, 1998: 8).

En la discusión de 1985 Dussel sostenía que en la determinación de clase, como proletariado o campesinado, el pueblo (como clase trabajadora y no como pueblo) es interior al sistema capitalista, mientras que como pueblo (y no como clase) mantiene una identidad que le es propia más allá del sistema, que habilita su condición y perspectiva de exterioridad.

En la presentación de 1998, el punto exterior, presentado como «arquimédico» aparece entrecomillado lo cual puede sugerir dos lecturas posibles: el énfasis puesto en la exterioridad o bien la sugerencia de que esa idea no debe ser tomada en sentido riguroso. Consideremos la lógica correspondiente a la primera lectura. Si por «víctimas» se entiende a quienes «no pueden vivir», para que esa definición tenga sentido, el mismo no puede provenir de una suerte de condición esencial de las mismas: en esa hipótesis la lucha por la liberación sería un suicidio, pues si la víctima dejara de ser lo que esencialmente es, sencillamente dejaría de ser. La condición de «víctima» de la «víctima» (valga la redundancia) que hace que su lucha por la liberación no sea desde el arranque suicidio, sino al contrario, pretensión de vida más plena, implica la «victimización» por parte de un «victimario», que aunque pueda estar personalizado en alguna figura (el explotador, el torturador, el verdugo), uno y otro hacen inevitablemente parte de un «sistema» que se reproduce por la producción de relaciones de victimización.

En conclusión, el punto de vista de las víctimas es tan «interior» al «sistema dominante» como el de los victimarios: simplemente que mientras unos padecen la negatividad del sistema y por ello son y pueden sentirse víctimas, los otros no la padecen y por ello al no hacer nada por transformarlo y en consecuencia colaborar en reproducirlo, son objetivamente victimarios aunque eventualmente no se sientan tales.

Aún podría discutirse la pretensión de exterioridad de las víctimas respecto de la ideología dominante. Justamente por ser dominante, tiende a constituirse en sentido común que abarca a víctimas y victimarios, facilitando la victimización al invisibilizarla por sus dispositivos de legitimación.

Dándole al razonamiento otra dirección podría argumentarse: lo que hace de la víctima tal cosa, es siempre relativo a un sistema que implica victimización por lo que, aquello que en ella pudiera eventualmente haber de exterioridad al sistema, justamente no haría parte de su perspectiva como víctima.

misma, es lo que buenamente puede esperarse de una actividad como la que aquí nos convoca. Resolver problemas teóricos, en la medida en que ello sea posible, pasa por resolver adecuadamente *cuestiones de palabras* para ponerse en condiciones de resolver *cuestiones de hecho*, o al menos de poder resolver acerca del grado de dificultad o de la imposibilidad de solución de estas últimas⁸⁹.

Una cuestión de palabras tiene que ver con la adecuada distinción entre *totalidad*, *totalización* y *totalitarismo*.

El punto de vista del pensamiento crítico es el de la totalidad: además de pretender ser una perspectiva no fragmentaria, por la misma razón no es ni totalizante ni totalitaria.

«*Totalidad*» significa «lo que comprende todo», por ello implica «la ausencia de un "exterior"» (Gallardo, 1992, 37).

Justamente, adoptar el punto de vista de la totalidad como nota distintiva del pensamiento crítico, significa superar la pretensión de exterioridad o ilusión de trascendencia que ha afectado al sujeto de la modernidad en sus formas dominantes.

«*Totalización*» es el proceso por el cual un subsistema de la totalidad concreta (p.e. el sistema económico del mercado mundial) tiende a subsumirla en su propia lógica, de manera tal que su racionalidad es presentada y percibida como *la* racionalidad indiscutible de la totalidad.

«*Totalitarismo*» es la situación que se produce como efecto de la «totalización» sobre la «totalidad»: en el marco de la primera modernización, de la mano del protagonismo de los Estados nacionales, los totalitarismos de Estado; en el marco de la segunda modernización, de la mano del protagonismo del mercado mundial globalizado (o de los «Estados privados sin fronteras y sin ciudadanía», Dierckxsens, 1997), el totalitarismo del mercado.

Si pensamos en la totalidad concreta del sistema capitalista en su actual fase de globalización, hay sujetos que son víctimas como efecto de la totalización de la lógica del mercado que genera el nuevo totalitarismo transnacional.

Coloquémonos en la mejor hipótesis: es el sistema el que victimiza por lo que la victimización es no intencional. Las condiciones correlativas de víctima y victimario en principio objetivas, intervienen tanto en la definición de la subjetividad del sujeto, como en la de su «subjetividad»⁹⁰.

Ni la víctima ni el victimario tienen un punto de vista exterior. En todo caso, el que no padece la victimización, tiende a percibir la totalización y el totalitarismo resultante como la racionalidad indiscutible de la totalidad. Al no ponerla en cuestión y no intervenir

Por otra parte, la «comunidad de las víctimas» en el contexto dominante de fragmentación de los conflictos que implica diferentes estructuras y modalidades de victimización al interior del sistema macrosocial, con cruzamientos tales que quienes son víctimas en ciertos subsistemas son victimarios en otros, está muy lejos de ser un dato de la realidad; más bien es una aspiración ético-política desde la experiencia de la fragmentación funcional a la victimización y desde la comprensión de la destructividad de su lógica, para tratar de proceder a su cancelación.

89 Carlos Vaz Ferreira, en su «Lógica viva» (1910) dedicaba un capítulo a este «psico-lógico» ejercicio de discernimiento que al orientar hacia un adecuado planteo de la naturaleza de las cuestiones en discusión, habilitaba mejores condiciones para su eventual resolución.

90 Arturo Roig trabaja mucho la idea de «subjetividad» en relación a la filosofía latinoamericana. Mientras «subjetividad» remite a los modos de subjetivación del sujeto; «subjetividad» remite a los modos de su objetivación que constituyen, en relación al «sujeto latinoamericano» el principal centro de interés de esa actividad filosófica. (Roig, 1981).

para transformarla por lo que ayuda a reproducirla, se convierte objetivamente en victimario aunque sin conciencia de tal, porque su intención no es de victimizar.

En cambio, el que padece victimización, la víctima, por su propia situación objetiva puede llegar a sentirse tal subjetivamente. Muchas veces esto no acontece porque el sistema de victimización en su propia lógica desarrolla dispositivos por los que las víctimas llegan a sentirse culpables de su propia situación. En todo caso la condición de la víctima, ya como determinación objetiva, ya como vivencia subjetiva es siempre interior a la totalidad del sistema concreto en cuestión. Su capacidad real o virtual de discernimiento proviene de que objetivamente la totalización y el totalitarismo resultante, la afectan con la negatividad que produce su condición.

El problema hoy parecería consistir en que el totalitarismo resultante de la totalización de la lógica del mercado mundial capitalista, tiene lugar la instalación de una lógica sacrificial de tal magnitud, que con ella también se totaliza la condición de víctima: no solamente las víctimas más directamente identificables (pobres, miserables, excluidos), sino también la naturaleza, el futuro y, en consecuencia, los propios victimarios, en proyección resultan víctimas de la lógica cuyo despliegue cuando menos han consentido, cuando no la han impulsado y justificado.

Desde que todos somos víctimas actuales o potenciales «situarse desde las víctimas» es sin contradicción en última instancia, situarnos desde los otros y desde nosotros en el circuito de victimización que nos torna imposibles. Es en este sentido, que el punto de vista del pensamiento crítico es el punto de vista de la totalidad; significa justamente la perspectiva de un sujeto que no ve a la totalidad desde fuera como lo absolutamente otro, sino desde dentro como la alteridad sin el metabolismo con la cual, su propia mismidad no sería posible.

Por ello al relacionarse en cuanto sujeto con la totalidad, lejos de negarla en cuanto tal o en sus determinaciones particularizantes como objeto, la afirma. Al afirmarla como objeto, la afirma al mismo tiempo como sujeto, el metabolismo sujeto-totalidad significa que el sujeto no es exterior a la totalidad ni la totalidad exterior al sujeto, en el sentido de alteridades absolutamente otras que estarían incomunicadas y serían incomunicables.

Dicho en breve, no hay sujeto posible si no hay sujeto vivo y no hay sujeto vivo si no se cumple el metabolismo con el conjunto de la naturaleza⁹¹.

La totalización vigente y el totalitarismo desencadenado, ponen en riesgo como nunca antes la reproducción de la vida humana y de la naturaleza en su conjunto. El sujeto vivo es la determinación de sujeto que aporta el punto de vista de la totalidad de la realidad, al mismo tiempo desde y más allá de esa totalización y ese totalitarismo. En tal sentido la determinación del sujeto vivo puede posibilitar una cierta exterioridad respecto de la totalidad del sistema histórico que lo victimiza, en la medida en que la totalización y el totalitarismo desencadenados por el mismo no alcancen los límites de este horizonte último de totalidad. Pero por lo expuesto, lo que en el sujeto vivo signifique condición de víctima, implicará siempre interioridad respecto al sistema histórico concreto.

El privilegio de la perspectiva de la víctima para discernir el sistema, no reside en su exterioridad, sino más bien en que en función de su interioridad, su vida como víctima, que es la totalidad de su vida intrasistémicamente determinada, se torna imposible. Afirmar la posibilidad de la vida para la víctima implica denunciar la lógica del sistema que determina esa imposibilidad e instrumentar caminos para superarla.

91 Ver especialmente: «Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real» (Hinkelammert, 1984: 229-275).

Si la figura de la víctima comprende hoy a la naturaleza y a la humanidad en su conjunto, la sobrevivencia pasa por la eventualidad de que esta última cobre conciencia de su situación y reaccione.

La vuelta del sujeto

La sobrevivencia de la naturaleza y de la humanidad, pasa por la recuperación de esta última como sujeto, recuperación que supone la afirmación de su mismidad y de la alteridad de la naturaleza como su propia condición de posibilidad.

Hablar de la «humanidad» como «sujeto» puede implicar una homogeneización mayor que la que pudo tener lugar en las determinaciones del «*ego cógito*» cartesiano, el «sujeto trascendental» kantiano y el «sujeto de la historia» marxiano. No obstante esa homogeneización inevitablemente implicada en la palabra «humanidad», al ser considerada en sus múltiples diferencias y asimetrías hace posible recuperar la heterogeneidad y diversidad de su contenido real. Al señalarse además su metabolismo con la naturaleza, el que configura la totalidad de la realidad, se evita toda trascendentalización ilegítima.

Al interior de la «humanidad» los «diferentes» cuando luchan por el reconocimiento de su «diferencia» y los que padecen asimetrías que luchan (cuando lo hacen) por su cancelación, constituyen en su articulación posible, el embrión de sujeto antisistémico desde cuyas activaciones es dable esperar construcción y reproducción frente a una tendencialidad sistémica en que la producción es la cara constructiva de la contracara invisibilizada de su destructividad exponencial.

La primera modernización parecía presentar un «sujeto histórico» con capacidad de transformación revolucionaria. El curso de los procesos y el análisis de los mismos fueron mostrando que el pretendido «sujeto histórico» era en realidad un «agente histórico» que, por diversas razones, alguna de las cuales fue señalada en lo que antecede, no pudo transformar revolucionariamente la realidad.

La segunda modernización con la tesis de la «muerte del sujeto» nos hace asistir a los funerales del «sujeto de la historia» sin el cual parece quedar fuera de lugar la perspectiva misma de la «revolución». En el corto lapso que transcurre desde los 60 a los 80 se pasa de «la fascinación ingenua por el acto revolucionario» a «la fascinación, igualmente ingenua, por la virtuosa espontaneidad de los mecanismos del mercado» (Sasso, 1992: 141).

La nueva fascinación crea un estado de estupor que no es fácil de superar. Superar el estupor es condición para una nueva articulación de sujeto. Se trata de una articulación que esforzadamente tiene que construirse desde la fragmentación: para ella la condición de «Sujeto histórico» no es su pretensión de identidad, sino el horizonte utópico en relación al cual maximizar sus posibilidades de articulación como condición de construcción de una identidad con sentido emancipatorio. El sujeto que se articula desde la fragmentación, en lugar de ser un sujeto centralmente político con fuerza negociadora y pretensiones de capacidad de transformación revolucionaria; es un sujeto de fundamento inicialmente ético, por lo que su fuerza se traduce como capacidad de interpelación y de resistencia. Este sujeto implica un desplazamiento de la cuestión de la toma del poder como cuestión central a la del carácter del poder (Gallardo, 1992: 14). De su fuerza ética es que puede derivar el nuevo carácter de su fuerza política.

El sujeto que así se construye, opera desde la fragmentación en el marco de la globalización. Como ya fue señalado ese marco implica actual y tendencialmente nuevos escenarios tanto en su dimensión como en su cualidad. Este sujeto que se constituye, al igual que cualquier sujeto históricamente constituido, no puede actuar sino por la

mediación de instituciones. La expectativa es que el sujeto en construcción sea capaz de definir instituciones desde las que discernir la totalización y el totalitarismo en curso, sin provocar su colapso, seguramente destructivo del sujeto, al serlo muy probablemente de la totalidad.

La «ciudadanía-mundo» como figura planetaria capaz de proveer «a la apropiación democrática de las finalidades de todas las actividades sociales» (Sève, 1995: 23) se visualiza como la articulación instituyente que en relación a un «Estado-mundo» desde ella instituido, parece configurar una mediación institucional suficiente y eficiente para la nueva articulación de sujeto de proyección global. Para ella, en lugar del «interés particular» presentado como «interés general» dominante, y más allá del «interés de clase» objetivo reivindicado por las clases oprimidas, aunque tomándolo en cuenta, se trata de apelar a un nuevo buen sentido global que tiene su referencia en el «Bien Común planetario». Parecen poder generarse así las condiciones para la promoción de una lógica por la que: «A lo súbito, tan brutal como poco operatorio, en definitiva de la revolución-abolición se sustituye la figura del vuelco progresivo, de las mixturas conflictivas de formas privadas y públicas, mercantiles y no mercantiles, que evolucionan hacia el predominio de las segundas y de sus criterios, mientras que el planteo demasiado sumario del poder se ramifica, sin desaparecer por cierto, en la construcción de nuevos centros y nuevas capacidades de decisión, apoyándose en los supuestos más desarrollados de otro orden sociopolítico. Una lógica esencialmente diferente de superación del capitalismo parece esbozarse aquí, no por cierto menos sino más auténticamente revolucionaria en sustancia de la que ya ha ocurrido, liberada sin embargo de las mitologías sangrientas de la lucha final y de la tabla rasa» (Sève, 1995: 24).

Capítulo 6

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ES UN HUMANISMO

Introducción

El título bajo el que se inscribe la exposición que aquí se inicia, constituye una recuperación y resignificación –tratando de no ser una usurpación– del de un clásico del pensamiento filosófico contemporáneo que coloca explícita y enfáticamente al *humanismo* como eje de referencia y sentido de la filosofía misma, en cuanto que esta es manifestación, reflexión, discernimiento y orientación de la existencia humana.

El libro cuyo título inspira la presente propuesta, se publicaba en un contexto en el cual la recién terminada Segunda Guerra Mundial, había evidenciado una profunda crisis de racionalidad, universalidad y humanidad de Occidente. La afirmación del *humanismo* como tesis filosófica, pero centralmente como responsabilidad por la humanidad en sí mismo y en los otros, desde que al elegir para sí el existente elige en sí a *lo humano* y por lo tanto elige para todos, por lo que es universalmente responsable; estaba visiblemente fundado para el caso en un explícito compromiso en el ejercicio de la resistencia frente al antihumanismo del nazismo y el fascismo durante la ocupación nazi en Francia.

Quien afirmaba desde este compromiso (“*engagement*”) existencial objetivado en su militancia en la resistencia frente a esas entonces vigentes figuras históricas de la opresión, dominación, anti-universalismo y anti-humanismo prácticos en aquel contexto europeo de proyección mundial, era obviamente Jean Paul Sartre (1905-1980) y el título de su texto al que nos referimos –tan difundido en América Latina hasta la década de los sesenta– *El existencialismo es un humanismo* (1945)⁹².

Sin identificarse como *existencialismo*, aunque incorporándolo críticamente como un “comienzo” o “recomienzo” de la filosofía cuyos aportes son y merecen ser recuperados, la *filosofía latinoamericana* construye en cambio su identidad a través de sus propios “comienzos” y “recomienzos” como *humanismo*.

De lo que se tratará entonces es de desarrollar y justificar la tesis *la filosofía latinoamericana es un humanismo*, procurando expresar la *identidad* tanto de esta *filosofía* como del *humanismo* en que ella consiste, en el que concurren a su construcción por la relación crítica con ellas, diversas expresiones del humanismo, entre las cuales el de Sartre tiene importante presencia⁹³, así como también del anti-humanismo que las mismas pudieran eventualmente implicar como efecto no intencional de sus modos específicos de afirmar o construir lo humano y, por cierto las expresiones militantemente antihumanistas, de la antigüedad, la edad media, la modernidad y la post-modernidad.

La identidad de la *filosofía latinoamericana* como *humanismo*, implica de suyo la revalorización histórica de este y por lo tanto también de aquella, desde que ese ejercicio de identidad hace parte de la constitución y afirmación de “nosotros” los latinoamericanos como comunidad histórica *para sí* –esto es, que se afirma desde sus

92 J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1947.

93 Y. Acosta, “Huellas sartreanas en la inteligencia filosófica en América Latina: Zea, Roig y Hinkelammert”, en *Sartre y la cuestión del presente* (P. Vermeren y R. Viscardi, compiladores), Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2007, 75-86.

“recomienzos” en el presente, recuperando sus “comienzos” en el pasado y proyectándose con sentido de futuro-, contribuyendo a diálogos e interlocuciones horizontales con otras comunidades históricas – *con otros y para otros*, hacia el horizonte de un *nosotros* los humanos sin exclusiones- en la construcción pues de un *humanismo*, que no sea la imposición de la humanidad de unos con la consecuente negación de la de otros, sino de un *humanismo auténticamente universal* en el que la afirmación de la humanidad de todos sin exclusión, sea conforme al sentido común legitimador según el cual la afirmación de la humanidad de unos, no puede implicar la negación de la humanidad de otros.

La filosofía latinoamericana

Siguiendo a Arturo Andrés Roig ⁹⁴, quien a nuestro juicio fundamenta el que identificamos como “paradigma fuerte” de la *filosofía latinoamericana*, digamos que toda filosofía es un saber intrínsecamente normativo y que esta normatividad es manifestación del *a priori* antropológico que está en la base de todo “comienzo” o “recomienzo” de la filosofía, y que este *a priori* antropológico que es condición trascendental de posibilidad y de sentido del *a priori* epistemológico, -supone en una articulación constructiva de Kant y Hegel, liberado el primero de su abstraccionismo epistemológico del *sujeto trascendental* y el segundo de su abstraccionismo ontológico del *espíritu absoluto*-, para los “nosotros” que se constituyen en la afirmación de ese *a priori*, al “tenerse a sí mismo como valiosos” y “tener como valioso el conocerse por sí mismos”.

El sujeto que se afirma en la construcción de toda filosofía es *en sí colectivo, empírico e histórico*, no obstante los *para sí* dominantes en la tradición afirmen su *individualidad* o *universalidad*, implicando su carácter *abstracto* (epistemológico u ontológico) y con ello una pretendida *ahistoricidad* o *suprahistoricidad*.

Frente a las formas dominantes de la tradición occidental, y especialmente frente a estas mencionadas, hegemónicas de la modernidad, a las que podríamos agregar la de Descartes que las antecede dando los fundamentos metafísicos de la misma, o la de Marx que las sucede aportando fundamentos histórico-estructurales, en las que un *para sí* fetichizado en sus diversas figuras (el “ego cógito” de Descartes, el “sujeto trascendental” de Kant, el “espíritu absoluto” de Hegel, y finalmente “el proletariado” en cierta lectura de Marx) puede implicar separación, invisibilización y eventualmente sumisión de las configuraciones del *en sí* históricamente existentes en América Latina; la *filosofía latinoamericana* a través de sus “comienzos” y “recomienzos” implica de suyo la superación de los *para sí* fetichizados de la tradición dominante en la construcción de otros *para sí* desalienantes en relación a los efectos de alienación de aquellas figuras hegemónicas.

La *filosofía latinoamericana* implica pues continuidad pero también ruptura con la *filosofía occidental* y particularmente con la *filosofía moderna* por cuya mediación se relaciona con aquella tradición, así como la constitución del *sujeto latinoamericano* que no es sino la otra cara del mismo proceso, implica continuidad y ruptura con el *sujeto de la occidentalidad* y particularmente con el *sujeto de la modernidad*, por cuya mediación este *sujeto latinoamericano* se afirma tensionalmente con Occidente.

De manera pues que la relación tensional o conflictiva de la *filosofía latinoamericana* con la *filosofía moderna* y con la *modernidad* es anterior y por lo tanto independiente y diferente de la que a su turno establece con la *filosofía de la*

94 A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.

postmodernidad y con la *postmodernidad* misma, con las cuales en tanto afirmación de los ejes nihilistas, anti-universalistas y anti-emancipatorios de la modernidad ya no hay ninguna continuidad, sino exclusivamente ruptura.

Si las figuras del *sujeto* de los relatos de la modernidad (el “ego cógito”, el “sujeto trascendental”, el “espíritu absoluto” o el “proletariado”) en las que la perspectiva emancipatoria tiene distintos sentidos y horizontes, como construcciones fetichizadas del *para sí*, invisibilizaban la auto-comprensión del *en sí* del *sujeto latinoamericano*, bloqueando la posibilidad de su afirmación histórica, la tesis de la muerte del sujeto y la fragmentación que la acompaña implican una *fetichización* alternativa, ahora por defecto, que de manera más directa conspira contra esta perspectiva de constitución.

Esta fetichización postmoderna por defecto es la contracara cultural que acompaña y habilita a la fetichización en que se fundamenta la modernización sin modernidad profundizada por el capitalismo inicialmente utópico y finalmente nihilista y cínico, impulsado por el neoliberalismo y el globalismo: la del mercado total, esto es el Dios-mercado como sujeto a través de una extensa y profunda idolatría del mercado. Este sujeto fetichizado del Dios-mercado, legitimado por el gran relato del mercado total que promueve la idolatría del mercado, es el *para sí* con el que la estrategia de la globalización imperante apunta a que todo *en sí* se identifique, a los efectos de que se someta a su lógica y requerimientos que prometiendo libertad y vida, producen esclavitud y muerte.

Es frente a este *para sí* que a partir de la década de los '70 del pasado siglo pretende imponerse globalmente, que todo *en sí* en ejercicio del *a priori* antropológico, se ve precisado a reaccionar local y globalmente en la construcción de un *para sí* desalienante y liberador en el que la afirmación humanista no incluya negación de humanidad.

La constitución del *sujeto latinoamericano* que alcanza fuerte visibilidad en los “comienzos” y “recomienzos” de la *filosofía latinoamericana*, expresa el ejercicio del *a priori* antropológico desde América Latina, a su vez implica un ejercicio propio de la teoría del fetichismo que hace visible los efectos de los *para sí* fetichizados de la modernidad y de la postmodernidad que al invisibilizar al sujeto presente como ausencia, bloquean en la posibilidad de su constitución. Pero la superación crítica de las fetichizaciones de la modernidad y de la postmodernidad, no asegura a la propia *filosofía latinoamericana* de no incurrir en la producción de nuevos *para sí* fetichizados que pretendiendo ser auto-reconocimiento y auto-afirmación, resulten en nuevas invisibilizaciones y ocultamientos, ahora desde y por *nosotros* mismos, para nosotros y para otros, produciendo eventualmente alienación bajo la pretensión de construir emancipación.

La *filosofía latinoamericana*, al hacer la “teoría” y la “crítica” del pensamiento⁹⁵, cobra conciencia de las limitaciones e implicaciones de otros ejercicios del *a priori* antropológico, entre los cuales el que resulta en la imposición del Mercado total es el anti-humanismo radical, por la negación del ser humano como sujeto al que sustituye por un mecanismo que se supone autorregulado y de funcionamiento perfecto y cuya finalidad no es otra que su propia consolidación –el mercado como fin y no como medio- procurando legitimarse bajo la pretensión de realizar el bien común. Pero construye también la autoconciencia de las limitaciones e implicaciones de los ejercicios del mismo en los distintos “comienzos” y “recomienzos” de la propia tradición de la *filosofía latinoamericana*, a las que llega a determinar, a las cuales no

95 A. A. Roig, *ibid.*

escaparán ni los actuales que confrontan centralmente con la afirmación anti-humanista del Mercado, ni los futuros que pudieran tener lugar:

“La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos, y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena.

Sobre esta problemática la Filosofía Latinoamericana organiza sus formas narrativas, las que se expresan de modo rico y complejo a través de diversas construcciones teóricas, dentro de las cuales prestaremos atención a su historiografía (desarrollada preferentemente como Historia de las ideas) la que no es ajena a la Filosofía de la historia con la cual aparece implicada en muchos casos.

Aquella afirmación de subjetividad es condicionante, pero también e inevitablemente condicionada. Hacemos nuestras las circunstancias, mas, también ellas nos hacen. Debido a esto la historia de aquél acto de afirmación nos muestra un elevado grado de contingencia y el desarrollo del proceso de autorreconocimiento y autopoiesis, muestra comienzos y recomienzos.

Mas, el valorar un momento como comienzo y el proponer un recomienzo implica una prospectividad, una posición proyectiva desde la cual no sólo se mira con una actitud constructiva hacia delante, sino que se mira hacia atrás con igual signo. Se trata de una objetividad que no renuncia al punto de partida inevitablemente subjetivo. Aquí “subjetividad” y “sujetividad” se identifican. Ponemos en juego un derecho respecto de nuestro pasado, el de medirlo respecto de un futuro vivido desde este presente. De ahí la selectividad inevitable en la determinación acerca de qué sea “hecho histórico” o no para ese sujeto y también la necesidad de fijar el criterio desde el cual se pone en ejercicio.

De este modo surge un tipo de narratividad que es proyectivo, es decir, que no se queda en lo constataivo y que, todavía más, reviste pretensión de performatividad. Vale decir, que su enunciado describe una determinada acción del locutor y su enunciación tiene pretensión de ser equivalente al cumplimiento de la misma.

Si nos remitimos a la polémica que entablaron los antiguos acerca de si su mundo era por naturaleza (Katá physei) o si era por efecto de un ordenamiento humano (Katá nómo), si se regía únicamente por las leyes del ser o si también y muy específicamente suponía un deber ser, hemos de decir que la filosofía latinoamericana no renuncia en su enunciado a una legalidad y por lo tanto a una responsabilidad. Los mundos humanos son nomológicos y no hay motivo para que no lo sea el nuestro”⁹⁶.

Esta larga cita del maestro Arturo Andrés Roig que hemos expuesto para su consideración, avanza la condición de *humanismo crítico* de la *filosofía latinoamericana*. Que la “afirmación de subjetividad” por la que el *sujeto latinoamericano* se afirma, generalmente no es “plena”, implica justamente una perspectiva autocrítica de la *filosofía latinoamericana* respecto del *para sí* que se constituye, neutralizando su fetichización posible y el sometimiento, distorsión o invisibilización del *sujeto* que se afirma.

No obstante, la argumentación de Roig nos plantea la interrogante respecto a que la “afirmación de subjetividad” pudiera ser ocasionalmente “plena” como parece surgir de sus palabras, desde que puede entenderse en contrario, que la *plenitud del sujeto* y por lo tanto el *sujeto pleno* puede ser pensado o imaginado pero no realizado, por lo que la confianza en que dicha plenitud pueda ser fácticamente alcanzada, podría

96 A. A. Roig, *Rostro y Filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 1993, 105-106.

eventualmente generar la ilusión trascendental⁹⁷ de haberla alcanzado o de poder alcanzarla, y de la mano de esa ilusión trascendental seguramente se consolidaría la fetichización del *para sí* establecido, el que se autoidentificaría en términos de plenitud.

Acordando entonces con la “afirmación de subjetividad” como sentido y efecto del ejercicio del *a priori* antropológico de los “comienzos” y “recomienzos” de la *filosofía latinoamericana*, queda planteada la interrogante respecto al estatuto de la “afirmación de subjetividad plena”: o idea reguladora para afirmaciones inevitablemente defectivas por su condición histórica a las que orienta crítico-regulativamente en el sentido de la superación histórica de sus defectos de subjetividad sin que ello implique la pretensión de alcanzar la plenitud y por lo tanto la ilusión trascendental del sujeto que se afirma; o plenitud teórica, histórica y empíricamente posible, que plantea el desafío del discernimiento entre la “afirmación de subjetividad plena” de aquella que no siéndolo aparentara serlo, que en caso de no cumplirse, implicaría la reedición de la ilusión trascendental desde este otro horizonte de comprensión, para el que la “plenitud” es humana e históricamente posible.

Del planteamiento de Roig surge también que la afirmación de este sujeto no es necesaria al modo de las esencias dominantes en la tradición de la filosofía occidental, sino que “muestra un elevado grado de contingencia” que encuentra en el humanismo existencialista de Sartre uno de sus antecedentes más radicales en la filosofía contemporánea⁹⁸.

Esta afirmación reivindica desde el presente de la afirmación, derechos respecto del pasado en la construcción del futuro, en un ejercicio del pensamiento filosófico en el que la “objetividad no renuncia al punto de partida inevitablemente subjetivo”, ““subjetividad” y “subjetividad” se identifican”, es “prospectivo”, “proyectivo” y con “pretensión de performatividad”.

Hace suyo un eje central del humanismo de los sofistas, aquél que identifica al orden humano como un orden por convención, separándolo del orden natural que corresponde solamente a la naturaleza no humana, aseverando que “todos los mundos humanos son nomológicos” y que “no hay motivo para que no lo sea el nuestro” (el de *nosotros* los latinoamericanos y, porqué no, el mundo naturalizado por la estrategia globalizadora del globalismo). El que los “mundos humanos” sean “nomológicos” supone, frente a la irresponsabilidad implicada en la idolatría del mercado que lo concibe como orden natural (en el sentido del pensamiento de la antigüedad griega clásica dominante) y sin contradicción sino más bien como reforzamiento, orden superior trascendente, como Dios-mercado (en un sentido secularizado de la cristiandad medieval), “una responsabilidad” humana, tanto individual como social, que como “responsabilidad radical” reconoce también en el existencialismo humanista de Sartre, uno de sus antecedentes contemporáneos más señalables⁹⁹.

97 Usamos “ilusión trascendental” en el sentido de Kant tal como lo desarrolla Franz Hinkelammert en relación a la utopía, en la Introducción de su libro *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, 2º ed. 1990, “El realismo en política como arte de lo posible”, págs. 21-29.

98 A. A. Roig, “El “reclamo de contingencia” en Jean Paul Sartre: un imperativo”, en *id. Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2002, 269-272. Y. Acosta, “Arturo Andrés Roig: el “reclamo de la contingencia”, imperativo sartreano para un filosofar liberador”, en *id. “Huellas sartreanas en la inteligencia filosófica en América Latina: Zea, Roig y Hinkelammert”*, en *Sartre y la cuestión del presente* (P. Vermeren y R. Viscardi, compiladores), Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2007, 75-86 (81-84).

99 A. A. Roig, *ibid.* y Y. Acosta, *ibid.*

Se trata de la responsabilidad por “nuestro mundo”, esto es por “nosotros” mismos, -un “nosotros” que incluye a los “otros”- de “nosotros mismos”, porque su legalidad no es natural ni divina, sino humana: “...la filosofía latinoamericana no renuncia en su enunciado a una legalidad y por lo tanto a una responsabilidad”. Se adivina en la afirmación de Roig la conciencia de responsabilidad radical del existencialismo humanista sartreano, que surge en el existente, quien al elegir para sí, elige para la humanidad, se instituye como legislador y por lo tanto es responsable de sí individualmente, pero de la humanidad universalmente.

La humanidad en el individuo, en el grupo, en la sociedad, en la especie, no como esencia, sino como *existencia* (corporeidad y contingencia) es el criterio para la construcción de la ley y de lo universal.

Que la *humanidad* no como esencia o *para sí* fetichizado, sino como *existencia* o *en sí* con sus implicaciones de *corporeidad* y *contingencia*, sea el criterio en la construcción de lo universal, que implica la *responsabilidad* del constructor que es el propio sujeto humano, es la clave del *humanismo universal* actual.

La filosofía latinoamericana es un humanismo

Un singular y al mismo tiempo universal “comienzo” de la *filosofía latinoamericana*, tiene lugar en la “afirmación de subjetividad” del zapatismo en claro ejercicio del “*a priori* antropológico”, condensada en su “prospectiva” o “proyecto” con “pretensión performativa” que se condensa en la fórmula “una sociedad en la que quepan todos”.

Es singular porque es una fórmula de profundo contenido filosófico, que en lugar de emerger de algún lugar de la academia filosófica, expresa el sentir, pensar y hacer de un movimiento social emergente en Chiapas, México. Es singular y universal, porque la fórmula de su reclamo no apunta a la reivindicación de sus intereses particulares como comunidad movilizada, sino que se trata del proyecto de una sociedad o un mundo sin excluidos –personas o comunidades- en el que todos puedan tener lugar, incluyéndolos a ellos como a todos los otros cuya “afirmación de subjetividad” no implique exclusivismo y por lo tanto, exclusión.

El pensamiento filosófico en América Latina, periférico a la academia filosófica, lo asume y lo elabora como tesis filosófica: “*Primera tesis: un proyecto de liberación hoy tiene que ser un proyecto de una sociedad en la cual todos quepan y de la cual nadie sea excluido*”¹⁰⁰.

La elaboración filosófica advierte una novedad en el proyecto universalista de “una sociedad en la que quepan todos”: “*Un proyecto de esta índole implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente válidos. No prescribe ni normas universalistas generales ni relaciones de producción determinadas universalmente válidas*”¹⁰¹.

Mientras proyectos anteriores de la modernidad, como el burgués o el socialista postularon *a priori* principios universalistas de sociedad –los del “mercado” y de la “planificación” respectivamente- prescribiendo el deber ser de la sociedad proyectada, “*la exigencia de una sociedad en la que quepan todos es más bien un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad*” (...) “*Son válidos, o pueden serlo, en cuanto sean compatibles con una sociedad en la que quepan*

100 F. J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, 311- 315.

101 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 311.

*todos. Pierden su validez si su imposición supone la exclusión de partes enteras de la sociedad. Sin embargo, este tipo de exclusión está en la esencia de los principios universalistas de sociedad, siempre y cuando sean totalizados. Por tanto, únicamente pueden tener validez relativa*¹⁰².

Culmina la reflexión filosófica sobre la tesis motivada por el *dictum* zapatista, explicitando la especificidad de este *humanismo universal*: “Este criterio universal sobre la validez de principios universalistas sigue siendo el criterio de un humanismo universal. Pero de ninguna manera sostiene saber cuál es la forma en que los seres humanos tienen que vivir y lo que es la “buena vida”. Con independencia de las imaginaciones que tienen de lo que es una buena vida, éstas se hallan sometidas al criterio universal según el cuál la buena vida de unos no debe implicar la imposibilidad de vivir de los otros. Por consiguiente, no se trata apenas de un criterio acerca de la validez de los principios pretendidamente universalistas de sociedad, sino también de un criterio sobre las imaginaciones de lo que es la buena vida de cada uno o de culturas determinadas.

*En este sentido, se trata de un imperativo categórico de la razón práctica, es decir, un imperativo categórico de la acción concreta*¹⁰³.

Se trata hoy de transformar las relaciones de producción vigentes en el grado en que lo exige el criterio de humanismo universal de la sociedad en la que quepan todos, el que incluye a las generaciones humanas presentes, así como a las futuras posibles. Incluye por supuesto también, desde que el ser humano es corporal y por lo tanto natural, a la naturaleza: el criterio humanista universal de la sociedad en que quepan todos, exige relaciones de producción que sean además compatibles con la racionalidad reproductiva de la vida humana y la naturaleza, sin el respeto de la cual ninguna forma de sociedad es tendencialmente posible.

102 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 312.

103 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 313.

Capítulo 7

CUATRO APROXIMACIONES FILOSÓFICAS AL SUJETO EN AMÉRICA LATINA

Sujeto

Se comprende bajo esta denominación a la categoría filosófica que representa a la condición de posibilidad de toda alternativa auténtica de liberación, desde, en y para América Latina, al tiempo que contribución a la emancipación humana en la perspectiva de un universalismo concreto.

La autenticidad estará determinada por la afirmación autónoma de tal sujeto, en que la determinación del “yo” se resignifica en la clave del “nosotros”, así como por la orientación liberadora del proyecto y de la praxis en los que se verificará su definición. Una identidad que supone la articulación intercultural, horizontal y no asimétrica de diversas identidades cuya afirmación no promueva exclusiones o asimetrías. Un proyecto que como idea reguladora sea el espacio de articulación de múltiples proyectos. Una praxis consistente en la articulación dinámica de diversas praxis liberadoras.

Una orientación liberadora implica “prima facie” la negación y superación de las estructuras y relaciones de opresión vigentes, tanto en la interioridad de América Latina, como en la exterioridad de sus interacciones en su inserción mundial y de toda forma de explotación, opresión o exclusión a nivel planetario. La praxis y el proyecto de liberación alcanzarán mayores grados de autenticidad en la medida en que, sin etnocentrismo ni mesianismo de ningún tipo, el sujeto situado que por ellos se define, se constituya en el lugar (antropológico, epistemológico, ontológico e histórico) de fundamentación de un proceso liberador cuyo horizonte de realización apunte a conjugar la diversidad con la universalidad de lo humano.

La problematicidad propia que encierran las nociones de “sujeto” y “liberación”, da cuenta de la que puede corresponder a la categoría que las asocia. El problema crucial de la existencia de un sujeto de la liberación, oscila teóricamente entre dos tesis extremas: desde la que afirma un sujeto sustancial y esencialmente liberador ya dado en la realidad de América Latina, pasando por la idea de sujetos colectivos emergentes o en construcción en el marco de determinadas totalidades concretas, o por su condición de trascendentalidad inmanente a las instituciones, estructuras o sistemas a las que históricamente ha recurrido para su afirmación, derivando muchas veces en su negación, hasta la reducción de su estatuto a la condición de idea reguladora objetivada en la búsqueda de consenso en los proyectos y praxis de sujetos colectivos.

Delimitación histórica

Desde que la filosofía en América Latina se ha configurado como filosofía latinoamericana por la creciente emancipación mental del sujeto del filosofar, se ha constituido, en cuanto pensamiento liberado, en algún sentido liberador.

La profundización de la perspectiva liberadora ha implicado tras la mediación de lo latinoamericano como objeto del filosofar, la tematización de la liberación misma privilegiada en la autodenominada “filosofía de la liberación” de reciente historia que se inicia en la década de 1970.

Ha sido en el marco de este polémico, paradójico y removedor paradigma y movimiento del pensamiento filosófico latinoamericano, que el tema del sujeto de la liberación ha sido colocado en el primer plano del debate filosófico, motivando variadas aproximaciones en sus diversas orientaciones.

Los intentos clasificatorios de estas últimas (Cerutti Guldberg, 1979¹⁰⁴, 1983¹⁰⁵, 1989¹⁰⁶ y Fonet Betancourt, 1985¹⁰⁷, 1987¹⁰⁸) no son coincidentes y, más allá de su rigor, pueden verse desbordados en algunos casos por un pensamiento en curso, que eventualmente puede no haber alcanzado aún sus definiciones últimas. Optamos en consecuencia por una selección que evita las clasificaciones –así como las calificaciones– y que trata de controlar la extrema subjetividad de un puro impresionismo, por la medida de objetividad determinada por la magnitud y difusión de una obra con calidades filosóficas, que haya tenido algún eco continental. De acuerdo al criterio propuesto, la cuestión del sujeto de la liberación será presentada en las obras paradigmáticas de Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel y Franz J. Hinkelammert.

En el planteamiento de Rodolfo Kusch¹⁰⁹, la clave para la identificación del sujeto de la liberación se encuentra en el concepto de “geocultura”. El *pueblo* es la realidad ontológica sustante de la dimensión geocultural, en la que la intersección de la geografía y la cultura alcanzan su síntesis subjetivo-objetiva. El pueblo, desde su situación esencial y existencial del “estar” despliega los modos simbólicos de su sabiduría (“popular”) por los que, mediando entre filosofía y liberación impone a aquella la hipoteca de ésta, como alternativa a las formas objetivadoras del “ser” del logos occidental dominador. El pueblo es, así, “sujeto del filosofar” y sujeto de la liberación, de su liberación como inequívoco lugar de la liberación latinoamericana. Sus raíces en el “estar” lo prefiguran como el lugar antropológico, epistemológico, ontológico e histórico de la liberación de lo humano.

Las investigaciones desarrolladas por Arturo Andrés Roig¹¹⁰ han privilegiado el problema de la articulación de los sujetos de la praxis transformadora, con los sujetos

104 H. Cerutti Guldberg, “Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana ‘después’ de la filosofía de la liberación”, en *La filosofía en América*, (Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía), Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, Vol 1, 1979, pp. 189-192.

105 H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983.

106 H. Cerutti Gulderg, “Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana”, en *Concordia* N° 15, Aachen, 1989, pp. 65-83.

107 R. Fonet Betancourt, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, FEPAI, Buenos Aires, 1985.

108 R. Fonet Betancourt, “La filosofía de la liberación”, en *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, ICE, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1987, pp. 123-150.

109 Cfr. esp. R. Kusch, “Geocultura del hombre americano”, en *Estudios Latinoamericanos* N° 18, García Cameiro, Buenos Aires, 1976 y *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Castañeda, Buenos Aires, 1978.

110 Cfr. esp. A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.

del discurso en la historia de América Latina, destacando en tal perspectiva la cuestión de las mediaciones. Cuando tal articulación alcanza una solidaridad suficiente, emerge un sujeto histórico, para quien la historia es fundamentalmente un “quehacer” en el que se constituye en activo creador de sí mismo. Tal autocreación no se produce “ex nihilo” como efecto de un puro voluntarismo, ni tampoco como cumplimiento de un destino manifiesto. Los pueblos de “nuestra América” en el contexto de la expansión imperialista y, dentro de ellos, las clases oprimidas y explotadas en particular, se ven determinadas a constituirse en el lugar posible de la “decodificación” de la universalidad imperial vigente. En tal proceso de constitución, lo “nacional” y lo “social” configuran los perfiles externo e interno de las emergencias episódicas en que se dibuja un sujeto de la liberación latinoamericana. En el proceso de decodificación del discurso opresor, del que la “historia de las ideas” puede actualizar sucesivos “recomienzos” integrándolos en su continuidad, se expresa el núcleo ético fundante del “proyecto” por el que América Latina, al constituirse en una “utopía para sí”, se constituye como sujeto y objeto de su liberación: el “a priori antropológico”. En este “ponernos” a nosotros mismos como valiosos, el reconocimiento del valor incondicionado de lo humano en la propia particularidad, confiere al proyecto de liberación dimensión ecuménica.

En su producción filosófica que hace del pensamiento de Carlos Marx un interlocutor fundamental, Enrique Dussel

ha arrojado nueva luz sobre la pertinencia de la noción de pueblo, como categoría estricta en el ámbito de la filosofía política y como sujeto de la liberación en razón de una determinante clave “geopolítica”: la “dependencia” de la “periferia” respecto del “centro”.

A juicio de Dussel, la transferencia de plus-valor de los países de la periferia a los del centro del sistema capitalista, coloca al pueblo (“pobre”) latinoamericano como la más radical “exterioridad” desde la cual puede advenir la liberación del sistema opresor sin aniquilarse en la negación del mismo. De tal forma, el pueblo, gestor de la ruptura es al mismo tiempo fundamento de continuidad en el camino de construcción de la alternativa liberadora.

“Pueblo” no es sólo el residuo y el sujeto de cambio de un sistema histórico (abstractamente modo de apropiación o producción) a otro. En cada sistema histórico, además, es el “bloque social” de los oprimidos, que se liga históricamente en la identidad del “nosotros mismos” con los “bloques sociales” de las épocas anteriores (modos de apropiación perimidos) de la misma formación social.

“El pueblo, como colectivo histórico, orgánico –no sólo como suma o multitud, sino como sujeto histórico con memoria e identidad, con estructuras propias– es igualmente la totalidad de los oprimidos como oprimidos en un sistema dado, pero al mismo tiempo como exterioridad”¹¹¹.

En sus análisis más recientes, Dussel en forma convergente con Hinkelammert, además de haber discernido entre el actor que se define en relación a un sistema históricamente dado y el sujeto que es aquello de lo humano que trasciende todo determinado sistema histórico, ha defendido que la exterioridad a que se refiere, lo es

111 Cfr. E. Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985.

en el sentido de una trascendentalidad inmanente al sistema de que eventualmente se trate.

Franz J. Hinkelammert, que ya con visible centralidad focalizaba en sus trabajos de la década de los ochenta la noción de sujeto; desde la década de los noventa hasta el presente, en referencia ahora al contexto de la globalización, la posmodernidad y los fundamentalismos, la ha privilegiado aún más en su pertinencia como lugar de la crítica y por lo tanto, de toda perspectiva de la liberación.

En los análisis de Hinkelammert¹¹², la tensión fundamental en la constitución del ser humano como sujeto, es producto de su conflictiva relación con la ley (institución, estructura o sistema). El ser humano debe recurrir a la mediación de instituciones para poder afirmarse como sujeto, pero la lógica institucional que se potencia cuando las instituciones se totalizan, pueden llegar a desplazar al ser humano, ocupando su lugar y eventualmente negándolo. En vez de asistir al desarrollo de instituciones, estructuras o sistemas al servicio del ser humano, nos encontramos de manera extendida en el espacio y en el tiempo, con seres humanos al servicio de las instituciones: en lugar de instituciones para el ser humano, seres humanos para las instituciones.

La globalización en cuanto totalización del mercado, la posmodernidad en cuanto verdad de la modernidad, recurriendo al argumento de la crisis de los grandes relatos, desplaza su relato universalista y emancipatorio, para imponer el nuevo relato anti-universalista y anti-emancipatorio. El capitalismo deja de ser utópico para convertirse en cínico y nihilista, provocando en su emergencia la resistencia de históricos fundamentalismos, a los que demoniza sin discernimiento, para justificar e invisibilizar el fundamentalismo de su lucha antifundamentalista. La globalización, la posmodernidad y el fundamentalismo de la modernidad, provocan el grito del sujeto, a partir del cual, la afirmación de la humanidad como sujeto, es percibida como necesaria y como posible. El sujeto es entonces identificado como la trascendentalidad inmanente a las instituciones, estructuras y sistemas, en tensión con las cuales apunta a su afirmación a través de la crítica y superación de históricos efectos de negación derivadas de la totalización de las mismas.

Delimitación conceptual

El problema teórico común a los tres primeros paradigmas elegidos radica en la identificación del pueblo como sujeto de la liberación, problema que se ve sobredeterminado por el de su identidad como sujeto del filosofar (Kusch) o el de su articulación con el mismo (Roig, Dussel). La mayor precisión del análisis de clases ha puesto en claro la ambigüedad categorial de la noción de pueblo, la que en la proyección práctica de su invocación ha despejado el camino a las formas hegemónicas del populismo latinoamericano, orientadoras de la frustrante experiencia histórica de la movilización sin transformación, frustración que ha alcanzado sus límites en el recrudescimiento y consolidación de prácticas y estructuras de opresión.

Apenas nos asomamos, como lo hemos hecho, a las argumentaciones por las que los autores elegidos identifican al pueblo como sujeto de la liberación, podemos

112 Cfr.p.e. F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, *El sujeto y la ley*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003.

comprender que las reservas teórico-prácticas arriba señaladas, los alcanzan con acentos de distinta intensidad.

En el esbozo de una aproximación crítica, resulta pertinente señalar que la clave geocultural, en la que hace base el planteamiento de Kusch, no puede exhibirse como fundamento de ninguna identidad¹¹³, particularmente si se quiere pensar en el sujeto de la liberación latinoamericana, dado que la radical diversidad geográfica de América Latina se profundiza y multiplica en las resultantes síntesis geoculturales.

Por otra parte, el “estar” pensado como alternativa al “ser” de la filosofía occidental dominante, aún en el caso que no fuera un mero postulado sino producto de la experiencia del “ethos” del “pueblo”, no presenta un claro perfil de liberación. Eso por dos razones: en primer lugar, el “estar” comporta una cuota particularmente fuerte de pasividad, por lo que a lo sumo podría proyectarse en una forma de liberación interior en la configuración de una suerte de estoicismo y, en segundo lugar, lingüísticamente hablando, tal cual queda manifiesto en algunas lenguas modernas, está tan involucrado en el “ser” que, solamente a través de recursos muy artificiales puede ser no solamente separado, sino contrapuesto al mismo. Cabe señalar también las serias resistencias que inevitablemente despierta una propuesta de hacer filosofía, en el sentido activo del filosofar, tomando como exclusivos antecedentes determinantes no solamente de su legitimidad y autenticidad, sino presuntamente de su validez, a los modos simbólicos de la sabiduría popular. Sin desconocer el lugar que puede corresponderle a la sabiduría popular, ya sea como objeto, ya en alguna forma como un ingrediente más en la constitución del sujeto del filosofar, lo que no resulta admisible es pretender hacer filosofía al margen del tejido crítico de la propia tradición filosófica, pretensión que parece no sostenerse en el ejercicio concreto del presuntamente nuevo y liberador filosofar. En este aspecto, parece además oportuno señalar que las formas de la sabiduría popular cumplen sin duda un papel expresivo de la realidad humana que las produce, así como también configuran una parte sustantiva del tejido que da cohesión a la misma, pero ellas carecen generalmente del perfil crítico y particularmente autocrítico que corresponde al discurso filosófico, el cual aunque lateralmente pueda ser vehículo de expresión y cohesión, en su especificidad lo es de explicación y comprensión. Escasamente podría alcanzar la condición subjetiva de la liberación, el agente colectivo que no hubiera alcanzado como mínimo el nivel de explicación de los procesos objetivos, entre los cuales cuenta el de su propia producción y que en el marco de la comprensión globalizadora no fuera capaz de la crítica y la autocrítica que permiten rectificar la interpretación proporcionándole mayor eficacia a la acción.

Acotar críticamente los planteos de Roig no resulta sencillo, habida cuenta de la complejidad de su proyecto de investigación en curso, que integra sin desmerecimiento de su especificidad lo historiográfico y lo filosófico. La constitución de un sujeto de la liberación latinoamericana, se produce como a través de diversas mediaciones entre el sujeto (colectivo) de la praxis y el sujeto (individual) del discurso. Aceptada la posibilidad efectiva o eventual de un sujeto de sujetos de carácter colectivo, se plantea el problema de su articulación –mediaciones mediante– con el sujeto individual del discurso: la referencia a las medicaciones apuntan a superar la aparente dualidad sujeto colectivo de la praxis- sujeto individual del discurso, en una afirmación de subjetividad que es la de un sujeto colectivo, un nosotros, en cuya emergencia aquella presunta dualidad, resulta de alguna manera superada. Roig rechaza a título expreso la tesis según la cual el sujeto individual puede constituirse lisa y llanamente en

¹¹³ M. Sambarino, *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*, CELARG, Caracas, 1980.

representante o intérprete del sujeto colectivo: tal ha sido justamente la paradoja del discurso populista, en el que la pretensión de representar los intereses del pueblo – descontada la peculiar indefinición del mismo– no ha hecho otra cosa que defender los intereses de clase del titular del discurso, contribuyendo a través de su instrumentación a que el pueblo reforzara en sus praxis objetivas, a contramarcha de sus intereses e intenciones, las vigentes estructuras y procesos de opresión. La articulación de una subjetividad emergente, relativiza toda eventual pretensión de representación en relación a la participación como idea reguladora en ese proceso de auto-afirmación colectiva.

Otra dificultad está dada en la búsqueda de la consolidación de un proyecto de liberación (cara intencional de un sujeto de la liberación) a través del relevamiento historiográfico de discursos liberadores emergentes en otros contextos históricos. En la base última de esta cuestión hay una dificultad teórica genérica que afecta a toda postulación emergentista hasta el presente: la ineficacia en la explicación de la novedad de lo nuevo. No obstante, los límites de la explicación no deben operar totalizándose y negando las evidencias de la novedad. Aceptada la patencia de la novedad, lo cual no implica caer en el irracionalismo, sino ser consciente de los límites de la razón, se puede abrir la interrogante que someta al tribunal de la duda el presunto sentido liberador de los proyectos: si tales discursos tuvieron un sentido (al menos subjetivo y tal vez objetivo) de liberación para determinados actores sociales en el marco de un determinado contexto histórico, puede tal vez sostenerse que en tanto no instituidos, mantienen una vigencia y una validez instituyente al ser reapropiados y resignificados desde las nuevas condiciones para la afirmación de subjetividad.

Resulta particularmente complejo en una elaboración de este tipo, evitar los vicios de la más tradicional filosofía de la historia. Desde que la práctica historiográfica efectúa el esfuerzo por relevar discursos “emergentes” y discontinuos, así como de ubicarlos en su significación ideológica con el uso de las herramientas de la teoría de las ideologías; el salto por el que la práctica filosófica trataría de movilizarlos como fundamentos para un nuevo proyecto en ciernes, podría conferirles una continuidad y una unidad de sentido que no se compadece con la objetividad de hechos y procesos. Por cuanto el proyecto es la cara intencional del sujeto, la consecuencia de la continuidad y unidad de sentido eventualmente conferidas desde nuestro presente, podrían estar dadas por la concepción de un sujeto que atraviesa las determinaciones históricas de un modo, que en última instancia podría ser hegeliano, aunque se apuntara a distinguirlo como abierto a lo posible, auroral y expresión de una dialéctica de liberación, frente al espíritu absoluto clausurado por la necesidad, vespertino y expresión de un estadio paradójicamente último de la dialéctica de opresión absolutista e imperial.

No obstante, no encontramos en Roig una *filosofía de la historia*, sino una *filosofía en la historia y desde la historia*, esto es la *filosofía latinoamericana*. Ella se relaciona críticamente con aquella filosofía de la historia imperial, asumiendo en esa perspectiva la serie de emergencias discontinuas decodificadoras de las formas hegemónicas del discurso imperial, entre las cuales cuentan significativamente, filosofías de la historia como la de alguna manera explícita *filosofía bolivariana de la historia*. Asumir esas emergencias decodificadoras desde cada presente, es afirmar siempre un *sujeto empírico* que por la conciencia de esa condición, queda libre de toda sospecha de ontologismo hegeliano, constituyéndose en cambio en el protagonista de una fuerte historicidad en la que la apertura a lo posible es la perspectiva de discernimiento frente a la totalización clausurante de lo necesario.

Desde su relectura de Marx, Dussel ha rechazado la ubicación que la crítica especializada le había adjudicado en el seno del populismo. Aunque no es claro que Dussel haya levantado esta observación en todas sus implicaciones, resultan muy atendibles su propuesta y su empeño en el desarrollo de un análisis no populista de la llamada cuestión popular. Ella es simplemente la otra cara conceptual de la cuestión del sujeto de la liberación identificado como el pueblo “pobre” latinoamericano.

A nuestro juicio, las credenciales con las que Dussel había procedido a la identificación del sujeto de la liberación justificaban una serie de observaciones. La interrogante fundamental es la que acusa recibo de la radical exterioridad con la que Dussel parecía pensar a tal sujeto. En cuanto ese pueblo “pobre” latinoamericano es ubicado en la marginalidad de la periferia, queda localizado en la exterioridad de la exterioridad. Aceptada en principio la exterioridad del pueblo en cuanto trabajo vivo respecto del capital, lo que no puede aceptarse es la tesis de la exterioridad del pueblo respecto del mismo sistema histórico. Esta última exterioridad no puede aceptarse ni siquiera respecto del sector más marginal del pueblo, en el que la determinación defectiva de “pobre” se presenta como particularmente identificatoria. La exterioridad de los grupos marginales respecto del sistema de producción no es respecto del sistema histórico en cuanto es al interior del mismo que se ha producido y determinado estructuralmente su marginalidad. Lo que no es aceptable para los sectores marginales, lo es menos aún para aquellos que de hecho como trabajo vivo constituyen la fuente de producción y transferencia de valor. En definitiva, es en la interioridad del sistema histórico que la palabra “pueblo” tiene una efectiva significación que habrá que determinar a través de un exhaustivo análisis de su contrapartida factual. En esta lectura, la posición dusseliana podría quedar prisionera de la apuesta teórica según la cual, la exterioridad se presenta como la única alternativa de transformación de la totalidad opresora del sistema capitalista vigente: la totalidad solamente puede ceder frente a la exterioridad.

En el marco de esa concepción teórica, la concepción dusseliana del sujeto de la liberación podría recaer en un ontologismo sustancialista, presentando al pueblo como fundamento del sistema histórico, como fundamento de su ruptura y transformación, como sujeto que funda la continuidad en la formulación de un nuevo sistema histórico y, en consecuencia, con un estatuto meta-histórico o supra-histórico de inevitable condición metafísica.

Las recientes explicitaciones dusselianas en términos de discernimiento entre el actor y el sujeto, identificado éste último como trascendentalidad inmanente al sistema, parecen disipar la eventual pertinencia de las anteriores observaciones.

Menos relevantes son las observaciones que podrían motivar tanto la articulación como la función de la filosofía (de la liberación) en su pretendido religamiento con el “bloque social” de los oprimidos. En este problema Dussel integra al conjunto de su propuesta las argumentaciones gramscianas que señalan el papel de los intelectuales orgánicos en relación con el bloque histórico en una formación social dada. Las dificultades inherentes al planteamiento gramsciano deben ser reformuladas aquí en una nueva clave.

En cuanto al planteamiento de Hinkelammert, la eventual crítica podrá focalizarse sobre la pretensión de trascendentalidad inmanente del sujeto, que como ha sido señalado, es explícitamente compartida por Dussel. Ciertas lecturas analíticas probablemente no aceptarán esta síntesis superadora de inmanencia y trascendencia. La perspectiva de Hinkelammert es fuertemente dialéctica y por lo tanto supone que la afirmación de la humanidad como sujeto supone la afirmación de la realidad como

totalidad, lo cual implica discernir y rectificar lógicas institucionales, sistémicas o estructurales que amenacen colapsar la racionalidad reproductiva de la realidad, que se constituye en criterio para cualquier otra racionalidad.

Capítulo 8

SUJETO Y DEMOCRATIZACIÓN EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN

La filosofía latinoamericana y la cuestión del sujeto

El que identifico como paradigma fuerte de la filosofía latinoamericana, fundamentado y desarrollado en su intrínseca articulación con la historia de las ideas en América Latina en el conjunto de la obra de Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922-), adquiere una específica pertinencia en el contexto posmoderno de la globalización de las relaciones mercantiles totalizadas que se condensa en la tesis de la muerte del sujeto.

Resulta el mismo convergente en este como en otros asuntos, con el que identifico como paradigma radical de la teoría crítica en América Latina, que en la articulación también intrínseca, ahora entre economía y teología, es fundamentado y desarrollado a lo largo de la obra de Franz Joseph Hinkelammert (Emsdetten, 1931-).

Se trata de dos programas de investigación en curso de desarrollo desde América del Sur y América Central respectivamente, que no obstante matrices disciplinarias diferentes, resultan convergentes. Desde las condiciones de producción y reproducción de la vida en nuestra América, asumen las líneas analítico-normativas de la modernidad occidental para proceder a una crítica de sus fundamentos, desarrollos e implicaciones. La misma es efectuada con independencia de la perspectiva crítica de la posmodernidad desde que se articula desde el *pathos* y el *ethos* de las condiciones histórico-sociales latinoamericanas, además de anticiparla en el tiempo, con puntos de vista críticos de la modernidad, que alcanzan de pleno derecho también a la posmodernidad en su identidad de profundización y globalización nihilista de la modernidad.

Poner estos dos paradigmas en relación, no supone desdibujar sus perfiles sino potenciar sus aportes en la construcción de perspectivas analítico-crítico-normativas alternativas a las de la globalización hegemónica.

Paralelamente y probablemente con desconocimiento recíproco, en textos fundantes de la década de los ochenta del siglo pasado, preludiados por otros interesantes aportes, la cuestión del sujeto ha sido puesta por los autores de referencia en un primerísimo plano: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) de Arturo Andrés Roig y *Crítica a la razón utópica* (1984) de Franz Joseph Hinkelammert.

No deja de llamar la atención la manifiesta vinculación, ya desde el título de las obras citadas, con el ilustre e ilustrado antecedente de Immanuel Kant que, valga la redundancia, ilustra con especial vigor el proyecto de la modernidad.

El sujeto, tanto en el programa de la filosofía latinoamericana de Roig como en el programa de la teoría crítica de Hinkelammert, se definirá en relación y tensión con el sujeto trascendental de Kant: como sujeto empírico e histórico en la perspectiva de Roig, como sujeto viviente y por lo tanto como trascendentalidad inmanente a las estructuras, sistemas e instituciones vigentes, en la de Hinkelammert.

Asumir la perspectiva de la filosofía latinoamericana a través de la historia de las ideas en América Latina, supone considerar tanto los comienzos como los

recomienzos de aquella. Según Roig, unos y otros, tienen lugar cuando cobra presencia el *a priori* antropológico, es decir la situación en la cual un sujeto empírico e histórico se tiene a sí mismo como valioso y tiene por valioso el conocerse por sí mismo. Esta objetivación por la cual la subjetividad se resignifica como *sujetividad*, implica reconocer a la expresión en América Latina de la teoría crítica que hemos señalado, la condición de un *recomienzo* que sin perder su perfil e identidad, aporta a la constitución del sujeto, fundamento categorial e histórico de las alternativas a la globalización posmoderna articulada sobre la tesis de la muerte del sujeto.

El sujeto: de la modernidad a la posmodernidad

Que el hombre es sujeto, es una convicción humana que nace con la modernidad o, si se quiere, la modernidad se fundamenta en esa convicción.

Con Descartes en el siglo XVII, el sujeto de la modernidad alcanza un estatuto metafísico: es el *ego cógito* (yo pensante) que se siente amo y señor respecto de toda alteridad identificada como naturaleza o corporalidad no pensante. El moderno sujeto sustancial metafísico cartesiano, apuesta a partir de intuiciones racionales fundantes a su capacidad analítico-sintética, para convertirse en el creador de un mundo a la medida de sus necesidades, intereses y cogitaciones: el *ego cógito* se ha apropiado sustancialmente del lugar de Dios.

En el mismo siglo, el cartesiano John Locke, traduce este sujeto metafísico en clave económico-política. El *ego cógito* se transforma con Locke en el propietario, *homo economicus*, individuo poseedor-calculador, que sobre el cálculo egoísta de sus intereses conforma el orden político, para asegurar su propiedad frente a la alteridad de quienes pudieran amenazarla. El sujeto político es producto de la trascendentalización desde la esfera económica a la esfera política de los intereses del sujeto económico, por lo que la lógica del poder político que desplegará con pretensión de legitimidad es particularista o universalista excluyente: el poder político al servicio de los propietarios y de la propiedad como valor de fundamentación última y por lo tanto, contra quienes la amenacen en su definición actual o en sus posibilidades futuras de desarrollo.

En el siglo XVIII, con Kant, esta figura burguesa de lo humano se trascendentaliza en la condición del sujeto trascendental. El sujeto trascendental es el legítimo ordenador del mundo, legitimador del conocimiento, de la acción moral, así como del proyecto histórico-político de una historia universal cosmopolita.

Con Hegel, en el siglo XIX, el sujeto trascendental kantiano es desplazado por el espíritu absoluto. Ello supone una tensión entre historicismo y ontologismo, en que el segundo parece dominar sobre el primero, de manera tal que los pretendidos sujetos políticos e históricos empíricos, no son más que la mediación visible a través de la cual tiene lugar el ejercicio de la astucia de la razón de aquél fundamento absoluto. Para Hegel, su filosofía expresa el momento del autoconocimiento y reconciliación del espíritu absoluto, lo cual supone que la historia ha llegado a su fin, consagrando la sociedad burguesa y el absolutismo como síntesis pretendidamente final de lo humano.

También en el siglo XIX, Marx sustituye el ontologismo por el estructuralismo, poniendo al historicismo en una nueva tensión. Los sujetos, históricos y políticos, se

definen ahora estructuralmente y su lucha política tiene entonces dimensión estructural; se llama lucha de clases. La burguesía ocupa el lugar de la dominación, el proletariado el de la emancipación. El proletariado es entonces identificado como el sujeto histórico-político revolucionario, por cuya acción transformadora hacia la sociedad sin clases, se realizará finalmente un universalismo concreto, por el que tendrá lugar el comienzo de la efectiva historia humana, es decir un orden planetario incluyente sin explotación del hombre por el hombre.

El siglo XX fue un campo de luchas en que, entre otras se pueden hacer visibles todas las tensiones histórico-teóricas aquí reseñadas. Luego de una revolución socialista que construyó su mundo a su imagen y semejanza, asistimos a su colapso por fracaso o por derrota, en el contexto de una revolución capitalista, en que “*la paz perpetua*” eje de orientación de la modernidad ilustrada, ha sido sustituida por la “*guerra infinita*”, orientación del poder de dominación en la posmodernidad anti-ilustrada.

Esta revolución capitalista es global. El sujeto histórico y político que la ha impulsado y la mantiene en curso, ha intentado invisibilizarse tras la racionalidad del mercado como pretendido orden natural y legitimarse en términos de la ética cristiana por su deformación y transformación en ética del capitalismo: de “*el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios*” a “*el individuo calculador-poseedor obra bien y deja el resultado en manos del Mercado*”. Pero los buenos resultados del Dios-Mercado, para las grandes mayorías del planeta se alejan a pasos agigantados, por lo que el capitalismo utópico se desenmascara como capitalismo nihilista y cínico: no hay alternativa. Los sujetos del poder histórico y político del orden global vigente, no pueden entonces evitar hacerse visibles: sujetos imperiales en cuya constitución se articulan los poderes económico-financieros y político-militares, imponiendo la guerra como la política por otros medios.

Para las grandes mayorías que no desempeñan papeles visibles en los escenarios locales o globales del poder, cuya aspiración es a que el sistema de poder en lugar de estar al servicio de su exclusión, se oriente a la afirmación inclusiva de su dignidad humana, “sujeto político” y “sujeto histórico”, son ideas reguladoras de significación práctica, estratégica y táctica, funcionales a su articulación como contrapoder, que permita interpelar con sentido y eficacia los escenarios, sistemas, actores y operadores del poder que los excluyen.

Sea localmente, sea globalmente, el referente de un *sujeto popular* como *sujeto político e histórico*, en el contexto de nuestra posmodernidad posautoritaria y postransicional, en la medida en que se articule desde los excluidos y los solidarios territorializados, aparece como perspectiva de articulación y activación que no obstante inevitables mediaciones, puede ser capaz de someter al mercado al criterio de la vida digna de los seres humanos sin exclusiones.

La constitución del sujeto en el contexto de la globalización: los aportes de la filosofía latinoamericana y la teoría crítica en América Latina

Hemos hecho nuestro el discernimiento entre globalidad, globalización y globalismo planteado por Ulrich Beck¹¹⁴. Por globalidad se entiende un mundo interconectado. Que vivimos en un mundo global, ya era claro para Marx y Engels en su "Manifiesto Comunista" de 1848, así como lo era también el protagonismo de la burguesía europea en la construcción de ese orden global planetario. Por globalización, puede entenderse la forma actual de la globalidad cuya extensión e intensidad afirman su irreversibilidad. Por globalismo, debe entenderse en cambio a la ideología que sobredetermina a la globalización en curso como figura actual de la globalidad, a través de una pretendida superación de la política y su definitiva sustitución por la economía. El "no hay alternativas" se torna más agresivo en la actual fase del capitalismo nihilista y cínico, que en la anterior fase del capitalismo utópico. En efecto en cuanto la falsedad de las promesas de la "mano invisible" se hizo visible, se abandonó la negación de las alternativas por la promesa de la utopía del mercado totalizado como óptimo asignador de recursos universalmente incluyente a futuro, por la negación fundamentalista, que sin la promesa de un mundo mejor, se legitima frente a los fantasmas del fundamentalismo y el terrorismo que provoca en su emergencia, consolidándose como lo real y racional frente a lo cual no hay alternativas.

El aporte de la perspectiva de la filosofía latinoamericana a la constitución del sujeto, opera en sintonía con las expresiones de afirmación del *a priori* antropológico en América Latina, desde el auto-reconocimiento y la auto-afirmación de sujetos empíricos e históricos, en la perspectiva de la afirmación de la historicidad y la contingencia como discernimiento crítico y constructivo del relato de la naturalización y la necesidad del globalismo nihilista hegemónico.

Convergentemente, el de la teoría crítica en América Latina, en su articulación como recomienzo de esta perspectiva analítico-crítico-normativa de pensamiento, aporta centralmente a la constitución de aquellos sujetos empíricos e históricos, desde el discernimiento del sujeto como trascendentalidad inmanente a las estructuras totalizadas de la racionalidad mercantil en el énfasis del globalismo nihilista. También en el discernimiento de su pretendido realismo como utopismo anti-utópico, en la fundamentación del realismo en política como arte de lo posible por la crítica a la razón utópica y por la crítica a la pretendida identidad democrática de las formas de convivencia, a través del señalamiento de los derechos humanos de la vida inmediata concreta como criterio para los derechos humanos construidos sobre la referencia de relaciones de producción, sea las efectivamente vigentes o sea las que puedan pretenderse como alternativas.

El realismo en política como arte de lo posible, es condición de la definición de estos sujetos empíricos e históricos como sujeto políticos con capacidad de operar desde el contexto de la naturalización economicista en la perspectiva de su historización. El criterio democrático de referencia en su afirmación, habilita como condición necesaria el protagonismo del ser humano como sujeto, tanto en los procesos de transformación como en los resultados siempre provisorios alcanzados a través de los mismos.

Estos sujetos históricos y empíricos que desde la condición de sujeto como trascendentalidad inmanente a las estructuras, emergen en procesos de auto-reconocimiento y auto-afirmación, desde que son negaciones explícitas del sujeto

114 U. Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo ,respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 27-32.

universal abstracto occidental hegemónico y por lo tanto del universalismo abstracto, constituyen a través de la afirmación de sus particularidades, perspectivas de fundamentación para la construcción de un universalismo concreto. Se entiende por tal aquél que en lugar de construir la universalidad por la trascendentalización de una particularidad con la consecuente negación de las otras, se construye por la afirmación y reconocimiento de todas las particularidades cuyas diferencias no signifiquen la consagración de asimetrías.

Democracia, democracias y democratización en América Latina

Entenderemos por “Democracia” un orden de convivencia en que todos pueden vivir, no porque el crimen no sea posible, sino porque no esté legitimado. Respecto a la construcción de este orden de convivencia, ha sido caracterizada como “*la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*”¹¹⁵. Este criterio y perspectiva de construcción vale igualmente para todos los espacios: íntimo, familiar, privado, público, local, nacional, regional, continental y mundial o global.

También entenderemos que la conflictiva y nunca acabada construcción del orden democrático o de *la* Democracia, así entendida, es la cara complementaria de la conflictiva y nunca acabada constitución del ser humano (persona, comunidad, sociedad, humanidad) como sujeto. Construcción de *la* Democracia como un orden de convivencia con la identidad aquí señalada y constitución del ser humano como sujeto, o más brevemente, constitución del sujeto, al mismo tiempo que se suponen como condiciones de posibilidad en estricta reciprocidad y por lo tanto se potencian en términos de posibilidad histórica, se marcan límites y por lo tanto se bloquean, con idéntica reciprocidad en términos de plenitud y por lo tanto de imposibilidad utópica. Esto dicho en la perspectiva de que la plenitud del ser humano como sujeto supondría su autónoma afirmación más allá de cualquier orden y, recíprocamente, la plenitud de un orden de convivencia podría implicar teóricamente el acotamiento del ser humano a los límites del orden de convivencia, de modo que del sujeto como trascendencia inmanente a estructuras, sistemas e instituciones, quedaría puesta en cuestión la condición de trascendencia que hace esencialmente a su condición de sujeto.

Un orden democrático, entendido como un orden de convivencia en el que todos pueden vivir, no porque el crimen no sea posible, sino porque no esté legitimado, cuya construcción se presenta a todas luces como “conflictiva”, también se presenta como “nunca acabada”.

Esto puede implicar suponer que la legitimación del crimen, tanto intencional como estructural, es un dato permanente en la construcción histórica de este orden hasta el presente, que en la mejor hipótesis puede ser superado a futuro, con lo cual el orden democrático, así concebido y realizado será la mayor aproximación históricamente posible a la plenitud utópica imposible de un orden de convivencia en que el crimen no sería posible. También, en un perfil más bajo, puede implicar suponer que no solamente el cometer crímenes, sino también procurar legitimarlos es condición humana, por lo que la plenitud utópica imposible sería la del orden democrático tal

115 N. Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, CIS, Siglo XXI, Madrid, 1986.

como lo hemos definido, de manera que las perspectivas analítico-crítico-normativas en “*la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*”, serán siempre necesarias para señalar, discernir y buscar superar tanto los crímenes que se cometen, como la pretensión de su legitimidad operada por diferentes mecanismos, procesos o relatos de legitimación.

En una u otra hipótesis, sea *la* democracia un orden en el que el crimen no es posible o en el que siendo posible no está legitimado, siempre se tratará de un “*orden deseado*” desde la experiencia de vida en las democracias realmente existentes en los distintos espacios y tiempos hasta hoy, en que para los crímenes que han sido siempre posibles se han construido relatos de legitimación. Un especial interés tienen aquellos crímenes que se han cometido o legitimado, o cometido y legitimado en nombre de *la* Democracia.

Para democratizar las democracias en referencia a la idea reguladora de *la* Democracia, tal como la hemos caracterizado, se trata de intervenir como sujetos sobre el orden de convivencia efectivamente existente, en la perspectiva sea de aproximación, sea de realización de un orden de convivencia en que el crimen no esté legitimado y, muy especialmente, que no lo esté en nombre de *la* Democracia. Esto hace a la sustantividad del orden democrático en tanto orden de convivencia, como criterio y última instancia de los procedimientos que hacen a la democracia en cuanto forma de gobierno. Sin negar la relevancia de los aspectos procedimentales que deben ser afirmados y desarrollados en los términos de una racionalidad comunicativa en lo que la misma implica en la construcción de la democracia como un orden universalista inclusivo, los aspectos sustantivos que tienen que ver con la posibilidad de la vida digna de todas y todos sin exclusiones en los términos de una racionalidad reproductiva, constituyen la última instancia para aquellos.

Dicho en breve, no se legitima una democracia definida sobre sus lógicas procedimentales, si las mismas resultan objetivamente legitimadoras de los crímenes que intencional o estructuralmente pudieran cometerse al interior del orden de convivencia, especialmente de aquellos que se cometen y/o pretenden legitimarse en nombre de *la* Democracia. En esa hipótesis la racionalidad procedimental vigente estaría respondiendo a la lógica del cálculo de vidas, según la cual es necesario sacrificar algunas vidas para que otras vidas sean posibles, por lo que en lugar de tratarse de un orden universalista inclusivo, estaríamos en presencia de un orden particularista o de un universalismo excluyente y por lo tanto, no democrático. La posibilidad de la vida digna de todos y todas sin exclusiones es el criterio sustancial que en términos de racionalidad material y reproductiva constituye la referencia para la racionalidad formal y comunicativa de los procedimientos. En suma, dicho desde Kant y más allá de él: en la construcción de un orden pretendidamente democrático, la racionalidad formal - procedimental sin la racionalidad material –reproductiva que supone la posibilidad de la vida digna de todos y todas sin exclusiones, es ciega y es vacía.

Democratizar las democracias existentes en relación a *la* Democracia como idea-valor reguladora, es una orientación de amplio consenso tanto en los países de la región como en el resto del mundo. Pero tras el aparente consenso, asoma un fuerte disenso relativo al modo de entender *la* Democracia como idea-valor reguladora, esto es las diferentes y contrapuestas utopías democráticas que dan base a perspectivas divergentes de democratización.

En el fin de siglo, en el mismo contexto en que Fukuyama ponía en circulación la tesis del fin de la historia, Huntington “*proclamaba que el debate en torno a la democracia había finalizado, ya que era casi total la adhesión a la visión schumpeteriana*”¹¹⁶ que reduce la democracia a forma de gobierno y a los procedimientos por los que los miembros de la elite gobernante compiten por el voto popular. Las tesis de Fukuyama y Huntington son convergentes en lo que a la democracia se refiere. De esa convergencia teórica debe destacarse el acento normativo en términos de la normatividad de lo fáctico: el ser coincide con el deber ser, lo real es lo racional y lo racional es lo real. La versión schumpeteriana de la democracia es la que definitivamente parece imponerse en el contexto del fin de la Guerra Fría por el nuevo escenario del poder uni/multi polar. *La Democracia* ya está realizada en la historia y en nombre de esta facticidad cuyas posibilidades a futuro pasan por su perfeccionamiento, solamente se perciben como legítimas alternativas dentro de la lógica procedimental, declarándose irreales, utópicas y antidemocráticas, alternativas que lo fueran más que a los procedimientos concretos, al sentido o espíritu que los anima. En esta perspectiva hegemónica, democratizar la democracia pasa por profundizar la lógica y el espíritu de los procedimientos vigentes que en el aislamiento politicista de la democracia como régimen de gobierno implica una aparente desconexión con las estructuras profundas de la realidad social, a través de la cual oficia realmente en la perspectiva de su reproducción y consolidación. La procedimentalidad democrática, que no parece implicar otras orientaciones de valor que las específicamente democráticas no obstante el poder del pueblo parece haber migrado hacia los partidos y candidatos electos, resulta en los hechos funcional a la reproducción de las estructuras vigentes y sus valores de fundamentación última, a tal punto que cuando se despliegan comportamientos sociales y políticos con sentido y capacidad de transformar aquellas estructuras y valores, las democracias se declaran en estado de excepción en nombre de *la Democracia*.

Las perspectivas alternativas, ponen el acento en la sustantividad de la vida digna sin exclusiones y en la procedimentalidad de carácter participativo que conviene a la afirmación de aquella sustantividad. El acento en la posibilidad de vivir con dignidad de todos y cada uno de los seres humanos involucrados en el sistema de convivencia, en cuanto sustantividad democrática, pone en cuestión las estructuras vigentes y sus valores de fundamentación última, en el grado en que unas y otros bloquean la posibilidad de realización de la sustantividad democrática. El pueblo social se activa como pueblo político en la perspectiva de afirmación de esta sustantividad, desplegando una procedimentalidad participativa. En esta perspectiva, democratizar la democracia, supone poner en cuestión tanto las estructuras vigentes y los valores de fundamentación última, así como la procedimentalidad vigente en cuanto su lógica, sentido o espíritu sea la salvaguarda de tales estructuras y valores respecto de las demandas de los afectados en su posibilidad de vivir dignamente, por la totalización de estas bajo el amparo de aquélla. Se trata por lo tanto de procurar desarrollar procedimientos cuya lógica, sentido o espíritu ponga a la vida digna de

116 L. Sala de Tourón, “Democracia, un tema prioritario en América Latina”, en *América Latina: historia, realidades y desafíos* (Coordinadoras: N. de los Ríos Méndez e I. Sánchez Ramos), UNAM, México D.F., 2006, pp. 419-440, p. 420. Lucía Sala, señala en este trabajo, que en América Latina, lejos del pretendido consenso en la versión procedimentalista schumpeteriana de la democracia representativa, el debate está abierto desde distintas perspectivas teóricas y experiencias sociales y políticas que ponen el acento en los aspectos sustantivos y en aquellos procedimentalmente participativos.

todos y cada uno de los seres humanos sin exclusiones como criterio para la afirmación, reproducción o transformación de las estructuras.

Nuevos autoritarismos y nuevas democracias

En América Latina, tomando el sentido de los términos con gran latitud, el autoritarismo ha tenido mayor presencia en el tiempo y en el espacio que la democracia. Tal vez nunca antes como ahora la democracia, en cuanto régimen político, fue tan omnipresente en los espacios latinoamericanos. No obstante las democracias de la transición de siglo y de milenio, especialmente en el Cono Sur de América Latina, son posautoritarias en relación a un autoritarismo de nuevo tipo instalado en la región en la década de los setenta del siglo pasado. Esos autoritarismos, con sus diferencias en cada país, instalados a través de golpes de Estado también diferentes, tuvieron con diverso éxito una pretensión refundacional de las respectivas sociedades nacionales. Emergieron como revolución contrarrevolucionaria frente a la amenaza del fantasma del comunismo que asolaba la región, declarándose como democracias en estado de excepción hasta tanto el peligro para *la* Democracia pudiera ser neutralizado y, salvado el espíritu de las instituciones democráticas, las mismas pudieran ser restauradas. La amenaza aparentemente incontenible para las instituciones democráticas, más que a ellas era a su espíritu, es decir a las estructuras sociales vigentes y sus valores de fundamentación última: la propiedad privada y el contrato. Incapaz de contener la amenaza al espíritu de las instituciones democráticas desde ellas y dentro de sus límites, la única manera de salvaguardarlo era a través de la flagrante violación de las instituciones así como de los derechos humanos de los que eran visualizados como enemigos de su espíritu, esto es de *la* Democracia, espíritu que volvería a hacerse presente en su definición institucional una vez que fuera seguro que no habría de correr peligro en adelante. En esa lógica, las nuevas democracias, entendiendo por tal en un sentido amplio a las democracias posdictatoriales, no implicaron novedad en el sentido fuerte de más y mejor democracia, sino que la restauración de las instituciones, cuando la misma tuvo lugar sin ningún enclave institucional de cuño autoritario, más que la preservación de su espíritu, significó su profundización.

Dicho en titulares, si la novedad de los autoritarismos de nuevo tipo reside en su articulación como proyecto totalizante que lo singulariza como totalitarismo que se legitima como democracia en estado de excepción, la novedad de las nuevas democracias radica centralmente en que el componente autoritario de tradicional presencia en América Latina, se ha transformado en totalitario.

Las “Dictaduras de Seguridad Nacional” han prohiado democracias de seguridad mercantil en las que los referentes transterritoriales de la lógica mercantil totalizada al amparo de la uni /multi polaridad del poder político, técnico, financiero y militar que impone la corriente principal del orden global en curso de extensión y profundización, desplaza con creciente violencia y visibilidad al referente sustantivamente democrático de la vida digna sin exclusiones de las poblaciones territorializadas, por lo que el mercado a través de sus mediadores globales, regionales y locales ha desplazado al pueblo del lugar de la soberanía.

Para procurar consolidar ese desplazamiento el autoritarismo ha operado una construcción de la subjetividad de la sociedad que ha abierto el camino a la operada

por el globalismo y sobredeterminada por el politicismo, potenciándose la construcción de un *ethos* afín al perfil procedimental hegemónico de las democracias posautoritarias, en lo que significa de congelamiento de eventuales demandas por sustantividad democrática para las mayorías. El autoritarismo ha desarrollado una cultura del miedo a través de las prácticas del terrorismo de Estado con capacidad de penetrar al cuerpo de la sociedad en su conjunto, internalizando en el mismo los resortes subjetivos funcionales a los mecanismos autoritarios de la dominación, con fuerza tal que perdurarán más allá de la presencia en términos de definición dictatorial del poder autoritario. Convergentemente, la totalización de la matriz del mercado impulsada por el globalismo, construye una subjetividad social que sostiene y reproduce las relaciones mercantiles a través de un disciplinamiento que articula constructivamente el miedo a la exclusión y la responsabilidad por el éxito individual, que queda sobrelegitimada como responsabilidad por el bien común. Se suma potenciando a las construcciones de la subjetividad social del autoritarismo y el globalismo, la propiciada por la corriente principal de la politología y cierta izquierda intelectual, que construyó intelectualmente las transiciones de la dictadura a la democracia separando el análisis institucional del análisis estructural sesentista, en un énfasis politicista reductor de la democracia a instituciones relativas a un régimen de gobierno, con la consecuente invisibilización y salvaguarda del espíritu de dichas instituciones.

Democratización en la globalización: proyecto nacional e integración regional desde el sujeto como referente en la construcción de ciudadanía

Desde las democracias de seguridad mercantil en que el lugar de la soberanía ha migrado del pueblo territorializado al mercado desterritorializado, en claro alineamiento con la lógica de la globalización en curso, un proyecto nacional será de suyo alternativo y por lo tanto democratizador sobre los fundamentos de la sustantividad democrática que hacen a la vida digna sin exclusiones de ese pueblo territorializado.

Esto supone que frente a un mercado omnipresente y a un Estado cada vez más ausente en términos de protección social y cada vez más presente en términos de represión policial; el ser humano como sujeto negado, pueda activarse en una afirmación de *sujetividad* tal que signifique para su subjetividad la neutralización y superación de la impronta heterónoma sobre ella operada por las sobredeterminaciones del autoritarismo, el globalismo y el politicismo.

En una sociedad civil, no diseñada ni desde el Estado ni desde el mercado, sino producto de su autónoma construcción sobre el referente empírico, categorial y normativo del ser humano como sujeto, en cuanto que este es afectado en su "dignidad", en el marco de un mercadocentrismo totalizado, puede advertirse la puesta en primer plano de la racionalidad reproductiva que hace a la posibilidad de la vida digna sin exclusiones como criterio de toda otra racionalidad.

La crisis de la matriz estadocéntrica, conjuntamente con la desprotección de la población territorializada, ha implicado la pérdida de la base de sustentación de la nación, que en el nuevo contexto mercadocéntrico puede encontrarlo en dicha población que se articula como sociedad civil y como nación ante los efectos de exclusión y desintegración provocados por el mercado transterritorial totalizado,

pasivamente contemplados cuando no activamente continentados por la acción policial del Estado.

La sociedad civil producto de su autónoma activación y organización como nuevo lugar de la nación aparece entonces como portadora de un proyecto nacional que deja de ser el de la clase dominante que se impone desde el Estado y se pone los ropajes legitimadores de lo nacional. Esta sociedad civil constituida por el pueblo social integrado por las plurales expresiones de la población territorializada que padecen asimetrías, desde la novedad de sus procesos de articulación, ampliación, profundización, activación y organización que lo configuran como pueblo político, en tensionales relaciones con el Estado y la sociedad política, procura transformarlos en mediadores con capacidad de acotamiento de la racionalidad mercantil totalizada, en lo que hace a sus lógicas transterritoriales así como a sus operadores localmente territorializados. Emerge así un renovado sentido de lo nacional, cuya racionalidad estratégico-táctica se articula sobre una fundante racionalidad práctica en el contexto en el que se inscribe.

La democratización sobre el referente de la sustantividad democrática, que bien puede identificarse como revolución democrática, que en el marco de los procesos de transición y consolidación democráticas hegemónicas, configura la contrahegemonía alternativa, en conjunción con la articulación de un renovado proyecto nacional, fundamenta un igualmente renovado proyecto de integración regional.

En lugar de integraciones regionales que se alinean en la lógica profunda de la globalización, con lo que no hacen más que potenciar su totalización; una integración regional alternativa, implica una institucionalidad integradora, cuyo espíritu suponga la afirmación de la satisfacción de las necesidades humanas en términos de dignidad de las poblaciones territorializadas, como criterio para acotar las necesidades de la lógica mercantil globalizada, a la que parecen responder fundamentalmente los proyectos hegemónicos de integración.

Si bien los nombres no hacen a la cosa, en el modo de expresarla de alguna manera la promueven, por lo que para nuestra integración regional en curso, frente al término mercadocéntrico “Mercosur” que hoy parece expresar una integración mercantil socialmente desintegradora, podría simbolizarse ese espíritu alternativo que desde la sociedad está pujando en sus procesos de definición, recuperando de manera actualizada la denominación “Unión Latinoamericana”, con la que el colombiano Torres Caicedo en su libro de 1865 confrontó con el panamericanismo de Blaine. Esta perspectiva y propuesta encuentra además sustentación, en que el latinoamericanismo, a diferencia del panamericanismo que es un regionalismo, es en cambio, un nacionalismo. Por ello, desde y para nuestra América, la integración regional puede y debe recuperar el sentido histórico profundo de integración de la nación latinoamericana, no desde los estados y sus gobiernos, sino desde los pueblos para los que estados gobiernos sean mediadores de su integración.

En tanto el nuevo lugar de la nación, del proyecto nacional y del nacionalismo, es la sociedad territorializada en proceso de autoafirmación, tanto los proyectos de carácter nacional dentro de las fronteras de cada Estado, como los de integración regional que trascienden esas fronteras, pueden encontrar en el latinoamericanismo y especialmente en su referente de la nación latinoamericana, una orientación reguladora para mejor resolver las tensiones y conflictos que siempre se darán en uno u otro espacio, así como para dirimir con el mejor posicionamiento posible en el

nuevo contexto, sus relaciones con el panamericanismo y la eventual reformulación de su sentido.

El nombre “Unión Latinoamericana”, puede hoy de manera resignificada simbolizar una integración integradora, a través de una ética de la integración regional con sentido resignificado de integración nacional latinoamericana, capaz de acotar la lógica del mercado en lugar de someterse a ella, así como tampoco a la lógica imperial, que siempre está dispuesta a imponerla invocando la defensa de la libertad.

La democratización: entre el *topos* de las nuevas democracias y la utopía de *Nuestra América*

El referente regulador de la nación latinoamericana, ha encontrado una de sus expresiones paradigmáticas en *Nuestra América* de José Martí de 1891¹¹⁷.

Desde las nuevas democracias sistémicas, que tienden a consolidarse como la Democracia, totalizando un “*sistema*” conveniente “*a los intereses y hábitos de mando de los opresores*”, *Nuestra América* provee los fundamentos de un pacto democrático fundante de democracias anti-sistémicas, capaces de quebrar esa totalización, discerniendo el talante autoritario-conservador que busca invisibilizarse y legitimarse tras un atuendo democrático-liberal. La democratización de las democracias es antisistémica en tanto busca “*afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores*”. La democratización de las democracias operada sobre el referente utópico de *Nuestra América* articula lo sustantivo de la democracia con lo procedimental. Al hacer “*causa común*” “*con los oprimidos*” marca su orientación (económica, política, cultural) incluyente. Al hacer de la causa de los “*oprimidos*” una “*causa común*”, propone un criterio transparente de bien común que enfatiza una sustantividad democrática, por la que el sistema antisistémico apuntará a superar las situaciones de opresión. Al postular “la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros”, establece los ejes procedimentales de una democracia participativa universal incluyente como alternativa a las tecnodemocracias delegativas, que hoy vacían de democracia a las democracias.

Nuestra América es además enfático en la centralidad del espíritu de las instituciones, por sobre la de las instituciones mismas: “*El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu*”. Si la cuestión ahora no es la de la independencia sino la de la democracia, o la democracia como condición de una “*segunda independencia*”¹¹⁸, el valor del cambio institucional estará supeditado a un cambio de espíritu por el que la democracia participativa universal incluyente con un sentido sustantivo de bien común, significará una revolución democrática y democratizadora de la democracia, así como una refundamentación de la unidad tanto dentro de los estados como en articulaciones sociales transterritoriales y entre los mismos estados.

117 Las citas de *Nuestra América* están tomadas de José Martí, *Obras Escogidas*, en tres tomos. Colección textos martianos. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, pp. 480-487.

118 A.A. Roig, *Necesidad de una segunda independencia*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, Pcia. de Córdoba, Argentina, 2003.

Nuestra América es además un texto fundacional en términos de democracia, revolución y unidad, tanto culturalmente válido como vigente. Su validez reside en el valer de sus propuestas; su vigencia, en que esas propuestas válidas no han sido realizadas.

Nuestra América como expresión tiene una rica ambigüedad: habla de una América que pretendemos “*nuestra*” aunque no lo sea y por lo tanto de un pretendido “nosotros” eventualmente inexistente; desafía por lo tanto a la articulación de ese “nosotros” –construcción democrática por excelencia-, condición necesaria aunque tal vez no suficiente, para que esta América pueda ser realmente nuestra América. En esa rica ambigüedad se juega lo central de la función utópica de *Nuestra América*. Nos hace ver a “nosotros”, los latinoamericanos, cuán lejos estamos de la articulación de un tal vez inalcanzable “nosotros” pleno. Aún en la hipótesis realista, en los términos del realismo político como arte de lo posible, de la inalcanzabilidad de esa plenitud, -lo que implicaría generar los peligros de la ilusión trascendental-, nos permite discernir críticamente aquellos criterios, formas, instituciones, sistemas y procedimientos que ya de modo intencional, ya no intencionalmente, implican una orientación inversa a esa plenitud utópica; las que apuntan a la aceptación o a la consolidación de lo dado, propia del realismo dominante que se pliega a la normatividad de lo fáctico y que transforma en arte de lo posible, en arte de hacer posible lo necesario.

La democratización en el contexto de los fundamentalismos: del capitalismo utópico al capitalismo nihilista

En la modernidad, los metarrelatos contrapuestos y complementarios del “mundo libre” y el “campo socialista”, se legitimaban uno frente a otro, por su pretensión emancipatoria y universalista.

En la posmodernidad, donde el “mundo libre” en cuanto orden de las libertades del mercado se ha globalizado; el nuevo metarrelato nihilista antiuniversalista y antiemancipatorio propio del desplazamiento del capitalismo utópico por el capitalismo nihilista y cínico, presenta serios problemas de legitimación en la perspectiva de su consolidación.

En procura de esa legitimación, los poderes hegemónicos en el nuevo mundo uni/multi polar globalizado posmoderno del capitalismo nihilista y cínico, construyen así un nuevo fantasma que en lugar de recorrer Europa como en el siglo XIX lo hacía el del comunismo, este nuevo fantasma del siglo XXI, el del fundamentalismo, recorre el mundo.

De manera análoga a como la modernidad capitalista produjo como efecto colateral no intencional al comunismo, y ante la constatación de ese efecto, produjo intencionalmente al fantasma del comunismo para legitimar la potenciación de su lógica de subordinación civilizatoria; la posmodernidad capitalista o poscapitalista, produce como efecto colateral la exacerbación de diversos fundamentalismos que en algunos casos alcanzan los extremos del terrorismo, por lo que construye intencionalmente al fantasma del fundamentalismo en connivencia con el monstruo del terrorismo, reformulando en el nuevo escenario análoga legitimación, para la que parece ser la racionalidad de su funcionamiento. Esta presunta racionalidad que ha

sustituido el horizonte ilustrado de “la paz perpetua”, por el anti-ilustrado de “*la guerra infinita*”, se manifiesta como crisis de racionalidad que implica una crisis de sentido y de legitimidad.

Entre los fuegos cruzados de la homogeneización mercantil y el multicomunitarismo, el fundamentalismo antifundamentalista de la posmodernidad y los fundamentalismos, la guerra y el terrorismo, emerge la interculturalidad como alternativa. La idea de sociedad multicultural como idea reguladora, según la cual iguales y diferentes puedan reconocerse y por lo tanto transformarse, configurando ese mundo en el que todos puedan vivir y en el que quepan muchos mundos, esto es un mundo sustantivamente democrático, reconoce a la interculturalidad como su lógica necesaria y su camino posible. La perspectiva de la interculturalidad, hace visible y posible un segundo horizonte más allá del de la sociedad multicultural, el de la sociedad intercultural que supera a la mera convivencia o tolerancia en la construcción de una universalidad pluriversa, como figura planetaria de democratización de la convivencia.

Ciudadanía instituyente en América Latina

La cultura política de la modernidad se organizó sobre una ética de la responsabilidad por el cumplimiento riguroso de las normas del orden institucional vigente. Por lo tanto una ética funcional a dichas instituciones y a las estructuras que esas instituciones expresan a su nivel institucional. Esa ética de la responsabilidad es en el fondo una ética de principios. Los principios por los que los ciudadanos en general y los políticos en particular se sienten responsables, tienen su fundamento en las estructuras y se traducen en las instituciones. La ética de la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones y por lo tanto de las estructuras a las que las mismas responden institucionalmente, promueve una cultura política en que el sentido de la *polis* se ha desplazado de la comunidad de los seres humanos, a las instituciones y estructuras que pretendidamente la hacen posible. Lo cierto es que la humanidad en general o una comunidad en particular no puede afirmarse ni sostenerse sin estructuras o instituciones. Los límites o paradojas de esta ética y cultura política se hacen visibles cuando las estructuras y sus instituciones funcionales excluyen visiblemente a sectores de la humanidad o de la comunidad y, peor aún, cuando la perspectiva de su totalización implica una amenaza cada vez más visible para la humanidad y la naturaleza como conjunto.

La posmodernización de la cultura y de la ética política, ha profundizado esta lógica al naturalizar el orden institucional, transformando la responsabilidad por las instituciones en sometimiento y la exclusión del mismo, sea en sus aspectos productivos como en sus aspectos reproductivos en cuanto orden, en culpa de los excluidos. La cultura política posmoderna traduce una ética nihilista, sin esperanza.

La nueva cultura política emergente en América Latina, que desde esta profundización de la modernidad que en términos de la modernización, se identifica como posmodernidad, reacciona frente a ella y por lo tanto a su ética del sometimiento a las instituciones, sucedáneo de la ética de la responsabilidad por su mantenimiento, objetiva y subjetivamente legitimadora de la exclusión social. Esta nueva cultura política emergente es una cultura de la esperanza, que sobre el eje de

una ética de la responsabilidad por la vida humana concreta, genera la racionalidad práctica y estratégica de la construcción de una sociedad sin exclusión.

La ética de la responsabilidad por la vida humana concreta no supone una oposición incondicional a la ética de la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones. Tampoco apuesta a la anulación del estado de derecho. Lejos de ello, como criterio fundante de una nueva cultura política, no procura la nihilización de las instituciones, sistemas y estructuras, pero sí quiere rectificar los extremos negativos que resultan de la totalización de aquellas. En definitiva, la ética de la responsabilidad por la vida humana concreta, que es al mismo tiempo responsabilidad por la naturaleza, aporta a la ética de la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones, la que podríamos identificar como ética de la responsabilidad por la recuperación o resignificación del sentido de las instituciones. La legitimidad del estado de derecho instituido no podrá reducirse a una legalidad deslegitimada y deslegitimadora, que consolide institucionalmente prácticas de exclusión, sea por no respetar derechos humanos jurídicamente reconocidos, sea por no reconocer jurídicamente derechos humanos enraizados en las necesidades humanas, económicas, sociales y culturales de las personas y las comunidades.

La ciudadanía instituyente, sea en relación a los “*Estados Privados sin ciudadanía*”¹¹⁹, sea en relación a los estados nacionales con ciudadanía instituida, se articula hoy desde la condición de sujeto que se afirma sobre el discernimiento de las distorsiones dualistas de la modernidad, a través de la mediación de la sociedad civil en cuanto figura moderna de lo real social, en la que confluyen con sus relaciones y tensiones lo privado y lo público, lo local y lo global, la modernidad y las identidades, contribuyendo a la construcción y extensión de la ciudadanía con una ética, una cultura y una lógica alternativas a las de la modernidad como modernización y de la legitimidad como legalidad.

La perspectiva de la ciudadanía instituyente es protagonista de su propia construcción en cuanto ciudadanía así como protagonista en la crítica, transformación y control de las instituciones frente a las que se hace responsable por su funcionamiento, porque se ha hecho en primer lugar responsable por su sentido. Al hacerse responsable por un orden institucional en el que todos puedan vivir porque el crimen no esté en él legitimado, en ese orden democrático se expresará un estado de derecho en que la legitimidad por legalidad se encontrará permanentemente sometida al criterio de la legalidad por legitimidad, encontrándose el principio legitimador en los derechos humanos de la vida corporal concreta de todas las personas y comunidades no excluyentes sin exclusión.

119 W. Dierckxsens, “Globalización: la génesis de Estados Privados sin ciudadanía”, en *id. Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, 4ª ed., San José, Costa Rica, 1998, pp. 133-162.

Capítulo 9

ENTRE EL SUJETO Y LA ESTRUCTURA

No es una mera casualidad que en el primer lustro de la década de los '80 del siglo pasado, la llamada “década perdida” para América Latina, se hayan publicado en este continente por parte de dos autores exiliados a causa de las dictaduras de los '70 en el Cono Sur, -uno de su ciudad y país de nacimiento, el otro de los que eran entonces su ciudad y país de adopción-, dos libros que sostienen y se sostienen en el *sujeto* como concepto, categoría y realidad. Me refiero a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*¹²⁰ de Arturo Andrés Roig y a *Crítica a la razón utópica*¹²¹ de Franz Joseph Hinkelammert.

Tampoco es casual que en el mismo lustro se haya publicado en Londres, el libro *Tras las huellas del materialismo histórico*¹²² de Perry Anderson, que focaliza la cuestión de la *deshistorización* o si se quiere la *nihilización del sujeto* en la subsunción del marxismo por el estructuralismo y el posestructuralismo, que deja a la cuestión del *sujeto* y la *estructura* sin una “teoría de sus relaciones”¹²³.

No obstante las distancias de todo tipo entre América Latina y Europa en ese primer lustro de la década de los '80, ambas parecen estar dominados desde la década de los '70 por la reacción: la “reacción intelectual europea”¹²⁴, de la cual París sería su capital de acuerdo a Anderson, y la reacción centralmente política y social, y también intelectual en América Latina con epicentro en los países del Cono Sur.

Mientras la tesis del “*anti-humanismo teórico*” de Marx, consagraba, tal vez más allá de la intención del mismo Althusser el sometimiento del marxismo al estructuralismo y por lo tanto del sujeto y su historicidad a las estructuras, propiciando en última instancia el triunfo de la reacción intelectual europea; la reacción político-social latinoamericana, ponía en escena a través del terrorismo de Estado un anti-humanismo práctico, que por la negación en su humanidad de los sujetos sometidos a su (re) acción, imponía la negación del sujeto y su historicidad y con ello su sometimiento a las estructuras frente a las que se había rebelado.

En el último capítulo de la *Crítica a la razón utópica*, “Leyes universales, institucionalidad y libertad: El sujeto humano y la reproducción de la vida real”¹²⁵, Hinkelammert desarrolla las líneas de la que podría caracterizarse como una epistemología del sujeto. Se trata de una epistemología en la que el orden de la exposición presenta de forma invertida el orden de fundamentación¹²⁶.

120 A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.

121 F.J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, 1984.

122 P. Anderson, *In the tracks of historical materialism*, NLB and Verso Editions, London, 1983.
Versión en castellano: *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1986.

123 *Ibid.*(1986), “Estructura y sujeto”, 34-65, p. 65.

124 *Ibid.* p. 34.

125 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, pp. 229-275.

126 Agradezco a Franz J. Hinkelammert sus comentarios a la versión original de este artículo, que me han permitido mejorar en esta, mis apreciaciones sobre la identidad de sus desarrollos en el último capítulo de la *Crítica a la razón utópica*.

Las ciencias empíricas son “*antropocéntricas*” y “*subjetivas*”, constituyéndose desde un “*sujeto cognoscente*” que en tanto persigue determinados fines en su aproximación cognoscitiva a la realidad, inevitablemente la trasciende “*en el marco de lo posible*” “*para conocer lo posible*” y por ello, la condición de “*sujeto actuante*” es su condición trascendental. Pero los fines teóricamente posibles que puede concebir como “*sujeto cognoscente*” y “*técnicamente posibles*” que podría realizar como “*sujeto actuante*”, se ven sometidos a “*condiciones materiales de posibilidad*”, desde que “*el producto social es el universo en el cual los fines por realizar se disputan sus condiciones materiales*”.

La trascendentalidad de las condiciones materiales respecto de las condiciones técnicas implica la trascendentalidad del “*sujeto práctico*” respecto del “*sujeto actuante*” y por lo tanto del “*sujeto cognoscente*”; el fiel de la balanza en este nivel pasa por el discernimiento entre “*necesidades*” y “*preferencias*” y su respectivo papel en la elección de los fines.

La anterior consideración, remite a otra determinación de sujeto que es condición trascendental de las anteriores, el “*sujeto vivo*”, y por la mediación de este, a condiciones materiales que trascienden las relaciones de producción y el “*producto social*” por ellas generado; se trata de la racionalidad y relacionalidad reproductiva de la vida humana y la naturaleza, que impone el criterio de las “*necesidades*” frente al de las “*preferencias*”, especialmente si se considera que “*no hay un sujeto humano, sino un conjunto de sujetos humanos que por sus interrelaciones forman la sociedad*”.

En el último extremo, aunque teniendo como su condición trascendental en términos materiales al “*sujeto vivo*”, aparece como la condición trascendental de este y de todas las otras determinaciones señaladas, ahora en términos ideales (en los términos de un idealismo del ideal que es al mismo tiempo un realismo en que la realización de lo posible implica el pensar lo ideal-imposible sin pretender conocerlo o realizarlo) el “*sujeto como sujeto*”, que trasciende todas sus objetivaciones y por lo tanto es un “*sujeto libre*” más allá de cualquier estructura, sistema, institución o ley.

Este *sujeto* es el criterio: “*El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre*”¹²⁷. La afirmación del *sujeto* como criterio y condición de posibilidad y sentido de estructuras, sistemas, instituciones y leyes, vertebró el conjunto de la obra de Hinkelammert hasta uno de sus últimos títulos, *El sujeto y la ley*¹²⁸.

Arturo Roig en la introducción a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, bajo el título “El pensamiento filosófico y su normatividad”¹²⁹, elabora el “*a priori antropológico*”, entendido como condición de posibilidad del comienzo de la filosofía. El asunto no es sólo de interés para la fundamentación de una filosofía y su comienzo, sino para la constitución del *sujeto* que tiene lugar en ese proceso de objetivación.

Definido en los términos de “*querernos a nosotros mismos como valiosos*” y “*tener como valioso el conocernos a nosotros mismos*”, el “*a priori antropológico*” es la condición trascendental del “*a priori epistemológico*”, y por ello el “*sujeto empírico*” es la condición trascendental del epistemológico “*sujeto trascendental*”.

127 F.J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, p. 250

128 F.J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003.

129 A.A. Roig, *ibid.*, pp. 9-17.

Este “sujeto empírico” es colectivo y no individual, y se constituye en el ejercicio del acto de “ponerse” del “*a priori antropológico*”, que es “*función contingente y no necesaria*”. Emerge “*dentro de los marcos*” “*de la cotidianidad*” en lugar de ser pretendidamente universal y sostenerse fuera de la historia e independientemente de ella como el “*sujeto trascendental*” de Kant o como el “*mítico sujeto absoluto*” de Hegel. El “*a priori antropológico* –escribe Roig- ‘recubre’ las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento en cuanto que la necesaria afirmación del sujeto, su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen social-histórico, que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de todo discurso posible”¹³⁰. Sin desmedro de la subjetividad de este sujeto, la normatividad intrínseca a su discurso filosófico tiene el rango de un ejercicio de “*sujetividad*” en la que se objetiva su autoafirmación y su autorreconocimiento.

La “*sujetividad*” dice acerca de la *historicidad* del “*sujeto empírico*”, de su capacidad de irrumpir en la historia y decodificar las totalidades opresivas, llámense estas “*espíritu absoluto*”, “*estructuras*”, “*Estado totalitario*”, “*mercado total*” o “*ética del poder*”, y por lo tanto de su radical e irrenunciable historicidad, que hace posible siempre un “*nuevo comienzo*”, que a diferencia del espíritu transformado en niño en *Así hablaba Zaratustra* de Nietzsche, el postulado por Roig es un “*recomienzo*” que es de otra manera “*auroral*”, y se asienta en el conocimiento y discernimiento de alcances y límites de anteriores comienzos y recomienzos.

La recuperación y fundamentación del *sujeto* y su *historicidad* es medular en la obra de Roig, hasta uno de sus últimos libros *Ética del poder y moralidad de la protesta*¹³¹.

Tomados en su convergencia, los planteos de Roig y Hinkelammert proporcionan desde América Latina, perspectivas filosóficas fundantes para la afirmación del *sujeto* y su *historicidad* desde un adecuado discernimiento de las relaciones *entre el sujeto y la estructura* que está a la base de una teoría de las mismas.

Elaborar esa convergencia y procurar aportar a elaborar esa teoría explicativa y legitimatoria del *sujeto* y su *historicidad* es nuestro desafío.

130 *Ibid.* p. 14.

131 A.A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2002.

Capítulo 10

LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Introducción

La cuestión del “*sujeto*” no es meramente un asunto o un tema más entre otros posibles en la agenda del que identificamos como el paradigma “fuerte” de la filosofía latinoamericana. La filosofía latinoamericana es un modo de objetivación en la constitución de un sujeto a través de su auto-afirmación, auto-conocimiento y auto-reconocimiento¹³².

Esta constitución no es producto de un decisionismo *ex nihilo*, sino que tiene lugar a través de procesos que son históricos y emergentes en América Latina en su condición de otra cara de la modernidad y de la *posmodernidad*, frente a formas de negación o invisibilización implicadas tanto en modos dominantes de afirmación del sujeto de la modernidad como en el común denominador de su negación posmoderna. De estos, unos y otros se han traducido a nivel discursivo: sea el modo sustancial (Descartes), sea el epistemológico-formal (Kant), sea el histórico-ontológico (Hegel) o en el histórico-estructural (Marx) paradigmáticos de la modernidad, así como la perspectiva deconstructiva de la posmodernidad, que frente a aquellos modos de afirmación de la modernidad deriva en la *nihilización* del sujeto a través del anuncio de su muerte y promoción de su fragmentación, legitimantes de la omnipresencia del mercado, todos ellos articuladores -intencional o no intencionalmente-, de las relaciones asimétricas centro-periferia.

Frente al universalismo abstracto de la occidentalidad en general y de la modernidad en particular como su forma secularizada, así como frente al anti-universalismo confeso y militante de la posmodernidad que no es otra cosa que la profundización de los ejes *nihilistas* y anti-ilustrados de la modernidad y por lo tanto modernidad *in extremis*¹³³; esto es frente al sujeto abstracto como portador de un proyecto utópico de sociedad que debe ser realizado, tanto como frente a la muerte del sujeto y de los proyectos de sociedad a realizar que legitiman anti-utópicamente la “racionalidad” totalizante del mercado; la filosofía latinoamericana, como elaboración analítico-crítico-normativa desde emergentes sociales que irrumpen afirmándose frente a estructuras de dominación que los niegan, construye desde y para América Latina así

132 Identificamos como “paradigma fuerte” de la filosofía latinoamericana, al que fundamenta y desarrolla Arturo Andrés Roig (1922-) en el conjunto de su obra filosófica e historiográfica. Consultar especialmente *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981. En el capítulo “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los post-modernos” en *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 1993, pp. 105-129, escribe: “*La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena*”, p. 105.

133 La caracterización de la posmodernidad como “*modernidad in extremis*” que compartimos, la fundamenta y desarrolla Franz J. Hinkelammert (1931-) en el capítulo “Frente a la cultura de la post-modernidad, proyecto político y utopía”, en *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1991, 83-101. Escribe allí: “*En buena parte, el anuncio de una cultura de la post-modernidad no es más que el anuncio de esta fusión del anti-racionalismo con el liberalismo transformado en neoliberalismo. Ciertamente no se trata de ninguna post-modernidad. Es el retorno de la modernidad en su forma más extrema; civilización occidental in extremis, como Galtung lo llama*”, p. 98.

como también para el mundo, la perspectiva de un universalismo concreto a través de comienzos y recomienzos que son históricos por lo que implican limitaciones. Se orienta a superar el utopismo de la modernidad así como el anti-utopismo de la posmodernidad. Lo hace desde sujetos empírico-históricos, en una perspectiva realista y pluralista que en lugar de proponer un modelo de sociedad a realizar al modo de la modernidad o de legitimar la sociedad existente como la única posible al modo de la posmodernidad funcional a la ideología del mercado total, elabora criterios que son tanto de factibilidad como de legitimidad que permiten juzgar acerca de sociedades vigentes tanto como de sociedades futuras, con discernimiento entre sociedades posibles y sociedades imposibles.

La filosofía latinoamericana como constitución del sujeto

Supuesto el logocentrismo de la civilización occidental, puede concederse que la filosofía es la producción cultural en la cual el *logos* alcanza sus niveles de mayor abstracción y generalidad, producción cultural que atraviesa todos los momentos de la dialéctica de la occidentalidad, tanto el antiguo y el medieval de eje mediterráneo, como el moderno y el contemporáneo de eje atlántico¹³⁴, desde un proverbial comienzo en la Grecia clásica del siglo VI a.C. que tanto para este, como para sucesivos recomienzos que implican rupturas y también continuidades, supone el ejercicio del *a priori* antropológico señalado por Kant y resignificado por Hegel en clave histórica y colectiva más adecuada –no obstante otro tipo de limitaciones– a los procesos efectivamente dados en que perspectivas de emancipación emergen frente a estructuras, sistemas, instituciones y relatos establecidos de dominación.

En Kant, el *a priori* antropológico está en tensión con el *a priori* epistemológico¹³⁵. Mientras el segundo remite a lo universal y abstracto, el primero lo hace a lo singular y concreto. Mientras que la lectura universalista eurocéntrica subordina el *a priori* antropológico al epistemológico, porque este universal-abstracto es la trascendentalización de su particularidad concreta y por lo tanto ese universal no colide con lo particular desde que lo expresa, incurre en una trascendentalización ilegítima como expresión, medida y fundamento de lo universal humano en relación a la alteridad de otras particularidades; la lectura desde la alteridad de las particularidades de América Latina implica la decodificación de este universal-abstracto que implica invisibilización, dominación y negación: sometimiento a una pretensión de universalidad que no dialoga con la alteridad para constituirla sin exclusiones, sino que la resuelve e impone monológicamente generando un universalismo abstracto y excluyente y por lo tanto no universal.

134 Sobre la “dialéctica de la occidentalidad”, sus cuatro momentos y sus ejes mediterráneo y atlántico, ver el capítulo “Dialéctica de la occidentalidad” del libro de Arturo Ardao *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963, pp. 15-21.

135 La tensión entre el *a priori* epistemológico y el *a priori* antropológico en Kant, así como la prioridad del segundo respecto del primero no obstante la lectura dominante en el kantismo, con importantes implicaciones para una relectura de Kant y en particular para la fundamentación de un sujeto otro y de una filosofía otra en relación al sujeto y la filosofía de la modernidad ilustrada que alcanzan su culminación en la obra del filósofo de Königsberg, constituyen un asunto central en “El pensamiento filosófico y su normatividad”, Introducción a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, pp. 9-17, FCE, México, 1981, de Arturo Andrés Roig.

Desde América Latina, el *pathos* y el *ethos* se constituyen en los espacios de decodificación del *logos* totalizado¹³⁶ y sus efectos de negación de lo universal en lo particular humano bajo la pretensión de afirmarlo y realizarlo, de manera tal que frente a las imposiciones del *a priori* epistemológico emerge a un primer plano desde las experiencias de negación, sometimiento, dominación, exclusión, marginación de sujetos empíricos particulares, el *a priori* antropológico que implica un tenerse a sí mismo como valioso y consecuentemente un tener como valioso el conocerse por sí mismo, el cual no supone eliminar el *a priori* epistemológico, sino subordinarlo a la orientación analítico-crítico-normativa emergente de estos sujetos, por la cual denuncian el falso universalismo abstracto y excluyente, aportando a la construcción ciertamente conflictiva y nunca acabada, de una universalidad concreta e incluyente.

Filosóficamente, la constitución del sujeto en América Latina, procede pues desde Kant, más allá de Kant y probablemente contra Kant, lo cual dice acerca de las relaciones y tensiones que nuestra América mantiene con el proyecto de la Ilustración en relación a su matriz eurocéntrica y las orientaciones y limitaciones desde ella implicadas.

No obstante el ontologismo que distorsiona o coloniza la historicidad nihilizándola bajo la figura totalizante del “*espíritu absoluto*”, trasladando la negación kantiana no intencional de la alteridad a una forma intencional de vocación imperial que explícitamente niega la espiritualidad y por lo tanto la humanidad de la misma, Hegel aporta las claves filosófica, histórica y colectiva del “*nosotros*” bajo la figura del “*pueblo*”, que recuperada desde América Latina y liberada de las cadenas ontológicas que bloquean la afirmación, conocimiento y reconocimiento de la propia espiritualidad y humanidad, habilita categorialmente desde y para nosotros el ejercicio del *a priori* antropológico por la referencia a los fundamentos históricos, sociales y culturales, sin relación con los cuales el mismo no podría pasar de una abstracción. La fórmula del *a priori* antropológico es ahora “*querernos a nosotros mismos como valiosos*” y “*tener como valioso el conocernos por nosotros mismos*”¹³⁷.

El sujeto de la enunciación es un sujeto de discurso. Sin olvidar que el discurso es una práctica que hace parte de un universo que puede identificarse como universo discursivo, no debe perderse de vista que este último hace parte de un universo histórico-social por lo que está atravesado por las relaciones, tensiones y conflictos de las prácticas constitutivas de esa totalidad, las que expresa y en las que interviene desde su propio nivel. Claramente no es un sujeto trascendente, esencial o metafísico, sino que es empírico e histórico y, su condición de sujeto de la enunciación hace que sin dejar de ser individual sea al mismo tiempo colectivo en razón de las mediaciones y relaciones que hacen a la complejidad de la dialéctica histórica entre lo social y lo individual.

La condición colectiva-individual de este sujeto de la enunciación implica tener presente que la relación comunicativa no es entre un sujeto emisor y un sujeto receptor, sino entre sujetos emisores-receptores en los diferentes circuitos y a través de los diferentes canales de comunicación, por lo que se trata de una enunciación pluralmente resignificada desde la inevitabilidad de la decodificación - codificación cumplida por todos y cada uno de los interlocutores en la trama comunicativa. Debe al respecto además tenerse en cuenta que no se ha pasado del logocentrismo de la razón al

136 Arturo Ardao, en el capítulo “Sentido de la historia de la filosofía en América” procurando fundamentar “en determinado sentido, originalidad” de la misma, sentencia: “*Logos* foráneo, pero *pathos* y *ethos* personalísimos”; *Filosofía de lengua española*, 79-82, Alfa, Montevideo, 1963, p. 80.

137 A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, “El pensamiento filosófico y su normatividad”, pp. 9-17) y “El problema del comienzo de la filosofía”, pp. 76-99.

logocentrismo del discurso como sucedáneo de aquella en la dimensión comunicativa, sino que el *pathos* y el *ethos* que son personalísimos en términos histórico-culturales colectivos y también -sin contradicción- en términos individuales, son los fundamentos resignificadores del *logos*-discurso en todo proceso de afirmación del *a priori* antropológico, que es proceso de afirmación y constitución de un sujeto en el que la pasión y la acción respectivamente motivan y orientan el ejercicio de la razón.

Esta última consideración no procura legitimar un sujeto irracional, sino que quiere deslegitimar la negación del sujeto cabalmente racional en nombre de la razón de un sujeto pretendidamente tan exclusiva y excluyentemente racional, en que los efectos de totalización de la razón llegan a ser ultra-intencionalmente de carácter irracional. Si bien puede entenderse que pasión y acción sin razón serán ciegas e implicarán los riesgos que supone esa condición, también puede suscribirse que razón sin pasión y sin acción será vacía, en el sentido de que no responderá a ningún fundamento motivador y orientador radical o, peor aún, implicará su anonadamiento por incapacidad de discernimiento y proyección constructiva. Es en este sentido que frente a los efectos de una razón totalizada, la filosofía latinoamericana ha postulado el ejercicio de la “*inteligencia*”¹³⁸. Mientras la referencia a la razón, reduce al sujeto al *logos* fetichizado que niega al sujeto en su integralidad; la perspectiva de la inteligencia permite desmontar dicho fetichismo, recuperando relaciones con el *pathos* y el *ethos* que hacen a la multidimensionalidad del sujeto, a su afirmación integral, propiciando además entre los extremos del irracionalismo intencional y el de la razón fetichizada y totalizada como irracionalismo ultra-intencional, el ejercicio de una razón razonable en la perspectiva de la sustentabilidad de dicha afirmación.

Este proceso de afirmación, que es histórico, contextual, discontinuo, contingente y que por lo tanto supone el ejercicio del *a priori* antropológico de un modo *a posteriori*, lo es de un sujeto cuya identidad no se recluye en la dimensión de la subjetividad sino que la trasciende y resignifica en la de la “*subjetividad*” que implica historicidad y por lo tanto formas de objetivación orientadas a quebrar las totalidades opresivas que porque lo niegan, justamente lo motivan en su *praxis* colectiva emergente con pretensión radical de autonomía.

Los comienzos y recomienzos: del sujeto a la filosofía y de la filosofía al sujeto

La lectura de ciertas afirmaciones de Hegel, aportan a la perspectiva del *a priori* antropológico de Kant la dimensión histórico-social que en aquél estaba ausente. No obstante, e independientemente de tener la filosofía orígenes que en cierto modo son permanentes desde que hacen a la condición humana (p.e. el asombro, la duda, las situaciones límites), parece tener un único y localizado comienzo que ya hemos señalado en el siglo VI a.C. del mundo griego clásico, y desde allí una dialéctica de la totalidad, que llega sin rupturas en su continuidad hasta el mismo Hegel cuya síntesis pretende marcar los límites del horizonte en que se moverá la contemporaneidad.

138 La opción por la *inteligencia* que no renuncia a la *razón*, sino que la acota al reinstalarla en los niveles supralógicos de la “*compleja relación viviente*”, evita la aniquilación del sujeto en las leyes de funcionamiento de la razón y frente a la ética de principios rigorizada que esta misma supone, propone una ética intelectual de la responsabilidad que expresa y funda la autonomía del sujeto. Esta perspectiva de la *inteligencia* recorre la obra filosófica de Arturo Ardao, especialmente, *Espacio e inteligencia*, Equinoccio, Editorial de la Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1983 y *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Biblioteca de Marcha, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2000.

Para quienes desde la exterioridad histórico-geográfico-cultural toman contacto con esa tradición, en caso de querer hacer filosofía –expresión en el discurso conceptual de la afirmación y constitución del sujeto– parece no quedar otra posibilidad que integrarse a ella, a la dialéctica que presuntamente la gobierna desde aquél único comienzo fundante y se consagra en su última gran síntesis. Pero de ser así, la pretendida afirmación del sujeto implicaría en realidad su negación por sometimiento a las determinaciones de la dialéctica del sujeto de la dominación occidental en su expresión moderna y en su profundización-nihilización posmoderna.

No obstante esta visión establecida y dominante, que no hace lugar en la dialéctica de la filosofía y en la de la occidentalidad a la que ella fundamenta analítica, crítica y normativamente a ninguna alteridad propiamente tal, sino que la acepta solamente en el caso en que logra reducirla a su mismidad y por lo tanto la niega en su ser otra; según lo hemos presentado, la lectura desde América Latina de la filosofía latinoamericana en el que hemos consignado como su paradigma fuerte, desde Hegel, más allá de él y contra él, sustenta la tesis de los “comienzos” o “recomienzos” en plural.

Esta perspectiva supone la posibilidad de afirmar la alteridad sin subsumirla sin más en la dialéctica de la occidentalidad. No obstante el carácter expansionista y universalizante de esta dialéctica en el plano filosófico y también en los planos científico, tecnológico, cultural, político y económico –para nombrar los más relevantes–, habilita afirmarla como una trascendentalidad al interior de esa dialéctica totalizadora, que por sus efectos de totalización *a posteriori* provoca la emergencia del *a priori* antropológico que es relevante como afirmación de alteridad y de alternativa, en tanto afirmación de “*sujetividad*” y por lo tanto de afirmación de un sujeto otro respecto del de la occidentalidad en sus figuras de la modernidad y de la posmodernidad, momentos de eje atlántico de dicha dialéctica que involucran a nuestra América y por lo tanto a nosotros como expresión, afirmación y constitución del sujeto.

La “*sujetividad*” dice acerca de la “*historicidad*” de este “*sujeto empírico*”, de su capacidad de irrumpir en la historia y decodificar las totalidades opresivas dominantes establecidas, llámense estas “*ego cógito*”, “*sujeto trascendental*”, “*espíritu absoluto*”, “*estructuras*”, “*sistemas*”, “*instituciones*”, “*ley*”, “*Estado totalitario*”, “*mercado total*” o “*eticidad*”, y por lo tanto de una historicidad que es radical y constitutiva, que hace siempre posible un “nuevo comienzo”, que a diferencia del espíritu transformado en niño en *Así hablaba Zaratustra* de Nietzsche que implica una *nihilización* del pasado, cada “*recomienzo*” del sujeto en América Latina en términos de “*sujetividad*” es de otra manera auroral, pues su sentido de futuro se asienta en el conocimiento y discernimiento de alcances y límites de anteriores comienzos y recomienzos¹³⁹.

139 Señala Roig en este sentido: “*Un filosofar matutino o auroral, confiere al sujeto una participación creadora o transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificadora de un pasado, sino de denuncia de un presente y anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas. Desde este punto de vista hablábamos de historicismo, entendiéndolo que su raíz se encuentra en el reconocimiento del hombre como actor y autor de su propia historia, afirmación que no quiere caer, por lo demás, en la imagen de un nuevo demiurgo. Se trata de un historicismo que nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza al pensamiento utópico, dentro de las diversas formas de saber conjetural, reconocido dentro de una filosofía matutina como legítimo o por lo menos como legítimable. En función de esto, la normatividad pierde aquella rigidez impersonal característica del *a priori* formal – lógico, y a partir del reconocimiento efectivo de la presencia de lo subjetivo, es rescatada en su verdadero peso. (Debo aclarar que *sujetividad* no es necesariamente sinónimo de *subjetividad*, en el sentido de arbitrariedad, de “libre arbitrio”, ni de particularidad.)*” *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 15.

El sujeto de la modernidad en el registro de la filosofía de la historia hegeliana está prefigurado en la dialéctica cerrada que conduce al momento de la reconciliación en el espíritu absoluto, el que significa tanto la legitimación del pasado como la inhabilitación de un futuro otro en razón de la plenitud de dicha reconciliación.

En la filosofía marxista de la historia –si se acepta tal identificación para desarrollos teóricos a partir de Marx que en él mismo a diferencia de Hegel no asumen explícitamente esa denominación–, el presente no es de reconciliación sino de la más radical contradicción, por lo que además de explicar sin por ello legitimar el presente por el pasado, se prefigura una dialéctica abierta en la que la superación de la contradicción supondrá la revolución por la mediación de un sujeto estructuralmente revolucionario en la tensionalidad dialéctico-estructural entre fuerzas productivas y relaciones de producción. La reconciliación se desplaza al futuro y su figura no es el espíritu absoluto sino la sociedad sin clases que en el relato de Marx oscila entre las condiciones de horizonte histórico y horizonte utópico. Se pasa así del sujeto estructuralmente determinado, a través de la comprensión de su lugar estructural y de su papel en la transformación de las estructuras a través de un proceso revolucionario en el que procede sin contradicción a su afirmación y a su negación, a un sujeto más allá de las estructuras de dominación y explotación vigentes, constituido por productores libres que se relacionan directamente.

Este sujeto revolucionario y este horizonte histórico-utópico de sujeto son los que se disuelven y nihilizan en la posmodernidad a través de efectivos procesos de fragmentación, discursivamente sobredeterminados y legitimados por la discursividad filosófica posmoderna.

La crítica posmoderna al relato emancipatorio de la modernidad, no obstante aporta la visibilización de la pluralidad, la heterogeneidad y la diferencia invisibilizadas por el carácter homogeneizador de aquél, aportando por lo tanto a emancipaciones plurales posibles, histórica y narrativamente imposibilitadas por dicho relato emancipador, al legitimar discursivamente la fragmentación, termina de hecho aportando a la reproducción y fortalecimiento de la lógica sistémica globalizada de dominación, tendencialmente inhabilitadora de toda emancipación. La crítica posmoderna a la modernidad, aporta al discernimiento de la modernidad, pero ella, lejos de ser la alternativa a los límites de la modernidad en términos de la emancipación humana, parece no hacer sino fortalecer lógicas que tienden a sacar de la escena todo horizonte emancipatorio.

La perspectiva de alteridad y por lo tanto de alternativa para la filosofía desde comienzos y recomienzos emergentes una y otra vez que no obstante sus limitaciones históricas se han dado en esta región del mundo desde que quedó comprendida en el proceso de expansión de Occidente, en el sentido de orientaciones analítico-crítico-normativas “otras” respecto de las formas dominantes de la occidentalidad en la modernidad y en la posmodernidad, dice en lo que aquí interesa fundamentar acerca de los comienzos y recomienzos de un sujeto “otro” cuya constitución, identidad y sentido se procura explicitar.

Se trata de un sujeto que se constituye por el desarrollo de un punto de vista crítico, que no es otro que el de la emancipación humana desde sus condiciones objetivas de existencia, proceso de autoconstitución que supone el desmontaje de las formas de dominación estructurales, sistémicas e institucionales, así como de los discursos de explicación-legitimación que las expresan y acompañan.

El ser humano se auto-concibe como sujeto en la modernidad. El modo fundante de su afirmación como “*ego cógito*” –sujeto individual y universal, sustancial y esencial, abstracto y metafísico– opera como fetiche que invisibiliza y destruye al sujeto

real¹⁴⁰. La perspectiva crítica (emancipatoria) desde América Latina fundamenta un sujeto-otro que da respuesta a la visión fundante de la modernidad, la que alcanza también a otras visiones crítico-emancipatorias de la misma modernidad como a las visiones objetivamente anti-emancipatorias de la posmodernidad.

Sujeto cognoscente y sujeto actuante¹⁴¹

El sujeto paradigmático fundante de la modernidad, el “*ego cógito*” cartesiano, es sustancial en cuanto que existe por sí mismo y su atributo esencial es el del pensar, actividad que por sí sola parece sostener su existencia en su condición sustancial-esencial de sujeto pensante. En cuanto esencialmente pensante no es un sujeto actuante y el ejercicio de su atributo esencial proporciona en el modo directo de la intuición racional el conocimiento de sí mismo como sustancia pensante, así como el conocimiento de la realidad material como sustancia extensa y el conocimiento de la causa primera incausada, sin referencia a la cual ni la sustancia pensante ni la sustancia extensa se explicarían, esto es, Dios, sustancia divina o causa primera.

El sujeto pensante existe por sí mismo, en el sentido de que no depende de la sustancia extensa para existir; no procede de ella ni precisa relacionarse con ella para seguir existiendo como aquello que esencialmente es.

La pretensión del conocimiento en la metafísica o filosofía primera como conocimiento por la razón sola, en cuanto fundante del conocimiento científico y de sus aplicaciones técnicas, hace que el sujeto de conocimiento se autoconceba anterior, superior e independiente de la presuntamente subsidiaria condición de sujeto de acción.

Una epistemología crítica habilita visualizar la fetichización del sujeto pensante de la filosofía cartesiana y sus efectos de negación sobre el sujeto efectivamente existente, en tanto toda corporalidad, materialidad o naturaleza queda determinada como lo absolutamente otro respecto del sujeto, reducida por lo tanto a la condición de mero objeto del pensamiento, el conocimiento o la acción. La visión fetichizada del sujeto pensante, al habilitar su profundización, promueve la unilateralidad no ya solo del conocimiento en el que el yo pensante es el sujeto y todo lo demás que es la alteridad no pensante es el objeto, sino también de la acción en la figura del individuo poseedor-calculador que es la expresión en el terreno económico-jurídico-político de aquél sujeto, que reduce la racionalidad de lo real a la racionalidad del cálculo costo-beneficio en referencia a su interés individual en competencia con los otros intereses de individuos

140 Este punto tiene un adecuado tratamiento en “El retorno del sujeto reprimido frente a la estrategia de la globalización”, capítulo del libro de Franz J. Hinkelammert *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. EUNA, San José, Costa Rica, 2003, pp. 485-498.

141 Las determinaciones u objetivaciones del “*sujeto cognoscente*”, el “*sujeto actuante*”, el “*sujeto práctico*” y el “*sujeto vivo*”, así como la idea del “*sujeto como sujeto*” tanto como sus relaciones, las presenta y desarrolla Franz J. Hinkelammert en “Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real”, último capítulo de su libro *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, (1984), 2ª ed., 1990, pp. 229-275. El orden de la exposición en la epistemología crítica de Hinkelammert invierte las relaciones de fundamentación. Adoptamos las determinaciones, así como el orden de exposición; encontrando en el orden de fundamentación posibilidades para fundar en articulación constructiva con lo ya señalado, un sentido de sujeto alternativo al de la modernidad así como al de la posmodernidad. Esta posibilidad de articulación constructiva en términos de una fundamentación del sujeto desde América Latina alternativa a la de la modernidad y a la posmodernidad la hemos esbozado explícitamente en el capítulo anterior. En este, al igual que en aquél, hemos hecho nuestras las observaciones de Franz J. Hinkelammert –que agradecemos– a la versión original del mismo, superando los inconvenientes de una apreciación inadecuada de la identidad del último capítulo de la *Crítica a la razón utópica*.

que se orientan de modo análogo, aceitando la racionalidad del cálculo y la competencia del mercado que es su definición institucional.

Frente al pretendido carácter sustancial del yo pensante en los fundamentos metafísicos cartesianos, así como frente al pretendido carácter *a priori* del sujeto trascendental en los fundamentos epistemológicos kantianos, que de distintas maneras afirman la prioridad e independencia del conocimiento respecto de la acción, una epistemología crítica, lleva a determinar de modo fundado que el sujeto cognoscente en sus aproximaciones cognoscitivas a la realidad persigue determinados fines por lo que la trasciende “*en el marco de lo posible*” “*para conocer lo posible*”, de manera tal que implica a la condición de “*sujeto actuante*” como su condición trascendental. Si es cierta la tesis que enuncia que bien miradas las cosas los hombres se proponen siempre solamente los fines que pueden realizar, el “*sujeto actuante*” que es el responsable de discernir los fines “*técnicamente posibles*” está a la base –como su condición de posibilidad y de sentido, del “*sujeto cognoscente*” que concibe los fines “*teóricamente posibles*”. La teoría es una función de la acción, sin por ello dejar de estar la acción orientada por la teoría en la realización de los fines. Las posibilidades teórica y técnica no son exteriores la una a la otra por lo que el “*sujeto cognoscente*” y el “*sujeto actuante*” no son exteriores el uno al otro: el “*sujeto cognoscente*” es una trascendentalidad al interior del sujeto actuante cuyo aporte es acotar los “*fines técnicamente posibles*” desde la referencia de los “*fines teóricamente posibles*”, pero recíprocamente, el “*sujeto actuante*” es una trascendentalidad al interior del “*sujeto cognoscente*” cuyo aporte es acotar los “*fines teóricamente posibles*” por la referencia a los “*fines técnicamente posibles*”. El conocimiento determina las condiciones y posibilidades de la acción, pero también la acción determina las condiciones y posibilidades del conocimiento: esto que opera como fundamento en toda la historia del conocimiento humano, se hace cada vez más visible en cuanto tienden a borrarse las fronteras entre la ciencia y la tecnología, en tanto el conocimiento implica cada vez más una intervención en la realidad que habilita no solamente a “suponer” un orden del mundo distinto al que este presentaba por naturaleza según sugiere la tercera regla del método de Descartes, sino a implementarlo técnicamente.

Sujeto práctico

No obstante la trascendentalidad de las condiciones teóricas de posibilidad respecto de las condiciones técnicas y, fundamentalmente, de éstas últimas respecto de las anteriores; tanto unas como otras reconocen otras condiciones de posibilidad que las trascienden. Estas son las “*condiciones materiales de posibilidad*” a las que tanto los “*fines teóricamente posibles*” que el “*sujeto cognoscente*” puede concebir como los “*fines técnicamente posibles*” que el “*sujeto actuante*” puede realizar, deben someterse, desde que “*el producto social es el universo en el cual los fines por realizar se disputan sus condiciones materiales*”.

La trascendentalidad de las condiciones materiales respecto de las condiciones técnicas, implican la trascendentalidad del “*sujeto práctico*” respecto del “*sujeto actuante*” y por lo tanto del “*sujeto cognoscente*”. Desde que el producto socialmente producido es finito y la hipótesis es siempre la de recursos escasos, este aparece como la condición y criterio para discernir entre los fines técnicamente posibles. Este discernimiento implica a su vez como su misma condición de posibilidad y también de legitimidad, el que tiene lugar entre “*necesidades*” y “*preferencias*” y su respectivo papel en la elección de los fines, pues resulta evidente que no todos los fines teórica y

técnicamente posibles, serán materialmente posibles en términos de la materialidad del producto social disponible. Esta dimensión del “sujeto práctico” que es condición de posibilidad de las del “sujeto actuante” y el “sujeto cognoscente”, es la que hace especialmente visible que “no hay un sujeto humano, sino un conjunto de sujetos humanos que en sus interrelaciones forman la sociedad” en la cual la tensión entre “necesidades” y “preferencias” coloca en primerísimo plano la hipótesis del conflicto en la articulación de la convivencia.

Sujeto vivo y sujeto como sujeto

Más allá del “sujeto práctico”, como su trascendentalidad inmanente y por lo tanto como su condición de posibilidad, así como del “sujeto actuante” y del “sujeto cognoscente” encontramos al “sujeto vivo” o, si se prefiere “viviente”, que por la corporalidad material y natural que lo constituye, no puede afirmarse sin hacerlo al mismo tiempo con la racionalidad y relacionalidad individuo-sociedad-naturaleza. Mientras el “sujeto práctico” se define al interior de las relaciones de producción que determinan las condiciones materiales de los fines que se pueden realizar materialmente, dentro de los teórica y técnicamente posibles; el “sujeto vivo” las trasciende en el sentido de aquellas relaciones de reproducción entre la vida humana y la vida natural no humana, que no obstante comprender las relaciones de producción dadas como el modo vigente de orientar esa reproducción, en definitiva dicha racionalidad reproductiva no se agota en ninguna racionalidad productiva históricamente dada o posible y por lo tanto, en ningún modo de producción.

El “sujeto vivo” remite entonces a la corporalidad concreta de seres produciendo materialmente su vida en sociedad y esta producción de los medios de vida materiales que es la forma específicamente humana de la reproducción de la vida, implica a la naturaleza no humana, sin una articulación sostenida y sustentable con la cual, la afirmación del “sujeto vivo” que es la trascendentalidad al interior del “sujeto práctico”, el “sujeto actuante” y el “sujeto cognoscente”, se torna actual y tendencialmente en su negación.

La referencia al “sujeto vivo” como fundamento categorial, conceptual y real de la afirmación del ser humano como sujeto, que se expresa en movimientos sociales diversos en términos de los reclamos por la posibilidad de vivir dignamente, expresa con nitidez la fuerte ruptura con el paradigma fundante de la modernidad y con las visiones críticas del mismo dentro del mismo horizonte, así como con la fragmentación posmoderna.

La afirmación del ser humano como “sujeto vivo” en el sentido indicado, quiebra con el fetichismo del “ego cógito”, del “sujeto trascendental”, del “espíritu absoluto”, del “sujeto revolucionario” y del “mercado”.

En lugar de un sujeto individual y universal, sustancial y esencial, abstracto y metafísico que se autosostiene más allá de toda naturaleza corporal como lo absolutamente otro y que pretendidamente duda de su existencia para afirmar la evidencia de la misma; un sujeto histórico-social plural y diverso, que llega a comprenderse uno con la naturaleza no humana y que partiendo de la certeza de su existencia, en cambio tiene interrogantes cada vez más acuciantes respecto de la posibilidad de esa existencia a futuro. Frente a un punto de vista pretendidamente universal que parece no ser sino la ilegítima trascendentalización de un punto de vista particular universalizado, con los riesgos implicados en el ejercicio de un logos fetichizado y totalizado, la construcción de un punto de vista efectivamente universal

que implica la concurrencia democrática desde *pathos* y *ethos* “*personalísimos*” a la afirmación de condiciones de reproducción vida humana-naturaleza no humana, que hacen a la posibilidad del universalismo concreto. Ante un imaginario totalizado de reconciliación a nivel del pretendido “*espíritu absoluto*”, la emergencia decodificadora del “*sujeto vivo*” amenazado en su posibilidad misma de vivir al impulso de los procesos fácticos por aquella sobredeterminación imaginaria. La experiencia del fracaso o derrota revolucionaria, sea por la implicación del sujeto revolucionario en las instituciones funcionales a las estructuras del orden capitalista, sea por su sometimiento a las orientaciones del poder burocrático en el campo socialista antes de su colapso, sea como efecto de la contra-revolución burguesa que aplastó la insurgencia revolucionaria en la década de los '70 del pasado siglo en América Latina, hace lugar a esta otra perspectiva de sujeto, la del “*sujeto vivo*” que como trascendentalidad al interior de sistemas, estructuras e instituciones resignifica el sentido y las estrategias de las prácticas emancipatorias. Frente a un mercado totalizado, que sólo promete las libertades del mercado, aunque tampoco cumple con ellas, y que en función de dicha totalización, como nunca antes se despliega socavando la vida humana y la naturaleza, el “*sujeto vivo*” emergente en las plurales expresiones de la vida y de la posibilidad de vivir afectadas por ese socavamiento compulsivo y exponencial, se presenta como el punto de vista crítico-emancipatorio en la perspectiva ya señalada del universalismo concreto.

En lo atinente a la fragmentación posmoderna del sujeto de la modernidad en cualquiera de sus expresiones paradigmáticas, la perspectiva del “*sujeto vivo*” que articula humanidad y naturaleza no-humana en lugar de convalidar y consolidar la fragmentación, visualiza las experiencias fragmentarias de afirmación como expresiones del “*sujeto vivo*” que justamente no es un sujeto *a priori* como en sus distintas versiones lo es el de la modernidad, sino que se manifiesta de modo *a posteriori* “como ausencia” en función del carácter de negación de dichas experiencias.

La perspectiva filosófica de la posmodernidad parece consagrar la fragmentación, negando el sujeto y el universalismo de la modernidad, pero como modernidad *in extremis*, negando todo sujeto y todo universalismo.

El pensamiento crítico-emancipatorio desde América Latina, en su condición de otra cara de la modernidad y de la posmodernidad como figuras vigentes de la occidentalidad, de un modo no ecléctico propone superar los efectos anti-emancipatorios del sujeto moderno y su universalismo abstracto excluyente, así como los de la fragmentación anti-universalista posmoderna, por la referencia al “*sujeto vivo*” como trascendentalidad al interior de estructuras, sistemas e instituciones, y por lo tanto fundamento y criterio de emancipación humana desde y para América Latina y para el mundo, en el contexto planetario vigente.

El “*sujeto vivo*” es en términos reales y materiales, lo que en términos ideales es el “*sujeto como sujeto*”, que sería el sujeto que “*trasciende todas sus objetivaciones*”¹⁴² y por lo tanto se sostiene más allá de ellas. Mientras el “*sujeto vivo*” es de cierto modo *tópico*, el “*sujeto como sujeto*” es decididamente *utópico*¹⁴³.

Decir que el “*sujeto vivo*” es “de cierto modo” *tópico*, implica reconocer que, no obstante su materialidad y realidad fundante como trascendentalidad al interior de las mencionadas determinaciones u objetivaciones del sujeto, inevitablemente, no obstante la experiencia de su trascendentalidad, esta se da siempre mediada, tensionada o resignificada por esas otras determinaciones y por lo tanto al interior de ellas. Por lo

142 Escribe Hinkelammert: “...el sujeto, por tanto, trasciende a todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas. El sujeto trasciende también, por lo tanto, a todas las formas de sujeto que aparecen al tratar al sujeto como objeto”, *Crítica a la razón utópica*, p. 254.

tanto es la cara en sí misma existente aunque no directamente visible para nosotros, del “*sujeto como sujeto*” que es la referencia en dimensión decididamente utópica del ser humano como sujeto, esto es sin objetivaciones ni mediaciones.

La constitución del sujeto entre el “sujeto vivo” y el “sujeto como sujeto”: las mediaciones estructurales e institucionales

El proceso de la modernidad ha acompañado su fetichización del sujeto en las diversas expresiones de la misma, con la fetichización de estructuras e instituciones cuyo sentido fundante fue la afirmación del ser humano como sujeto dentro de los límites del horizonte histórico de su autocomprensión, pero que terminaron desplazando aquél sentido, conquistando el lugar del ser humano como sujeto.

La posmodernidad convalida y apunta a consolidar objetivamente este proceso. Independientemente de cualquier intencionalidad, la disolución posmoderna del sujeto en los términos de su fragmentación y debilitamiento, se articula constructivamente con la reproducción estructural de las relaciones de producción capitalista y con la promoción de la institución Mercado como sujeto ordenador no-intencional de las mismas, en los términos de la reproducción de un orden que no admite exterioridad ni alternativas.

Sea intencionalmente, sea no-intencionalmente, en la modernidad y más decididamente en la posmodernidad, estructuras e instituciones destinadas a emancipar al ser humano como sujeto, no han hecho sino sustituir, invisibilizar, negar y destruir al ser humano como sujeto.

Desde América Latina, como la otra cara de la modernidad y de la posmodernidad se aporta otra perspectiva del sujeto, la del “*sujeto vivo*” que, como no puede ser reducido a estructuras, sistemas o instituciones porque en cuanto comprende el complejo metabolismo humanidad – naturaleza no humana, es una trascendentalidad al interior de las mismas, lo que lo lleva a emerger *a posteriori* a las experiencias de negación, con capacidad para juzgarlas así como para rectificarlas de un modo fundado¹⁴⁴.

Para este “*sujeto vivo*”, desde sus mediaciones y objetivaciones como “*sujeto cognoscente*”, “*sujeto actuante*” y “*sujeto práctico*” y desde su emergencia que lo motivan a articularse como un “nosotros” que se tiene a sí mismo como valioso en ejercicio del *a priori* antropológico, no obstante contextos históricos que implican confrontación objetiva de intereses, división y lucha de clases que sobredeterminan y

143 En uno de sus libros más recientes, esta dimensión utópica del “sujeto como sujeto”, es explicitada por Hinkelammert como *ausencia que está presente como ausencia*: “El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un *a priori* del proceso. Sino resulta como su *a posteriori*. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental *a priori*. Se revela como una necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia.” F. J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley*, EUNA, San José, Costa Rica, 2003, p. 496.

144 Jung Mo Sung, sintetiza con precisión las connotaciones de la idea de sujeto en el pensamiento de Hinkelammert: “(a) el sujeto no es una sustancia; (b) el ser humano se revela como sujeto en la medida en que enfrenta la inercia del sistema que lo aplasta, por eso se revela en el grito, se revela como ausencia; (c) el ser humano es llamado a responder a este grito como actor social o individuo calculador en el interior del sistema; (d) el ser humano, en cuanto sujeto, siempre trasciende al sistema”. J. M. Sung, “Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real”, en *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*, E. Fernández y J. Vergara (Editores), Editorial Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2007, pp. 239-256, p. 243.

son sobredeterminadas por luchas fragmentadas particularizadas, se abre la posibilidad de activarse y organizarse como actor social y político, para transformar las estructuras, sistemas e instituciones que tienen esos efectos de negación, en dirección al horizonte utópico del “*sujeto como sujeto*”.

Esto quiere decir que el “*sujeto vivo*” en una dirección y el “*sujeto como sujeto*” en la otra son las referencias orientadoras en la transformación de estructuras, sistemas e instituciones de manera tal que estas no sean más que mediaciones para la afirmación en términos del universalismo concreto incluyente del ser humano como sujeto.

No se trata de eliminar estructuras, sistemas o instituciones y pretender directamente la afirmación del “*sujeto como sujeto*”. Tampoco de apostar a que estructuras, sistemas o instituciones, por su propia lógica de funcionamiento afirmarán al “*sujeto como sujeto*”.

Tal vez ni siquiera se trata de crear nuevas instituciones, sino de transformar su espíritu sobre la referencia del “*sujeto vivo*” como su criterio¹⁴⁵.

A diferencia de los proyectos de sociedad de la modernidad que determinaban cómo debería ser el mundo, la fórmula acuñada en América Latina desde los movimientos sociales, “*por un mundo en que quepan todos*” es la fórmula de universalismo concreto, porque no prescribe un modelo de sociedad (de estructuras, sistemas o instituciones); aporta simplemente el criterio universal concreto del “*sujeto vivo*” cuyo referente utópico es el “*sujeto como sujeto*”, como criterio de racionalidad y factibilidad al cual deberían someterse todos los proyectos de sociedad con sus estructuras, sistemas e instituciones a los efectos de converger en torno al sentido común legitimador alternativo al de las relaciones de producción hoy totalizadas, el de afirmar la humanidad en su diversidad de expresiones como sujeto.

145 Recordemos dos pasajes de José Martí en *Nuestra América* (1891): “*Viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros...*” y: “*El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu*”.

Consideraciones finales

Cerrado el último capítulo, la expectativa de quien escribe, es que el conjunto de los capítulos que conforman el libro como unidad de la diversidad, hayan sido y fundamentalmente puedan volver a ser aportes para suscitar el pensamiento propio de quienes hayan recorrido sus páginas.

Suscitar la comprensión de la filosofía latinoamericana como perspectiva analítico-crítico-normativa específicamente atinente a nosotros los latinoamericanos, como aporte desde y para nosotros mismos en nuestro proceso de autoconstitución como sujetos, condición para el diálogo con otros “nosotros”, tanto de los que hacen a la diversidad en nuestra interioridad, como a los que la configuran en nuestra exterioridad, es condición de la constitución “conflictiva y nunca acabada” de la humanidad como sujeto en los términos de universalidad concreta incluyente.

Una universalidad concreta incluyente, como proceso histórico y como horizonte utópico, supone la legitimidad de la afirmación de toda diversidad o particularidad, en tanto ella no implique la negación de otras diversidades o particularidades.

A la “conflictiva y nunca acabada” constitución de la humanidad como sujeto como condición de posibilidad para la universalidad concreta incluyente, ha aportado, aporta y seguirá aportando la filosofía latinoamericana, en tanto las relaciones de dominación vigentes o aquellas que de relevo que pudieran sobrevenir, motiven su esfuerzo emancipatorio, legitimándola no-intencionalmente.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV, *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976.

Acosta, Yamandú, “Tareas de reconstrucción para la filosofía latinoamericana”, en *Revista Pasos*, N° 69, DEI, San José, Costa Rica, 1997.

Acosta, Yamandú, *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2005.

Acosta, Yamandú, “Huellas sartreanas en la inteligencia filosófica en América Latina: Zea, Roig y Hinkelammert”, en (P. Vermeren y R. Viscardi, compiladores) *Sartre y la cuestión del presente*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2007.

Acosta, Yamandú, *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2008.

Amin, Samir, *Los desafíos de la mundialización*, Siglo XXI, México, 1997.

Anderson, Perry, *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1986.

Ardao, Arturo, *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963.

Ardao, Arturo, *Espacio e inteligencia*, Editorial de la Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1983.

Ardao, Arturo, *La inteligencia latinoamericana*, DP, Universidad de la República, Montevideo, 1987.

Ardao, Arturo, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Biblioteca de Marcha-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2000.

Arpini, Adriana, “Categorías sociales y razón práctica: una lectura alternativa”, en *id.*, (compiladora), *América latina y la moral de nuestro tiempo: estudios sobre el desarrollo de la razón práctica*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 1997.

Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998.

Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean Claude, *La reproducción*, Editorial Laia, Barcelona, 1977.

Calderón, Fernando, *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica*, Siglo XXI, México, 1995.

Calderón, Fernando, “Los movimientos sociales en América Latina. Entre la modernización y la construcción de identidad”, en Fernando Quesada (Editor), *Filosofía*

Política I. Ideas políticas y movimientos sociales, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Editorial Trotta, CSIC, Madrid, 1997.

Castro Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill libros S.A., Barcelona, 1996.

Cerutti Guldberg, Horacio, “Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana ‘después’ de la filosofía de la liberación”, en *La filosofía en América*, (Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía), Caracas, SVF, Vol. 1, 1979.

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983. (Tercera Edición, corregida y aumentada: FCE, México, 2006).

Cerutti Guldberg, Horacio, “Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana”, en *Concordia* N° 15, Frankfurt, 1989.

Dierckxsens, Wim, *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1997.

Dierckxsens, Wim, *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, 4ª ed. ampliada, San José, Costa Rica, 1998.

Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985.

Dussel, Enrique, “¿Es posible un principio ético material universal y crítico”, en *Revista Pasos*, N° 75, DEI, San José, Costa Rica, 1998.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, UAM, UNAM, México, 1998.

Fernández, Estela, “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana, en A.A. Roig (Compilador), en *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, EFU, San Juan, Argentina, 1995.

Fornet Betancourt, Raúl, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, FEPAL, Buenos Aires, 1985.

Fornet Betancourt, Raúl, “La filosofía de la liberación”, en *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, Barcelona, ICE Universidad de Barcelona, 1987.

Fornet Betancourt, Raúl, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEI, San José, Costa Rica, 1994.

Gallardo, Helio, “Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina”, en *Revista Pasos*, núm. especial 3, DEI, San José, Costa Rica, 1992.

Gallardo, Helio, “Notas sobre la citación mundial observada desde América Latina”, en *Revista Pasos*, N° 54, DEI, San José, Costa Rica, 1994.

Gallardo, Helio, “América Latina en la década de los noventa”, en Revista *Pasos*, N° 54, DEI, San José, Costa Rica, 1995.

González Boutrón, María Arcelia, “El llamado desde la corporeidad del sujeto. Hilvanando reflexiones desde la economía, la ética y el género”, en Revista *Pasos*, N° 85, DEI, San José, Costa Rica, 1999.

Guariglia, Osvaldo, *Ideología, verdad y legitimación*, FCE, Buenos Aires, 1993.

Gutiérrez, Germán, “Globalización y subjetividad: “buzos” y sujeto rebelde”, en Revista *Pasos*, N° 81, DEI, San José, Costa Rica, 1999.

Hinkelammert, Franz J., *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1981.

Hinkelammert, Franz J., *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, 1984 (Segunda edición: 1990).

Hinkelammert, Franz J., *Democracia y totalitarismo*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1990.

Hinkelammert, Franz J., “La crisis del socialismo y el tercer mundo”, en Revista *Pasos*, N° 30, DEI, San José, Costa Rica, 1990.

Hinkelammert, Franz J., *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1991.

Hinkelammert, Franz J., *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995.

Hinkelammert, Franz J., “Determinismo y autoconstitución del sujeto: las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden”, en Revista *Pasos*, N° 64, DEI, San José, Costa Rica, 1996.

Hinkelammert, Franz J., *El grito del sujeto. Del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1998.

Hinkelammert, Franz J., *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003.

Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Buenos Aires, 1992.

Kusch, Rodolfo, “Geocultura del hombre americano”, en *Estudios Latinoamericanos* N° 18, García Cambeiro, Buenos Aires, 1976.

Kusch, Rodolfo, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Castañeda, Buenos Aires, 1978.

Lander, Edgardo, (Ed.) *et. al.*, *Modernidad y Universalismo*, Nueva Sociedad, Caracas, 1991.

Lechner, Norbert, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, CIS, Siglo XXI, Madrid, 1986.

Lechner, Norbert, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE, Santiago de Chile, 1990.

Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Serie del Ciclo Básico, Historia de las Ideas, Serie Antología 140, FCU, Montevideo, 1985.

Martí, José, “Nuestra América”, en *id. Obras Escogidas*, 3 Tomos, Tomo II, Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1992.

Martín-Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Ediciones G. Gilli, Barcelona, 1987.

Martorelli, Horacio, *Transición a la democracia*, EBO, Montevideo, 1984.

Marx, Carlos y Engels, Federico, “Manifiesto del Partido Comunista”, en *id. Obras Escogidas en dos tomos*, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1955.

Mo Sung, Jung, “Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real”, en E. Fernández y J. Vergara (Editores), *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*, Editorial Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2007.

Ortiz, Renato, *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*, Universidad Nacional de Quilmas, Buenos Aires, 1996.

Ortiz, Renato, “Notas sobre la mundialización y la cuestión nacional”, Nueva Sociedad, N° 149, Caracas, 1997.

Pereyra, Carlos, *El sujeto de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Piaget, Jean, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Península, Barcelona, 1973.

Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1995.

Roig, Aruro Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.

Roig, Arturo Andrés, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *id. La utopía en el Ecuador*, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito, 1987.

Roig, Arturo Andrés, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 1993.

Roig, Arturo Andrés, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, 2 vols., CEDAL, Buenos Aires, 1994 (Edición corregida y aumentada en un volumen, Ediciones El Andariego, Buenos Aires, 2008).

Roig, Arturo Andrés, “La filosofía latinoamericana entre el “descentramiento” y la “fragmentación” del sujeto”, en *Intersticios*, N° 4, Universidad Intercontinental, México, 1996.

Roig, Arturo Andrés, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2001.

Roig, Arturo Andrés, *Ética del poder y moralidad de la protesta, Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2002.

Roig, Arturo Andrés, *Necesidad de una segunda independencia*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina, 2003.

Sala de Torón, Lucía, “Democracia: un tema prioritario en América Latina”, en N. de los Ríos Méndez e I. Sánchez Ramos (Coordinadoras), *América Latina: historia, realidades y desafíos*, UNAM, México, 2006.

Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1968.

Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1959.

Sambarino, Mario, *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*, CELARG, Caracas, 1980.

Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1947.

Sasso, Javier, “Sobre la situación actual de la teoría marxista”, en *Revista Venezolana de Filosofía*, N° 27, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1992.

Sasso, Javier, “La escena histórica del pensamiento latinoamericano: una consideración epistemológica”, Ediciones previas N° 9, Cuadernos Venezolanos de Filosofía, Caracas, 1989.

Sasso, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Cátedra UNESCO de Filosofía, IDEA, Embajada de España, Caracas, 1998.

Serrano Caldera, Alejandro, *La unidad en la diversidad. Hacia la cultura del consenso*, Ed. San Rafael, Managua, 1993.

Sève, Lucien, “La cuestión del comunismo”, en *Actual Marx*, Edición de la Casa Bertolt Brecht, Montevideo, 1995.

Vaz Ferreira, Carlos, *Lógica viva*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, IV, 1963.

Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1969.

INDICE

Introducción

Capítulo 1. El (no) lugar de la filosofía en la sociedad.

Pitágoras: la filosofía como contemplación

Parménides: la identidad entre el pensar y el ser y el develamiento de la verdad

Platón: el filósofo y el político. El mundo de las ideas y la caverna (la academia y el ágora)

Descartes y Kant: del yo pensante al sujeto trascendental

Hegel: la filosofía es la época puesta en pensamiento

Marx: el lugar estructural de la filosofía

El lugar social de la filosofía desde algunas claves aportadas por el pensamiento filosófico en América Latina: Ardao, Roig y Hinkelammert

El (no) lugar de la filosofía en la sociedad: “campo intelectual”, “campo cultural” y “campo del poder”

Capítulo 2. Tareas de reconstrucción para la filosofía latinoamericana

Capítulo 3. El sujeto en la historia y la política

Un comienzo requieren las cosas

La cuestión del sujeto en la Grecia clásica

El sujeto en la cristiandad medieval

Las tensiones en la fundamentación del ser humano como sujeto en la modernidad

Volviendo a nuestra posmodernidad posautoritaria y postransicional

Capítulo 4. El sujeto en la filosofía latinoamericana

Sobre la filosofía latinoamericana

La cuestión del sujeto en la filosofía latinoamericana

Filosofía latinoamericana y sujeto en la globalización excluyente

Filosofía y sujeto más allá de la modernidad y de la posmodernidad

Capítulo 5. ¿La vuelta del sujeto?

El marco de la discusión: encuentro entre ciencia y teología

Sobre la adecuada relación entre razón y fe

Razón sin fe en el contexto posmoderno de la muerte del sujeto

La globalidad y sus figuras actuales: globalización, mundialización y globalismo

Sujeto y totalidad

Sujeto, totalidad y exterioridad

La vuelta del sujeto

Capítulo 6. La filosofía latinoamericana es un humanismo

Introducción

La filosofía latinoamericana

La filosofía latinoamericana es un humanismo

Capítulo 7. Cuatro aproximaciones filosóficas al sujeto en América Latina

Sujeto

Delimitación histórica

Delimitación conceptual

Capítulo 8. Sujeto y democratización en el contexto de la globalización

La filosofía latinoamericana y la cuestión del sujeto

El sujeto: de la modernidad a la posmodernidad

La constitución del sujeto en el contexto de la globalización: los aportes de la filosofía latinoamericana y la teoría crítica en América Latina

Democracia, democracias y democratización en América Latina

Nuevos autoritarismos y nuevas democracias

Democratización en la globalización: proyecto nacional e integración regional desde el sujeto como referente en la construcción de ciudadanía

La democratización entre el *topos* de las nuevas democracias y la utopía de *Nuestra América*

La democratización en el contexto de los fundamentalismos: del capitalismo utópico al capitalismo nihilista

Ciudadanía instituyente en América Latina

Capítulo 9. Entre el sujeto y la estructura

Capítulo 10. La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana

Introducción

La filosofía latinoamericana como constitución del sujeto

Los comienzos y recomienzos: del sujeto a la filosofía y de la filosofía al sujeto

Sujeto cognoscente y sujeto actuante

Sujeto práctico

Sujeto vivo y sujeto como sujeto

La constitución del sujeto entre el “sujeto vivo” y el “sujeto como sujeto”: las mediaciones estructurales e institucionales

Consideraciones finales

Bibliografía

