



Miradas Filosóficas sobre América Latina

Dante Ramaglia
Ronie Alexandro Teles da Silveira
(Orgs.)



Miradas Filosóficas sobre América Latina oferece algumas perspectivas que tratam de problemas práticos e teóricos sobre nosso subcontinente. Esse livro faz parte de um esforço coletivo para pensar a especificidade da maneira como vivemos e para propor alternativas viáveis dentro dessas condições estabelecidas. Conduzimos esse objetivo por meio da reflexão filosófica. O leitor poderá notar que tentamos não deslizar para leituras que se resumem a aplicar a filosofia à América Latina, como se se tratasse de mais um objeto visado por uma forma já definida de pensamento. Nos parece que a América Latina é, antes de mais nada, um desafio filosófico que, inclusive, coloca essa forma de pensar em questão.

Miradas Filosóficas sobre América Latina ofrece algunas perspectivas que abordan problemas prácticos y teóricos sobre nuestro subcontinente. Este libro es parte de un esfuerzo colectivo para pensar sobre la especificidad de la forma en que vivimos y para proponer alternativas viables dentro de estas condiciones establecidas. Impulsamos este objetivo a través de la reflexión filosófica. El lector puede notar que tratamos de no deslizarnos en lecturas que se limitan a aplicar la filosofía a América Latina, como si fuera otro objeto dirigido por una forma de pensamiento ya definida. Nos parece que América Latina es, sobre todo, un desafío filosófico que incluso pone en cuestión esta forma de pensar.



Miradas filosóficas sobre América Latina

Comitê Editorial da



Série
filosofia
brasileira
e latino-americana

Aldir Araújo Carvalho Filho (UFMA)

Dante Ramaglia (UNCUYO - Argentina)

Yamandú Acosta (UDELAR - Uruguai)

Fernando Vergara Henríquez (Universidad Católica Silva Henríquez – Chile)

Gilberto Mendonça Teles (PUC-RJ)

Márcio José Silveira Lima (UFSB)

Marcos Carvalho Lopes (UNILAB)

Rafael Hadock-Lobo (UFRJ)

Renato Nogueira (UFRRJ)

Ronie Alexsandro Teles da Silveira (UFSB)

Susana de Castro (UFRJ)

Charles Feitosa (UNIRIO)

Wanderson Flor Nascimento (UNB)

Ivan Melo (UFBA)

Sérgio Schaefer (UNISC)

Miradas filosóficas sobre América Latina

Organizadores:

Dante Ramaglia

Ronie Aleksandro Teles da Silveira



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

Arte de Capa: Drago, 1927, de Xul Solar

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia Brasileira e Latino-Americana - 10

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

RAMAGLIA, Dante; SILVEIRA, Ronie Aleksandro Teles da (Orgs.)

Miradas filosóficas sobre América Latina [recurso eletrônico] / Dante Ramaglia; Ronie Aleksandro Teles da Silveira (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

188 p.

ISBN - 978-65-81512-60-6

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. América Latina; 2. Filosofia; 3. Coletânea; 4. Ensaios; 5. Universidade; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Presentación	9
1	11
Reflexiones en torno al pensamiento latinoamericano y sus motivos fundamentales Dante Ramaglia	
2.....	33
Uma subjetividade para a próxima revolução Suze Piza	
3.....	48
Justicia institucional y democracia Ángela Sierra González	
4.....	67
El drama de la recepción cultural periférica en la constitución del proyecto de la <i>filosofía latinoamericana</i> de Leopoldo Zea a Arturo Roig Gerardo Oviedo	
5.....	95
Constituciones de sujetos emergentes en América Latina Yamandú Acosta	
6.....	122
Ensayo sobre filosofía política en Nuestra América Guillermo Martínez Parra	
7.....	134
La perspectiva ideológica en la historia de las ideas latinoamericanas Alex Ibarra Peña	
8	164
Uma Mirada sobre a América Latina Ronie Aleksandro Teles da Silveira	

Presentación

Los textos reunidos en el presente volumen intentan ofrecer diversas perspectivas para considerar algunos problemas teóricos y prácticos que enfrenta América Latina en la actualidad, en un momento complejo que atraviesa la realidad social y política de nuestros países. En particular, debido a la misma orientación de quienes escriben los capítulos de este libro, se ha tenido en cuenta un punto de vista filosófico para dar cuenta de los temas tratados.

En este sentido, las indagaciones que se proponen en cada uno de ellos tienden a incorporar un cierto grado de reflexión acerca de lo que significa ejercer un tipo de filosofía, que resulta situada en un contexto particular. Sin dejar de reconocer que lo que se comprende como filosofía latinoamericana ya ha alcanzado una trayectoria significativa desde el siglo pasado hasta la actualidad, se trata de reafirmar determinados aspectos que requieren de una clarificación conceptual en relación con el sentido y los alcances que se plantean en torno a este pensamiento singular. Igualmente su vinculación con la tarea historiográfica – denominada frecuentemente como historia de las ideas – constituye otro de los enfoques privilegiados, en cuanto se parte de la historización que converge en la filosofía latinoamericana, a partir de lo cual se logra entender mejor algunos problemas del momento presente que son parte de procesos de larga duración. Una serie de miradas filosóficas sobre nuestra realidad, como son las que se ensayan en este texto, requieren de la capacidad de profundizar más allá de lo que se presenta en la superficie, aun siendo esto último lo urgente que llama a reflexionar.

De las circunstancias que marcan a nuestra época pueden observarse las tensiones que recorren las configuraciones políticas cambiantes de nuestros países. En principio la alternancia de avances y retrocesos en la región –

con la sucesión de gobiernos progresistas y otros reaccionarios – tiene su correlato en la promoción de derechos o su conculcación, influyendo esto a su vez en las posibilidades de mejorar las condiciones de vida de las mayorías populares y, en algunos casos, de consagrar nuevas conquistas para sectores minoritarios o que han sido frecuentemente discriminados en nuestras sociedades. De allí que resulte central en varios trabajos aquí incluidos dar cuenta de la situación de la justicia, las reformas constitucionales y sus efectos en los cambios políticos experimentados. Por cierto que esto involucra otra cuestión filosófica aquí tratada, como es la de la constitución de los sujetos con relación a las demandas que han sido formuladas a través de movimientos sociales y manifestaciones políticas que se han presentado en los últimos tiempos, los cuales son portadores de nuevas praxis que interpelan al sistema institucional.

Otro tópico que se aborda, que aparece como trasfondo sobre el cual se erigen distintos imaginarios, es el referido a la compleja configuración cultural de Latinoamérica. De este modo, se repasan algunas tesis acerca de la situación particular del mestizaje y la transculturación que se han dado en nuestra historia. Aun cuando se puedan señalar las diversidades existentes entre nuestros países, es posible encontrar puntos de encuentro en las mezclas que produjo la afluencia de diferentes raíces culturales, que a lo endógeno sumaría el aporte de sucesivas migraciones.

Sin pretender agotar los temas que se presentan en cada uno de los textos incluidos – que los lectores de los mismos descubrirán por su cuenta – puede afirmarse que la intención que anima a la escritura de este libro tiene como horizonte la esperanza derivada de la utopía, en el sentido de que sus autores procuran dar cuenta de nuestros problemas y avizorar las mejores salidas para la realización de nuestras gentes y sociedades. En tal sentido, las miradas que se tienden a nuestra afectada realidad no dejan de cargarse de un futuro que se contempla como más deseable y vivible para todos. A esa mejora pretende contribuir la filosofía latinoamericana, y este indudablemente es uno de los propósitos que le dan un sentido al mismo ejercicio de pensar sobre nuestra condición.

Reflexiones en torno al pensamiento latinoamericano y sus motivos fundamentales

*Dante Ramaglia*¹

Universalidad y singularidad en la filosofía latinoamericana

Entre los debates que ha suscitado el planteamiento acerca de la posibilidad del pensamiento filosófico latinoamericano se encuentra el referido al problema de la universalidad. En principio puede constatarse que esta discusión remite al mismo modo en que se comprende la filosofía, asociada usualmente a la obtención de un conocimiento universal. De este modo, en algunas posiciones se negaba legitimidad a la reflexión que partía de un punto de vista específico como es el relativo a la situación histórica y presente de América Latina, esto es, un marco de referencia espacial y temporal en que importa principalmente dar cuenta de una realidad nacional – y supranacional en cuanto se considera el conjunto de países de la región y sus vínculos a nivel mundial – la cual resulta indagada filosóficamente a partir de las particularidades que presenta desde una perspectiva social, política y cultural. Frente a esta tendencia se opone un hábito transmitido en los estudios filosóficos que desliga al saber de las marcas que provienen del contexto en que es producido. No solo se presupone que el discurso procede en su enunciación de un lugar vacío y abstracto, en que la relación con un conjunto de referentes inmediatos se intenta desplazar, sino que el mismo sujeto del discurso filosófico es despojado de su carga más propiamente subjetiva,

¹ CONICET/Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

mediante la cual guarda un vínculo con todo un universo cultural al cual se pertenece y a su vez funciona como medio de identificación.

Si bien en las consideraciones anteriores se trata de mostrar de modo evidente una actitud que puede ser más matizada en ciertos casos, no resulta ajena a una línea de reflexión sobre el sentido y características acerca del saber que se afianza a partir de la modernidad. Una determinada concepción de la racionalidad que se vincula a lo universal está asociada a la depuración del sujeto de sus rasgos sensibles y de cualquier materialidad que lo condicione. Es esta la línea conceptual que surge claramente del *ego cogito* de Descartes para derivar en las formulaciones del sujeto trascendental kantiano y se erige como sujeto absoluto en la filosofía de Hegel, con sus diversas repercusiones en el pensamiento contemporáneo, incluyendo su crítica radical a partir de los *filósofos de la sospecha* – Nietzsche, Marx y Freud – y en diversas prolongaciones de este cuestionamiento que viene a descentrar la noción de sujeto. No obstante, la representación moderna del sujeto contiene una fuerte incidencia en diversas expresiones que continuaron afirmando la universalidad como supuesto del saber científico – y por consiguiente filosófico – en cuanto conocimiento objetivo y neutral desde un punto de vista axiológico, y que a la vez procura sustentarse como verdadero independientemente de las cambiantes circunstancias históricas que lo cualifican. Sin dejar de advertir que la búsqueda de una mayor generalidad que intenta abarcar a distintos casos particulares constituye una característica válida del pensamiento, lo que se señala es la pretensión de que la verdad sea limitada en el marco de un universalismo abstracto. Este modo de abstracción se ejerce al nivel de los enunciados o puede abarcar al mismo sujeto, al cual se lo identifica con una dimensión racional que se disocia de factores contextuales con los que está ineludiblemente ligado el pensar, como son por ejemplo las tramas culturales en las que siempre está inserto y las articulaciones existentes respecto a formas de poder a las que remite el conocimiento y los sujetos que lo detentan.

Aun cuando se pretenda la ausencia de una localización de esa clase de saberes derivados de una forma de operación racional que busca alcanzar lo universal abstracto, sus orígenes y desarrollo se vinculan a la edad moderna en que Europa se erige como centro hegemónico, ya sea en relación al plano geopolítico y también respecto a la generación del conocimiento científico y filosófico. En tal sentido, lo que se presenta como lo universal por excelencia posee una connotación eurocéntrica, aun cuando representa en definitiva una cultura particular que se ha vuelto dominante y se convierte en un paradigma para evaluar a otras culturas. De hecho habría que señalar que en realidad a partir de esa etapa se constituyen históricamente distintas formas de racionalidad, entre las cuales ha primado una razón instrumental que acompaña la realización del proyecto ilustrado y la expansión del capitalismo – en que predomina la abstracción cuantificadora y la relación medio/fin regida por el cálculo – ante lo cual se erige en su diferenciación un pensamiento tendiente a la emancipación de los seres humanos. En la medida que este último sentido emancipatorio no resulta desvirtuado en muchos casos por la misma deriva que se sigue del orden mundial moderno, es un pensar que se refiere a situaciones determinadas y no solo concibe a la libertad en términos abstractos, en lo que podría caracterizarse como la aspiración utópica de un proceso de liberación que se arraiga en las condiciones que están ligadas con la propia realidad social, incluyendo sus carencias y potencialidades². Esta tendencia emancipatoria confiere al pensamiento la función de constituirse como instancia crítica en relación con la afirmación de un modo de universalidad concreta que, al mismo tiempo, está abierta a la posibilidad de alcanzar nuevas realizaciones sucesivas. El punto de distinción de ambos modos de universalidad reside en que en el caso de su enunciación abstracta implica

² Acerca de este tema sostiene Acosta lo siguiente: “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. 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, neocolonial e imperial” (Acosta, 2005, p. 17).

formas de exclusión que se han agravado en el orden global actual, a diferencia de la idea orientadora del pensamiento latinoamericano de un universal concreto que asume las particularidades de donde parte, en cuanto reconoce la diversidad social y cultural que le son constitutivas.

Precisamente ha incidido esta noción acerca del significado de la racionalidad, entendida en su carácter universal abstracto, en la idea de un determinado modelo que debía seguir la filosofía en América Latina a partir de su institucionalización a comienzos del siglo pasado hasta llegar al momento actual en que se consolidó este proceso. En expresiones recurrentes de esta filosofía institucional la universalidad resulta asignada a un modelo clásico que se pretende que deviene de la cultura europeo-occidental, obviando que esta representa una manifestación determinada e igualmente contiene diversas tendencias de desarrollo en su interior, incluyendo algunas propuestas críticas que ejercen una denuncia de ese mismo modelo³. En consecuencia, ante lo que se confronta un tipo de reflexión que tiene como objeto central la propia situación social y cultural consiste principalmente la defensa de una concepción tradicional de la filosofía que podría calificarse como academicista, la cual ha prevalecido – y en buena medida prevalece aún en el presente – a través de las pautas que rigen en las instituciones dedicadas a las actividades filosóficas, principalmente en el ámbito de la enseñanza y la investigación en las universidades⁴.

Cabe aclarar que esta observación no contiene ninguna impugnación en bloque del pensamiento y la cultura europeos, ni supone desconocer el grado de validez teórica que exige la profesionalización y la institucionalización de la filosofía en nuestros países. Sin embargo, el hecho que sí puede ponerse en cuestión se refiere al modo en que ese modelo idealizado de un saber filosófico – idealizado por los mismos profesionales de la filosofía en América Latina – que se plantea desvinculado de cualquier interés

³ El punto de vista crítico sobre ese modelo filosófico clásico y las enunciaciones acerca de un paradigma alternativo son analizados en el estudio de Roig, “La cuestión del modelo del filosofar en la llamada filosofía latinoamericana”, incluido en Roig, 2011, pp. 141-179.

⁴ Una revisión de la perspectiva academicista y su relegamiento de un lugar situado para la reflexión filosófica, aludiendo en especial al caso de la filosofía en Brasil, se encuentra en Silveira, 2016.

ajeno a lo puramente intelectual, ha servido como parámetro para evaluar y restarle legitimidad a una producción filosófica que intenta abordar la propia realidad. Y esto no implica quedar circunscripto a una referencia localista, ya que la filosofía latinoamericana en sus manifestaciones más relevantes ha tendido a delimitarse a partir de otras tradiciones culturales, en especial la europea, apropiándose de ellas y enriqueciéndolas desde una perspectiva singular, al mismo tiempo que ha elaborado proposiciones que pueden contener un valor universal, referenciado en lo concreto y asumiendo el lugar de enunciación situado que posee en última instancia todo discurso filosófico⁵.

Asimismo es posible advertir que en la actualidad se vislumbra un creciente cuestionamiento acerca de la idea de que hay un único paradigma válido para la reflexión filosófica, una afirmación que implicaba de hecho que la universalidad fuera asociada de modo directo al modelo proporcionado por la cultura occidental, y esto último se refuerza debido a la centralidad que va a adquirir Europa a partir de la modernidad. En parte habría que constatar que ha entrado en crisis el proyecto que deriva de ese período histórico-cultural, no tanto atendiendo a los tópicos que se esgrimieron en el posmodernismo, sino que interesa aquí considerar las vías superadoras respecto del mismo relato eurocéntrico, el cual no deja de estar presente en los discursos posmodernos. Como orientación crítica alternativa se destaca el punto de vista que va a elaborar una denuncia de los aspectos que implicaron las formas de dominación y desconocimiento de otras sociedades y grupos humanos que fueron sojuzgados durante la conformación del sistema mundial con su correlato en la colonización, ante lo cual se erige un lento proceso de reversión de esas situaciones de sometimiento en determinados acontecimientos históricos, al igual que se requiere operar un cambio en el nivel de las representaciones vigentes, por lo que se apela en la actualidad a establecer un diálogo y relaciones interculturales basadas en el reconocimiento del otro. Si bien estos temas han recibido un tratamiento particular en diferentes momentos y autores, hay

⁵ La síntesis de los aportes del pensamiento latinoamericano contemporáneo la he presentado en Ramaglia, 2009.

que indicar que una de las formas que adquiere su enunciación en el pensamiento contemporáneo se ha hecho consistente a través de la perspectiva ofrecida por la filosofía latinoamericana, que va a culminar radicalizando sus posiciones en torno a esta problemática actual.

La cuestión del sujeto y el reconocimiento

Quisiera retomar la significación que reviste la temática del sujeto en el pensamiento filosófico latinoamericano, la cual ha sido tratada por diversos autores representativos de esta orientación intelectual. En principio, es posible indicar que esta cuestión se relaciona con un aspecto central para la filosofía, relativo a la definición de lo que es el sujeto que produce el conocimiento, en este caso el sujeto que enuncia el discurso filosófico, que no es ajeno al objeto sobre el cual se reflexiona, es decir, la realidad que intenta ser objetivada mediante ese acto de conocer. Como se ha mencionado anteriormente, la intención de alcanzar un conocimiento objetivo, bajo la idea de una universalidad abstracta, no debe tender a reproducir en el saber filosófico – según el modelo del conocimiento científico – la noción de una neutralidad valorativa o la ilusión de un *borramiento* de los rasgos subjetivos, como si fuera esto realmente posible en las ciencias humanas y sociales. En este último campo de saberes es clara la distinción entre *hechos* y *valores*, que requieren formas de comprensión adecuadas en cada situación respectiva, pero que, además, es posible observar que se impone claramente un punto de vista valorativo en la relación existente entre sujeto y objeto, más cuando son realidades que no pueden resultar ajenas o no dejan de afectar humanamente a quien intenta ofrecer una teorización sobre ellas, tal como se tratará más adelante con respecto a la delimitación de algunos problemas acuciantes de nuestro tiempo que son abordados por el pensamiento crítico en América Latina.

En las proposiciones sobre la filosofía latinoamericana que ha desarrollado Arturo Roig se presenta una teoría crítica del sujeto que ha

remarcado precisamente la importancia de lo axiológico como actitud previa al conocimiento. Esta perspectiva se manifiesta de modo claro en su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, que se centra principalmente en la significación de la *sujetividad*, categoría que venía a quedar definida dentro de una reformulación particular⁶. En este sentido entiende que la filosofía como saber crítico no se reduce a los límites de la razón, a las posibilidades del conocimiento, sino que involucra al sujeto que conoce, en su inserción en una situación social e histórica. De allí que plantea como complementaria la noción de *a priori* antropológico, para dar cuenta de un ejercicio de autoafirmación y reconocimiento que realiza el sujeto del discurso filosófico como momento anterior y necesario a la comprensión del mundo que intenta realizar desde un punto de vista determinado y en un sentido que lo lleva a apropiarse de esa realidad. Ese ejercicio de ponerse a sí mismo como valioso no se refiere meramente a un sujeto individual – en este caso sería una posición solo subjetiva – sino que implica un *nosotros* que está mediado en esas enunciaciones acerca de la propia situación que abarca a un sujeto colectivo y plural. Especialmente Roig aplica esta categoría para leer los modos en que se ha presentado una afirmación del nosotros en determinadas circunstancias históricas que atraviesa América Latina, tal como lo ha mostrado en sus estudios sobre el siglo XIX, en que se conformarían determinadas formas de identidad a partir de la construcción de las nuevas nacionalidades luego de los procesos de independencia.

Aclara Roig que se trata de un sujeto empírico, el cual se despliega en su capacidad de experiencia cargada de historicidad y atravesada por la contingencia, a diferencia del sujeto trascendental kantiano o del espíritu como sujeto absoluto en Hegel, aun cuando en ellos se vislumbra la temática del *a priori* antropológico. En este sentido, el ejercicio de autoafirmación puede o no cumplirse, ya que se encuentra tensionado entre la enajenación y la autenticidad, al igual que es tendencial la aspiración

⁶ Véase Roig, 1981. Una síntesis que aclara su planteo se encuentra en “La Filosofía en nuestra América y el problema del sujeto del filosofar”, incluido en Roig, 2011, pp. 235-246.

utópica del sujeto a lograr la plenitud. Igualmente, de ello depende la legitimidad que posee la enunciación de ese nosotros, en algunos casos puede ser inclusivo de distintos sectores sociales o puede manifestar el rechazo de algunos. El ejemplo paradigmático de su orientación a la inclusión de diversos grupos humanos se encuentra acabadamente en la fórmula de *Nuestra América* que enunció el escritor cubano José Martí, la cual mantiene todavía una vigencia para nuestra época⁷. Es en el plano de una historia entendida en su contingencia y discontinuidad que se ha planteado ese ejercicio de ponernos a nosotros mismos como valiosos, en el cual se autoafirma un sujeto plural a través de sucesivos *recomienzos*, que suponen la actualización del pasado y la proyección de un futuro entendido como novedad. Por otra parte, si el pensar latinoamericano es entendido como saber crítico, no constituye el patrimonio exclusivo de los filósofos profesionales, sino que las formas críticas de decodificación del discurso de los poderes dominantes tienen su manifestación en los procesos de emergencia promovidos por sectores subalternos (clases sociales, grupos étnicos, colectivos de mujeres, movimientos juveniles etc.) que reivindican su condición de sujetos al reafirmar su dignidad y sus derechos propios⁸.

Conviene detenerse en la cuestión del reconocimiento mencionada a propósito del *a priori* antropológico. La misma deriva de la teorización hegeliana que es reformulada por Roig a partir del significado que tiene en relación con el auto y hétero-reconocimiento, es decir, el reconocimiento de sí y en la vinculación con los demás, en cuanto es también un reconocimiento de y por los otros en el marco de una interacción social, aun cuando se destaque en su planteo la propia autoafirmación del *nosotros* en sus expresiones históricas. La relectura de Roig puede entenderse, entonces, como un intento de señalar a través del reconocimiento la propia afirmación de los latinoamericanos dentro de una historicidad que es inherente a todos los seres humanos, lo cual nos abre a lo nuevo como utopía posible.

⁷ Entre los estudios que rescatan la actualidad de la idea de *Nuestra América* puede mencionarse Acosta, 2012; Guadarrama González, 2015. Una interpretación del significado histórico y presente del pensamiento de José Martí la he desarrollado en Ramaglia, 2018.

⁸ Acerca de la noción de *moral de la emergencia* en relación con su planteo ético, véase Roig, 2002.

Por el contrario, en la dialéctica del amo y el esclavo, incluida en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la significación que posee el reconocimiento con respecto a la formación de la autoconciencia – en cuanto todo sujeto requiere ser reconocido por otro – resulta comprendida dentro de una relación de sometimiento y dominación. Por cierto que esta no es la única definición que ensaya el filósofo alemán, quien puso de relieve la importancia y complejidad que caracteriza al reconocer como aspecto básico de la constitución de la propia identidad y de los vínculos con los demás, que involucra también dimensiones interpersonales, jurídico-políticas y comunitarias en sus reflexiones sobre este tema.

No obstante, la concepción hegeliana de la dialéctica amo-esclavo, y la relación de antagonismo y de dominio que implica, ha tenido amplias repercusiones en varios autores contemporáneos, tal como puede advertirse en la recepción crítica que surge del diálogo sobre las implicaciones de la colonización que entablan Jean Paul Sartre y Frantz Fanon. En otros pensadores latinoamericanos también tiene una fuerte repercusión esta caracterización de Hegel, junto con sus propios juicios sobre América como continente del porvenir, en la medida que replicara la misma senda que venía marcando Europa, pero de la cual debía diferenciarse para entrar definitivamente en la historia. Resulta destacada en la obra de Leopoldo Zea esta problemática, asumida igualmente desde la refracción del intercambio intelectual entre Sartre y Fanon. La intención de superar la misma dialéctica de oposición que supone el reconocimiento establecido en las relaciones de dominación, está presente en las tesis principales de Zea acerca de la filosofía latinoamericana⁹. El hecho que objeta es que ambos sujetos – dominador/dominado; colonizador/colonizado; amo/esclavo – sufren un rebajamiento moral que afecta a su misma humanidad. La alternativa es ir más allá de un vínculo basado en la subordinación, lo cual es posible al efectuarse una superación dialéctica que presupone orientarse hacia el reconocimiento de sí y de los otros. Retomando la significación asignada

⁹ Véase Zea 1976; 1992; 2010.

por Zea al pensamiento latinoamericano, es posible constatar que el contenido antropológico resulta definitorio de la filosofía en general, pero que en nuestra situación particular trasluce la conflictividad indicada anteriormente que se considera a partir de la dialéctica del reconocimiento.

La cuestión del reconocimiento representa una dimensión profunda de la existencia humana que se verifica en la interacción social con los otros. Independientemente de las relaciones de dominio que se han indicado, con su correlato en la rivalidad y la competencia entre los individuos y grupos sociales, se dan vínculos de afecto, complementariedad y solidaridad que están basados en la necesidad de reconocimiento. Tzvetan Todorov (1995) ha mostrado, a partir de estudios en psicología relacional, el modo en que este deseo de ser reconocidos está presente ya desde los primeros meses de vida de los seres humanos en la relación con los progenitores – especialmente en el vínculo amoroso establecido entre la madre y el bebé – que confirma a partir del reconocimiento obtenido el sentimiento de la propia existencia de este último. Igualmente los motivos y finalidades por las que se procura reconocer o ser reconocidos en las distintas formas que adoptan los vínculos intersubjetivos abarcan una multiplicidad de situaciones al ser un componente básico de la constitución de la personalidad en el marco de las vinculaciones interpersonales, por lo que considera que es fundamental tener en cuenta esta dimensión, junto con la característica social de la condición humana, para formular un estudio de antropología general.

En el marco de la teoría crítica se ha reparado también en su importancia, en particular por Axel Honneth, actual representante de la Escuela de Frankfurt que ha elaborado su filosofía social y política basada en el tema del reconocimiento¹⁰. En tal sentido, lo que permite la interpretación fundada en este concepto constituye un aspecto significativo de las potencialidades teóricas que posee, en cuanto se lo comprende como apertura existencial a las diferencias que se experimentan en relación con los otros. Desde este punto de vista la actitud de reconocer, que es considerada como previa genéticamente al acto de conocer, representa una forma de relación fundamental de

¹⁰ Véase Honneth, 1997; 2009; 2011.

carácter intersubjetivo mediante la cual se constituye la misma individualidad, para dar lugar a las formas de objetivación y comunicación.

Por otra parte, en las propuestas de Honneth se destaca el recurso a la recuperación de los escritos de Jena del joven Hegel, anteriores a la *Fenomenología del espíritu*, a partir de lo cual se presenta una distinción de tres ámbitos relativos a distintas formas de reconocimiento. En primer lugar, las relaciones primarias asociadas a vínculos afectivos basados en el amor y la amistad; otro ámbito se refiere a las relaciones jurídicas y políticas en que los sujetos alcanzan un reconocimiento bajo el principio del derecho; por último, las relaciones sociales en que los sujetos obtienen una valoración de acuerdo a sus rendimientos y capacidades individuales. El sentirse reconocido en las prácticas sociales que se despliegan en estas distintas esferas del reconocimiento es lo que proporciona modos de autorrealización, que el autor denomina respectivamente como autoconfianza, autorrespeto y autoestima. En contraparte, son caracterizadas las formas negativas de menosprecio que son correlativas: el maltrato físico, la desposesión de derechos y la falta de estima social. En estas últimas formas ubica la génesis de reacciones morales que explican las motivaciones involucradas en los procesos de cambio social, en referencia a pretensiones normativas orientadas al logro del reconocimiento recíproco. El planteo de Honneth ha tenido una influencia marcada para dar cuenta de nuevos fenómenos sociales, referidos a las luchas por el reconocimiento de las identidades y derechos que reclaman diferentes sectores subalternos y movimientos sociales que han irrumpido en la escena política actual¹¹.

Humanismo y pensamiento crítico

En lo anterior se ha remarcado el contenido antropológico asumido por la filosofía latinoamericana en sus expresiones más relevantes, y que

¹¹ Un libro reciente que da cuenta de la significación de la teoría del reconocimiento de Honneth y sus posibilidades para abordarlo desde las demandas de los movimientos sociales y étnicos en América Latina es Sauerwald y Salas Astrain, 2016. En esta misma compilación he incluido un trabajo que revisa críticamente las propuestas teóricas de Honneth, en particular la reformulación que tienen sus concepciones con relación a los principios normativos que regulan la esfera de las interacciones sociales en que se pasa de la *solidaridad al mérito* (Ramaglia, 2016).

se manifiestan también de modo particular en el tratamiento de la temática del sujeto y del reconocimiento como claves para la comprensión de problemas sociales hoy vigentes. Como trasfondo de estas discusiones se puede indicar igualmente la significación que adquiere nuestro pensamiento dentro de la corriente del humanismo, que registra una extensa historia en las ideas precedentes y actuales vinculadas a la tradición cultural occidental, pero también con una inflexión propia que lo caracteriza¹². En este sentido, se puede constatar una dirección similar a la que se ha indicado al comienzo del presente trabajo, ya que frente a la tradición humanista europeo-occidental, que ha incurrido frecuentemente en un etnocentrismo encubierto desde la postulación de una valoración del ser humano bajo un cierto modelo que implica un universalismo abstracto, el pensamiento latinoamericano ha tendido mayormente a reforzar esa afirmación intrínseca de lo humano desde una situación singular que procura alcanzar una auténtica universalidad, en cuanto se parte de la inclusión de quienes han sido negados o no reconocidos por esa misma valoración particular y restringida de carácter eurocéntrico. No solo se trata de la afirmación de un universal concreto, que parte del reclamo de reconocimiento de distintos grupos humanos que han sido inferiorizados y subordinados a partir del proceso de colonización hasta nuestros días, sino que la misma denuncia acerca de esta situación ha llevado a que se pueda hablar de la presencia de un *humanismo crítico* en nuestra historia intelectual¹³.

Esta forma de afirmación de la condición humana, que resulta calificada por su dignidad intrínseca frente a cualquier forma de rebajamiento de la misma, ha encontrado una decidida defensa y argumentación en distintos representantes de las ideas contemporáneas de nuestra América. Como se ha mencionado anteriormente, posee un lugar destacado en las reflexiones de Leopoldo Zea a lo largo de toda su obra. Como ejemplo

¹² Precisamente Yamandú Acosta, parafraseando el conocido ensayo de Sartre, ha producido un texto afirmado lo siguiente en su título: "La filosofía latinoamericana es un humanismo", incluido en Acosta, 2008, pp. 27-33.

¹³ En esta perspectiva que sostiene la existencia de un humanismo crítico en el pensamiento latinoamericano se encuentran los artículos incluidos en Arpini y Ramaglia (2018).

puede mencionarse el libro en que polemiza con Augusto Salazar Bondy sobre la existencia y la autenticidad de la filosofía entre nosotros, denominado *La filosofía americana como filosofía sin más*, publicado originalmente en 1969. Independientemente del hecho de que la expresión *sin más* se haya utilizado frecuentemente con un sentido universalista, resulta clara la postura de Zea al afirmar la posibilidad de la reflexión filosófica en la cualidad misma de la humanidad y la racionalidad, que se les había retaceado a los americanos desde el momento de la conquista. En el presente en que escribe el autor se verifica un cambio de mentalidad a nivel mundial, asociada a las condiciones históricas revolucionarias que se viven a finales de la década del '60, que permiten cuestionar precisamente esa supuesta superioridad de la cultura occidental y su expresión modélica europeo-norteamericana. Para ello apela también a las referencias mencionadas de Sartre y su crítica al colonialismo, que adquieren en las palabras de Fanon una resonancia particular cuando habla de un *humanismo nuevo*.

Desde este punto de vista entiende Zea que el problema de la autenticidad de la filosofía pasa por un proceso de “desenajenación plena del hombre” que debe tratar de alcanzarse justamente en las relaciones sociales conflictivas, ya que sostiene que la enajenación involucra en su “doble conciencia” tanto al colonizado en su humanidad como al colonizador en su inhumanidad, de acuerdo al modo en que se había aludido anteriormente a esta dialéctica del reconocimiento presente en sus tesis (Zea, 2010, p. 106 y ss.). En este punto, más allá de sus disidencias, Zea coincide con Salazar Bondy respecto al tema de la existencia inauténtica o la enajenación que se experimenta como “conciencia mistificada” con relación a la propia realidad cultural y social que vive en particular el filósofo latinoamericano. Si bien el primero recusa la tendencia a “comenzar siempre de cero” al no tener en cuenta la misma experiencia histórica, confluye con las derivaciones que tiene en el segundo la crítica a una “cultura de la dominación”, para culminar asumiendo ambos la posibilidad de enunciar un discurso filosófico a favor de la liberación (Salazar Bondy, 1968; 1995).

En la producción filosófica desarrollada por Pablo Guadarrama resulta central la consideración de la perspectiva humanista para definir a la orientación seguida por el pensamiento latinoamericano¹⁴. De este modo, plantea una reconstrucción histórica de las ideas en que están presentes sucesivas manifestaciones del humanismo, que van desde las poblaciones originarias, pasando por la colonia y los momentos posteriores a la independencia, hasta llegar a sus proposiciones contemporáneas. En la vinculación que entiende el autor que poseen estas concepciones humanistas cultivadas en Latinoamérica con la tradición occidental, igualmente destaca rasgos propios que se derivan del contexto particular en que se presentan en nuestra historia. Menciona, además, que no representa la corriente humanista una tendencia lineal ni homogénea, si bien describe algunas características generales lo suficientemente abarcadoras de sus diversas líneas de desarrollo, como es la referencia a las propuestas que contienen una valoración central de lo humano y la aspiración a procurar mejores condiciones de existencia, al igual que el principio acerca de que el ser humano sea considerado como fin y nunca como un medio (Guadarrama González, 2012a, p. 24).

El polo contrario al que se enfrenta esta posición resulta identificado con el fenómeno de la alienación, de lo que se deriva que el humanismo adquiera un sentido progresivo a través de diferentes momentos de realización históricos, sin dejar de presentar retrocesos relativos y obstáculos en su desarrollo. El tema de la enajenación resulta descrito por Guadarrama a partir del tratamiento que le han dado distintos autores modernos y contemporáneos, en especial Hegel y Marx, para concluir destacando la manera en que la misma se ha incrementado con el avance del capitalismo que favorece las relaciones mercantilizadas y la explotación en el mundo del trabajo. Asimismo aclara que las formas alienadas se han producido a lo largo de la historia humana, aun cuando se verifique una mayor complejidad que llega hasta las modalidades adoptadas por las sociedades

¹⁴ Tomamos como referencia a la compilación de sus últimas obras en Guadarrama González 2012^a; 2012b y 2013. Un comentario sobre las mismas se encuentra en Ramaglia, 2017.

contemporáneas. Esta extensión que reviste la alienación se ejemplifica en la comprensión de la misma como una inversión de la relación sujeto-objeto. Las distintas objetivaciones creadas por la praxis social se transforman en autónomas y tienden a lograr una subordinación de los seres humanos hasta no reconocerlas como un producto propio. En su reverso, la búsqueda de formas superadoras de la enajenación se ha presentado en todo momento y cultura, por este motivo la humanización se entiende como la tendencia a perfeccionar cualitativamente la actividad humana para lograr mejores condiciones de existencia (Guadarrama González, 2012a, p. 59).

Una cuestión que subyace a la caracterización de la tendencia humanista es su adscripción a la modernidad, en cuanto constituye una corriente intelectual que con variantes significativas se prolonga desde esa época hasta el presente. En particular, se ha confrontado esta orientación humanista con las críticas realizadas al proyecto moderno en el pensamiento contemporáneo. En torno a este debatido asunto se dividen las posiciones que identifican a la modernidad con un sentido emancipatorio susceptible de ser recuperado por la reflexión actual, más allá de las limitaciones que puedan señalarse en cuanto a las distorsiones que se experimentan, a diferencia de las posturas más críticas que encuentran obstáculos insalvables con respecto a las consecuencias del proyecto moderno y las formas de subordinación que generó con relación a otras sociedades y culturas no occidentales, lo cual impulsa a postular la necesidad de su superación.

No se trata en este último caso de la crítica que plantea el discurso posmoderno, que en realidad desemboca no solo en la recusación de los ideales emancipatorios de la modernidad, sino en propuestas antihumanistas y, en muchas ocasiones, irracionalistas. En una dirección distinta debe plantearse la posibilidad de recrear la cuestión de la liberación humana respecto de diversas formas de sometimiento y alienación que ha generado el mismo proceso histórico desplegado a partir de la modernidad, la cual resulta sobredeterminada por el capitalismo que ha venido a

agudizar las distintas crisis que se manifiestan de modo terminal en esta fase de la globalización. Si actualmente puede hablarse de una *modernidad global*, en que se han profundizado las consecuencias negativas, la alternativa significa la necesidad de superar su carácter capitalista y eurocéntrico que ha llevado a formas de explotación y de dependencia que gravitan fuertemente a nivel mundial sobre distintas regiones y sociedades, como es visible en el caso de América Latina¹⁵.

La revisión de la modernidad se presenta enunciada en Franz Hinkelammert como crítica de la *razón mítica*, bajo la idea de relevar cuáles son sus mitos fundantes (Hinkelammert, 2007). Esta perspectiva asume puntos de vista desarrollados por el autor en escritos anteriores, en que la temática del sujeto resulta central para un replanteo del pensamiento crítico¹⁶.

Precisamente entiende que la determinación moderna resulta definitiva para comprender al ser humano como sujeto, aun cuando aclare que es necesario un replanteo en la actualidad al estar atravesada esta noción por cambios significativos. La comprensión que resulta a partir del *ego cogito* de Descartes se configura como una subjetividad trascendental, en cuanto el sujeto de pensamiento se enfrenta al mundo de los objetos, que incluye a la naturaleza y la propia corporeidad, hasta el punto en que el yo pensante hace surgir todo el mundo externo, el cual aparece como objetivación de su pensamiento. La contracara de este sujeto moderno es el individuo poseedor, en la medida que el mundo externo se presenta como objeto de dominio y de propiedad para él. Esta última configuración desplaza a la anterior del sujeto trascendental, que va a ser puesta sucesivamente en crisis en las representaciones contemporáneas. Esto significa que el individuo propietario y calculador de sus intereses se

¹⁵ Con relación a las opciones superadoras de la modernidad capitalista se destacan las posiciones de dos pensadores contemporáneos: por un lado, Enrique Dussel, quien ha efectuado una crítica sustancial al eurocentrismo y postula la noción de *transmodernidad* como nueva edad en que se constituiría un *pluriverso* conformado a partir de la rehabilitación de las culturas marginadas por la hegemonía occidental; por otro lado, las tesis de Bolívar Echeverría en torno a la definición de un *ethos barroco* como forma cultural propia de las sociedades latinoamericanas desde la colonia hasta la actualidad, al mismo tiempo que reconoce la posibilidad revolucionaria de una alternativa poscapitalista. Entre otros de sus textos pueden mencionarse Dussel 2006; 2015; Echeverría 1998; 2011. El análisis de las propuestas de estos dos autores lo presento en Ramaglia, 2019.

¹⁶ Uno de sus textos principales en relación con la cuestión del sujeto es Hinkelammert, 2002.

constituye como el actor privilegiado, que se vincula con la naturaleza, los demás y aun su propio cuerpo como puros objetos con los que despliega una acción basada en el cálculo estratégico en función del consumo y de la posibilidad de aumento de capital. Esto significa que se relaciona con el mundo y con los otros mediante la utilización de una racionalidad instrumental (Hinkelammert, 2007, pp. 171-172).

Este tipo de acción racional, según lo menciona Hinkelammert, resulta dominante en el sistema social de la actualidad, basado en los criterios de eficiencia y competitividad que se irradian en distintas instituciones y normas que regulan las interacciones sociales, y no solo las que tienen que ver con la actividad económica. El problema que señala es justamente la existencia de lo que llama la *irracionalidad de lo racionalizado*, al tener en cuenta los graves perjuicios que se producen con los efectos no-intencionales de esas acciones intencionales, en cuanto son realizadas mediante el cálculo entre medios y fines de los intereses materiales. La crítica de ese orden que se subvierte a sí mismo al llevar a cabo la acción medio-fin orientada por el cálculo se origina ya en la modernidad y alcanza una certera denuncia en la obra de Marx, de quien cita la siguiente frase: “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*”¹⁷.

Al ubicar a las fuentes originarias de toda riqueza en la naturaleza y el ser humano, se extiende la interpretación de Hinkelammert en que ello representa el circuito natural de reproducción de la misma vida, que se encuentra subvertido en nuestro tiempo con el modo en que se produce una tendencia a la exclusión social y se degrada aceleradamente el medio ambiente. Ante esta amenaza a la misma sobrevivencia humana aboga a favor de una racionalidad reproductiva, en que el sujeto no puede ser nunca un fin, sino que es la condición de posibilidad de los fines, que son dirigidos en el marco del circuito natural de la vida humana. Esto implica

¹⁷ Marx, Karl, *El Capital*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 423-424. Citado en: Hinkelammert, 2007, p. 176.

también tener en cuenta una ética de los intereses materiales, que atiende a la satisfacción de necesidades corporales del ser humano y subordina a los intereses solo basados en la utilidad calculada.

La alternativa se presenta en la reivindicación de la condición de sujeto del ser humano, un sujeto viviente y corporal, que en su racionalidad reproductiva se enfrenta a lo irracional del sistema que lo reprime. Al percatarse de los efectos negativos sobre el conjunto humano y de la naturaleza, entiende que su defensa tiene que ver con las condiciones en que se desarrolla su propia vida. En cuanto se resiste a esa misma tendencia autodestructiva el ser humano se transforma en sujeto, lo cual afirma Hinkelammert que es el resultado de un proceso, se da *a posteriori* ya que no representa un *a priori* que se ligaría a un sujeto trascendental, y es además una ausencia que interpela: “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. Como tal la ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es a la vez una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia” (Hinkelammert, 2007, p. 179). En este sentido, se comprende que el sujeto se presente como trascendencia inmanente al mismo sistema, al igual que trasciende a las instituciones y normas, aun cuando se señala el hecho de que estas últimas son necesarias como mediación de las relaciones sociales.

En la indicación de los problemas acuciantes del presente no deja de ser patente que predominan las situaciones de desigualdad e injusticia que se han expandido con el capitalismo globalizado, en que grandes mayorías resultan excluidas y relegadas en sus derechos, no obstante las manifestaciones de resistencia de colectivos de trabajadores y organizaciones de base, de poblaciones indígenas que articulan sus reclamos, luchas de movimientos feministas y juveniles, entre otros. Igualmente las mismas democracias en América Latina se encuentran cuestionadas en su capacidad de respuesta por la influencia de poderes fácticos con un enorme peso

por la alianza de corporaciones económicas y partidos políticos de derecha, especialmente visibles en su retorno al poder en el Cono Sur, que no han dejado de apelar a maniobras judiciales fraudulentas y al apoyo que ofrecen los medios de comunicación.

Por otra parte, el avance de la revolución tecnológica que se extiende en las formas producción y el mundo del trabajo implica el aumento de la pérdida de empleo, que impacta aún más en las economías periféricas que ya de hecho padecen la desocupación estructural. A esto se suma el límite crítico que experimenta el marcado deterioro del medio ambiente y la amenaza a la biodiversidad derivados de un sistema de explotación indiscriminado de los recursos naturales¹⁸. El diagnóstico que plantea los fenómenos de la alienación y la cosificación de las relaciones sociales encuentra todavía una vigencia incuestionable, si bien han cambiado las situaciones que se observan en el despliegue de la modernidad hasta llegar al momento contemporáneo.

Frente a este panorama complejo puede coincidirse en que el punto de vista adoptado por el pensamiento crítico sigue estando representado por la búsqueda de la emancipación humana. Como afirma Hinkelammert, “se trata de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación” (2007, p. 182). Para llevar adelante estas tareas urgentes que plantea el mundo actual, la filosofía latinoamericana, en cuanto forma de pensamiento crítico, encuentra una trayectoria que hunde sus raíces en nuestra historia y en los modos desalienantes que procura alcanzar la enunciación del humanismo entre nosotros, entendido este – en sus facetas teóricas y de la praxis – como la afirmación de la dignidad de todo ser humano y el reconocimiento de las diversas formas sociales y culturales en que se produce la realización de los sujetos en el marco de esa vida digna.

¹⁸ Un ejemplo de la situación de gravedad que ha cobrado la destrucción de la naturaleza por fines económicos se presenta en los incendios masivos producidos recientemente en la Amazonia.

Referencias

- Acosta, Y. (2005). *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*. Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Acosta, Y. (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Acosta, Y. (2012). *Reflexiones desde “Nuestra América”*. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Arpini, A. y Ramaglia, D. (Coords.) (2018). Dossier: “Aportes y debates en torno a la constitución de un humanismo crítico en nuestra América”, *Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, v. 23, n° 81, abril-junio. Disponible en: <http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/issue/view/2718>
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Akal, México.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Editorial Era, México.
- Echeverría, B. (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. OXFAM/Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz.
- Guadarrama González, P. (2012a). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo I. Universidad Católica de Colombia/Planeta, Bogotá.
- Guadarrama González, P. (2012b). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo II. Universidad Católica de Colombia/Planeta, Bogotá.
- Guadarrama González, P. (2013). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo III. Universidad Católica de Colombia/Planeta, Bogotá.
- Guadarrama González, P. (2015). *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*. Editorial Capiro, Santa Clara (Cuba).

- Hinkelammert, F. (2002). *El retorno del sujeto reprimido*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Arlekin, San José (Costa Rica).
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica, Barcelona.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz Editores, Buenos Aires/Madrid.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Edición y traducción de Francesc J. Hernández y Benno Herzog. Editorial Trotta, Madrid.
- Ramaglia, D. (2009). “La cuestión de la filosofía latinoamericana”, en Dussel, E.; Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. CREFAL/Siglo XXI Editores, México, 377-398.
- Ramaglia, D. (2016). “Proyecciones del reconocimiento: la constitución de los sujetos sociales y la lucha por la emancipación”, en Sauerwald, G. y Salas Astrain, R. (Eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*, Discursos germano - iberoamericanos, Vol. 8. Lit Verlag, Münster, 172-187.
- Ramaglia, D. (2017). “La filosofía latinoamericana como humanismo. Reflexiones a partir de la obra de Pablo Guadarrama González”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 33, Año 2016, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 71-92. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-31752016000200004&lng=en&nrm=iso&tlng=es
- Ramaglia, D. (2018). “Humanismo, diversidad e identidad. Relecturas de José Martí en el pensamiento latinoamericano contemporáneo”, *Hermenéutica intercultural. Revista de Filosofía*, N° 29, Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 137-169. Disponible en: <http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php/hirf/article/view/1300>

- Ramaglia, D. (2019). “Dos teorías críticas acerca de la modernidad en el contexto latinoamericano: Bolívar Echeverría y Enrique Dussel”, *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, Vol. 8, N° 15, julio-diciembre, 215-244. Disponible en: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/342>
- Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. EDIUNC, Mendoza.
- Roig, A. (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Edición corregida y aumentada. Ediciones El Andariego, Buenos Aires.
- Roig, A. (2011). *Rostró y filosofía de nuestra América*. Edición corregida y aumentada. Una Ventana, Buenos Aires.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* Siglo XXI, México.
- Salazar Bondy, A. (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Sauerwald, G. y Salas Astrain, R. (Eds.) (2016). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*, Discursos germano-iberoamericanos, Vol. 8, Lit Verlag, Münster.
- Silveira, R. A. (2016). “A brasileiríssima filosofía brasileira”, *Sintese. Revista de Filosofia*, v. 43, n° 136, mayo-agosto, 261-278.
- Todorov, T. (1995). *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Taurus, Madrid.
- Zea, L. (1976). *Dialéctica de la conciencia americana*. Alianza, México.
- Zea, L. (1992). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. 1ª reimpresión. Fondo de Cultura Económica, México.
- Zea, L. (2010). *La filosofía americana como filosofía sin más*. 9ª reimpresión. Siglo XXI Editores, México.

Uma subjetividade para a próxima revolução

*Suze Piza*¹

Introdução

É na indissociabilidade entre subjetividade e verdade que residem as teses que vou apresentar e discutir neste texto, em outros termos, tratarei dos elos entre os discursos que compõem e atravessam a antropologia, a política e a epistemologia. Trata-se em larga medida de pensar menos sobre os saberes que essas áreas representam (seus objetos e seus problemas) e mais nas subjetividades concretas que resultam da imposição coercitiva de projetos político-epistemológicos. Há um sentido geográfico profundo nessa discussão, pois ao contrário de pensar a partir de uma pretensa universalidade, adoto uma perspectiva do Sul Global² que permite pensar a produção das subjetividades latino-americanas. O que trato aqui tem, portanto, sentido geográfico profundo, pois as epistemologias do Sul falam junto dos povos oprimidos, das classes subalternizadas, das mulheres sofridas e de todos os povos que tem a *colonialidade* presente na estrutura de suas relações sociais.

Normalmente quando ouvimos os filósofos nos encantamos e nos frustramos, pois apesar de por meio das teorias filosóficas termos condições de

¹ Universidade Federal do ABC, Brasil.

² Conceito forjado por Boaventura de Sousa Santos para representar não exclusivamente a uma geografia. É uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado, e da consequente resistência a essas formas de opressão e violência. Na dor e na luta, desigualmente distribuídas pelo mundo, cabem uma multiplicidade de conhecimentos invisibilizados e desperdiçados pela modernidade, o chamado epistemicídio.

diagnosticar nosso tempo e nosso espaço, saímos da reflexão filosófica com o problema maior do que era no início, afinal ela alarga e aprofunda. Mas, esse movimento é um daqueles retrocessos que nos fazem avançar. Para falar de nós latino-americanos e em especial, de nós brasileiros forjados na modernidade periférica e das nossas potencialidades para transformar o nosso modo de realidade, descrevo em linhas gerais a) elementos da gênese da nossa subjetividade subalterna, b) processos pelos quais nos forjamos ou fomos forjados dessa forma e a que tipo de projeto servimos e c) a necessidade de nova subjetividade para a próxima revolução.

A gênese da nossa subjetividade subalterna

Com o estudo da tradição da História da Filosofia nos especializamos em teorias sobre o homem, me refiro às teorias produzidas após o século XVI cristalizadas pela filosofia kantiana no século XVIII em que a antropologia ocupa lugar central no pensamento produzido sobre todas as coisas. O contato extensivo e intensivo com essa tradição que instaurou um antropologismo no Ocidente, nos fez saber muito da subjetividade de franceses, de alemães, de ingleses, de estadunidenses... Praticamente, como afirma Foucault em *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, livramo-nos do sono dogmático e caímos rápida e profundamente no sono antropológico. Sono esse ainda não suficientemente criticado e, portanto, vigente como referência para o pensar entre nós. Como consequência, sabemos da subjetividade de outros povos, seus traços fundamentais que nos foram ensinados como sendo não a parte da espécie humana, mas como o todo da *natureza humana*. Essa base antropológica tem servido de fundamento para a filosofia, para o senso comum, para as artes, a teologia e as ciências.

De nós, contudo, pouco sabemos e o que sabemos foi construído por uma perspectiva externa, sempre em relação e sempre como negação. Somos comparação, como dirá Franz Fanon. Somos da mesma *matéria* que são feitas essas pessoas? Dependendo do contexto semântico que sensifi-carmos o conceito de matéria, por exemplo, um campo biológico, a

resposta seria: sim, sem dúvida. É, no entanto, nosso *modo de realidade* que nos difere deles profundamente.

Marx afirma na *Ideologia alemã* que a *essência* do peixe é a água, talvez valha a pena pensar no sentido dessa afirmação e em que ela pode nos ajudar aqui com o que estamos chamando de *modo de realidade*. Nosso mundo é bastante distinto do mundo dos europeus assim como de outros povos, a base da antropologia construída pelos próprios europeus admite, sem grandes dificuldades (apesar da pretensa universalidade) que conhecer o *homem* é conhecer o mundo, como já defendia Kant em sua *Antropologia do ponto de vista pragmático*. Nossa *essência*, mesmo nessa perspectiva do Norte, está *fora*.

Todas as concepções de subjetividade até hoje já inventadas no curto intervalo de tempo da história dessa categoria enquadraram tudo que é *humano e humana* em dualismos, reducionismos, parcialidades e toda forma de metafísica. Me refiro naturalmente às concepções ditas ocidentais (no geral masculinas e brancas) que são validadas, consideradas verdadeiras, e que são fundamento para as formas de conhecimento ocidentais e para a construção e condução da vida em sociedade. A visão que temos de nós mesmos são estereotipadas e como tal não foram imaginadas por nós. Como afirma Enrique Dussel,

O ego moderno apareceu em sua confrontação com o não-ego; os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, e sim como o Mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como “*matéria*” do ego moderno. E é assim como os europeus (ou os ingleses em particular) se transformaram [...] nos “missionários da civilização em todo o mundo”, em especial com “os povos bárbaros”. A Europa constituiu as outras culturas, mundos, pessoas como ob-jeto: como o “arrojado” (-jacere) “ante” (-ob) seus olhos. O “coberto” foi “descoberto”: ego cogito cogitatum, europeizado, porém imediatamente “en-coberto” como Outro (Dussel, 1992, p. 46) [grifo nosso].

Angela Davis, em *Mulheres, raça e classe* trata dos processos de construção das subjetividades perpassados pela visão do homem branco, um

processo complexo de criação de subjetividades-identidades que serve perfeitamente ao projeto patriarcal, colonial e escravista. O homem branco *cria* a imagem da mulher branca e a partir da imagem da mulher branca, cria a não-branca, a mulher negra. A mulher branca por sua vez identificada com a imagem criada para si, olha tanto o homem branco como a mulher negra a partir da mesma perspectiva; a imagem do homem negro é criada perpassada por todas essas perspectivas. No fim do processo, o próprio homem branco se cria como dominador, pois também não o era plenamente no início. O jogo dialético (material-concreto) entre ser e não-ser atua fortemente na construção dos sujeitos.

Se quisermos pensar a subjetividade dos brasileiros e das brasileiras teremos que descrever e forjar algo concreto, algo que seja resultado de múltiplas determinações, incluindo as determinações históricas como o fato de sermos a sociedade mais escravocrata do planeta. E tais determinações não podem ser fruto de especulações distantes e sim da percepção direta do modo de realidade das pessoas concretas que podem ser identificados com a brasilidade. Nesse sentido, vale voltar às coisas mesmas e colocar entre parênteses a infinidade de teorias que temos sobre nós, pois a maioria delas parte daquilo que é (europeu-homem-branco) para o que não é (não-europeu, não-homem, não-branco) e, portanto, representam interesses do *modo de realidade* europeu insuficiente para nossos propósitos.

Forjar-nos com outras determinações implica em superarmos a dicotomia entre físico-biológico e histórico-cultural, devemos abandonar o materialismo ingênuo, pois não há diferença substancial entre esses elementos fora do contexto em que essas dicotomias foram pensadas, elas fazem parte do jogo de dominação que é a razão de todo esse processo no fim das contas. É preciso pensar dialeticamente, mas com uma profundidade que nem toda dialética alcança. A própria dialética tem que ser confrontada com o Sul Global.

Há que se superar também a noção de indivíduo isolado, tão cara à visão ocidental de mundo e que nos afeta diariamente e diretamente. Nos

compreendermos como *um* parece ser um dos resultados mais efetivos das epistemologias do Norte. Toda e qualquer concepção antropológica do Sul implica em aceitar que não estamos falando de *um* indivíduo brasileiro ou latino-americano, afinal a sociedade é lógica e cronologicamente anterior ao indivíduo, estamos falando de coletividades, de comunidades, de com-subjetividades. Somos humanos em uma cultura e em uma comunidade, o vivente humano antes de tudo é comunitário, pois não nasce, nem sobrevive só. Temos uma miríade de viventes com suas singularidades, mas sempre em grupo e como espécie. Pensar de outra forma é contraprodcente e uma ficção inútil, pois além de não ser plausível do ponto de vista histórico, não nos favorece.

A menção a termos biológicos causa certo estranhamento depois de tantas produções teóricas nas ciências humanas que afastam essa terminologia por vê-la limitar a compreensão acerca dos humanos. Não vejo por que a temer. Angela Davis na já mencionada *Mulheres, raça e classe* – obra publicada originalmente nos EUA nos anos 80 e só em 2016 traduzida para o português – desafia o aporte conceitual de determinados feminismos que se recusam a falar em *mulher* (pela carga biológica que o termo carrega), preferindo *gênero*, e recusam determinações biológicas como se elas estivessem dissociadas das determinações sociais. É a predominância do raciocínio dicotômico: isso ou aquilo.

Em diversas passagens, principalmente dos primeiros capítulos, aparecem descrições dos seios com leite escorrendo enquanto as costas da mãe são açoitadas, ou mesmo as chibatadas dadas em peitos empedrados das mães que não puderam alimentar seus filhos ao longo do dia pois estavam nas lavouras trabalhando, ou os relatos das mulheres e homens – igualmente explorados nas fábricas em termos de salário e carga horária de trabalho, mas cujo castigo do estupro aplicado por alguma regra não cumprida é reservado às mulheres e apenas às mulheres. Em todos esses casos, o sexo - ou ter determinado órgão genital - é contundente o suficiente para percebermos o quanto se entrecruzam (ou em termos mais

contemporâneos, se interseccionam) sexo, raça e classe como determinações de construção de subjetividades.

Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*, fala sobre

os antilhanos que após uma estadia mais ou menos longa na metrópole, voltam para ser consagrados. Entre eles o caipira, o nativo-que-nunca-saiu-de-sua-toca, representa a forma mais eloquente dessa ambivalência. O negro que viveu na França durante algum tempo volta radicalmente transformado. *Geneticamente falando, diríamos que seu fenótipo sofreu uma mutação definitiva, absoluta* (2008, p. 35) [grifo nosso].

Não são poucos os momentos em sua obra, como em *Os condenados da Terra*, que Fanon deixa explícito de diversas formas que a colonialidade cria um tipo de humano. E mesmo fora do escopo decolonial, na própria tradição europeia temos infindáveis exemplos da determinação social de regimes totalitários, por exemplo, sobre aspectos biológicos da vida.

Ao dizer isso estabeleço algumas bases para a discussão acerca da formação das subjetividades na América Latina, dentre elas:

- a) que ao falar de subjetividade estamos falando de algo material e que material não é algo apenas físico e sim conteúdo;
- b) que ao falar de sujeito não estamos falando de *um*, mas de viventes em comunidade – de gente que vive e de gente que necessita [e que canta, e que faz sexo, e que trabalha, e que vai a igreja, que estuda, que anda pelas ruas...];
- c) que ao falar de subjetividade estamos tratando de um sujeito histórico-social e diverso (de uma com-subjetividade), que ao contrário do que defende Descartes quando funda a subjetividade francesa com o *a priori* existencial da razão³ não se forja a partir da dúvida e posterior certeza de sua existência, e sim da dúvida e nenhuma certeza se estará vivo amanhã, ou seja, se há alguma possibilidade de existir no futuro;
- d) que saber da subjetividade é saber sobre formas de vivenciar as experiências cotidianas é saber sobre modos de realidade;
- e) que toda noção de humano parte de alguma situação social concreta e de um projeto de sociedade, de um *é* e de um *dever ser*. Nesse sentido, a desigualdade social e econômica, e, em especial, a estrutura não superada da escravidão que marca a

³ Que por força da imposição depois se tornará moderna e universal. Não sei se existo, penso, logo, existo.

vida nacional e do nosso continente é o nosso *a priori* existencial para a construção da subalternidade;

- f) que não faz sentido pensar a vida humana e sua dimensão política sem propor transformações nos modos de realidade, ou seja, em revoluções.

Tudo isso deve ser considerado ao perguntar quem somos nós e como nos forjamos. Além disso, é importante lembrar que na maior parte do tempo produzimos discursos sobre nós que passam ao largo dessas questões, somos e vivemos como se fôssemos o que é falado sobre nós, o que dificulta bastante qualquer superação da subalternidade que reina no nosso *modo de realidade*.

E o que sempre disseram de nós? E o que nós ainda dizemos repetindo o discurso estrangeiro? Que somos incapazes de impessoalidade (e que ela é fundamental), que somos cordiais, hospitaleiros, sensuais, passionais, dançantes, maliciosos, malandros e corruptos. Fomos forjados como negação de tudo que *não é razão*, de tudo que não é honestidade, de tudo que não é público e por aí vai. Esta é, como bem disse Roberto Gomes, nossa razão tupiniquim, descrição culturalista do que nós somos. Ou nas palavras de Jessé de Souza,

No âmbito da sociologia internacional, assim como no contexto da sociologia brasileira, o paradigma dominante nas ciências sociais do século XX considera o subdesenvolvimento social brasileiro a partir do encadeamento das noções complementares de personalismo, familismo e patrimonialismo, de modo a fundamentar a ideia de uma sociedade pré-moderna. As mazelas sociais de países periféricos como o Brasil – grande desigualdade social e sua naturalização, marginalização em massa de setores expressivos da população e dificuldades de consolidação de uma ordem democrática e de um mercado competitivo e eficiente – seriam consequências dessa expansão pré-moderna de modelos familísticos para todas as esferas sociais. A partir de um paradigma explicativo semelhante àquele do *culture and personality*, dominante na sociologia e na antropologia norte-americanas da primeira metade do século XX, parte-se de uma perspectiva culturalista sem que se faça uma vinculação adequada com a eficácia de instituições fundamentais e onde a cultura é percebida como uma entidade homogênea, totalizante e auto referida. Seria por conta dessa soberania do passado sobre o presente que nos confrontamos com

solidaridades verticais, baseadas em critérios de favor e subcidadania para a maior parte da população e no abismo material e valorativo entre as classes e os grupos sociais que compõem nossa sociedade (2004, p.79).

Precisamos apagar esses discursos de nossos corpos e pensarmos a subjetividade dos brasileiros e brasileiras com sentido geográfico-cultural e não culturalista. Descrever-nos hoje com esses discursos é a explicitação dos processos de criação de uma epistemologia da colonialidade, do patriarcado e do capitalismo, pois esse é o solo epistemológico de onde brotaram os conceitos com que lidamos hoje e que nos atravessam diariamente. Todavia, poderíamos nos perguntar: não somos isso, considerando que as subjetividades são resultados discursivos? Sim. Essa é a subjetividade subalterna que foi forjada pela colonialidade do poder. E, desse modo, ela corresponde à realidade vigente não servindo de fato para nenhum tipo de superação da subalternidade, e por isso mesmo, é necessário recusá-la se quisermos transformar alguma coisa.

Temos uma *razão brasileira* em curso, assim como temos uma razão negra, um conjunto de discursos sobre nós proferidos pelos detentores da verdade, discurso sem limites e produzido pelo delírio da razão europeia e que articulado aos saberes constituídos se tornaram verdade. Nossa subjetividade é fetichizada por essas razões e por ser fetiche rompe radicalmente seu vínculo primário com a vida em comunidade, seu lugar mais próprio.

Luta pela vida no lugar da luta pelo reconhecimento

o outro lado da distinção, a racionalidade comunicativa, foi pensada por Habermas como prévia ao conflito, de modo que a realidade social do conflito - estruturante da intersubjetividade, para Honneth - passa a ocupar um segundo plano, derivado, em que o fundamental está nas estruturas comunicativas. Com isso, o que é o elemento no qual se move e se constitui a subjetividade e a identidade individual e coletiva - a luta por reconhecimento - é abstraído da teoria, tornando-a desencarnada. Se Honneth concorda com Habermas sobre a necessidade de se construir a Teoria Crítica em bases intersubjetivas e com marcados componentes universalistas, defende também,

contrariamente a este, a tese de que a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento (Nobre, 2003, p. 17).

O jogo de construção de subjetividades é instigante, pois uma dada noção de sujeito define práticas e modos de vida ao mesmo tempo em que é definida por essas mesmas práticas e formas de vida. Isto é, determina enquanto é determinada; fórmula conhecida dentre os pesquisadores que atuam com um referencial materialista-histórico-dialético. Cada sociedade precisa forjar os humanos que sejam compatíveis com formas de vida existentes e desejáveis para determinados grupos, e concomitantemente outros humanos são forjados para criação de modos de realidade utópicos, forja-se para aquilo que é – garantindo as relações sociais de um determinado estado de coisas – e para o que ainda *não é* ou *pode ser* – garantindo que possamos criar outras formas de existência e revolucionar o atual estado de coisas. De qualquer maneira subjetividades estão sempre atreladas a projetos político-econômicos, seja para conservá-los, seja para revolucioná-los.

Este texto propõe uma reflexão acerca da subjetividade latino-americana e como ela se insere no século XXI nesse jogo entre o passado e o futuro e o que desse jogo implica em voltar ao *já-sido* ou construir o *ainda-não*. O processo de construção de subjetividades para manutenção do atual estado de coisas⁴ (no caso brasileiro, a instauração de práticas de 50 ou 60 anos atrás e algumas até anteriores a isso) tem se dado por meio de uma fragilização da palavra, flexibilização e relativização da verdade, produção de diversionismos, discursos contraditórios e insólitos que criam um estado de confusão mental que somado a um discurso moralista-religioso superficial cria subjetividades confusas, úteis, impotentes e com pouca expectativa quanto ao futuro. Os discursos disseminados em larga escala se associam a instituições cada vez mais conservadoras e reacionárias e são o ingrediente do que estamos nos tornando e dos projetos sociais que estão sendo implantados.

⁴ Estamos em abril de 2019.

Esse processo não se iniciou agora, mas tem suas bases na *colonialidade do poder* que foi e é ingrediente fundamental para a construção do que nos tornamos: humanos cuja estrutura de pensamento é patriarcal e capitalista e que tem como pilar fundamental a distinção social fornecida pelo racismo negro e cultural, como defende A. Quijano:

A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, consequentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial (2005, p. 117).

Esse é o *já-sido*. Aquilo que já é há muito tempo, que por alguns anos imaginou-se que podia ser de outras formas, mas que volta agora com força total para suas estruturas existenciais. As pessoas para essa forma de vida andam pelas ruas, elas foram formadas para isso, manifestam-se nas instituições, dão suas opiniões nas redes sociais e retroalimentam cotidianamente esse modo de existir brasileiro. O passado ganhou.

Para pensar em uma subjetividade latino-americana que sobreviva ao que se anuncia como provável teremos que reverter esse discurso que foi elaborado em torno de uma consciência subalterna e obediente sustentada por nosso complexo de vira-lata oriundo de uma infância colonial e escravocrata longe de ser superada, pois nunca foi sequer elaborada. O vivido no nosso passado como colônia permanece entre nós como memória daquilo que foi recalcado, nosso inconsciente se estrutura na linguagem colonial. No Brasil durante mais de uma década timidamente se ensaiou

uma luta pelo reconhecimento como forma de construção de subjetividades e identidades que longe de ser sem importância empoderou minorias (principalmente mulheres, negros e negras) que se conceberam pela primeira vez em nosso país com identidade própria e não como comparação. No entanto, parece que a luta pelo reconhecimento tematizada filosoficamente por Hegel, e mais recentemente pela teoria crítica, apesar de potente para criação de identidades, práticas, instâncias de verdade sempre reside em uma armadilha, pois ao lutar por reconhecimento delego a alguém a certificação do meu existir, a construção de si que depende de Outro.

A luta pelo reconhecimento que garantiu nos últimos anos diversos direitos foi forjada na base da tolerância, da aceitação do que se costuma chamar de *diferença*. Dessa maneira, brancos ao perderem a luta tiveram que aceitar jovens negros nas universidades que exigiram reconhecimento e cotas. Mulheres ao ganhar a luta pelo reconhecimento obrigaram os homens a lidar com o mundo em uma perspectiva feminista. Grandes avanços considerando o estado em que estávamos. Esse modelo considera a subjetividade como fruto da relação de uma consciência carente diante de outra consciência que precisa *se fazer* em um jogo de vida e de morte por meio da negação, onde um nega o Outro ao mesmo tempo em que se nega tornando-se algo novo.

Direitos foram conquistados dessa forma, as chamadas *minorias* ganharam relativa visibilidade, pautas importantes foram discutidas e com uma geração formada a partir de outras bases parece que de alguma forma novas subjetividades e novas formas de vida foram forjadas. Sem, contudo, se alterarem as regras básicas das sociedades pautadas pela colonialidade o ressentimento gerado por essa luta parece ter ganhado força e se sobressaído, haja vista que dentro da mesma sociedade na margem desse processo da luta pelo reconhecimento as subjetividades e práticas sociais que foram parcialmente suplantadas antes foram novamente se fortalecendo. A disputa entre o passado e o futuro parece ter se intensificado.

Há um limite de transformação social que se pode conseguir quando a pedra de toque da gramática dos conflitos sociais for uma luta pelo reconhecimento. Pensar em processos revolucionários exigirá mais de nós, exigirá outra forma de construir pessoas que seja algo mais que a dialética do senhor e do escravo, ou como dirá Enrique Dussel, algo que esteja além da totalidade

Porque a experiência inicial da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o “fato” opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem “senhores” de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão europeia em 1492; fato constitutivo que deu origem à “Modernidade”), Centro-Periferia; no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano erótico (homem-mulher); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular, etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis), etc. (Dussel, 1995, p. 18).

O que proponho com Dussel e que ao invés de se pensar na formação das subjetividades em termos de *reconhecimento* que se foque nos processos auto organizativos da própria vida e ainda autorregulados da vida social. É disso que se trata quando pensamos em garantir a vida amanhã, não uma disputa de vida e morte com o outro, mas a luta da maioria para que se garanta a vida. A luta, nesse caso, não é a luta pelo reconhecimento, não preciso que o Outro me reconheça, mas a luta pela garantia da vida sobre a Terra. Pensar a subjetividade latino-americana exige que pensemos efeitos não intencionais, estruturas e processos que estão para além da categoria de consciência. Há vida! E esse é o pressuposto único para sujeitos que habitam sociedades desiguais como as nossas. Com Dussel defendo que algo vive, persiste, subsiste, resiste ante ao meio exterior bravamente. É assim que a vida tem se mantido e não será diferente agora se quisermos alterar o atual estado de coisas. É daqui que vamos inventar a subjetividade para a próxima revolução, pois o que caracteriza um organismo vivo que emerge no cosmos como vivente, participante de um processo evolutivo auto organizado e autorregulado, é a resistência: a persistência frente ao meio externo, a luta pela vida, a reprodução como

sobrevivência. É assim desde que o mundo é mundo. A relação básica de formação de subjetividades deveria ser subjetividade-vida e não consciência em si e consciência para si.

Toda antropologia é precedida por projetos políticos

Se toda antropologia exige uma política, o âmbito de demandar as necessidades das comunidades para garantir, manter e desenvolver a vida e o âmbito da realização dessas demandas é o âmbito da política. Essa definição é importante se quisermos sair do embaraço como obstáculo e impedimento/nó e ficar *embarazados*, gerarmos, portanto, algo novo. Então, definamos antes o âmbito da política e, assim chegaremos a uma descrição da subjetividade vida política que queremos e a subjetividade para a próxima revolução.

Subjetividades são criadas a partir de situações concretas. Os atores dessas situações concretas criam e dão suportes a novas formas de subjetividade. Forjam-se humanos para formas de vida em sociedade. Ao longo da história do pensamento ocidental vimos os defensores do absolutismo desenharem o homem egoísta e mal por natureza, os defensores do liberalismo desenharem o indivíduo liberal, os pensadores nazistas desenharem o *dasein* e a ‘comunidade do povo’, os defensores da democracia contemporânea desenharem os sujeitos racionais membros de uma comunidade de comunicação, a intelectualidade neoliberal desenhar o humano-empresa. Quantos outros exemplos são necessários para entendermos que precisamos desenhar a próxima sociedade que queremos e então, forjar-nos em outras bases e de outras formas.

Teorias políticas-sociais-econômicas sempre foram construídas antes das concepções antropológicas que a sustentam e não o contrário. A própria concepção da subjetividade brasileira foi construída depois de um projeto de subalternidade de uma nação. Nossa tarefa epistemológica é dissecar qual é a fonte, o limite e a extensão da subjetividade que foi criada

para nós, a qual projeto serve, e qual será o projeto para a criação de uma nova subjetividade.

Para pensar as subjetividades brasileiras precisamos ter no horizonte qual será nossa próxima sociedade. Essa é a dificuldade. Pois o sujeito de agora: espoliado, violentado, humilhado, subalternizado só responde ao estado de coisas vigentes e tem sua imaginação política profundamente abalada e enfraquecida.

Como fazer isso? Se a perspectiva é materialista, precisamos descrever o real e retirar dele tudo que é possível, enfrentar o movimento real dos objetos. Sair do referencial atual, escapar dos termos de referência que forjaram essa subjetividade reinante que não nos diz respeito.

O Brasil é uma sociedade forjada sobre o racismo, é um país desigual e veementemente conservador desde sua colonização, são pouco mais de cinco séculos desde a invasão dos portugueses, em que três são de escravidão como forma de produção da vida. Não superamos isso. As instituições brasileiras respondem a esse passado.

As instituições, incluindo as de produção de conhecimento, têm que facilitar o aparecimento de demandas e efetivar suas realizações. O grande problema das profissões e dos saberes é que elas foram fetichizadas, se tornaram fins em si mesmas. Estão totalmente enredadas nas representações europeias sobre nós.

Toda instituição tem que ter um vínculo cotidiano com a vida humana como *modo de realidade* que será solo para que todo conteúdo político e de produção de saber seja desenvolvido. É nessa concretude que a determinação da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito em comunidade emergirá como o conteúdo último de toda norma, ação, microestrutura, instituição ou eticidade cultural.

O projeto político para a América Latina deve ser contra o capital, o patriarcado, o colonialismo-colonialidade e o racismo cultural que nos atinge de forma contundente. As relações sociais precisam ser forjadas contra essas estruturas e isso não pode ser dar apenas por meio das teorias, Dussel afirma que a necessidade do homem não é conhecer

teoricamente, mas comer realmente, que esse seja um ponto de partida para conceber o projeto político do porvir. O projeto político para o nosso continente deve proteger a vida que está ameaçada e propor práticas que garantam a reprodução e desenvolvimento da vida, de nossa estrutura racional e imaginativa.

Referências

Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. Boitempo, São Paulo.

Dussel, E. (1993). *1492, O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Editora Vozes, Rio de Janeiro.

Dussel, E. (1995). *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Trad. de George I. Maissiat. Paulus, São Paulo.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA, Salvador.

Gomes, R. (1990). *Crítica da razão tupiniquim*. Editora Movimento, São Paulo.

Honneth, A. (2009). *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. 2ª ed. Editora 34, São Paulo.

Souza, J. (2004). "A gramática social da desigualdade brasileira". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, nº 54, 79-97.

Sousa, J. (2003). *A construção social da sub-cidadania: para uma sociologia política da modernização periférica*. Editora da UFMG, Belo Horizonte.

Quijano, A. (2005). *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. CLACSO, Buenos Aires.

Justicia institucional y democracia

Ángela Sierra González ¹

El juez, la sociedad y la democracia

Según Norberto Bobbio (1991) los fines sociales cuyo instrumento de realización más adecuado son los ordenamientos jurídicos, con su complejo conjunto de reglas e instituciones, han llevado a que *el problema de la justicia* haya devenido en el *topos* de todas aquellas investigaciones que tratan de precisar los valores supremos hacia los cuales tiende el derecho. Habría que añadir a esto que, el funcionamiento de las instituciones vinculadas a la aplicación del derecho, también actualmente, han devenido en el *topos* definitorio de la legitimidad de las democracias y su puesta en cuestión, cuando éstas priorizan fines distintos a la justicia y al interés común. Y, si bien es cierto que sobre lo qué es la justicia y cómo se la define no hay acuerdo. Al margen de los desacuerdos por lo menos en la edad moderna, el derecho (Ferrajoli, 2006; 2007) se configura como una técnica de ordenación y, por tanto, de limitación y minimización del poder.

Pero el antagonismo sobre el derecho y sus fines en el seno de la democracia es un debate que no se ha agotado aún. Al contrario, ha sido – y sigue siendo – objeto de una controversia social y académica, sobre cuestiones tales, como en qué circunstancias los individuos son iguales y cómo se han de instrumentar la igualdad, en el terreno de la política y cuáles deben ser los medios para alcanzar la justicia. Sin embargo, la diversidad

¹ Universidad de La Laguna, Tenerife, España.

de perspectivas no impide que la justicia, institucional o normativa, sea una cuestión clave para una ciudadanía democrática. De manera que, a la hora de valorar este asunto, hay que tener en cuenta que la democracia misma como régimen político ha mantenido, a través del tiempo, desde sus orígenes hasta hoy, cierto núcleo normativo constante. A saber, la igualdad y la libertad entre sus miembros, aunque haya habido conflictos no resueltos y, actualmente, existan potentes constricciones provenientes de una economía globalizada que vulneran, en parte, ese núcleo normativo.

En ese contexto, la discusión sobre el papel del juez en la sociedad y los fundamentos de la legitimidad de su poder ha adquirido en las últimas décadas una relevancia particular (Gómez, 2015) en el entorno iberoamericano. ¿Por qué? Las respuestas posibles son variadas, una de ellas puede referirse al distanciamiento de la ciudadanía con respecto de las instituciones y el fracaso de las democracias en generalizar la justicia social. Precisamente, por ello se ha situado en el centro del debate social la cuestión de la justicia y de la transparencia de la acción de los tribunales, así como una demanda en progresión del control ciudadano de los procesos de elaboración y aprobación de las normas, según criterios de racionalidad e imparcialidad.

Estos elementos en juego están en relación de correspondencia con el continuo deterioro, en algunos países, de la imagen de la justicia institucional y de esta como espacio de tutela de las garantías jurídicas. Los ejes argumentales de esta discusión apelan al debate social sobre la función del derecho y la justicia. Y si esta tiene o no fines emancipatorios, particularmente en Latinoamérica, donde una serie de naciones aprobaron constituciones con las que pretendían transformar sociedades históricamente injustas y desiguales.

Estos procesos otorgaron al derecho una capacidad de transformación que la actual oleada conservadora ha puesto en entredicho. Sobre este extremo, es obligado citar a Sousa Santos que advierte la *tensión* existente en el Estado liberal entre la regulación y la emancipación social. Al cabo,

esta última se convirtió en un objeto más de la regulación jurídica. Así, Sousa Santos señala que, en el Estado liberal, “la distinción entre la emancipación social legal e ilegal – que después se convirtió en una categoría política y legal crucial – solo fueron permitidas las prácticas y los objetivos emancipatorios sancionados por el Estado, y por tanto coherentes con los intereses de los grupos sociales que lo apoyan (2012, p. 63). De ahí, la importancia que cobra el rol del juez y las prácticas judiciales para la democracia.

La legitimación del derecho se hace, en el terreno institucional del Estado liberal, desde la paz, la libertad y la seguridad. Es obvio, que la quiebra de la seguridad, la paz y la libertad es, precisamente, una de las causas de la desigualdad. La cuestión es que las instituciones encargadas de la aplicación del derecho quiebran, de manera recurrente, esos objetivos, otorgando tratos diferenciales a los justiciables, según sus militancias políticas y su género. Causas judiciales conocidas llevan improntas patriarcales y conservadoras. Una puntualización obligada; las reflexiones en torno al tema de *género y poder judicial* son relativamente nuevas en todo el mundo, aunque esenciales en relación a la tutela de los derechos de las mujeres y, consecuentemente, son esenciales para la igualdad. Pero, el poder judicial opone resistencias a la incorporación de la perspectiva de género y a menudo se dan vulneraciones de ciertos derechos políticos y sociales en la aplicación de las normas. Todos estos comportamientos, ya sean concernientes a las mujeres como justiciables, o a ciertos sujetos individuales o colectivos suponen un *desvío* de lo que se entiende por justicia. Un concepto sobre el que han recaído distintas definiciones, como se ha dicho. La definición de Young, parece una de las más convincentes. Para ella, por justicia se entiende “aquellas condiciones requeridas para que los miembros de una determinada sociedad, desarrollen y ejerciten sus capacidades y participen en la determinación de sus acciones” (2000, p. 101). La justicia, pues, siguiendo esta definición, integra lo igualitario, lo equitativo y lo imparcial.

En torno al cumplimiento o no de estos objetivos de equidad, igualdad e imparcialidad se ha venido resignificando el papel del juez en la sociedad, así como su responsabilidad ética y política, puesta en cuestión, como expresiva de una concepción de justicia que no los cumple. Esta resignificación se está produciendo, especialmente, en Colombia, Argentina, España, Italia y México, aunque, en ellos, los procesos de resignificación sobrevenidos tienen marcadas diferencias. En España e Italia la cuestión de la cercana relación entre los estamentos políticos y el poder judicial parecen estar más presentes, marcando la agenda crítica contra los tribunales como representantes de intereses existentes fuera del consenso social, mientras que en algunos de los países mencionados – en concreto, Colombia y México – la connivencia entre la criminalidad organizada y la acción de los tribunales – como, asimismo, de los cuerpos policiales – sobresale por encima de otros aspectos, como hecho más relevante a considerar en un contexto de regresión de la legitimación democrática de los Estados de Derecho.

El foco, por razones obvias, se ha puesto sobre la corrupción, el tráfico de influencias y la existencia de redes organizadas dentro del sistema mismo de justicia que invita al desacato al derecho. Las causas son evidentes, la existencia de redes organizadas dentro del sistema mismo de justicia son efectos – que no causas – de una cultura de incumplimiento del orden legal. ¿Qué origen tiene el desacato en América Latina? ¿Qué objetivos? El problema del desacato para Villegas es que este tiene un origen *defensivo*, así dice:

El incumplimiento del derecho es un fenómeno notorio en todos los países de América Latina desde los remotos tiempos de las colonias españolas y portuguesas, cuando el instinto de conservación de las mayorías indígenas, inculcó una actitud social de desacato soterrado, a las normas impuestas por un orden social y político que consideraban ajeno e invasor (2004, p. 95).

¿Ha cambiado de naturaleza del desacato, o incumplimiento de la legalidad? A juicio de Villegas, eventualmente, se continúa produciendo por la nula correspondencia de las leyes con las necesidades sociales y por el

abuso de algunos gobiernos de la legislación de excepción. Especialmente, ejemplifica esta situación en el caso de Colombia, aunque pueden darse otros ejemplos parecidos en otras naciones latinoamericanas, donde estas legislaciones reaparecen de manera recurrente. En relación a este problema Villegas (2010) habla de lugares de *anomia social*, o *lugares de no derechos*, que vendrían, en su variada casuística, a representar cuál es la relación que los ciudadanos tienen con su ordenamiento jurídico, con sus autoridades e instituciones públicas, así como, cuál es la percepción de los valores en que se sustentan. El uso y el abuso de las autoridades, de los políticos, de las oligarquías del poder y del derecho en beneficio propio sería una de las razones de los incumplimientos que alcanzan, a su vez, a las decisiones judiciales, que resultan sospechosas.

La neutralidad judicial y sus omisiones

La justicia institucional es esencialmente rogada; alguien ha de pedirla, y ha de pedirla necesariamente a los jueces, que han sido colocados ahí para eso, cuando se sospecha de su independencia es porque la democracia se halla en regresión. Una de las causas de esa regresión es el funcionamiento del poder judicial. La sospecha de falta de neutralidad del aparato judicial está generalizada en algunos países y, también, en España. Esta sospecha, particularmente, afecta a la valoración de sus decisiones sobre los problemas de la corrupción, de la financiación ilegal de los partidos políticos, o del desempeño de algunas corporaciones, como sucede con los bancos. No es casual. Una de las sentencias más cuestionada por la sociedad civil en España – por citar un ejemplo fuera del universo latinoamericano – ha tenido que ver con la determinación de la responsabilidad de los bancos para asumir la liquidación de los impuestos de los actos jurídicos documentados en los préstamos hipotecarios sobre viviendas. En un principio, el fallo de la Sección del Tribunal Supremo especializada en tributos en el año 2018 falló a favor de que fuesen los bancos – y no los clientes hipotecarios – los que liquidaran el impuesto a la administración pública.

Como era de esperar, esta sentencia provocó el derrumbe de los bancos en la bolsa y duró solo veinte días en vigor. A instancias de los bancos, el pleno de la Sala de lo Contencioso Administrativo la revisó, imponiendo la obligación de pago a los clientes hipotecarios. La primera sentencia había sido dictada a instancias de una empresa municipal de viviendas sociales. La segunda, modificatoria de la primera, respondió a intereses corporativos.

Para ejercer adecuadamente la función de garante de la imparcialidad y la igualdad, el Juez debe ser un tercero ajeno al conflicto; sin embargo, los jueces de la Sala habían recibido *recomendaciones* de las entidades prestatarias de hipotecas y, por otra parte, el presidente de la sala, había trabajado para uno de los bancos perjudicados por la sentencia. El resultado de todo ello ha sido considerar la sentencia como la más lesiva para la seguridad jurídica en la democracia. Hay un hecho significativo, la sala había estado reunida deliberando hasta que se revisó la sentencia objeto de controversia jurídica. Al revisarla el Tribunal Supremo se corrigió a sí mismo. Modificó su jurisprudencia anterior favoreciendo a los bancos en detrimento de los ciudadanos.

Más allá de la cuestión concreta objeto de controversia jurídica, esta decisión inaudita y que jamás se había producido, dejó al descubierto la degradación institucional a que ha sido sometido el máximo órgano jurisdiccional de España. Se desataron las críticas de asociaciones de consumidores y colectivos sociales y, lo que es más llamativo por su contundencia, las críticas de algunas fuerzas políticas. Pero la cuestión no se agota en críticas circunstanciales, porque la pérdida de credibilidad de la justicia y de apoyo social viene siendo uno de los factores de desestabilización de la democracia en España, en el que la consigna *el derecho no es igual para todos* genera, a todos los niveles, aceptación social.

Con la revisión, del fallo anterior, los jueces habían hecho sucumbir la certeza y la estabilidad jurídica, que deben coexistir en un estado de Derecho y que la propia Constitución garantiza, como marco jurídico de convivencia. Es cierto que la democracia es diez veces mas antigua – como

indica Dermizaky (2013) – que la justicia constitucional, pero en el siglo XX y en las últimas décadas están estrechamente interrelacionados. Para que haya seguridad tanto los poderes públicos como los ciudadanos deben saber a qué atenerse, lo cual supone por un lado un conocimiento cierto de las leyes vigentes y, por otro, una cierta estabilidad de las normas y de las situaciones que en ella se definen, así como los criterios de su aplicación. El que un tribunal modifique su jurisprudencia para evitarles costes a los bancos implica una inseguridad jurídica, si se entiende esta como la expectativa razonablemente fundada del ciudadano en cuál ha de ser la actuación del poder – incluidos los jueces – en la aplicación del Derecho. La Justicia española, a causa de que no ha pasado por un proceso de transición democrática como a la que se han sometido otras instituciones fundamentales para el Estado, está inmersa en una práctica jurídica caracterizada por un subjetivismo parcial.

La cuestión es que estas circunstancias engendran dudas razonables sobre la independencia de los jueces. España no es el único país europeo donde los jueces del Tribunal Supremo – y otros tribunales importantes – son nombrados sin un verdadero concurso de méritos, por decisión casi directa del poder político. Existen otros, incluso en el seno de la Unión Europea. Parecidas circunstancias se dan, también, en el reclutamiento de los jueces en algunos países latinoamericanos, algunos de los cuales, como Argentina, han intentado cambiar el sistema. Pero, en un contexto de exclusión del mérito, el peligro de tráfico de influencias y de corrupción afecta a la administración de justicia y promueve actuaciones arbitrarias. La corrupción tiene un efecto devastador sobre el sistema judicial en su conjunto. Esta circunstancia, reduce la confianza pública en la justicia y debilita la capacidad de los sistemas judiciales de garantizar la protección de los derechos humanos afectando las labores e independencia de jueces, fiscales, abogados y otros profesionales del ámbito jurídico.

Por otro lado, la reflexión sobre el papel de los jueces está siendo muy diversa, como lo han sido las exigencias de reformas del sistema judicial. La causa de estas exigencias es las dudas sobre la justicia impartida. En

todos estos países mencionados el sistema acusatorio y la evidencia queda por escrito y las reformas impulsadas han sido, particularmente, enfocadas a modificar el sistema acusatorio en los procedimientos penales. Pero, las demandas de reformas van más allá del sistema acusatorio. De hecho, están produciéndose exigencias coincidentes en la sociedad, como resultado del rechazo a la *politización* de la justicia y sus efectos sobre la democracia.

La politización de la justicia

La referencia a la politización de la justicia no tiene un significado unívoco. El retorno o la introducción de regímenes democráticos en decenas de países de América Latina, Europa oriental y Asia, han provocado, en parte, esa politización dado que la gran mayoría de estas nuevas democracias, al mismo tiempo que fueron introducidas, crearon tribunales constitucionales con los que se pretendía asegurar el cumplimiento de las Leyes Fundamentales que se habían otorgado. Como una condición democrática más se entiende el sometimiento de las autoridades políticas al control judicial.

Esta circunstancia lleva a Bergalli, refiriéndose a Latinoamérica, a decir:

Nunca jamás como en la actualidad se han acortado las distancias entre el derecho y las esferas política y económica de la sociedad, siendo los jueces y fiscales los actores principales de este nuevo drama social al que asisten los ciudadanos como espectadores azorados. De este modo, se ha abierto un período de consecuencias intrigantes que pueden tocar tanto a la propia forma del estado, como a la misma convivencia pacífica (1993, p. 15).

Aún cuando las modalidades y mecanismos de revisión judicial de la Constitución difieren entre dichos países latinoamericanos, el objetivo básico consiste en imponer controles jurídicos al poder político en defensa de los derechos humanos. El principio de revisión es suscrita por la vasta

mayoría de las democracias emergentes, en particular en América Latina (Couso, 2004).

Especialmente, en situaciones de crisis institucional o de transición democrática, como ha sucedido en el Cono Sur. Los cambios en el escenario político de la región, dieron lugar a la aparición de demandas de encauzamiento y castigo de violaciones a los derechos humanos que situaron a las instituciones judiciales en un espacio central del nuevo contexto democrático, habida cuenta que se les otorgó un derecho de revisión, sobre las decisiones del legislativo y el ejecutivo.

El resultado fue un cambio de circunstancias que convirtieron a los poderes judiciales en actores de relevancia para la política y la economía, de manera que los problemas asociados a su funcionamiento y desempeño adquirieron un lugar relevante en la agenda política de la región. Uno de los aspectos abordados, de manera recurrente, fue la falta de independencia judicial, “antes y después de las transiciones democráticas, y antes y después de las reformas judiciales impulsadas a partir de los años 80” (Smulovitz y Urribarri (2008, p. 5). Las reformas promovidas condujeron a que funciones que dependían del poder judicial adquirieron independencia y diferenciación administrativa, con el objetivo de establecer una idea de justicia que fuese compartida socialmente, pero estos cambios fueron parciales.

La politización de la justicia no se quedó solamente en la instauración de controles judiciales a la política, o de la instauración del derecho de revisión judicial, sino que también se ha dado un resultado no deseado consistente en el compromiso relativo de una parte del poder judicial con determinados intereses políticos, en la medida en que los jueces intervienen y procesan conflictos políticos donde es inevitable que se pongan en juego las preferencias políticas e ideológicas de los jueces. Quizá en este punto, uno de los casos en que la controversia se ha vuelto más virulenta en España sea el juicio contra los independentistas catalanes, denominado comúnmente el juicio del procés, que se sustancia en el Tribunal Supremo y en Brasil en el marco de la causa Lava Jato, el proceso de Lula, como

expresión del conflicto político. El análisis del juicio del proces, – un juicio que aún no ha concluido – ha enfrentado a los expertos – no solo a defensas y fiscales – llevándolos a posiciones irreconciliables. Así, para unos se trata, simple y llanamente, de un juicio político en el que existe un nivel de conexión muy alto entre las hipótesis policiales, las desplegadas por la fiscalía y, sobre todo, por el juez de instrucción, contra la voluntad democrática de la ciudadanía catalana.

Para otros, por el contrario, se trata de un juicio sobre el incumplimiento del derecho constitucional vulnerado, que involucra al Tribunal Supremo como guardián de la legalidad existente. El argumento fundamental es que *no es admisible apelar a una supuesta democracia por encima del Derecho*, pues sin el respeto a las leyes no existe ni convivencia ni democracia, sino inseguridad.

Un caso aparte es Brasil y la causa denominada *Lava Jato*, cuyas implicaciones políticas van más allá de determinar las responsabilidades estrictas de ciertos sujetos individuales o colectivos respecto de casos de corrupción, involucrando también el propósito de desactivar en las convocatorias electorales a partidos políticos antagónicos. En este caso las decisiones judiciales se convierten en un recurso electoral más.

El bien y el mal, lo justo y lo injusto

De manera que la *politización* del poder judicial es un fenómeno multifacético y está estrechamente relacionado con tres tipos de funciones que cumple, hoy, el poder judicial: a) la de guardián de la constitución frente a las decisiones políticas; b) la de árbitro en conflictos en torno a los alcances y límites del poder político; c) la de fiscalización de la tarea de los políticos (Ansolabehere, 2005). Las fronteras existentes entre la justicia y la política se vuelven cada vez más borrosas. Según Villar el protagonismo del poder judicial en nuestro entorno es una realidad inquietante, porque la acción judicial se ha ido convirtiendo, a su juicio,

en un procedimiento de última apelación para la resolución de problemas sociales y políticos; las demandas de tal clase, incluso de manera explícita o implícita, las de índole moral, se dirigen cada vez más, directa y masivamente a la justicia, pero se repudia el activismo judicial: la Administración de justicia se percibe negativamente, y con grandes carencias, por el conjunto de la población, pero al mismo tiempo se deposita en ella todas las esperanzas, como última garantía del estado democrático y ante una crisis política de fondo; se cuestiona la legitimidad del juez, pero este aparece en el imaginario colectivo, en el marco de una imperfecta democracia, cada vez más deficitaria en su legitimidad de ejercicio, como la ulterior instancia definidora del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto (2000, p. 30).

La posibilidad de que los poderes judiciales puedan dejar sin efecto decisiones del parlamento o del poder ejecutivo implica el surgimiento de expectativas hasta ahora imposibles de concebir por la ciudadanía, dado que hoy en día los poderes judiciales se pronuncian, cada vez más, acerca de áreas de la vida social sobre los que se había mantenido en silencio: derechos civiles, sociales (especialmente laborales y de seguridad social) y políticos, y, últimamente, de género y ambientales.

Sin embargo, el deterioro de la imagen del poder judicial y de la justicia progresa. Un deterioro que es resultado de algunas actuaciones de distintos estamentos de la justicia en algunos casos de gran impacto social. De hecho, hay un problema, sin ir más lejos, en la justicia española, con la separación de poderes, que ha socavado la confianza en los juzgados, dañando su imagen de imparcialidad. Pero, en parecidos términos se encuentran el poder judicial en Argentina y Brasil.

Precisamente, la neutralidad, que es la característica esencial de un juez, se desvanece. La neutralidad es lo que da valor a la decisión del juez, habida cuenta que este es una persona *instituida* para dirimir litigios en razón de no tener interés alguno en ellos y poder actuar, por consiguiente, como un árbitro neutral (Capella, 2012). Es justamente esta *capacidad para la neutralidad* lo que en último término legitima a una persona como juez. Esta concepción de neutralidad se basa en la presunción de que los

técnicos no tienen ideología, a la hora de aplicar las normas. Es un principio que hace abstracción de su realidad circunstancial. Pero, los hechos son tozudos, conociendo la ideología de un juez se puedan predecir sus sentencias antes de que las dicte y conociendo la tendencia ideológica mayoritaria del poder judicial se puedan predecir sus decisiones. En todo caso, la neutralidad de la cúpula de la justicia en España está en entredicho, y también, últimamente, en Ecuador, Argentina y Brasil. Puede decirse que, actualmente, la relación entre Política y Justicia, es la historia de la tensión y la diferenciación entre dos dimensiones en el ejercicio del Poder.

La judicialización de la política

De ahí, que la denominada *judicialización de la política* se haya convertido en una práctica común y no en una excepción. Esta es un efecto de la tentación de los propios actores políticos de usar los procesos y resoluciones judiciales como argumento o, como territorio para la confrontación partidista y el ataque al adversario. La judicialización de la política es un factor nuevo en el funcionamiento de los poderes del Estado y va a desembocar en la politización de la justicia, ya que los jueces se vuelven actores capaces de decidir el rumbo de la política y pasan asimismo a ser objeto de sospechas de parcialidad, dado que nadie es inmune a la sospecha y, por otra parte, la tramitación en los tribunales de falsas denuncias para apartar de la vida pública a determinados representantes de partidos políticos, impidiendo la confrontación ideológica, se ha vuelto *un recurso electoral* más, como se ha mencionado anteriormente. En España – y Brasil – a través de los tribunales se ha llegado a una situación de asedio de determinadas corrientes ideológicas para provocar nuevos realineamientos políticos y sindicales. O impedir acuerdos de gobierno, mediante procedimientos judiciales que se basan, a veces, en falsos informes policiales para alejar del gobierno a ciertas coaliciones.

Así, el mundo político y el judicial coinciden hoy, pero esta coincidencia supone una pérdida de apoyo social. Hay que tener en cuenta que la

judicialización de la política tiene el efecto de poner punto y final al diálogo. La política es un ámbito de diálogo, pero ante el juez no cabe ya dialogar, sino solo responder de imputaciones en el caso del derecho penal, el más usado para alejar de la posibilidad de gobernar a ciertas opciones políticas, o a ciertos individuos. Si bien, el poder de los jueces ha aumentado, pero no se ha ganado en calidad democrática. Esta asociación de los jueces con la política ha llevado a algunos a afirmar que los jueces ya no son un colectivo ajeno a los partidos políticos, sino que se han convertido en un partido político. Máximo si se tiene en cuenta el mayor peso que en la actualidad tienen las decisiones de Tribunales Constitucionales en la vida política, extremo que ha llevado a algunos analistas a afirmar que eventualmente ha surgido un denominado *gobierno de los jueces*, que atenta contra el principio de separación de poderes y pone en riesgo el adecuado funcionamiento del sistema democrático.

Por otro lado, si en ciertos países latinoamericanos, pese a las reformas, aún los sistemas judiciales están en la línea de mira de la corrupción y del crimen organizado, hay que decir que las sociedades tienen precisamente en los sistemas judiciales su principal instrumento de prevención y de combate a la corrupción y, cuando este no es neutral, los peligros de convertir las democracias en sistemas cuasi criminales progresan.

Esta circunstancia ha provocado – y provoca – la hostilidad ciudadana frente al medio judicial. Las palancas de poder que tienen los políticos para mandar sobre la justicia, premiar a los jueces afines y castigar a los independientes desembocan en el secuestro de la justicia, se usen o no. Este control de la política sobre la justicia está *normalizado*. Los partidos ni se molestan en disimular que son ellos, quienes realmente mandan en el Poder Judicial. Sin la justicia la democracia es imposible, puesto que esta funciona como poder moderador, asegurando el cumplimiento de las leyes. Pero, ahora se está convirtiendo en una instancia más de la pugna política. Así que la reforma judicial para ser efectiva tiene que venir de la mano de la reforma política, que recobre los ideales de la separación de poderes.

La corrupción judicial

A lo largo de las últimas décadas, el debate sobre la corrupción ha ido cobrando protagonismo en la agenda pública global. En buena medida, el creciente interés que ha alcanzado la cuestión tiene que ver con que la gran corrupción ha dejado de ser entendida como uno más entre muchos otros problemas públicos, para ser tratada como un sistema operativo que subyace y viabiliza la comisión de violaciones sistémicas de derechos humanos. En la evolución conceptual de la corrupción han sido muy significativas las resoluciones emitidas por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Según las consideraciones de la Comisión Interamericana se destaca que “la corrupción es un complejo fenómeno que afecta a los derechos humanos en su integralidad – civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y ambientales – así como al derecho al desarrollo”. Y añade un aspecto que, aunque evidente, ha sido poco explorado: “La corrupción es un árbol que se enraíza profundamente en la sociedad que parasita y que junto a las raíces profundas y evidentes va produciendo ramificaciones que se infiltran en todos los ámbitos de la sociedad buscando impunidad” (Beni, 2017).

La corrupción, pues, no consiste únicamente en acceder por vías espurias a dinero público o privado. Tiene un sentido amplio, como el uso indebido de información privilegiada para fines personales y para la compra y venta de las decisiones ministeriales y judiciales, entre otras prácticas. La absolución de personas o el constante cambio de jueces en macrocausas de corrupción cuando se trata de políticos o empresarios con mucho poder es la expresión de la *debilidad* de la justicia como organización institucional. En otro sentido, la corrupción es la práctica que consiste en hacer abuso de poder, de funciones o de medios para sacar un provecho económico o de otra índole. Aun cuando la corrupción puede involucrar una amplia gama de conductas que no tienen ningún contenido o consecuencia patrimonial en la esfera jurídica de víctimas ni de perpetradores.

Así, pues, la corrupción es el contenedor de una amplia gama de conductas ilícitas, que incluyen una *depravación moral o simbólica*. Todas estas circunstancias que confluyen en la realidad cotidiana de los tribunales han reactualizado la demanda de separación de poderes.

A vueltas con la separación de poderes

La idea de separación de poderes fue tratada por John Locke y Montesquieu. Abordaron esta cuestión que a día de hoy integra a las democracias constitucionales, como una de sus características básicas, y junto a esta la constitucionalidad de leyes fundamentales, la representación política mediante sufragio y la protección de derechos fundamentales. La separación de poderes garantiza que el ejecutivo, legislativo y judicial actúen de manera autónoma y separada los unos de los otros con el fin de equilibrar y limitar la concentración de poder en el Gobierno. Es una forma de garantizar que las normas jurídicas, aquellas que se otorgan a la sociedad para ordenar el conjunto de las relaciones sociales, tuvieran diferentes instancias que recorrer desde su inicio hasta su aplicación. La división de poderes ha sido – y es – para algunos tratadistas un sistema de contrapesos que evita la concentración del poder del Estado en una sola mano, con su aplicación se coloca en manos de distintos agentes el ejercicio de una función estatal específica. Montesquieu (1744) busca con ella el establecimiento de un sistema de equilibrio de poder. El resultado es una interdependencia entre los diversos poderes y la necesidad de cooperar entre ellos para tomar decisiones políticas.

Sin embargo, las injerencias y control del poder judicial por parte de los gobiernos para que los jueces dictaminen resoluciones judiciales en su beneficio empieza a ser un hecho rutinario que afecta a la legitimidad y eficiencia del sistema y, de paso, afecta a la democracia. Precisamente, el grave problema que más amenaza a las democracias hoy es la necesaria independencia del Poder Judicial como garantía efectiva de la existencia de un verdadero Estado de Derecho, con las connotaciones de toda índole que

ello conlleva para la ciudadanía. Como punto de partida se puede establecer que esta autonomía no puede suponer en modo alguno la creación de un Poder del Estado que sea autónomo del mismo y sobre el que ningún control se pueda ejercer. No se puede pensar en una clase funcionarial, la judicial, intocable que se organice y funcione al solo dictado y control de sus normas y miembros, sin que el Estado, del que forma parte y le da sentido, pueda intervenir en modo alguno en ninguno de sus acciones.

La separación de poderes se destinaba, como instrumento, a imponer límites a las decisiones políticas, aunque fuesen de la mayoría, especialmente, para tutelar los derechos individuales. Se basaba en el principio de que los conflictos de intereses se resolvieran *vía iuris* y no *via facti*. De hecho, para que las leyes puedan tutelar efectivamente los derechos de la ciudadanía, se hace indispensable la existencia de otro poder soberano, además, del legislativo y el ejecutivo, encargado de hacerlas observar, aun coactivamente, a saber, el poder judicial. Un poder con carácter tutelar que debe de hacer observar los límites.

Respecto de esta cuestión de los límites, para Ferrajoli (2008, p. 339) existen dos esferas que “sirven para identificar, respectivamente, la esfera discrecional de la política que es propia”, de lo que él llama “funciones” e “instituciones de gobierno” y la esfera vinculada a la sujeción a la ley propia, que designa como “funciones” e instituciones de garantía”. La división de poderes, según Ferrajoli, era la de *diferenciar* los poderes del estado, de acuerdo a funciones, condicionando la estructura del Estado moderno y garantizando la primacía del parlamento y la autonomía del poder judicial. Pero ¿es eso real? La complicación del sistema judicial con múltiples incidencias e influencia no es ajena a cualquier tipo de contaminación política. Y las interferencias del poder político son constantes.

Obviamente, existen diferencias entre unas democracias y otras, no solo en su clase política (fiel reflejo de su sociedad) sino de sus ciudadanos en general, que bien por su tradición democrática o por lo arraigado en dicha sociedad de determinados valores y principios, el modelo judicial, siendo similar al de otras democracias, se obtienen resultados distintos en

cuanto a la influencia e incluso injerencia política en el funcionamiento de la justicia. Durante la última década, la idea de reformar la justicia ha estado incluida en la agenda de todos los gobiernos en España y en Latinoamérica ¿por qué? Pues la independencia judicial es una condición básica para un adecuado funcionamiento de la judicatura – y un desempeño recto de los miembros de la institución judicial – que sus integrantes sean personas independientes e imparciales. Eso quiere decir que no se dejen influenciar por intereses particulares o sectoriales, de modo que sus decisiones se basen únicamente en criterios acerca de la aplicación de la ley. La independencia judicial ha sido reconocida por el derecho internacional como un derecho humano, a través del derecho a ser juzgado por un juez independiente, competente e imparcial.

A manera de conclusión

Últimamente se ha llegado a un estado de ánimo colectivo definido como *el malestar democrático*, que se manifiesta como un singular hundimiento de la confianza en la democracia por parte de la ciudadanía. Esta ha comenzado a mirar la democracia no como la solución a los problemas, sino como un problema en sí mismo que debe ser solucionado, debido a que aparece ante sus ojos como deslegitimada por sesgos partidistas e ideologías. Simultáneamente, a esta crisis de confianza asciende una demanda de *moralización* de la actividad pública y una exigencia de la ciudadanía que reivindica *una concepción integral y dignificadora de los derechos y obligaciones del ciudadano/a*.

En este contexto, la pregunta obligada es, ¿cuál es el papel que deben desempeñar los jueces en la construcción del modelo democrático? Una repuesta posible sería la siguiente: es necesario *reconceptualizar* el rol de los jueces, cuando sus fallos involucren conflictos sociales. De hecho, una cuestión a redefinir es el juez como agente de pacificación social, además, de garante de los derechos de los ciudadanos frente a los procesos de acumulación del poder que hoy caracterizan a la sociedad globalizada. Se trata

de hacer partícipe al ciudadano del estado de derecho. De democratizar la justicia institucional.

Referencias

- Ansolabehere, K. (2005). "Jueces, política y derecho: particularidades y alcances de la politización de la justicia", *Isonomía*, México, n° 22, 39-63.
- Beni, E. (2017). "Corrupcion judicial", *El Diario*, 3/05/2017.
- Bergalli, R. (1993). "Protagonismo judicial y cultura de los jueces", *No hay derecho*, Buenos Aires, n° 10, diciembre 93-marzo 94, 14-18.
- Bobbio, N. (1991). *Teoría general del Derecho*. Editorial Debate, Madrid.
- Capella, J. (2012). "Contra la judicialización de la politica", *Mientras Tanto*, Barcelona.
- CIDH. Resolución 1/18. *Corrupción y derechos humanos*. Disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/>
- Couso, J. (2004). "Consolidación democrática y Poder Judicial: los riesgos de la judicialización de la política", *Revista de Ciencia Política*, v. XXIV, n° 2, 29-48.
- Dermizaky, P. (2009). "Justicia institucional y democracia", *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, Madrid, n° 13, 207-222.
- Duquelsky Gómez, D. (2015). "El rol del juez en una sociedad democrática", *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*, v. 16, n° 2, 121-148.
- Ferrajoli, L. (1999) "Jueces y Política", *Derechos y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de Las Casas*, año 4, n°. 7, 63-64.
- Ferrajoli, L. (2008). "La esfera de lo indecible y la división de poderes", *Estudios Constitucionales*, año 6, n° 1, 337-343
- Sousa Santos, B. (2012). *Derecho y emancipación*. Centros de Estudios y Difusión del Derecho, Quito, Ecuador.

- Smulovitz, C. y Urribarri, D. (2008). *Poderes judiciales en América Latina: entre la administración de aspiraciones y la administración del derecho*. iFHC / CIEPLAN, San Pablo (Brasil) y Santiago de Chile.
- Villar, G. (2000). “Una reflexión a propósito de los llamados ‘jueces estrellas’ y la judicialización de la política”, *Revista de Derecho Político*, nº 47, 27- 52.
- Villegas, M. (2010). *Normas de papel. La cultura del incumplimiento*. Siglo del Hombre, Bogotá.
- Villegas, M. (2004). “No sólo de mercado vive la democracia. El fenómeno del (in)cumplimiento del derecho y su relación con el desarrollo, la justicia y la democracia”, *Revista de Economía Institucional*, v. 6, nº 10, 95-134.
- Young, I. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Cátedra, Valencia.

El drama de la recepción cultural periférica en la constitución del proyecto de la *filosofía latinoamericana* de Leopoldo Zea a Arturo Roig

Gerardo Oviedo ¹

Nota preliminar

En la todavía no fatigada pregunta por la posibilidad y validez de una filosofía latinoamericana – cuyo estado bibliográfico no es imperioso aquí verter – hay planteos tan radicales como sugestivos. Son del tipo de los que llegan a infundir miradas abismadas o siquiera lecturas más atentas sobre el *corpus* que define la propia historia de la discusión. Recientemente el filósofo argentino residente en Brasil, Julio Cabrera, ha contribuido con argumentos fuertes a sacudir una vez más las nervaduras que dibujan la morfología interior de este gran debate.

Un aspecto central de la propuesta de Julio Cabrera reside en considerar que el pensamiento *latinoamericano* – así en destaque – es un proyecto no puramente virtual, pues ya lo han asumido y realizado todos aquellos que, desde la conquista, pensaron y actuaron en la cuestión de la dependencia, la sumisión de las culturas preexistentes, los derechos de los invasores y las reivindicaciones indígenas. Esta postura le permite aducir que la perspectiva *latino-americana* de nuestro pensamiento localizado o

¹ Universidad de Buenos Aires / Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, Argentina.

contextualista es aquella que viene marcada por una línea histórica y existencial inaugural: invasión y colonización, y elección poscolonial entre adaptación y resistencia. Secuencia temporal que implica primero resistencia física e intelectual, posteriormente independencia formal (de las naciones poscoloniales) y emancipación, y luego insurgencia ante el neocolonialismo, que define actualmente nuestro horizonte del presente.

Como correlato de esta narrativa genealógica, Julio Cabrera postula el modo de lo que considera – tanto descriptiva como normativamente – la existencia y a la vez necesidad de un pensamiento *insurgente*. Es interesante notar que no sería este un pensamiento referido puramente al marco de las nacionalidades. Nuestro autor esgrime como motivo conductor el hecho de que si un “pensamiento situado, constituido histórico-existencialmente desde la invasión, que no puede simplemente surgir sino que es obligado a in-surgir, no es brasileño ni argentino ni cubano”. Asistimos más bien a un “pensamiento que pugna por *ser* en sus propias circunstancias”, debido a que “la circunstancia del pensar latino-americano es originariamente de invasión, exclusión y dominación, y de consecuente resistencia o acomodo; ésta es su realidad básica a partir de la cual surge el resto del pensamiento desde *América Latina*” (Cabrera, 2018, p. 19).

Por cierto que acabamos de tomar una de las aristas menos afiladas del planteo de Julio Cabrera, encaminado a restituir la traumatizada y suprimida voz del *pensamiento-acción* de raíz aborígen, negra y mestiza. Pero este filósofo introduce un lema convocante que no puede menos que suscitar un entusiasmo tropicalmente arrebatador respecto a organizar un modelo de lectura selectiva de la tradición occidental. “Devoración antropofágica de filósofos europeos” (2018, p. 19), propone Julio Cabrera, período por período y corriente por corriente. ¿Es posible remitir esta hermenéutica devoradora a una *dialéctica transcultural* de la historia cultural latinoamericana que precisamente se articula, *también*, con respecto a la interrogación contenciosa por la existencia de una filosofía latinoamericana?

Refracciones culturales en la filosofía latinoamericana, de las yuxtaposiciones a las endogenaciones

En la aludida historia de la disputa por el sentido de una *filosofía latinoamericana*, es forzoso recordar que Leopoldo Zea no dejó de contender con el ya clásico ensayo de Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). Precisamente quien lanzara la provocativa interrogación al ruedo, sino en términos cronológicos, cuando menos temático. De acuerdo con la tesis – historicista – de que la filosofía es resultado vital y función histórica de la comunidad, la denuncia de la *filosofía inauténtica* y del *pensamiento mixtificado*, sería el inicio de un camino de autoclarificación de la conciencia que el intelectual latinoamericano debe empeñarse en andar, sincerándose consigo mismo y con sus pares. A partir de esta descarnada, pero no maliciosa evaluación – que el academicismo normalista no podría sino recibir como una acusación y un escándalo – recomienzan los dilemas en torno a los *tópoi* contextuales de la cultura latinoamericana, ahora, a la luz del discurso filosófico, y ya no literario y ensayístico.

Según Salazar Bondy, en efecto, si en lugar de producir sus propias categorías interpretativas una comunidad adopta ideas y valores ajenos, si resulta imposible para ellas darles vida nueva y potenciarlos como fuente de proyectos adecuados a su salvación histórica, si los remeda en su carácter extraño y hace de ellos principios de conducta pese a su inadecuación, es porque en su mismo ser prevalecen los elementos enajenantes y menesterosos. Por ello el filósofo marxista peruano afirma que es “inexacto – aunque no falso – el negar veracidad a las filosofías inauténticas”, aunque más exacto resulta decir que mienten sobre el ser que las asume. La inauténticidad de la filosofía hispanoamericana se explica en relación a su funcionalización defectiva de lo real, por su condición de sintomatología desajustada de un ser carencial, y debido a ello, de inadecuación productiva, de equivocidad refleja. Nuestra filosofía, en consecuencia, por “imitativa ha sido, a través de sus diversas etapas hasta hoy, una conciencia enajenada y enajenante, que le ha dado al hombre de nuestras

comunidades nacionales una imagen falsa y superficial, por remedada, del mundo y la vida, de *su mundo y su vida*”, en modo tal que “el pensamiento hispanoamericano ha obedecido de hecho a motivaciones distintas a las de nuestro hombre y ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas”. En consecuencia, la filosofía hispanoamericana – sentencia con severidad el filósofo peruano – ha sido “una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana”. Por ello es que la filosofía hispanoamericana sanciona el uso de patrones extraños e inadecuados, “en un doble sentido, derivado de la ambivalencia de nuestro existir, a saber: como asunción consciente de conceptos y normas sin raíces en nuestra condición histórico-existencial, y como producto imitativo, sin originalidad y sin fuerza que, en lugar de crear, repite un pensar ajeno” (Salazar Bondy, 2006, p. 85).

Leopoldo Zea terminó por asumir gran parte del diagnóstico crítico de Salazar Bondy, fundamentalmente de su horizonte liberacionista. Sin embargo, el filósofo mexicano hace una apropiación crítica de las tesis radicales del filósofo peruano. Ahora bien, lo interesante de la respuesta diferida² de Leopoldo Zea a Salazar Bondy, desde nuestra perspectiva, es que aborda el problema de la autenticidad filosófica a partir de la hipótesis histórica, o mejor, arqueológico-discursiva de las *yuxtaposiciones culturales*³.

² En el caso de Leopoldo Zea, se trata de reconfigurar la estrategia argumentativa que pretendía trascender el *historicismo* desde dentro, valiéndose de su proyección política moderno-ilustrada, proyectivamente emancipatoria. Bajo esta clave templa Leopoldo Zea su posición *americanista*, como réplica al embate crítico-ideológico de Salazar Bondy, cuando este se pronunciara en contra de la pregunta por la existencia de la filosofía autóctona. El filósofo mexicano, incluso, vuelve una tesis marxista sobre sí misma, pues pretende sistematizar su respuesta desde una idea de la filosofía como autorrealización de la praxis que es, a su vez, la concreción de un humanismo liberacionista. De este modo sostiene que junto “con la pregunta sobre la posibilidad de una cultura nacional en los pueblos de la América Latina se empieza a plantear, también, la pregunta sobre una filosofía, tanto nacional como americana”. Se trata no solo de la acción, sino de una “filosofía de la acción encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada”, ya “que aspira a realizar el mundo que la filosofía que le antecedió hizo patente como necesidad” (Zea, 1969, p. 113).

³ Siguiendo fundamentalmente al filósofo mexicano Antonio Caso, la hipótesis estratigráfica de la “superposición cultural” o “yuxtaposición cultural” latinoamericana es fundamental en el conjunto de la obra de Leopoldo Zea. Consideremos la siguiente enunciación: “Para librarse del mundo y cultura impuesta por el ‘descubrimiento’ y la conquista españolas, la generación que sigue a la de los libertadores se empeñará en lo que llamará ‘emancipación mental’ de esta América. Y para ello recurre a nuevos encubrimientos, el de la cultura de los pueblos que en Europa y en Norteamérica han alcanzado la máxima expresión del progreso y la civilización. El mundo indígena, el mundo ibero y su mestizaje deberán quedar enterrados. Tal fue el proyecto de los civilizadores y los positivistas latinoamericanos; el de los Sarmiento, Alberdi y Justo Sierra. A una yuxtaposición cultural se agrega otra” (Zea, 1986, pp. 17-18). Hallamos una explicación semejante en el siguiente pasaje, referido a la época del colonialismo hispánico: “Una

En efecto, por un lado, Zea se pregunta en qué realidad hacer pie ante la pregunta por la posibilidad de construir una cultura latinoamericana propia. Se debería partir, razona el filósofo mexicano, ciertamente de una “realidad compleja, hecha de acumulaciones, la propia de pueblos que han pasado de una dependencia a otra”, en virtud de que la colonia nos impuso una modalidad de “dependencia, pero queriendo escapar a esto nos impulsamos una nueva, formándose así una cultura de superposiciones, de acumulaciones, en la que sigue sobreviviendo el pasado indígena, junto con el pasado colonial íbero, el liberalismo negador de éste y otra serie de modelos culturales nunca asimilados” (Zea, 1986, p. 484).

Sin embargo, por otro lado, Zea, avanzado su tratamiento de esta problemática de la *yuxtaposición cultural* a través de distintas figuras reflexivas – procedentes fundamentalmente del ensayo social latinoamericano – vuelve sobre el tema de nuestra aportación filosófica original. Leopoldo Zea considera que solo la generación de filósofos del siglo XX es en verdad consciente del fenómeno de la *yuxtaposición* cultural. Ellos, y no los pensadores del siglo XIX, advierten ya un hecho captado como superposición no digerida, como falta de absorción entre culturas que han sido impuestas y sobrepuestas, de una manera u otra, carentes de intermediaciones integradoras y superadoras, que puedan organizarse en una unidad ulterior. Síntesis con la que se ilusiona el hegeliano que siempre, o no tan en el fondo, fue el filósofo mexicano.

Como sea, una copia de la filosofía europea en la cultura filosófica periférica nunca resulta una mera mimesis, por más frustrada que se vea la aspiración a una singularidad diferencial e integral. Pues en efecto, si en

concepción de la historia que parece, no sólo propia de los pueblos de ésta nuestra América, sino también de todos los pueblos que, a lo largo del planeta, han sufrido el impacto de la expansión del mundo occidental. Es esta colonización la que originó la yuxtaposición despersonalizante en cuanto negará a los colonizados todo derecho a considerar como propios valores, que el colonizador considera de su exclusividad. Negación que alcanzará, no sólo a los indígenas, sino también a criollos y mestizos. Sobre el indígena se impondrá una cultura que le será ajena, cultura para la cual éste es sólo un instrumento de explotación. En cuanto al criollo, dominador del indígena; domina, no a nombre propio, sino en nombre del que reconoce como su señor, el peninsular. Por lo que se refiere al mestizo, al hijo de india e ibero, éste aspirará, aunque inútilmente, a formar parte del mundo paterno, sintiendo vergüenza de su origen materno. Será como bastardo: rechazado de un mundo, al mismo tiempo que se niega a ser parte del otro. En todos estos casos, yuxtaposiciones, sin posibilidad de asimilación. Yuxtaposiciones que conducirán a su vez a otras yuxtaposiciones en la búsqueda de soluciones que le serán igualmente ajenas” (Zea, 1978, pp. 166-177).

la búsqueda de su diferida *originalidad*, el latinoamericano se encuentra con que aquello que le avergonzaba en el pasado, o sea, “el hecho de que sus expresiones no fuesen semejantes a la de sus modelos”, y en consecuencia, “el que fuesen ‘malas copias’ de aquellos modelos”, esto no desmentía empero que “la realidad, más poderosa que esas pretensiones, se había impuesto originando no ya ‘malas copias’, sino expresiones propias de una realidad que cambiaba el sentido de los supuestos modelos adaptados”. En tal sentido, alerta el filósofo mexicano, la “historia de las ideas de los pueblos latinoamericanos muestra ya la ineludible diversidad de esta realidad”, la cual “no debería seguirse calificando negativamente sino, por el contrario, debería ser considerada como la más auténtica expresión de una cultura que, quierase o no, estaban construyendo los latinoamericanos” (Zea, 1986, p. 485).

En este marco es que Zea plantea la figura de una *cultura desgarrada/abigarrada*. Es cierto que en toda cultura – admite el filósofo mexicano – opera una dialéctica en que se alternan formas de alienación y desalienación. Sin embargo, en América Latina esta dinámica presenta “desgarramientos altamente dolorosos que parecen no tener fin”. Precisamente, las expresiones de esta dialéctica son las que componen nuestra “abigarrada cultura”. Es entonces cuando Zea indica que sobre “este mundo abigarrado y su cultura que es la América Latina, habla el brasileño Darcy Ribeiro”, quien comprendió el “mundo y la cultura a que dio origen la colonización europea y occidental en sus diversas etapas”, y asimismo, los momentos de “autotransfiguración propios de toda cultura, pero que las circunstancias de la América Latina, que también van a resultar propias de los pueblos del Tercer Mundo, van marcando con una cierta originalidad” (Zea, 1986, p. 486).

Es llamativo o cuando menos sugerente que Zea apele al discurso antropológico de Darcy Ribeiro⁴ a la hora de pensar el trasfondo histórico-

⁴ Darcy Ribeiro formula una antropología dialéctica, atenta al proceso de colonización y neocolonización capitalista de la modernidad en su ciclo de expansión conquistadora mundial, desde el centro imperial a las periferias subyugadas. De este contexto general civilizatorio emerge la formación de las identidades nacionales latinoamericanas. Darcy Ribeiro critica la noción de *aculturación* basada en el contacto entre entidades étnicas presuntamente autónomas. Reenfoca la

cultural desde el que debe afrontarse la averiguación de la originalidad de la filosofía latinoamericana. Con todo, pese a acudir a la ilustración antropológica de raíz marxista de Darcy Ribeiro – en particular a su tipología de la sociedad continental – tampoco deja de ser cierto que Zea no se sirve enteramente del planteamiento teórico del pensador y político en lo que respecta a la idea de “transfiguración cultural”, prefiriendo atenerse a su hipótesis inicial y general de las acumulaciones yuxtapuestas. Pues, efectivamente, el filósofo mexicano asume de Darcy Ribeiro su análisis de las clases sociales dominantes. Así, de “la actitud consular de los grupos supeuestamente progresistas en Latinoamérica, habla también Darcy Ribeiro”. Sectores dominantes cuya actitud secularmente explotadora, “lejos de poner fin a esa cultura de yuxtaposiciones, de acumulaciones sin asimilación que parece caracterizar a la América Latina la acrecienta con nuevas yuxtaposiciones”. Esto le permite a Zea conectar al antropólogo brasileño con el sociólogo ítalo-argentino Gino Germani, al concluir que presenciamos “una cultura importada, cultura de dominación, que sirve para mantener situaciones asincrónicas y de acumulación sin la absorción que pondría fin a la yuxtaposición cultural, como expresión de dependencia y subdesarrollo” (Zea, 1986, p. 497).

Cabe recordar que para Zea la historia del pensamiento latinoamericano atestigua la ausencia del sentido crítico que requiere la filosofía en sentido estricto. Considera que dicho sentido crítico se alcanza en América Latina recién en el siglo XX. Se dio así con un “hecho captado como yuxtaposición cultural, como falta de asimilación entre culturas que han sido impuestas y sobrepuestas, de una manera u otra”, de manera tal que de

cuestión en el proceso de formación y transformación de las etnias en el curso de la expansión de pueblos activados por procesos civilizatorios previos, y en el avasallamiento de poblaciones por fuerza de la actualización histórica. Desde este punto de vista, el proceso civilizatorio colonizador origina una dramática experiencia de *desgarramiento*. Darcy Ribeiro emplea el término *deculturación* para designar el proceso que se opera sobre contingentes humanos desgarrados de su sociedad y de su contexto cultural a través del sometimiento o del traslado, y que por lo tanto se ven en la situación de abandonar su patrimonio cultural propio y aprender nuevos modos de hablar, hacer, interactuar y pensar. Entonces aquí, en la *deculturación*, “el énfasis está colocado más en la erradicación de la cultura original y en los traumas resultantes de ello, que en la interacción cultural”, de modo que – como postulara ya Fernando Ortiz – la “deculturación es casi siempre una etapa previa y un prerequisite del proceso de aculturación”, la cual, “sigue a la deculturación cuando comienza el esfuerzo de cristalización de un nuevo cuerpo de comprensiones comunes entre dominadores y dominados que torna viable la convivencia social y la explotación económica” (1985, p. 40).

“esta yuxtaposición toman ya conciencia Martí, Rodó, Vasconcelos, Caso, hasta lo que ahora podremos llamar pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo” (Zea, 1986, p. 529).

En tal sentido, y sobre la base de una crítica reflexiva del fenómeno de las *yuxtaposiciones culturales*, se obtiene – siempre de acuerdo con Zea – que “una filosofía que en la América Latina se planteé el problema de la enajenación y de la yuxtaposición ideológica que la origina, es ya una filosofía en sentido estricto latinoamericano, y no sólo aquella que corone toda la filosofía occidental o se produzca en una sociedad ya desenajenada” (Zea, 1986, p. 532). El filósofo mexicano acepta, consecuentemente, que la “filosofía de la liberación, no ya como una meta, sino como un instrumento de desenajenación del hombre de esta América y para cancelar la colonización y el desarrollo, ya ha alcanzado una especial importancia y es objeto de una gran preocupación en la Argentina”, desplegada por “una generación de pensadores, entre los cuales se encuentra Enrique D. Dussel”, en “cerrada polémica con el pasado filosófico argentino de los civilizadores del siglo XIX”, y otros, “como Arturo Andrés Roig, por el contrario, tratando de realizar el *Aufhebung* hegeliano para no caer en nuevas yuxtaposiciones” (Zea, 1986, p. 533).

Andando su obra, Arturo Roig no tardará en dar un paso más allá respecto del nivel de reflexión alcanzado por Zea, también tematizando el acontecer productivo de la transmisión cultural como un modo generativo de saber situado. Tal como lo reconoce Zea, Roig asume la tradición del pensamiento latinoamericano como un horizonte de *praxis interpretativa* de intención dialéctica. Para elaborar lo que sería el esbozo de una teoría de la recepción en el marco de su antropología filosófica latinoamericanista, Roig parte de la necesidad de reconocer que la facticidad de lo que denomina la *transmisibilidad* de objetos, representaciones y sensibilidades, no es “algo externo y mecánico, sino una posibilidad intrínseca de toda herencia cultural que explica que pueda ser recibida”, en tal modo que las “formas culturales son necesariamente informadas y conformadas en mayor o menor grado por quien las recibe, caso contrario no se puede hablar

de recepción”. O sea que hay “recepción” donde ya hay intervención productora del sujeto sobre el objeto recibido. La negación de dicha participación de la subjetividad receptora es precisamente lo que lleva a Arturo Roig a apartarse de un uso conservador, es decir tradicionalista, de la idea de *legado*.

Desde este posicionamiento practicista, se trata de trasponer la imagen de que frente al *legado*, el “sujeto portador-receptor del mismo resulta ser considerado como un ente pasivo que deja de ser propiamente el sujeto de su propia cultura, para constituirse en un mero soporte de ella”, perdiéndose así “el sentido mismo de la transmisión cuyo acto se logra únicamente en el momento y modo de la recepción” (Roig, 2009, p. 50).

Conviene notar, sin embargo, que en Roig, la tentativa de no incurrir en tradicionalismo alguno a la hora de plantear el tema del *legado*, lo lleva a precisar la relación entre recepción y dependencia cultural cuyo modelo reductivo tiende a encubrir la función productora –apropiadora y creadora – de la acción receptiva. Advierte así que una visión unilateral del problema de la *dependencia cultural*, “ha llevado en sus extremos a desconocer al sujeto latinoamericano, en cuanto receptor-creador, potencial o actual, y a considerar como viciado todo lo transferido por las altas culturas que han ejercido o ejercen formas diversas de imperialismo”. Así, señala que quienes “han adoptado esta posición no parten ya del ahistoricismo que caracteriza a los tradicionalistas, pero vienen a caer, desde otra vertiente, en otra forma de deshistorización de nuestro hombre y de su cultura al declararlo en un estado tal de alienación, que conduce a poner en duda la propia posibilidad del discurso liberador que se enuncia” (Roig, 2009, p. 51).

Esta objeción de Roig – presumiblemente dirigida a Salazar Bondy como exponente máximo de la teoría de la alienación material y cultural del ente humano latinoamericano, pero cuyos ecos alcanzan también a Zea – decíamos, persigue tematizar el *sujeto* de la recepción, antes que su objeto. Por ello es que Roig busca “alertar acerca de algo que nos parece de vital importancia para el ejercicio de nuestra autoafirmación como sujetos históricos, que consiste, a su modo, en una especie de deshistorización de

nosotros mismos como consecuencia de una interpretación simplista de lo que es el proceso de transmisión y recepción de la cultura en general” (Roig, 2009, p. 51).

Se advierte que a Roig lo desvela resolver un problema fundamental del pensamiento latinoamericano: la recepción de la cultura occidental. El filósofo argentino traza un modo de refracción reflexiva de la recepción, desplazándose desde el polo pasivo de la comparecencia verticalmente reproductiva ante la fuente *original* de Occidente, hasta dar con el polo activo de la subjetividad que se hace horizontalmente presente en el acontecimiento receptor mismo, transformando ese bien cultural *alterativamente*. Desde esta perspectiva activista de la metamorfosis cultural que tiene lugar entre el centro y la periferia de la modernidad occidental, Roig muestra que la “recepción de las formas culturales se manifiesta a la larga como un proceso de endogenación, que es fruto inicialmente de una imposición violenta de aquéllas por parte del sujeto dominador, pero que también es tarea del propio dominado que puede alcanzar formas de expresión no necesariamente alienantes”. De modo que la vitalidad de la tradición, como en general la de todas las formas culturales que puedan ser recibidas, les viene de un sujeto que las asume en diverso grado y medida desde sí mismo, y que en ese sentido es más o menos consciente de ser su agente asimilador y recreador. De este acto de rearticulación creadora de lo acogido, se deduce el hecho de que “en la recepción viva de la cultura, cuando ella se da, no haya una radical pasividad por parte de ese sujeto y que las formas culturales no se den para él como un conjunto indiscriminado, sino que ejerce, aun cuando mínimamente, sobre ellas, una función selectiva y a veces transformadora, de mayor o menor eficacia y peso” (Roig, 2009, p. 52)

Análogamente, se trata para Roig de asumir el problema de la recepción situada en la periferia dependiente, no por su presunta repetición enajenada o *mala copia* de los valores dominantes de un centro imperial, sino, mejor, por su reenvío y reelaboración *normativo-regulativa* respecto a un *mundo de fines*, inherente a la pretensión de universalidad del humanismo latinoamericano. Desde esta clave regulativa, la “lucha por la

liberación del hombre, que se pone como meta una humanidad como reinado de fines, tal como ya lo concibiera Kant en su filosofía de la historia, implica asimismo una transmutación”. Es pues esta *transmutación* la que precisamente puede *simbolizarse* con el mito de *Calibán*. Roig –Nietzsche mediante – argumenta que cuando “Calibán descubre que el habla que se le ha impuesto puede servir para maldecir al conquistador y dominador”, con semejante revelación, “ha llevado a cabo desde sí mismo una transmutación axiológica, ha puesto a su servicio un bien, cambiándole de signo valorativo”, con lo que el “habla de dominación se transforma en su boca de ahora en adelante, en un habla de liberación” (Roig, 2009, p. 53).

Visto así, no cabe duda de que el mito liberacionista de Calibán *simboliza* las configuraciones *transmutadoras* de las *endogenaciones* culturales. Su complejión metafórica, en tanto fuerza simbólica performativa, se muestra capaz de designar la operación epistémico-política que se encontraría en la raíz generativa de los procesos de recepción contextual periférica, considerados estos en sus estratos temporales de potencialidad semántica. Por ello, lo que debe denunciarse genealógicamente, según Roig, es la apariencia de *atemporalidad* de la cultura. Pues la *ilusión de atemporalidad* que aureola determinados bienes culturales – como por ejemplo los procedentes de la Grecia Antigua, en la que el propio Roig era un especialista, específicamente un platonista – no solo encubre el resto de los bienes de la propia cultura receptora, sino que tiende un cono de sombra sobre el resto de la propia cultura de origen, de la cual surgieron históricamente bajo relaciones sociales concretas. Este doble ocultamiento – esto es, de la historicidad del contexto de surgimiento y de la historicidad del contexto de recepción – sí es lo que opera *colonialmente* sobre las sociedades humanas que se organizan en base a otras totalidades culturales, y dentro de las que han sido asimiladas aquellas formas clásicas de la cultura espiritual.

Esto aclara que, de acuerdo con Roig, la colonialidad encubierta en el *clasicismo* se revele como índice del proyecto de dominación del *universalismo* eurocéntrico-occidentalista. Tomando pues como caso

paradigmático la recepción del mundo clásico-antiguo, es develada su apariencia de universalidad. En América Latina, este fenómeno se pone de manifiesto en los procesos de recepción de la cultura europea y de las ideologías europeístas que se organizan sobre pretendidos valores intemporales. Sucede, así, que esas “ideologías no sólo ejercen una función de encubrimiento de la cultura europea misma, sino que al extenderse ésta en su etapa colonial, provocaron un inevitable oscurecimiento, tanto de los colonizados en cuanto sujetos históricos como de las formas autóctonas que esos sujetos portaban, las que fueron entendidas como ajenas o extrañas a la ‘cultura espiritual’ hipostasiada de los colonizadores”. Convertida esta cultura colonizadora del “modelo clásico” como un “absoluto”, señala Roig, el “europeocentrismo y el occidentalismo podrían ser definidos por ese motivo, como dos ideologías que se organizan sobre la base de una imposición excluyente de un determinado cuerpo de bienes, generosamente ‘legados’ al mundo mediante un acto fundador ontológico”. De este modo – advierte – la recepción “universalista” de las fuentes europeas, impone el mito de un “Occidente absoluto”. Efecto negativo de ese mito es que si “Europa es una realidad cultural absoluta, sólo cabe por parte de los sujetos europeos o no europeos, la recepción de su herencia, respetando incluso las categorías mismas de recreación que vienen impuestas con ella” (Roig, 2009, p. 57).

Partiendo de las premisas de este análisis, no está de más iluminar el hecho oculto de la endogenación transformadora que sufren las fuentes occidentales en las culturas colonizadas, precisamente, en su novedad productora periférica, o expresado con Roig, *ex-céntrica*. Operación de asimilación innovadora pragmático-contextual cuyo proceso de descentramiento y reconfiguración del bien simbólico receptado ejerce no solo una resemantización de los textos, sino una flexión topológica de sus horizontes de comprensión y regímenes categoriales. Lo que no quiere decir que este juego de transformaciones sea privativo de un único *locus* posicional o localización situacional. Al contrario, es un movimiento *politópico*. Instalado conscientemente en los cruces entre universalismo y

particularismo, mundialismo y contextualismo, pues Roig intenta dar cuenta del funcionamiento del *a priori antropológico* en la arqueología temporal de las *superposiciones culturales*, lo que al mismo tiempo venía desvelando a su contemporáneo Zea. Sin embargo, para el filósofo argentino, a diferencia del maestro mexicano, es preciso poner el foco en el “uso que aquellas formas reciben dentro del proceso de acumulación cultural, como asimismo de la actitud que el sujeto receptor adopta frente a ellas, cuando desconoce que su valor intrínseco surge de un acto de recreación sólo posible desde una autoafirmación del mismo sujeto como valioso, valor que por eso mismo puede perderse pero también ser rescatado” (Roig, 2009, p. 58).

No está de más mencionar aquí que en la filosofía de Roig, el *a priori* normativo-regulativo de la autoafirmación antropológica es la dimensión a partir de la cual es posible la formación de una *sujetividad*. Ahora es menester advertir que la constitución de lo *sujetivo* debe recoger reflexivamente lo contenidos de experiencia de su propia estratificación histórica de acumulación cultural, que no necesariamente queda sin cancelar en una sobreimpresión continua de yuxtaposiciones. Son estas capas arqueológicas de memoria cultural hundida las que deben regirse metódicamente por lo que Roig denomina el proceso de la *recepción creadora*. Es en este marco antropológico, pues, que se despliega esa modalidad de la dialéctica histórico-cultural que nuestro filósofo conceptualizará como un *juego de acumulación/endogenación*. Puede decirse que esta es su primera formulación de la idea de *transculturación* (en términos de Fernando Ortiz), hasta que, en un segundo momento de su reflexión, ya será denominada así.

Partiendo de estas premisas antropológicas y normativas es que el sujeto de la recepción debe confrontarse en función de un contexto vital que es a su vez producido, generado, y no solo reproducido como dado. Pues, según Roig, lo que debe ponerse en primer término es el ámbito “desde el cual recibe o se apropia de las formas culturales”, y no por “lo recibido en sí mismo, cuya riqueza intrínseca se juega toda entera en el acto de recepción”. No hay un valor universal y abstracto de la fuente que

sea exterior e independiente del acto del sujeto de la recepción. Vale insistir que para Roig hay que hacer hincapié, no en lo Mismo de la inmanencia invariable de la fuente emitida, sino en lo Otro del momento de la *recepción* entendida como *acto creador*, noción que tiene una rica tradición en la cultura intelectual latinoamericana. Se comprende que para Roig es “necesario estudiar ese acto dentro del vasto proceso de incorporación de nuestra América a lo que se ha dado en llamar el Occidente”, sin desconocer jamás que “ese proceso estuvo signado por la violencia conquistadora y la consecuente colonización de complejos y variados grupos humanos que no estaban, ciertamente, ‘sumergidos en la naturaleza’ y que debieron sufrir la dolorosa y trágica quiebra de sus propias tradiciones y sistemas de vida” (Roig, 2009, p. 63).

Tal como se advierte en este último pasaje, Roig procura mediar la reflexión crítica con la dimensión *trágica* que comporta la propia violencia supresora de tradiciones que son ellas mismas, con todo hasta hoy, productos históricos de dichas dinámicas acumulativas. Aquí la noción de *proceso* es inescindible de la categoría de *recepción creadora*. Por todo esto y en fin, no debemos perder de vista que Arturo Roig, bajo los términos de una crítica de la noción de *legado*, en el fondo, elabora una teoría de la *recepción latinoamericana*. Nuestro filósofo, efectivamente, aduce que el “problema de la recepción, si bien con diferencias epocales, se habrá de caracterizar por un complejo proceso en el que de un primer momento de violenta acumulación se pasará a un permanente juego de acumulación y endogenación, aspectos no siempre claramente diferenciables”. Es un juego de reproducción de lo Mismo y producción de lo Otro, de primeridad recibida y transmutación alterativa de la fuente. Define el pasaje de la asimilación subordinada a la modificación subversora, en la Periferia, de un texto o de un artefacto simbólico del Centro. Ello permite reconocer que la “acumulación no ha sido nunca un hecho puro y mecánico”, y que “las formas culturales superpuestas adquirieron siempre, además de una determinada funcionalidad, una fisonomía peculiar o típica”. Del mismo modo, es preciso observar, que “cuando se dieron formas de endogenación

que superaron la mera tipicidad y se alcanzaron ciertas formas creativas, no se dejó de suponer lo acumulativo”. Esta arqueología temporal de las acumulaciones endógenas es la que revela para Roig, finalmente, una singular dialéctica histórica, atravesada de punta a punta por la “transmutación” cultural –antes que por “yuxtaposición”⁵ – operante desde la recepción periférica de las *fuentes* universales/occidentales. Esta dialéctica acumulativa opera cuando “el elemento exótico que mostraban las formas culturales originariamente acumuladas comenzó a ser interiorizado, dando lugar a modos primarios de endogenación”. De ello se obtiene – siempre según Roig – que lo “creativo aparecerá en este complejo proceso cuando en medio de la situación general de dependencia, aparezca un sujeto que, utilizando las mismas formas culturales impuestas, ponga de manifiesto una transmutación de valores” (Roig, 2009, p. 64).

Al menos desde nuestro punto de vista, arribamos aquí a una instancia crucial de la teoría cultural latinoamericanista. Si la figura conceptual de la *transmutación calibanesca* de los valores dominantes *universales* en valores de liberación singularizados, exhibe en sus estratos simbólicos una dialéctica histórica de endogenaciones acumulativas de la cultura latinoamericana, entonces la categoría de *mestizaje* puede ser una vez más innovadoramente resignificada, y reconducida hacia una categoría más amplia y profunda. Pues *mestizaje* aparece como una categoría que – más allá de su horizonte racialista – se presta para una resemantización simbólica y desde ya teórica, sin ser negada como tal. Lo que exige, en primer término, des-biologizar, y por ende, des-racializar el concepto. Y sobre esta base, remitirlo a su funcionalidad dentro del ámbito del *barroco* y aun del romanticismo americanos, asumidos holgadamente como paradigmas

⁵ Luis Gonzalo Ferreyra observa que en Arturo Roig, con respecto de las posiciones de Leopoldo Zea, “la desconfianza en la ‘teoría de las yuxtaposiciones’ o ‘acumulación’ no dialéctica, se funda en que con esta categoría, se afirma que el pensamiento latinoamericano habría sido de modo rapsódico, escolástico, ilustrado, romántico, etc.”, tesis que conlleva el riesgo de “olvidar algo que es común y permanente a todas estas etapas: ‘el proceso de occidentalización y modernización en el que fuimos embarcados a partir de 1492’, que Roig llama *La Brevisima destrucción de las Indias*”. Según Luis Gonzalo Ferreyra, esta “imagen constituye la figura condicionante del proceso histórico y cultural de los pueblos de *Nuestra América*, particularmente en dos sentidos, por un lado, como la conciencia de un pasado destruido y perdido; y por el otro, es el símbolo que nos recuerda que la constitución de nuestra subjetividad e historia está signada por sucesivos quiebres de la continuidad”, marcando así “el proceso por el cual se inicia la *dialéctica* discontinua” (Ferreyra, 2009, p. 754).

culturales periféricos de una validez programática central. En cualquier caso, lo que hace Roig es resemantizar dialécticamente el concepto de *mestizaje*. Por ello reconoce que el “mestizaje, fenómeno de endogenación con matices propios y generalizados en toda nuestra América, generó, dentro de sus limitaciones, aspectos creadores”. Ello demostraría, en suma, que “el producto de la mestización no es obra exclusiva del hombre considerado racialmente como ‘mestizo’, ni es éste necesariamente el que ha movilizado el estilo de endogenación al que nos estamos refiriendo, sino el hombre americano en general”. De este modo, es preciso reparar en el hecho de que “el llamado ‘estilo mestizo’ arquitectónico salió originariamente de manos de artistas indígenas y significa para nosotros uno de los momentos más interesantes de asimilación de una forma cultural exógena, ya fuera dentro de la influencia del primitivo arte romántico, ya del barroco posterior”. Por lo que este *momento* barroco de *endogenación*, lo que está exhibiendo es que *el problema de la recepción* pone en escena una dialéctica temporal de *transmutación axiológica mestizante*, dentro de una *figura cultural* de más vasto alcance, ya en vistas de una reflexión memorística.

Roig añade que el “problema de la recepción del legado ha de ser analizado no sólo desde el punto de vista de las formas receptoras, que van desde una primitiva acumulación hasta manifestaciones de una endogenación creadora, sino asimismo atendiendo al proceso de organización de una memoria histórica” (Roig, 2009, p. 65).

Esta comprensión temporal de la recepción periférica productora, tematizada bajo la forma de una *endogenación creadora* – que a su vez impulsa conflictiva y trágicamente las configuraciones de una memoria histórica – son motivos antropológicos de fondo que le permiten a Roig exhibir los principios narrativo-normativos de su programa de investigación filosófico-historiográfico más general. Sin embargo, en su obra, el sentido hermenéutico del programa de la llamada *historia de las ideas filosóficas latinoamericanas*, no se entiende cabalmente si se la abstrae de los procesos de largo plazo que constituyen, en su trama de acumulaciones dinámicas, la

temporalidad arqueológica de la endogenación creadora. Pues son estratos y a la vez flujos de sentido memorado – en cuanto reservas de sentido a ser restituidas y recomenzadas – que yacen en distintas capas de profundidad temporal. Ello explica que este ingrediente antropológico de sus análisis históricos, termine por vincular a Roig con el célebre concepto de *transculturación*, procedente del antropólogo cubano Fernando Ortiz.

La condición trágica de la transculturación latinoamericana

El concepto de *transculturación*, como es sabido, se ha convertido en un tópico central de la crítica cultural y social latinoamericana⁶. Yendo de la antropología a la teoría literaria, dicha noción ha sido asumida como parte de la terminología conceptual no solo de los *Estudios Culturales*, sino aun de un *Pensamiento Alternativo*⁷, que tiene en el propio Roig uno de sus impulsores centrales. Ahora bien, nuestro filósofo no toma el concepto de *transculturación* de modo puramente descriptivo, sino que lo dialectiza como un operador interpretativo en el marco categorial de una *fenomenología de la Destrucción de las Indias*. Vale la pena detenerse un momento en esta reformulación de la dialéctica de las acumulaciones endógenas, en la que se reconoce una dimensión *trágica*, que es una de las marcas decisivas de la filosofía roigiana.

El modelo arqueológico-conceptual de la *Destrucción de las Indias* – despliegue inicial de un trayecto reflexivo de auto-reconocimiento temporalmente estratificado – opera en la narrativa filosófica latinoamericanista

⁶ Consignemos apenas una observación básica y general que nos permita mantener su sentido general ante la vista: “El concepto implica que, en el contexto de las relaciones hegemónicas entre culturas, la cultura hegemonizada pierde ciertos elementos, a la vez que actúa y/o reacciona creativamente generando rasgos nuevos. De esta forma, la *transculturación*, por un lado, hace visibles las relaciones de poder que acompañan a estos procesos (cuestión que resulta omitida y/o invisibilizada por conceptos como el de *sincretismo* cultural, por ejemplo) y, por otro lado, permite reconocer el papel activo y creativo que a menudo le es negado a la cultura más débil (cuestión que subsiste, por ejemplo, tras la idea de *hibridación*)” (Aedo, 2005, p. 7).

⁷ En clave socio-antropológica, se puede leer en el *Diccionario del Pensamiento Alternativo* esta conceptualización: “Los procesos culturales son simultáneamente interactivos - se negocian socialmente - y conforman la subjetividad; sujeto y contexto son ambos activos y vinculares. La transculturación supone un pasaje desde la sociedad de origen - con sus características socioeconómicas y políticas propias - a una diferente (la receptora), que tiene incorporadas ideologías respecto del multiculturalismo, estrategias específicas de aculturación admitidas, percepciones sobre los grupos culturales” (Casullo, 2008, p. 531).

de Roig como una auténtica dialéctica cultural, sin embargo, carente de reaseguros teleológicos últimos. Esta arqueología fenomenológica de la temporalidad latinoamericana describe, precisamente, la gramática no solo antropológica sino ontológica de la *transculturación* latinoamericana. El atributo trágico se manifiesta en el hecho de que la dinámica *transcultural* está atravesada y saturada de *conflictos y desgarramientos*. Es por ello que la figura de la *Destrucción de las Indias* funciona aquí como forma simbólica de las endogenaciones trágicas de la temporalidad cultural latinoamericana. En esta hermenéutica arqueológica, en general, y en su *filosofía auroral*, en particular, hace su aparición la Antígona del Logos imperial-patriarcal, que *emerge* a través de una temporalidad episódica atravesada de *rupturas y luchas*.

Al cabo, no es demasiado forzado decir que Roig desarrolla este argumento, inicialmente, en un *contrapunteo* con Fernando Ortiz. Roig asume que la “búsqueda de rasgos culturales en el intento de encontrar los elementos que poseen capacidad generadora de identidad y autenticidad, parte del supuesto de una conflictividad en el seno mismo de la cultura”. Matriz semántico-histórica moderna de esta conflictividad que ha configurado, en su acuñación decimonónica, la tensión civilización/barbarie. Pues el *pathos* de esta dicotomía no solo ha operado en forma de categorías de clasificación excluyentes, sino aun como divisas de la guerra civil. El conflicto y el estado de desgarramiento interno de los nuevos Estados nacionales poscoloniales y sus inmediatas herencias coloniales, no son un epifenómeno, sino una fuerza constitutiva de la historia sociocultural latinoamericana. “Con razón Zea nos ha hablado de nuestro pensar como *una filosofía de desgarramientos*”, reconoce Roig. Lo que confirma esta índole patética de *desgarramiento*, pues, es una “experiencia de ruptura que pareciera atravesar trágicamente toda nuestra historia y que explicaría ese sentimiento de frustración, decepción, destierro, desarraigo, exilio, expatriación y hasta de inferioridad” (Roig, 2011, p. 163).

Mirado de este modo, comprobamos que en el enfoque de Arturo Roig, la filosofía latinoamericana, hermenéuticamente, opera como una historia

del saber discontinua – o mejor, dis-continuada – e irruptora – emergente – que se despliega circularmente. La “historia del saber que denominamos Filosofía Latinoamericana” - apunta nuestro filósofo en una nueva implicación temática – comporta desplegar un círculo productivo “de comienzos y recomienzos, lanzamientos y relanzamientos”, por medio de una “historiografía que se desplaza a lo largo de momentos episódicos”. Lo que, asimismo, no podría explicarse sin la presencia de determinados “momentos rupturales”. Dichos “recomienzos” se organizan “sobre una denuncia de hechos que afectan la continuidad de nuestra propia *sujetividad*”, circundando reflexivamente “situaciones rupturales profundas y largas que actúan de modo constante ahondando la ruptura que las define”. Esta experiencia, aduce Roig, “nos obliga a hacer una especie de fenomenología de la ruptura en la que tendremos que poner como figura (*Gestalt*) que expresa nuestro punto de partida, a la que el Padre Las Casas denominó *Destrucción de las Indias*”. Puesto que después “de esa destrucción originaria se han producido infinitas destrucciones, unas persistentes y proteicas, producidas en nuestras relaciones con los sucesivos imperialismos, otras cortantes y sangrientas que han hecho desaparecer generaciones enteras y que no son por cierto ajenas a aquélla” (Roig, 2011, p. 164).

No se ha de insistir lo suficiente en que la específica condición *trágica* de nuestra temporalidad multiseccular se revela, de acuerdo con Roig, en el hecho de que “hemos sido destruidos y nos hemos destruido y lo que se ha construido ha sido sobre el dolor”. En consecuencia, Roig es capaz de ver que “Fernando Ortiz en su siempre deslumbrante libro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, nos ha presentado de modo elocuente el proceso al que nos estamos refiriendo”. Desde su lectura de Fernando Ortiz, entonces, Roig sostiene que se puede “hablar de un ‘partir de cero’, cifra que lo es y plenamente siempre respecto de un sujeto que es negado en su *sujetividad*”, pero solo en relación a “un ‘grado cero socio-histórico’ que es aquel en el que queda una sociedad humana cuando sufre la catástrofe que Fernando Ortiz ha caracterizado como *huracán cultural*”, pues ello implica descubrir “una ‘desculturalización’ que ‘arranca de cuajo’ las

instituciones de los pueblos y *destruye sus vidas*”, y porque, consecuentemente, es preciso asumir que “hay en estos trágicos fenómenos de los que nacieron nuestras naciones, grados diversos de desgarramiento y desarraigo”. Sin embargo, “junto con la ‘desculturación’ se produce el fenómeno de la ‘inculturación’ o de imposición de nuevas instituciones, pautas y símbolos, hecho que supone una tarea de violencia sorda y prolongada”, hasta que “como categoría que se encuentra en germen en el momento primero y que adquiere cada vez más fuerza en la etapa de ‘inculturación’, se da la apropiación creadora y superadora”. Y es cuando propiamente “nace una cultura”. Es a este hecho al que “le denomina Ortiz, en categoría que él crea y considera un aporte suyo, la *transculturación*”.

Roig reconstruye esta trama categorial, recordando que si él mismo propuso en su momento de hablar de “un permanente juego de acumulación y endogenación”, obviamente se la puede expresar, también “con las categorías de Ortiz, de *inculturación-transculturación*”. Puesto que su juego interpretativo se “desplaza hacia el sujeto, mas, considerado como integrante de una comunidad, sea ella etnia, clase social, género o lo que fuere, en acto de transculturación y que tiene la terrible figura de la ‘Destrucción de las Indias’ tanto en la realidad de su pasado, como en la posibilidad de su futuro” (Roig, 2011, p. 165).

Roig no tardará en articular el símbolo local de *Calibán* con el símbolo universal de *Antígona*. En el momento de la recodificación liberacionista/latinoamericanista del mito de Antígona, es preciso determinar los alcances y límites emancipatorios del propio mito de Calibán. Se plantea la necesidad, entonces, de introducir una nueva recodificación, y por lo tanto, operar un desplazamiento semántico del eje narrativo. Pues es cierto que Calibán aprendió el lenguaje del amo y lo revirtió en herramienta de independencia y de autoafirmación. Pero es ese mismo Calibán quien hizo muy pronto de su victoria un uso que no hizo más que alejarlo, aproximándolo al antiguo amo, Próspero. Surge de ello un Calibán fallido, acompañado por los *alados arieles* que inspirarían los discursos justificatorios que cambiaron un amo extranjero por un amo nativo – un amo

europeo por un amo americano – pues en nuestro mundo se encontraban no solo las etnias indígenas sometidas a la faena agrícola y minera, sino que se encontraba también, distribuida en todos los niveles sociales, el sometimiento de la mujer, que continuó durante siglos llevando la carga de su *feminidad*. De modo que si Calibán supo demostrar que no era *feminoide*, un ser débil y pasivo, ello no desmiente el hecho de que la mujer siguiera siendo la expresión de debilidad y de pasividad dentro de la estructura de dominación propia de la antigua razón patriarcal, base sobre la que se ha organizado la eticidad en nuestros países hasta la actualidad. De modo que de aquí en adelante, es la mujer la condición requerida de reversión liberadora de los símbolos latinoamericanistas.

Este giro hacia la cuestión de la desigualdad de género en su espesor histórico-ideológico, le exige a Roig determinar que “la mujer siguió siendo la expresión de debilidad y de pasividad dentro de la estructura de dominación propia de la antiquísima razón patriarcal sobre la que se ha organizado la eticidad de nuestros países hasta nuestros días”. No obstante que las guerras de Independencia concluyeran entre la Batalla de Ayacucho (1824) y la Guerra de Cuba contra España (1898), alega Roig, “y que el movimiento de las ‘Madres de Plaza de Mayo’ ha tenido lugar en las actuales décadas de los setenta y ochenta del presente”, lo cierto es que “no ha pasado un siglo”, sin “que quedara planteada entre nosotros la otra gran figura hegeliana, la de ‘el Varón y la mujer’, y con ella la repetición y reformulación del mito de Antígona”. Es que para Roig, hay que mostrar que “Hegel se hizo cargo de la figura de Antígona, genialmente presentada por Sófocles en su tragedia, sin poner en tela de juicio en ningún momento la condición femenina que allí se nos describe y en la que la mujer aparece como un ente subordinado por naturaleza”. Hegel – denuncia su lector argentino – cree “ver en la imagen de Antígona, sin error, la expresión de uno de los principios de la asociación humana, el de la subjetividad”, aunque se trate, “y de ahí lo forzado, de un ser que es por sí nada más que subjetividad”. Mientras que la “objetividad, vale decir, la universalidad que alcanza su máxima expresión con el Estado, es, por el contrario, fruto de

la racionalidad en cuanto propia del varón”. El caso es que Hegel – y con él una vasta tradición hegemónica – al “conflicto lo ve – y en esto no sin apartarse de la visión que expresa Sófocles y a través de él la viejísima racionalidad patriarcal – entre las leyes oscuras de la tierra (*tellus*) que se expresan a través del ser femenino y las claras, apolíneas y por eso mismo universales, del principio masculino”. Con semejante representación ontológica, apunta Roig, “la importante distinción establecida por el propio Hegel entre ‘moralidad’ y ‘eticidad’ o entre una moralidad subjetiva y otra objetiva, quedó sumergida en un nivel ideológico, en el más claro ejercicio de la función de ocultamiento”, en tanto obstruye la percepción de “que las formas de subjetividad, que constituyen la ‘moralidad’ son tanto femeninas como masculinas”, y con esto, “que no depende de la feminidad o de la masculinidad que podamos o no ponernos en lo universal”. Roig piensa pues que si “Antígona expresa la conflictividad entre lo subjetivo y lo objetivo de un modo tan patético, es porque ella, como tantos otros seres humanos, mujeres y varones, padecen formas de opresión y de discriminación en nombre de una *racionalidad* pretendidamente universal con la que los sectores que detentan el poder regulan y establecen ese nivel que Hegel ha caracterizado como *eticidad*”. Sin embargo, la experiencia de las Madres de Plaza de Mayo revela que había “nacido un antiguo símbolo, mas, del mismo modo que Calibán significó una lectura distinta de la vieja figura de *el Amo y el esclavo*, ahora se trata, de la misma manera, de una lectura diversa de la tragedia sofoclea”. En esta *nueva lectura* de una fuente occidental, *Antígona*, debe quedar puesto de manifiesto que, “a diferencia de la heroína clásica, no se han encerrado en el cumplimiento de oscuras leyes de la tierra o de la naturaleza, sino en la lucha por una subjetividad creadora de una nueva eticidad” (Roig, 2011, p. 207).

Creemos oportuno aquí recordar la relación entre voluntad humana de autorrealización del destino y experiencia de la contingencia trágica simbólicamente mediada, tal como la expone sucintamente Roig en la entrevista concedida a Javier Pinedo. Allí Roig explica que el sujeto no se murió como

piensan los postmodernos, sino que precisamente es en el pensamiento filosófico latinoamericano donde se está probando constantemente la permanencia de un sujeto que lucha para mantenerse en su propia subjetividad, en su propia afirmación de sí mismo como sujeto ante la historia, como responsable del proceso histórico. Ese sujeto no es ontológico, sino práctico y humanista, y apela al modo de ser determinado, concreto e histórico de lo latinoamericano. Este sujeto corpóreo y contextualizado, tiene una historia muy concreta, poblada de símbolos. Pero – advierte Roig – el símbolo “más sangriento, el más triste, el más lamentable de todos es ese símbolo que se conoce con el nombre de Destrucción de las Indias”. Pues nuestra “historia está signada por ese símbolo, como si cada tanto tiempo nuestras Indias fueran destruidas”. Por ello mismo, este representa “la repetición de una figura trágica que la venimos arrastrando desde que la vio el padre las Casas, aquella *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que se transforma en una larguísima destrucción de la historia de las Indias”. De ello nuestro filósofo obtiene – al cabo de un trayecto ya largo de sus investigaciones – un simbolismo complementario respecto del “problema de lo que significa Antígona como símbolo de la figura hegeliana del varón y la mujer”. Esto significa dilucidar “de qué manera ese símbolo, Antígona, tal como aparece dentro de un pensamiento patriarcal, es o ha sido formulado por la mujer latinoamericana contemporánea”, cuando ella “cumple la tarea de Antígona de exigir el enterramiento del cadáver de sus hijos y de sus hermanos, pero al mismo tiempo lo hace asumiendo políticamente la posición de mujer frente a la situación social imperante”. De este modo, “aparece una figura de Antígona reformulada, decodificada en lo que era primitivamente y resemantizada en un nuevo significado e incorporada como un nuevo símbolo dentro de nuestras luchas sociales en América Latina” (Pinedo, 2002, p. 309).

Consideración final

Por medio de esta alegoría ética que lleva de la figura de la *emergencia de Calibán* en respuesta a la *Destrucción de las Indias*, hasta la resistencia

moral de las Madres de Plaza de Mayo en tanto *emergencia de una Antígona latinoamericana*, Roig demuestra que en la arqueología temporal de las transculturaciones sureñas del occidentalismo, ha obrado una *tragedia* de origen, centrada en la violencia de la colonización desculturadora, y en las posteriores formas de opresión social. Las figuras tragicistas de *La Destrucción de las Indias* y de la Antígona americana, revelan, así, que el fenómeno la *tragedia* corta transversalmente los estratos semánticos de las acumulaciones endógenas de nuestra historia cultural, transfiriendo la condición del conflicto y la ruptura, desde el plano de su acontecer temporal, hacia el plano de la gramática interna de sus operaciones simbólicas. En menos palabras: no hay historia de la transculturación colonial y poscolonial sin experiencia trágica.

Resulta innecesario aclarar que la tragedia de la cultura latinoamericana no se clausura en el campo de sus operaciones culturales. Pero tal vez es menos evidente que esta historicidad trágica interviene y articula nuestras matrices metafóricas de temporalidad moderno-periférica. Cuyo acontecer – el drama de la historia – también concierne a la condición del desgarramiento y la rebeldía de Antígona, capaz de crear una nueva eticidad emergente, radicalmente alterativa del orden patriarcal dominante. Por lo que aquí debemos a Roig – acaso tanto o más que a Fernando Ortiz – la iluminación de la relación entre *transculturación* y *tragedia*, que en sus palabras, se metonimiza figurativamente en la *terrible figura* de la *Destrucción de las Indias*: esto es, *tanto* “en la realidad de su pasado”, *como* “en la posibilidad de su futuro”. Desde este punto de vista, la *filosofía latinoamericana*, en tanto forma feminoide menor del Logos europeo fecundante, despliega sus energías emergentes como un acto de liberación que comprende formas de la moralidad “tanto femeninas como masculinas”, y que – nos permitimos añadir – se potencia barrocamemente en su estratigrafía arqueológico-simbólica de mestizaciones transmutadoras. Ello permitiría una respuesta preliminar – y por cierto provisoria – pero al menos arraigada en nuestras tradiciones filosóficas periféricas, al desafío narrativo y programático re-lanzado por Julio Cabrera con respecto al

proyecto del pensamiento latinoamericano. Retomemos, para finalizar, una parte sustancial de su argumento.

Julio Cabrera preconiza que el pensamiento desde América Latina *ya existe*. Consiguientemente, su aparición no se tendría que esperar. Antes bien, es algo que tiene que ser *desenterrado*, sacado a la luz en una tarea de excavación. Dicho pensamiento está constituido ya antes de la invasión, por el pensamiento indígena milenario. Después de la invasión, viene conformado por lo que Cabrera llama el *pensamiento de la resistencia*, que se hace presente desde el primer momento de la invasión, atraviesa la época escolástica, entra en el período moderno europeo y llega hasta nuestros días bajo diversas configuraciones. Estas suponen un tránsito por la resistencia física, la resistencia intelectual, la independencia formal, la emancipación regional y el actual estado de insurgencia. A la luz del planteo de Roig, podemos incorporar el diagrama genealógico de Cabrera en cuanto comporta la ventaja, nada desdeñable, de atribuir una capacidad crítica ya presente en el trauma del desgarramiento receptor originario, signado por la violencia de la conquista colonial.

Cabrera rompe así con la tesis – en última instancia pesimista – de Zea respecto a que la capacidad de autonomía crítica en la periferia Sur pertenecería únicamente a las fases emancipatoria nacional y liberacionista continental, en medio de un archipiélago inconexo de yuxtaposiciones culturales previas. Y ello lo propone Cabrera estilizando un modelo de lectura sistemáticamente antropofágico del canon occidental. Su consigna es que los textos de “las ‘grandes figuras’ del pensamiento oficial”, pues, “serán nuestros objetos, no nuestros sujetos, a lo sumo nuestras herramientas, no nuestros guías” (Cabrera, 2018, p. 47).

Como complemento de ello, la narrativa *insurgente* de Cabrera se puede articular con la tesis roigiana de un *grado cero socio-histórico* desculturalizador en tanto trauma temporalmente originario de la facticidad latinoamericana. Esto podría significar que el trayecto que conduce de las resistencias físicas e intelectuales a las emancipaciones nacionales formales

resulta asequible para una lectura dialécticamente *transcultural*⁸ y *periférica*⁹, según la cual lo que ese pasaje explica es el desplazamiento creador que lleva de la tragedia de la Conquista, en una primera fase des-culturadora, a las primeras manifestaciones coloniales de in-culturación, y a partir de allí, a un incesante, a la vez que intermitente y dramático, juego cultural de acumulación y endogenación. No habría un pensamiento in-surgente configurado como modelo de lectura y programa de (re)escritura sin el despliegue de todas sus posibilidades estratigráficas de acumulación endógena, hacia el pasado heredado, y de recepción devoradora – “oportunista, selectiva y rapsódica” (Cabrera, 2018, p. 26) – del discurso occidental, hacia el presente liberatoriamente futurizado.

Dado que la transculturación periférica configura un horizonte de experiencia abierto y proyectivo en la mundanidad histórica, la constitución antropofágica del discurso filosófico latinoamericanista no debe olvidar su disposición bifronte. Que si de un lado mira al in-surgir de las prácticas y símbolos de liberación, del otro, contempla el estropicio – el “paisaje de escombros” – que el huracán de la modernidad capitalista sigue dejando a su paso en nuestras Indias. Llámesele hoy *neoliberalismo*, pero mañana se verá. Pese a todo, la condición trágica de la transculturación latinoamericana no debería servir de excusa para desistir de la esperanza terrenal última que porta consigo toda forma de praxis emergente, de las in-surgencias liberatorias que seguirán cantando al resplandor de la aurora.

⁸ La estructura cuasi-dialéctica, sino cripto-hegeliana que subyace en el concepto de *transculturación* - entendido como un proceso de al menos tres estratos temporales integradores - es precisamente lo que Darcy Ribeiro supo captar en clave marxista. Pero lo cierto es que esta triplicidad procesual, y en consecuencia, categorial, está presente ya en el propio Fernando Ortiz. Forma o estructura trinitaria en la que nunca está de más insistir, más cuando muchas lecturas *poscoloniales* parecieran negar la terceridad, exacerbando unilateralmente la primeridad des-culturadora o la seguridad in-culturadora. Como ha señalado Gómez Arredondo, en “las revisiones recientes del concepto se suelen dejar de lado los matices sin los cuales el uso del término no tendría, en el *corpus* de Ortiz, ningún sentido”, pues en “*Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, donde se define la transculturación, queda claro que emerge del uso heurístico combinado de otros tres conceptos: aculturación, des-culturación y neoculturación” (Gómez Arredondo, 2009, p. 26).

⁹ En el sentido amplio en que Eduardo Devés Valdés se refiere a un *pensamiento periférico* adecuado a una *sensibilidad periférica*, categoría con la que pretende “explicar cómo aparece y cómo se desarrolla esta sensibilidad y discutir la primera aproximación superficial que cree que se trata de un fenómeno que tiene que ver con la postmodernidad o, en el mejor de los casos, se trata de una consecuencia del colonialismo propiamente tal” (Devés Valdés, 2012, p. 14).

Referencias

- Aedo, R. (2005). “Prólogo”, en Aedo, R. et al., *Espacios de Transculturación en América Latina*. Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Cabrera, J. (2018). “Esbozo de una introducción al pensamiento desde ‘América Latina’. (Más allá de las ‘introducciones a la filosofía’)”, en Vivar Flores, A. y Willames, F. (Orgs.), *Problemas do Pensamento Filosófico na América Latina* [recurso electrónico]. Editora Phillos, Goiânia, 12-56.
- Casullo, M. M. (2008). “Transculturación”, en Biagini, H. E. y Roig, A. A. (Dirs.), *Diccionario del pensamiento alternativo*. Biblos / Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, 530-533.
- Devés Valdés, E. (2012). *Pensamiento Periférico. Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. IDEA-USACH, Santiago de Chile.
- Ferreya, G. (2009). “Arturo Andrés Roig y el ‘legado’. Los aportes metodológicos para una valoración crítica, desde el presente, de nuestro pasado y su influencia europea”, en Vermeren, P. y Muñoz, M. (Comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*. Colihue, Buenos Aires, 749-758.
- Gómez Arredondo, D. (2008-2009). “Transmigración, transculturación y relato nacional en la obra de Fernando Ortiz”, *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, n° 7-8, 25-30.
- Ribeiro, D. (1985). *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. CEAL, Buenos Aires.
- Pinedo, J. (2002 [1993]). “Una trayectoria intelectual. Entrevista con Arturo Roig”, en Roig, A., *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo*. EDIUNC, Mendoza.
- Roig, A. (2009 [1981]). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Una Ventana, Buenos Aires.
- Roig, A. (2011 [1991]). “Figuras y símbolos de nuestra América”, en Roig, A., *Rostro y filosofía de Nuestra América*. Una Ventana, Buenos Aires.

Roig, A. (2011 [1992]). “La cuestión del modelo del filosofar en la llamada Filosofía Latinoamericana”, en Roig, A., *Rostro y filosofía de nuestra América*. Una Ventana, Buenos Aires.

Salazar Bondy, A. (2006 [1968]). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI, México.

Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI, México.

Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Ariel, Barcelona.

Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. Fondo de Cultura Económica, México.

Zea, L. (1986). “Introducción”, en Zea, L. (Coord.), *América Latina en sus ideas*. Siglo XXI, México.

Constituciones de sujetos emergentes en América Latina

*Yamandú Acosta*¹

Introducción

“Constituciones de sujetos emergentes en América Latina”, título que hemos propuesto para la exposición que aquí se inicia, exhibe una cierta ambigüedad, que intencionalmente hemos procurado por entenderla virtuosa además de adecuada en términos de la comprensión de las dimensiones involucradas en un problema específico de América Latina que tiene momentos textualmente instituidos e instituyentes a fines del siglo XX con la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* de 1999, y a inicios del siglo XXI con la *Constitución de la República del Ecuador* de 2008 y la *Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia* de 2009.

Efectivamente, las Constituciones referidas – los textos constitucionales – configuran momentos formales pero también sustantivos, en la dimensión jurídico-política, tanto al interior de las respectivas sociedades como en la relación entre estas en la unidad de su diversidad, con otras sociedades en el concierto internacional, en el que las lógicas transnacionales de la globalización de la mano de los poderes fácticos de las burocracias transnacionales privadas, afectan al sistema de las Naciones Unidas, sustitutivo del anterior sistema interestatal del orden de Westfalia, que se impuso luego de terminada la Segunda Guerra Mundial.

¹ Universidad de la República, Uruguay.

Los procesos globales en curso jaquean aquel elemento que junto a la población y el territorio – la soberanía – definen al Estado, por lo que tanto dentro de fronteras en relación a la propia sociedad, como extra-fronteras, en la relación con otras sociedades, la soberanía se encuentra fuertemente cuestionada, en un contexto en que la “política global” desplaza al “sistema de Estados” (Held, 1997, pp. 99-175).

En el contexto en que el Estado como lugar institucional de la soberanía se encuentra fuertemente cuestionado y el lugar del poder es disputado por el tejido transnacional de las burocracias privadas, estratégicamente aliadas a los países que ejercen o se disputan globalmente la dominación imperial (Hinkelammert, 2003, pp. 17-31); Venezuela, Ecuador y Bolivia – a nuestro modo de ver, no casualmente – refundan sus Estados.

Pero “Constituciones de sujetos emergentes en América Latina”, más allá de referirse a los textos constitucionales, se refiere a los sujetos que se constituyen a través de los procesos constituyentes que en esos textos alcanzan una definición institucional. Los mismos, pueden tener en las respectivas asambleas constituyentes una adecuada representación de su pluralidad y diversidad, tanto de condiciones como de intereses. A esa representatividad de las asambleas constituyentes como fundamento de legitimidad, deberá sumarse la consulta plebiscitaria al pueblo sin exclusiones, quien no obstante la mediación institucional del Estado es la última instancia de la soberanía. Aunque el estatus de la soberanía popular no sea sino el de un mito; se trata de un mito necesario como “principio legitimatorio de toda decisión política” (Lechner, 2006, p. 180) y, por lo tanto, de aquella que involucra a la institución jurídico-política que es referencia institucional de legitimidad de todas las decisiones políticas que puedan tomarse e implementarse en adelante al interior de cada sociedad determinada: la Constitución.

La filosofía latinoamericana presenta credenciales específicas para ser convocada a la comprensión crítica de estas *constituciones*, las de los sujetos emergentes y las de los textos constitucionales en que esas constituciones encuentran mediaciones institucionales para la consolidación de su emergencia y de sus procesos de constitución.

La filosofía latinoamericana

Arturo Andrés Roig, principalísimo referente de la filosofía latinoamericana, enuncia que “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” (1993, p. 105).

El mismo Roig, en anterior libro, escribe:

la afirmación del sujeto, que conlleva una respuesta antropológica y a la vez una comprensión de lo histórico y de la historicidad, no requiere necesariamente la forma del discurso filosófico tradicional. Más aún, en *formas discursivas no académicas*, en particular dentro del *discurso político en sentido amplio*, se ha dado esa afirmación del sujeto, la que si bien no ha estado acompañada siempre de desarrollos teóricos, *los mismos pueden ser explicitados en un nivel de discurso filosófico* y, como contraparte, muchos desarrollos teóricos se han quedado en el simple horizonte de lo imitativo o repetitivo, precisamente por la carencia de aquella *autoafirmación fundante*, o por el modo ilegítimo con que se la ha concretado, todo lo cual ha impedido un auténtico comienzo del filosofar² (Roig, 1981, p. 17).

En relación al primero de los textos citados, convengamos en que las Constituciones de Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009) son objetivaciones de sujetos, los pueblos venezolano, ecuatoriano y boliviano respectivamente, en los cuáles éstos “se autorreconocen y autoafirman” como tales sujetos. Convengamos que estos modos específicos de objetivación –los procesos constituyentes, las asambleas constituyentes y los textos constitucionales resultantes en que esos modos de objetivación alcanzan definición discursiva e institucional – son “por cierto históricos”, por lo que “no siempre se logra a través de ellos una forma de subjetividad plena”.

² Las cursivas son nuestras.

Tengamos en cuenta aquí que *sujetividad* refiere a la condición de ser sujeto en el sentido fuerte de la expresión que implicaría cuando la misma pudiera ser *plena*, una autonomía radical sin mácula de heteronomía en esos modos de objetivación a través de los cuáles el sujeto se constituye, autoafirmándose y autorreconociéndose.

Por ello *sujetividad* y no *subjetividad* es el término que Roig escribe intencionalmente: se trata de constitución de sujetos en los que su subjetividad presente la mayor aproximación históricamente posible a “una forma de sujetividad plena”³.

Del anterior comentario, podemos derivar que considerar las “Constituciones de sujetos emergentes en América Latina” – tanto los textos constitucionales como los sujetos que por su mediación se objetivan institucionalmente – es por definición competencia de la Filosofía Latinoamericana, aunque no sea el caso de una competencia que ni Roig, ni la Filosofía Latinoamericana reivindicuen en exclusividad.

Es clarísimo que los textos constitucionales se encuentran en el caso de ser “formas discursivas no académicas” sino expresiones “dentro del discurso político en el sentido amplio” en las que no obstante se verifica – al menos en los casos de los textos constitucionales considerados – “afirmación del sujeto”, “respuesta antropológica” y “comprensión de lo histórico y de la historicidad”, notas sustantivas esencialmente constitutivas de lo filosófico que muchas veces están ausentes “en la forma del discurso filosófico tradicional”, por lo que estos textos constitucionales son objetivaciones – también filosóficas – de los sujetos que se constituyen.

La *autoafirmación fundante* ausente de muchas expresiones “en la forma del discurso filosófico tradicional”, es en cambio una elocuente presencia en las Constituciones fundacionales o refundacionales que

³ Aclaremos que, a nuestro modo de entender, en sintonía con planteamientos de Hinkelammert sobre “El realismo en política como arte de lo posible” (1990, pp. 19-29) la *plenitud*, no pareciera ser condición humana. En el marco de esta consideración “una forma de sujetividad plena” no debería ser pensada como meta empíricamente realizable, desde que el esfuerzo por alcanzarla en cuanto imposibilidad humana podría distorsionar la constitución de sujetividad posible. La “forma de sujetividad plena” en cuanto imposibilidad humana, en un ejercicio de realismo político, sería más bien un concepto límite que habría de oficiar como idea reguladora para, desde las formas de sujetividad dadas, constituir la mejor forma de sujetividad históricamente posible.

consideramos, que hacen a una constitución de sujeto y con ello a “un auténtico comienzo del filosofar”.

El *a priori antropológico* es la categoría fundante del humanismo crítico de Roig (Acosta, 2015), fundamento de toda afirmación o constitución de sujeto y de todo comienzo –o recomienzo– de discurso propio por la que un sujeto de discurso – como mediación de un sujeto colectivo – social o político – se constituye.

El *a priori antropológico* expresado en las fórmulas “querernos a nosotros mismos como valiosos” y “tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos” es condición para el comienzo de la filosofía como “saber de vida” (Roig, 1981, p. 11) y – en lo que aquí centralmente nos importa, es condición para la constitución del ser humano como sujeto que se identifica como un “nosotros”.

El *a priori antropológico* parece expresarse de un modo especialmente paradigmático en los textos constitucionales a que estamos atendiendo, pues en ellos el *nosotros* no es sospechable de ser retórico como podría ser el caso de un texto “en la forma de un discurso filosófico tradicional” que normalmente objetiva una autoría individual, sino que es en ellos el caso de un *nosotros* empírico – el de la respectiva asamblea constituyente – convalidado por la última instancia legitimante, la de la consulta a la soberanía popular, que de hacer suyo a través de su votación mayoritaria el texto constitucional propuesto, amplía aquel *nosotros* empírico en el *nosotros* empírico mayor en lo cuantitativo, el *nosotros* del pueblo soberano, de inapelable autoridad en lo cualitativo.

Al proponernos como asunto “Constituciones de sujetos emergentes en América Latina”, como hemos venido insistiendo, nos queremos ocupar a través de los textos constitucionales, en cuanto mediaciones institucionales, de los procesos de constitución de sujetos.

La consideración teórico-crítica de la relación sujeto-instituciones es un aspecto central del problema que nos hemos propuesto. Hinkelammert (1990, pp. 229-275) aporta a la elucidación de esta ineludible y problemática relación.

Sujeto e instituciones

Es tesis de Hinkelammert – que compartimos – que es inevitable que el ser humano al afirmarse como sujeto implique la mediación de instituciones, no obstante las instituciones al incorporar al sujeto no lo hagan en su condición de tal, sino como portador de una categoría definida al interior del sistema institucional – por ejemplo *ciudadano* o *legislador* o *empresario* o *trabajador* – por lo que al quedar reducido a representante de una categoría, en el mismo proceso en que se afirma por esa mediación institucional, paradójicamente también se niega como sujeto.

Escribe Hinkelammert en el sentido indicado:

En el conjunto institucional, el sujeto es transformado en objeto porque las instituciones se dirigen formalmente a categorías sociales, aunque tales categorías se compongan de un solo individuo. El sujeto es reducido a ser representante de una categoría, para que él sea tratable en los términos reducidos en los que las instituciones pueden funcionar. Como portador de una categoría, un rol, un estrato, una clase, el sujeto recién es accesible a ser integrado en el sistema institucional (1990, p. 254).

Señala más adelante:

el lenguaje y las instituciones son productos no-intencionales del sujeto. Si son productos, el sujeto tiene que encontrarse fuera de ellos, a pesar de que como productos no intencionales es inevitable que el sujeto los produzca. Al entrar en relación con otros sujetos, aparecen tales productos no intencionales, y el mismo sujeto solamente existe porque entra en relaciones con otros sujetos. *El sujeto, por tanto, trasciende a todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas.* El sujeto trasciende también, por tanto, a todas las formas de sujeto que aparecen al tratar al sujeto como objeto. [...] Existe como tales sujetos objetivados, pero no coincide con ellos, siendo la objetivación del sujeto un producto no-intencional del propio sujeto, al cual nunca pueden corresponder íntegramente las objetivaciones del sujeto (1990, p. 254)⁴.

⁴ La cursiva es nuestra.

Aclarémonos. El ser humano como sujeto solamente puede existir en el marco de relaciones con otros seres humanos. Estas relaciones, que son condición de posibilidad de la constitución del ser humano como sujeto, implican objetivaciones del sujeto que se definen al interior del lenguaje y las instituciones que como productos no-intencionales (es decir, necesarios en el sentido de inevitables) los seres humanos producen al entrar en relación con otros seres humanos constituyéndose – y a la vez destituyéndose – como sujetos.

Esas objetivaciones del sujeto o formas de sujeto que aparecen al tratar al sujeto como objeto al interior del conjunto institucional, no pueden contener dentro de sus límites al sujeto como sujeto, que las trasciende en términos de una trascendentalidad inmanente y de las que es su condición de posibilidad.

Propongo entender que si bien “el lenguaje y las instituciones son productos no-intencionales del sujeto” que inevitablemente se producen en el proceso de constitución del ser humano que implica la relación entre seres humanos; a partir de que ese fundamento no-intencional – el lenguaje y las instituciones – es trascendido por el sujeto como sujeto, este puede introducir, hacer visible y eventualmente hacer emerger su intencionalidad, en la producción de un discurso cargado de la misma tanto en el lenguaje como en la institución resultante.

Propongo entender que las Constituciones de Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009), ilustran esta intencionalidad del sujeto – en el discurso y en la institución que son mediaciones de su emergencia – en el marco de la no-intencionalidad del lenguaje y el orden institucional hasta entonces vigente, la que se fundamenta justamente, no en esta no-intencionalidad que inevitablemente se produce en la relación entre sujetos definidos como objetos al interior de las relaciones, sino en los sujetos que en su condición de tales las trascienden como su trascendentalidad inmanente.

Esa intencionalidad del sujeto como sujeto, objetivada en la Constitución – como discurso y como institución – entra en tensión con la no-

intencionalidad del lenguaje y de la institución que normalmente rige las relaciones entre los seres humanos, fuera de las cuales ningún ser humano puede constituirse como sujeto.

El punto crítico es: hasta cuánto el sujeto como sujeto puede proyectarse políticamente más allá de sus formas objetivadas o hasta cuánto el discurso y la institución cargadas de la intencionalidad del sujeto como sujeto pueden escapar – en particular, una vez objetivadas – a la no-intencionalidad definitoria del lenguaje y las instituciones constitutivas de las relaciones entre seres humanos por las que los sujetos que procuran afirmarse como sujetos resultan inevitablemente constituidos como objetos.

Enlacemos esta cuestión altamente problemática de la tensión sujeto–institución (y también sujeto–lenguaje, porque el lenguaje es también institución), que estamos considerando a partir de Hinkelammert, con la de la Filosofía Latinoamericana que habíamos considerado a partir de Roig, quien decía que esta filosofía “se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuáles se autorreconoce y autoafirma como tal”.

A la luz de los elementos aportados por la reflexión sobre la relación sujeto–institución (y sujeto–lenguaje, como parte de la misma), resultaría que – en principio – los “modos de objetivación de un sujeto” hacen a un *sujeto objetivado* – al interior de la institución o lenguaje – que entonces cuando “se autorreconoce o autoafirma” por referencia a aquellos no podría autorreconocerse o autoafirmarse en su condición de sujeto como sujeto, sino como sujeto objetivado subsidiario a una categoría dentro del orden institucional – o del lenguaje – donde la última instancia no es ya el ser humano como sujeto, sino la institución.

En esa línea de reflexión, si esto fuera así, en sintonía con lo que adelantamos en la nota número dos a pie de página, respecto de los “modos de objetivación” justamente porque son “históricos” como dice Roig y también *institucionales* – ahora con Hinkelammert – tal vez en lugar de sostener “que no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena” como lo hace Roig, habría tal vez que sostener – en el espíritu de los señalamientos de Hinkelammert que recogimos en la nota

dos – que *nunca es posible lograr a través de ellos una afirmación de subjetividad plena*.

Tal vez, debiera entenderse y decirse que *para lograr la mejor afirmación de subjetividad históricamente posible, es necesario pensar y reconocer “una afirmación de subjetividad plena”* como imposibilidad humana, y por lo tanto como límite a partir de cuyo reconocimiento regular críticamente nuestro comportamiento para maximizarlo en la realización de lo posible.

Podría tal vez contestarse al anterior señalamiento – ahora en el espíritu de los planteamientos de Roig – que el “tenernos a nosotros mismos como valiosos” en que el *a priori antropológico* consiste, al ser ejercido con toda la radicalidad humanamente posible, podría trascender toda construcción institucional o lingüística de lo humano y hacer posible “una afirmación de subjetividad plena” por la que, aún “como modo de objetivación”, no expresaría necesariamente a un sujeto subsidiario de una categoría social de la cual sería representante sea en el sistema institucional que se quiere transformar, sea en aquel que se quiere construir, sino un sujeto en su “subjetividad plena”.

Pensar filosóficamente, aconseja más abrir el problema y dejarlo planteado, que procurar cerrarlo para que no haya más problema.

Prefiero, aquí y ahora, dejarlo planteado y abierto, en la procura de reflexiones posibles que permitan desplegar en todas sus potencialidades las convergencias entre estas dos líneas de reflexión e investigación en América Latina – las de Roig y Hinkelammert – que a mi modo de ver, no obstante sus eventuales divergencias y de alguna manera también por ellas, ayudan pensar problemáticamente entre otras, la cuestión de la constitución del sujeto, enriqueciendo el debate.

La cuestión de la transmodernidad y del sujeto transmoderno

Entendemos *transmodernidad* en el sentido que Dussel la caracteriza (1992, pp. 245-250) y que sintéticamente implica que, a diferencia de la

modernidad que afirma una razón autocentrada y de la posmodernidad – que no es sino la profundización del sentido negativo o mítico de la modernidad, al afirmar la irracionalidad que es la contracara de aquella racionalidad excluyente – la transmodernidad “ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la razón del Otro” (Dussel, 1992, p. 246).

Ella consiste en el descentramiento de la razón sobre la referencia de las alteridades. Al afirmar la “razón del otro” se nos abre la posibilidad para – desde ella – afirmarnos no ya como modernidad o posmodernidad, sino como transmodernidad. Pero transmodernidad no es una cultura que viene después de la posmodernidad, la que tampoco es una cultura que venga después de la modernidad.

La transmodernidad es una trascendentalidad inmanente a la modernidad–posmodernidad, nombra a una realidad alternativa efectiva, posible y deseable que la racionalidad autocentrada de la modernidad y la irracionalidad de la posmodernidad han invisibilizado y negado; pero en cuanto es condición de posibilidad de aquellas, las trasciende, hacia el pasado como aquello que la modernidad (des) califica como pre-modernidad y hacia el futuro como horizonte de un proyecto alternativo al de la modernidad–posmodernidad, en el que las alteridades por estas negadas – seres humanos, culturas y naturaleza, en sus diversidades – se transforman ahora en el criterio, referencia o última instancia para la construcción del orden.

Proponemos que así como hay un sujeto moderno o de la modernidad que es sustituido por el individuo posmoderno o de la posmodernidad, hay un sujeto transmoderno (Acosta, 2018) o de la transmodernidad, que negado e invisibilizado por aquel sujeto y aquel individuo de los que ha sido condición de posibilidad en cuanto trascendental respecto de ellos, justamente en esa crisis de la modernidad que es la posmodernidad, emerge constituyéndose y en el proceso de su constitución constituye a la transmodernidad como horizonte e idea reguladora orientadora de transformaciones en la perspectiva de una superación crítica no ya solamente

del capitalismo sino de la sociedad moderno-posmoderno-occidental, en cuyas claves culturales este modo de producción-destrucción globalizado y totalizado como racionalidad mercantil encuentra sus fundamentos culturales (Acosta, 2018).

Sujeto transmoderno, como concepto o categoría analítico-crítico-normativa, aplica en las *Constituciones de sujetos emergentes en América Latina* en referencia a los sujetos que se constituyen que en los textos constitucionales que elaboran y promulgan se objetivan como sujetos de discurso, por lo que el análisis en la perspectiva de la función utópica del discurso, tal como lo ha fundamentado Roig (1987) y sistematizado y complementado Fernández (1995), resulta especialmente adecuado a la finalidad de discernir la identidad de los sujetos que se constituyen a través de las narrativas constitucionales, que no obstante no pertenecer al género utópico paradigmáticamente representado por *Utopía* de Tomás Moro de 1516, pueden ser consideradas como utopías narrativas en una lectura complementaria a la de los constitucionalistas en el más estricto campo jurídico-político.

Las *Constituciones* en la perspectiva de la función utópica del discurso

Comenzamos por un significado básico de *Constitución*, el que registra el diccionario de nuestra lengua:

[Del lat. *Constitutio, ōnis*]. 1. Acción y efecto de constituir. 2. Esencia y calidades de una cosa que la constituyen como es y la diferencian de las demás. 3. Forma o sistema de gobierno que tiene cada Estado. 7. *Der.* Ley fundamental de un Estado que define el régimen básico de los derechos y libertades de los ciudadanos y los poderes e instituciones de la organización política (RAE, 2007, p. 632).

La primera acepción registra significados y relaciones entre los mismos que están en la base del título y del asunto de nuestro texto: la constitución como acción de constituir y la constitución como efecto de esa

acción. Dialécticamente proponemos que no obstante ser efecto de la acción de constituir, la Constitución – el texto constitucional – oficia también como mediación – objetivada – en el proceso de constitución del sujeto, el que no termina allí, sino que solamente alcanza una definición jurídico-política en esa objetivación discursiva, la que muestra que su condición de sujeto en sí ha alcanzado también la de sujeto para sí, que aporta a nuevas posibilidades de ese en sí/para sí hacia el futuro, en cuanto sujeto jurídico-políticamente legitimado (Acosta, 2014).

La segunda acepción pone el acento en el hecho de que lo que se constituye, tanto en la acción como en el resultado-mediación de la misma, es una identidad. La constitución de esta identidad – en la acción y en su resultado-mediación – implica en un mismo movimiento, auto-identificación y diferenciación de otras identidades: todo *nosotros* se identifica por la mediación de otro u otros *nosotros* a través de la relación con los cuales esa identificación es posible.

La tercera acepción, ya en referencia al texto constitucional, nos remite al sistema o forma de gobierno al interior de cada Estado, en referencia a la institucionalidad específicamente política que toda Constitución define.

La última acepción considerada, sitúa a la Constitución como “ley fundamental de un Estado”, esto es, aquella que define los fundamentos sobre los que el Estado se hace posible como tal en términos de legitimidad jurídico-política y por ello, también, aquella ley que al interior del Estado que ha fundamentado se encuentra en la cúspide del orden jurídico del mismo y por lo tanto con la que todas las demás leyes no pueden entrar en contradicción, so pena de ilegitimidad por inconstitucionalidad. En ella se hace referencia a los ciudadanos en una dirección y hacia los poderes e instituciones del Estado en la otra, en aspectos fundamentales que competen a este nivel de fundamentación y que se encuentra en la base de otros niveles subsidiarios del orden normativo legal y reglamentario, competentes en la implementación de elementos, aspectos y relaciones más específicos.

Complementemos la consideración de las acepciones básicas de *Constitución* atenta a sus significados en la lengua, con una caracterización realizada en el nivel del análisis político, por parte de quien ha sido además activo participante como asesor en el proceso constituyente de una de las Constituciones que nos ocupa:

es el texto *confirmado*, del ordenamiento jurídico-político de un país. Como tal es el resultado de procesos que lo convierten en un referente escrito integrado a la operación del sistema político en la sociedad con sus entornos económico, social, cultural, histórico e internacional. Por ello, en su relación con la sociedad en la que opera, la Constitución es una institución política, siendo así una fuente y reserva de poder (Quintero López, 2008, p. 7).

Se explicita que la Constitución “es un resultado de procesos” que lo hacen “un referente integrado a la operación del sistema político en la sociedad” – es referente del sistema político que opera al interior de la sociedad – y esta no se constituye, organiza y opera aisladamente, sino que los hace con sus “entornos económico, social, cultural, histórico e internacional”. Los procesos de los que es resultado y los entornos en los que opera, dicen de las contingencias a las que está expuesto y dan cuenta de las inevitables distancias entre lo que el texto constitucional consagra en la letra y lo que la realidad exhibe en los hechos. Se señala su condición de “institución política” “en su relación con la sociedad en la que opera” y, por ello “una fuente y reserva de poder” que es el sentido básico de esa institución al interior de esa sociedad.

Su textualidad que en el plano jurídico-político describe lo que jurídico-políticamente es a nivel del discurso; leída en el plano político en las tensiones con los entornos en los que opera, puede operar como *deber ser* en los términos de una *utopía narrativa* con capacidades de orientación en el conflictivo día a día de la construcción político social.

Para decirlo de otra manera, lo que en cada uno de los casos los textos constitucionales enuncian respecto de lo que los estados que ellas fundan *son*, constituye un *ser* efectivo en el plano jurídico-político que opera como referencia de legitimación – o deslegitimación en caso que se actúe contra

su letra o su espíritu – en el *no ser* defectivo del plano político social. Cuando el texto constitucional enuncia lo que es – jurídico-políticamente – está enunciando lo que debería ser – socio-políticamente – y por lo tanto, desde el *topos* político-social, el texto jurídico puede ser considerado como *utopía narrativa* cuya función política puede ser comprendida en los términos de la función utópica del discurso.

Esto, entre otras razones, porque como ya consideramos, una política realista requiere de una plenitud que no es meta empírica, sino referencia límite que al ser experimentada como tal permite realizar a la luz de la mejor sociedad concebible – la diseñada en la Constitución al menos para los constituyentes y para el pueblo que la ha hecho suya – la mejor sociedad históricamente posible.

Por ejemplo, en su primer párrafo, el artículo 1º de la *Constitución de la República del Ecuador* (2008), enuncia: “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada”. Seguramente hay una distancia entre lo que Ecuador es discursivamente en este texto de su Constitución y lo que el Ecuador es como realidad histórica, social, cultural y política, aún diez años después de la formulación de ese texto.

Más allá de la especificidad jurídico-política de los textos constitucionales de la que acabamos de trazar algunas líneas, la posibilidad de considerarlas utopías narrativas en atención a esa distancia entre lo que cada Constitución dice – discursivamente – sobre el Estado que funda y lo que la realidad de ese Estado exhibe empíricamente, habilita el análisis de las mismas en la perspectiva teórico-metodológica de la función utópica del discurso (Roig, 1987; Fernández, 1995; Acosta, 2014; 2016; 2017) que permite arrojar un resultado distinto y complementario al más específico de los constitucionalistas en el campo del derecho.

Este resultado refiere al sujeto que se constituye. No obstante el objetivo de los textos constitucionales sea la fundación del Estado, textos

constitucionales y Estado son instituciones a través de la mediación de las cuales un (macro) sujeto político se constituye. Y la función utópica del discurso refiere centralmente a *la constitución de una forma de subjetividad* a la que Estela Fernández explicita siguiendo a Roig, y entiendo que en el espíritu – compartido – del pensamiento de Roig, se trata de una forma de *subjetividad*, es decir de una subjetividad que se constituye con la mayor capacidad de agencia emancipatoria o liberadora posible en relación al contexto de su emergencia.

A la constitución de esa forma de subjetividad – y *subjetividad* – concurren la *función crítico reguladora*, la *función liberadora del determinismo legal* y la *función anticipadora de futuro* a las que tanto Roig como Fernández presentan con claridad analítica.

Estaríamos – a nuestro modo de ver – en el ejercicio de una función antiutópica en aquellos casos en que a través del discurso se objetivara una subjetividad sin *subjetividad*, es decir, una subjetividad que no es emergente sino reproductora del orden de dominación establecido, en la cual en lugar de una función *crítico reguladora* – es decir crítica de lo dado y orientadora en la construcción de lo mejor posible a la luz del referente utópico, se asistiera al ejercicio de una *función legitimadora* de lo dado y establecido; en lugar de una función *liberadora del determinismo legal* esto es, *historizadora*, se desplegara una función *naturalizadora* o deshistorizadora según la cual lo dado sería como debe ser por naturaleza y por lo tanto estaría más allá de las posibilidades humanas el poder transformarlo; y, finalmente, en lugar de una función *anticipadora de futuro*, en el sentido de “un futuro otro”, alternativo al presente como ha señalado Roig, se asistiría a una función *anticipadora de futuro como continuación del presente*, es decir de un futuro que no es lugar de ninguna alternativa a lo dado, sino su continuación con el sentido de su consolidación.

En los tres casos que consideramos los discursos constitucionales responden en su letra y en su espíritu a la función utópica del discurso.

Constituciones de sujetos emergentes en Venezuela, Ecuador y Bolivia

Estos *sujetos emergentes en América Latina* que se constituyen por la mediación de las nuevas Constituciones y de los Estados que ellas refundan, sobre la legitimidad que ellos les confieren por ser fuente originaria de su constitución y orientación de sentido, son los pueblos venezolano, ecuatoriano y boliviano.

Categorialmente expresado, se trata del *pueblo* – o la *comunidad* como también dice Dussel – tal vez para trascender el sentido moderno de pueblo – como sociedad – en el sentido transmoderno del mismo – como comunidad – que, como trascendentalidad al interior de la sociedad moderna y por lo tanto como su condición de posibilidad y lugar de su superación crítica, reconoce a la comunidad transmoderna.

Trascendentalidad inmanente – o trascendentalidad al interior de – refiere a que el ser humano como sujeto, definido institucionalmente según categorías sociales (p. e. *trabajador*) o políticas (p. e. *ciudadano*) al interior del orden institucional vigente, siendo – como *trabajador* o *ciudadano* – inmanente a ese orden institucional (se encuentra dentro de él, que lo define y le adjudica un lugar social y un lugar político), y en cambio, como *sujeto* (esto es, más allá de toda determinación institucional) es trascendente respecto de ese orden (pero hay que tener en cuenta que si bien el *sujeto* es condición de posibilidad del *trabajador* y el *ciudadano*, es decir, estos son posibles a partir de aquel, a su vez estos – en el orden institucional al que el sujeto no puede escapar al relacionarse socialmente – son condición de posibilidad de aquel, el que no podría existir sin esas mediaciones institucionales).

Por eso, en términos de una fundamentación y expresión desarrollada por Hinkelammert, el sujeto es una *trascendentalidad inmanente*: al mismo tiempo que está contenido por el sistema, lo trasciende. Y porque lo trasciende, es portador de un punto de vista que sobre la referencia de

su condición como *sujeto* le permite juzgar críticamente sobre su condición como *trabajador* o como *ciudadano* y, por supuesto, sobre el sistema institucional.

Esto último es particularmente relevante si pensamos – con Hinkelammert – que el ser humano como sujeto no es para el sistema institucional, sino que el sistema institucional es para el ser humano como sujeto: el ser humano como sujeto es el fundamento y el sentido, el orden institucional debería responder a ese fundamento y tenerlo como sentido. Hinkelammert lo expresa a través de una fórmula que toma de la religión: “El hombre no es para el sábado, sino el sábado es para el hombre” (1995, p. 256). Sucede históricamente que las instituciones suelen desarrollar una lógica por la que asumen el lugar de fundamento y sentido y relegan al ser humano como sujeto – al que transformaron p. e. en *trabajador* o *ciudadano* – a la condición de medio al servicio del orden institucional.

Trascendentalidad inmanente que inicialmente explica la relación tensional entre el ser humano como sujeto y el orden institucional, puede – a nuestro modo de entender – aplicar para entender la relación entre *transmodernidad* (Dussel, 1992) y *modernidad* y entre *sujeto transmoderno* (Acosta, 2018) y *sujeto moderno*: la *transmodernidad* es una trascendentalidad inmanente a la *modernidad* y el *sujeto transmoderno* es una trascendentalidad inmanente al *sujeto moderno*.

Las nuevas Constituciones de Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009) expresan textualmente emergencias de la transmodernidad en el contexto de la globalización de la civilización moderno-occidental y los sujetos que se constituyen y emergen, expresan una trascendentalidad inmanente al sujeto de la modernidad, de manera tal que, no solamente la modernidad, sino el sujeto de la modernidad son puestos en crisis (Acosta, 2014; 2015; 2016).

En América Latina en general, y en Venezuela, Ecuador y Bolivia en particular en los textos que consideramos, *pueblo* sea tal vez menos categoría política moderna que una expresión de comunidad transmoderna.

Aceptando que la soberanía del pueblo como principio de legitimidad tenga – como señala Lechner – un estatus de mito – es decir, algo en lo que creemos – entendemos, con Dussel, que la misma tiene un correlato fáctico que fundamenta aquella legitimidad – de hecho y de derecho – en la *potentia* entendida como “*contenido* y la *motivación* del poder, la ‘voluntad-de-vida’ de los miembros de la comunidad o del pueblo”, que “es ya la determinación *material* fundamental de la definición de poder político”, la fuente originaria del mismo que marca la orientación de la política como “actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros” (Dussel, 2006, p. 23), que es la orientación legítima, legitimada y legitimante del ejercicio del poder.

A título de hipótesis, en Venezuela, Ecuador y Bolivia los pueblos emergen desde esa reserva de poder originario que es el poder como *potentia* y a través de la refundación del Estado – en 1999, 2008 y 2009, respectivamente – procuran poner en línea al “poder institucional como *potestas*” (Dussel, 2006, p. 29) con las orientaciones de aquel, haciendo del Estado una mediación institucional para su emancipación o liberación, procurando entonces dejar atrás al Estado como institución al servicio de su dominación.

Por eso no son los casos de meras reformas constitucionales, sino de constituyentes y Constituciones fundacionales o refundacionales de los Estados, unas y otros, mediaciones institucionales de la constitución de estos sujetos emergentes.

El sujeto de toda Constitución moderna, entendida esta como ley fundamental del Estado y siendo este, institución política paradigmática del orden moderno, es el pueblo.

De acuerdo a nuestra hipótesis, en Venezuela, Ecuador y Bolivia, ni la Constitución, ni el Estado que la misma funda, ni el sujeto – el pueblo – que por la mediación institucional –instituida e instituyente – de una y otro se constituye, es moderno, sino trans-moderno o, cuando menos, los emergentes sujetos – pueblos – son transmodernos – o al menos exhiben

señas significativas de identidad transmoderna – por lo que proceden a la refundación del Estado en el espíritu de la transmodernidad.

Además de fundar un nuevo Estado – y por lo tanto una nueva institución – lo hacen aportándole al mismo un nuevo espíritu – el de la transmodernidad – por lo que esa nueva institución contiene lo que Martí consideraba fundamental cuando reflexionaba en torno al problema de la independencia en *Nuestra América* de 1891: “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu” (Martí, 1992, p. 484).

El espíritu de las instituciones en la modernidad capitalista, es el *fetiché* que elucida Hinkelammert cuando escribe: “detrás del sinnúmero de instituciones existe un lazo que tampoco es visible en el sentido sensual. Sin embargo, a través de la vivencia se hace visible como el espíritu de las instituciones en conjunto haciendo a la vez invisible las necesidades de la vida real. Este espíritu es el fetiché” (1981, p. 65).

El espíritu de las instituciones atraviesa a todas las instituciones del sistema institucional aportando la unidad de sentido de las mismas a pesar de su diversidad. Es normalmente invisible. La mercancía, el dinero y el capital deberían ser para la afirmación del sujeto humano que supone la satisfacción de las necesidades de su vida real y no el ser humano quedar sometido a las lógicas de la mercancía, el dinero y el capital que – fetichizadas – articulan, dinamizan y orientan el espíritu del sistema institucional a través de las institucionalidades paradigmáticas del orden capitalista moderno-occidental: el Mercado y el Estado.

Un “cambio de formas” sería insuficiente si no estuviera fundamentado en un “cambio de espíritu”, consistente en que la vida humana y de la naturaleza en la diversidad de sus expresiones y más allá de su construcción institucional deberían ser las referencias de un nuevo espíritu alternativo al del orden institucional fetichizado capitalista moderno-occidental.

Ese “cambio de espíritu” – el del espíritu de la *transmodernidad* que pone al ser humano y a la naturaleza con sus “necesidades de la vida real”

en el centro – es el que fundamenta el “cambio de formas” que los nuevos textos constitucionales de Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009) expresan en la dimensión institucional y en la del lenguaje. Se trata pues de un *giro transmoderno* portador de una espiritualidad crítica a la capitalista moderno-occidental y alternativa a la misma que hace a los sujetos, las constituciones y los estados, portadores de nuevas identidades.

En este caso ya no se trata de identidades de estados nacionales que hacia su interioridad se constituyen excluyendo diversidades y mayorías y que en su exterioridad se distinguen solamente de otros estados nacionales del concierto internacional, sino que hacia su interioridad incorporan a título expreso diversidades y mayorías hasta entonces eventualmente excluidas (incluyendo a la naturaleza) y hacia su exterioridad no solamente hacen su “reserva de poder” frente a terceros estados del concierto internacional, sino que marcan rupturas significativas con la identidad capitalista-moderno-occidental, apuntando a estimular un nuevo orden civilizatorio que pone en el centro a la diversidad no excluyente de la humanidad y la naturaleza.

Así, en el preámbulo de la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, en una suerte de crítica implícita a la secularización moderna y a la hipersecularización posmoderna con su consecuente desencantamiento del mundo, se procede a un reencantamiento en clave transmoderna.

Poniendo en el centro “al pueblo en ejercicio de sus poderes creadores”, núcleo duro del sujeto que se constituye y que – como Dios – tiene el poder de la creación, pero que ya no es el individuo o el pueblo moderno, sino el pueblo – o la *comunidad*, como sugería Dussel – transmoderno, el que emerge.

Lo hace “‘invocando’ la protección de Dios”, es decir, no obstante ejercer “poderes creadores”, no comete la *hybris* de la modernidad de usurpar el lugar de Dios, sino que reconoce su trascendencia al invocar su protección. También invoca “el ejemplo histórico de nuestro Libertador Simón Bolívar” cuyo proyecto político que implica libertad, unidad e integración

por ser válido en términos emancipatorios para Venezuela – y también para nuestra América – continúa vigente en términos instituyentes.

Hacer presente “el heroísmo y sacrificio de nuestros antepasados aborígenes” es hacer explícita la transmodernidad a la que suma la invocación a los “precursores y forjadores de una patria libre y soberana”. La conjunción de estas invocaciones que aportan fundamento y proponen sentido, denotan un ejercicio del *a priori antropológico* (Roig, 1981) a través del cual, el sujeto de la enunciación – el pueblo – se constituye por la mediación de lo enunciado.

El preámbulo de la *Constitución de la República del Ecuador* expresa una profundización del giro transmoderno: comienza cono “Nosotras y nosotros” haciendo pie en la perspectiva de género, deconstructora del horizonte patriarcal moderno-occidental en que se han expresado las constituciones republicanas decimonónicas que fundaron los Estados en América Latina.

Al interior de ese “Nosotras y nosotros” que introduce desde el conocimiento mismo una central alteridad invisibilizada en el discurso hegemónico de la modernidad y justamente por ello como expresión de un giro transmoderno que implica pensar desde la alteridad que nos constituye, se autoidentifica “el pueblo soberano del Ecuador” que reconoce sus “raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos”.

Se trata pues, de un “pueblo soberano” que no acota la legitimidad de la soberanía al mito rousseauiano del pacto social por el cual un pueblo se constituye como tal – y por lo tanto *pueblo* en la identidad moderna de la expresión – sino que esa hipotética y mítica instancia fundante es trascendida hacia otras fuentes de legitimidad, “las raíces milenarias” que están antes de la modernidad y la sostienen desde 1492 hasta el presente, como su trascendentalidad inmanente que la modernidad reprime para afirmarse en su contenido primario, positivo y conceptual, para más recientemente hacerlo – como posmodernidad – en su contenido secundario, negativo y mítico.

Esas “raíces milenarias” no refieren a individuos descorporalizados y homogeneizados en su definición como ciudadanos – aunque también propietarios y súbditos – miembros del soberano – el pueblo – de acuerdo al relato fundante de la modernidad, sino que la abstracción jurídico-política moderna es trascendida hacia la dimensión étnico-cultural de “mujeres y hombres de distintos pueblos”, en la que se vuelve a poner en primer plano la distinción de género, a la cual se suma la distinción de pueblos en los cuales estas mujeres y estos hombres tienen su pertenencia originaria.

No es ya el individuo abstracto de la modernidad, sino la persona con su identidad de género que a su vez se define en sus peculiaridades al interior del pueblo que como comunidad es una notoria emergencia de la transmodernidad que concurre al proceso de constitución de este sujeto.

En la referencia a “la Pacha Mama, de la que somos parte y es vital para nuestra existencia”, el giro transmoderno y en su marco la transmodernidad del sujeto que se constituye – o la constitución de un sujeto transmoderno – adquiere su mayor visibilidad. En primer lugar porque hay una explícita ruptura al dualismo hombre-naturaleza, implicado en el dualismo sujeto-objeto que filosóficamente – explícitamente desde Descartes en el siglo XVII – se fundamenta la modernidad.

Las “mujeres y hombres de distintos pueblos” que han forjado “las raíces milenarias” no han sido – y no son o no deben ser en el presente, pues sin raíces no es posible vivir – el hombre frente a la naturaleza, sino el hombre – la humanidad, los seres humanos – como parte de la naturaleza, sin la cual la existencia humana no es posible, naturaleza que no es objeto, sino sujeto de una dignidad superior ya que es “Pacha Mama” con quien la relación es entonces sujeto-sujeto; la relación sujeto-sujeto del sujeto transmoderno que supera críticamente a la relación sujeto-objeto del sujeto moderno.

Se invoca “el nombre de Dios” en referencia a las que se identifican como “nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad”, haciéndose nuevamente visible el reencantamiento del mundo ya señalado en la Constitución venezolana. Esa diversidad incluye a las formas occidentales

y transoccidentales, modernas y transmodernas de la religiosidad y la espiritualidad. Ese reencantamiento del mundo tiene el centro en las personas y comunidades que son quienes se religan en la vivencia de esas diversas espiritualidades.

Hay una apelación “a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad”, que implica una superación del monoculturalismo moderno-occidental a través de aperturas a las presencias y emergencias pluriculturales, interculturales y transculturales. También se apela al compromiso que se tiene “como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y de colonialismo” el que implica que la liberación y el anticolonialismo sigan orientando las luchas del presente; por ello, es un compromiso “con el presente y con el futuro” que puede implicar una solidaridad intergeneracional por la que no el presente se sacrifica en nombre del futuro, ni el futuro resulta sacrificado en nombre de las demandas del presente.

En cuanto a la *Nueva Constitución del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia* (2009), en su preámbulo, “el pueblo boliviano” es un sujeto que comienza por ubicarse en un territorio al cual entiende pertenecer desde “tiempos inmemoriales” – y por lo tanto, más allá de la modernidad y de sus principios en cuanto modernidad capitalista de propiedad privada y cumplimiento de los contratos – y que en su diversidad geográfica caracteriza como suyo, esto es de es “Nosotros” implícito en lo enunciado que es “el pueblo boliviano”: “Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles”.

Este *nosotros* implícito que se constituye discursivamente, no se relaciona entonces con el territorio como el individuo-propietario lo hace en el orden moderno capitalista con la tierra como propiedad, sino como “Sagrada Madre Tierra”: nuevamente como en el caso de la Constitución ecuatoriana, una relación sujeto-sujeto – y por lo tanto no moderna, sino transmoderna – entre *pueblo* y *Tierra* en que la dignidad ya superior de la segunda como *Madre*, es sobredeterminada como “sagrada”, o sea,

“digna de veneración por su carácter divino o por estar relacionada con la divinidad” (RAE, II, p. 2007).

Que la “Sagrada Madre Tierra” sea digna de veneración porque tiene un carácter divino o porque está relacionada con la divinidad, implica que el sujeto que se constituye, “el pueblo boliviano”, es un “Nosotros” que se pone a sí mismo en el centro en un transmoderno ejercicio del *a priori antropológico* en clara ruptura con el paradigma moderno-occidental del ser humano como sujeto. En efecto, no se afirma como yo individual sino como nosotros colectivo, tampoco se afirma como sujeto frente a la naturaleza como objeto, sino como sujeto con la naturaleza también como sujeto con la que tiene relación de filiación porque es su “Madre” y que es “Sagrada” y por lo tanto digna de veneración.

La “Sagrada Madre Tierra” es digna de veneración porque es divinidad, pero también porque como *Madre* mantiene un fuerte vínculo con su descendencia “el pueblo boliviano” quien se afirma también entonces en el orden de lo sagrado. No solamente recibe ese carácter de la sacralidad de su “Sagrada Madre”, sino que confiere a ella la sacralidad por la que él mismo, al afirmarse en una relación sujeto-sujeto con la “Madre Tierra”, se constituye como dignidad, expresión secular de divinidad.

Este sujeto que se afirma – “el pueblo boliviano” – en una relación transmoderna sujeto-sujeto con la “Sagrada Madre Tierra”, reconoce sus “rostros diferentes”. Este reconocimiento de “la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas” explicita el quiebre con el paradigma excluyente moderno-occidental, de un solo rostro y monocultural. A partir de ese quiebre, la autoproducción de una identidad popular efectiva – pluriétnica y pluricultural – discierne críticamente con su autonomía radical – su *sujetividad* – la radical heteronomía de la identificación inercial – monoétnica y monocultural – propiciada desde la lógica del poder (Gallardo, 2006) oligárquico moderno-occidental.

Desde esa *diversidad* que como lugar de enunciación se genera una autocomprensión y un horizonte de humanismo liberador, que implica un

giro decolonial sobre los fundamentos del giro transmoderno (Bautista, 2010; 2013), se declara: “Así conformamos nuestros pueblos y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos en los funestos tiempos de la colonia”.

“El pueblo boliviano” se define como un sujeto “de composición plural” que se constituye “desde la profundidad de la historia”, se inspira “en las luchas del pasado” que incluyen “la sublevación indígena anticolonial”, también “en la independencia”; un sujeto que se constituye a través de luchas, sublevaciones y guerras, con determinante presencia indígena y de sectores populares; sujetos con historia y con memoria, para quienes el agua, la tierra y el territorio son condiciones de posibilidad como tal sujeto que es un sujeto-otro – transmoderno y descolonizador – en histórica confrontación y tensión con el de la modernidad y colonialidad dominantes.

Este alcanza su definición como nación que incluye la plurinacionalidad en el artículo 3° del texto constitucional: “La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y los pueblos indígenas originarios, campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano”.

Las Constituciones consideradas, expresan orientaciones crítico-reguladoras, historizadoras, anticipadoras de futuros-otros, de discursos y de los sujetos de estos que se constituyen como sujetos políticos, en los que emerge una *sujetividad* transmoderna humanizadora y liberadora.

Se trata de pasar del discurso al mundo real para transformarlo en el sentido legitimado por aquel.

Fuentes

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999).

Constitución de la República del Ecuador (2008).

Nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia (2009).

Referencias

- Acosta, Y. (2014). “Nuevas constituciones y otras democracias en América Latina”, en Acosta, Y.; Casas, A.; Mañan, O.; Rodríguez, A. y Rossi, V. (Coords.), *Sujetos colectivos, Estado y capitalismo en Uruguay y América Latina. Perspectivas críticas*. TRILCE, Montevideo, 33-44.
- Acosta, Y. (2015). “Un humanismo crítico desde nuestra América”, en Acosta, Y.; Ansaldi, W.; Giordano, V. y Soler, L. (Coords.), *América Latina piensa América Latina*. CLACSO, Colección Grupos de Trabajo, Buenos Aires, 117-129.
- Acosta, Y. (2016). “Nuevas Constituciones y nuevas independencias en América Latina”, en Muñoz, M.; Vallejo-González, N. y Vermeren, P. (Coords.), *Filosofías de las Constituciones en América Latina. Derecho y emergencia social*. EDIUNC, Mendoza, 231-243.
- Acosta, Y. (2017). “Utopía”, en Pereda, C. (Editor), Marcone, J.; Muñoz, M. T. y Ortiz Leroux, S. (Coords.), *Diccionario de Justicia*. Siglo XXI Editores, México, 539-542.
- Acosta, Y. (2018). “Sujeto transmoderno y superación crítica de la modernidad”, en Moraña, M. (Ed.), *Sujeto, descolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos*. Iberoamericana Vervuert, Madrid, 99-119.
- Bautista, J. (2010). *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una teoría crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latinoamericana*. 3ª ed. Rincón Ediciones, La Paz (Bolivia).
- Bautista, J. (2013). “Hacia una Transmodernidad decolonial. Un diálogo con Enrique Dussel y Aníbal Quijano”, en Bautista, J., *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*. Rincón Ediciones, La Paz (Bolivia), 147-182.
- Dussel, E. (1992). *1492. El encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad*. Ediciones Antropos, Santafé de Bogotá.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. CREFAL / Siglo XXI, México.
- Fernández, E. (1995). “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en Roig, A. (Comp.). *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*. EFU, San Juan (Argentina), 27-47.

- Gallardo, H. (2006). *Siglo XXI. Producir un mundo*. Arlekin, San José (Costa Rica).
- Held, D. (1997). *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Paidós, Buenos Aires.
- Hinkelammert, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. 2ª ed. DEI, San José (Costa Rica).
- Hinkelammert, F. (1990). *Crítica a la razón utópica*. 2ª ed. DEI, San José (Costa Rica).
- Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI, San José (Costa Rica).
- Hinkelammert, F. (2003). *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*. DEI, San José (Costa Rica).
- Lechner, N. (2006). “La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado” (1ª edición, Flacso, Santiago, 1984), en Lechner, N., *Obras Escogidas*, Tomo 1. LOM, Santiago de Chile, 141-335.
- Martí, J. (1992). “Nuestra América”, en Martí, J., *Obras Escogidas*, Tomo II. Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 480-487.
- Real Academia Española (2007). *Diccionario de la lengua española* (a-g Tomo I, h-z Tomo II), Espasa Calpe, Buenos Aires.
- Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Roig, A. (1987). “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana” (Estudio introductorio), en *La utopía en el Ecuador*. Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional, Quito, 13-97.
- Roig, A. (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. EDIUNC, Mendoza (Argentina).

Ensayo sobre filosofía política en Nuestra América

*Guillermo Martínez Parra*¹

En este largo periodo de vacaciones le metí la nariz a la filosofía, cosa que hace tiempo pensaba hacer. Me encontré con la primera dificultad: en Cuba no hay nada publicado, si excluimos los ladrillos soviéticos que tienen el inconveniente de no dejarte pensar; ya el partido lo hizo por ti y tú debes digerir. Como método es lo más anti marxista, pero, además suelen ser muy malos. La segunda y no menos importante, fue mi desconocimiento del lenguaje filosófico (he luchado duramente con el maestro Hegel y en el primer *round* me dio dos caídas). Por ello hice un plan de estudios para mí que, creo, puede ser estudiado y mejorado mucho, para construir la base de una verdadera escuela de pensamiento.

Ramón, alias Fernando, alias el Che. *Apuntes filosóficos*²

Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal que el quede de alcalde, o le mortifiquen al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas, y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el cielo, que van por el aire dormidos engullendo mundo. Lo que quede de aldea en América ha de despertar.

José Martí, *Nuestra América*³

Uno de los orígenes de nuestro filosofar

La filosofía en nuestro continente tiene una clara raigambre política. Esta aseveración puede causar confusión porque la filosofía en la época

¹ Doctor en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

² Guevara de la Serna, 2012, p. 23.

³ Martí, 1992, p. 159.

moderna adquiere diferentes tonalidades o matices que diversifican nuestra tarea: la filosofía transita de la ética al arte, de la religión a la cultura o de la filosofía del lenguaje a la filosofía de la ciencia. Lo cierto es que desde el inicio de la propia reflexión sobre nuestra identidad mucha agua ha corrido bajo el puente, pero la filosofía latinoamericana a la que me quiero referir siempre tiene una urgencia marcadamente política.

Ello no quiere decir que se deban menospreciar las otras áreas filosóficas o despreciarlas. Por el contrario, es nuestra obligación incitar un debate amplio sobre las cuestiones más importantes que la filosofía nos sugiere, sobre todo en nuestros días. Como por ejemplo podríamos cuestionarnos: ¿qué tipo de estética o de estéticas tienen origen y se desarrollan en la región? ¿Cuál es el decurso de disciplinas como la filosofía de la ciencia o la analítica? ¿Acaso tienen las mismas características que las filosofías analíticas de vertiente anglosajona? ¿Los filósofos latinoamericanos aportaron algo al debate o adoptaron acríticamente esta forma de pensar? ¿La teología popular o la teología de la liberación pueden ser comprendidas fuera del contexto histórico de los años 60 y 70 en el sur del continente?

El acto de filosofar delibera claramente sobre la brecha entre el ser y el deber ser; en ese tenor es que una de las primeras tareas es puntualizar qué tipo de filosofía se hace desde Nuestra América. Lo que nos lleva de inmediato a debatir el punto de partida o la situación de la cual arrancamos. Es en la historia de las ideas en donde se realiza ese primer acercamiento, pues se pretende definir con claridad cuáles son las disputas filosóficas que podemos atajar actualmente, pero recuperando la historia como disciplina viva. Esta vena filosófica, si se la quiere denominar así, se opone directamente a las visiones absolutas y deterministas de corte hegeliano que coloca el acento en la imitación como disposición de nuestro ser, palabras más, palabras menos, Hegel sentenciaba que *América era eco de vida ajena*.

Solo nos quedaba la sencilla tarea de imitar y de copiar lo que los otros pueblos – específicamente los europeos – producían, con el objetivo de reproducir lo ya dicho, para reiterar o amplificar las verdades venidas

de fuera; con el fin de recitar de la manera más fiel o fidedigna la filosofía que se impone desde los grandes centros de investigación filosófica. De seguir esta línea nos convertiríamos en simples *sucursales* como con gran claridad lo señaló Carlos Pereda, dependiendo siempre del pensamiento externo y de las producciones teóricas ajenas.

Esta *dependencia* filosófica es también una muestra de lo que pasa con la dependencia económica en el continente, con los recetarios que las instituciones internacionales imponen a la región entera. Por ejemplo, los dictados de la OCDE en educación y cultura, las desregulaciones económicas y políticas sugeridas por el FMI o, simplemente, la imposición de los modelos neoliberales que el BM supone para sus deudores. Ambas *dependencias* siempre estuvieron implicadas en el desarrollo de una filosofía que buscaba su autenticidad y originalidad.

Antonello Gerbi es un pensador italiano exiliado en el Perú, quien al llegar a la Universidad de San Marcos le solicitan impartir algunas lecciones sobre el pensamiento hegeliano que él conocía de manera muy cercana. Pero al ver las condiciones y los diversos desarrollos cayó en la cuenta de que no podía reproducir o repetir las lecciones tal y como lo hacía en Italia. Así que se puso la tarea de investigar el diálogo creativo entre la tradición europea y los pensadores americanos, que comenzaron con la defensa del indígena.

La valorización negativa del mundo indígena, las dudas infundadas de la humanidad de los hombres del nuevo mundo, el menosprecio de las tradiciones y los avances culturales, además de la naturalización de la violencia, que encontró su materialización en la falacia naturalista que confundía intencionalmente el ser con el deber ser, todo este entramado permitió una Conquista más sofisticada y menos culpable. Así representa Buffon al continente:

El salvaje es débil y pequeño por los órganos de generación, no tiene pelo ni barba y ningún ardor para con su hembra. Aunque más ligero que el europeo, porque tienen más costumbre de correr, es sin embargo mucho menos fuerte de cuerpo; es así mucho menos sensible, y sin embargo más tímido y más

cobarde; no tiene ninguna vivacidad, ninguna actividad en el alma... Quitadle el hambre y la sed, y habréis destruido al mismo tiempo el principio activo de todos sus movimientos; se quedara estúpidamente descansando en sus piernas o echado durante días enteros (Gerbi, 1993, p. 6).

Así se subrayaba en el debate de la época la debilidad que procedía de la naturaleza, pero que se insertaba en el mundo social, de allí la identificación entre el mundo del ser y del deber ser, si los hombres del Nuevo Mundo son incivilizados, débiles, incapaces, inútiles, holgazanes, todo ello se justificaba desde las posiciones de los naturalistas franceses, específicamente de De Paw y Buffon. A estas interpretaciones popularizadas en el Viejo Mundo, siguieron las interpretaciones filosóficas de diversos autores, que jamás pusieron un pie en el Continente.

Entre ellos podemos encontrar a Goethe, Hegel o Schelling, que se refirieron a nuestra América por las noticias parciales, equivocadas y adecuadas a los intereses de los conquistadores; el Nuevo Mundo, la Tierra Nueva, el Paraíso en la tierra, la Nueva Atlántida, la Utopía son referentes que no se pueden explicar sin *el encubrimiento de América* como gusta de decir Enrique Dussel. En sus lecciones de filosofía de la historia Hegel, plantea la debilidad natural del continente, la debilidad de la fauna, la orografía, de la flora y de los hombres, impotencia atribuida a la juventud del continente:

La fauna ostenta aquí leones, tigres, cocodrilos; pero éstos tienen sólo cierta semejanza con las creaturas del mundo antiguo, y son desde todos los puntos de vista más pequeños, más débiles, más mansos. Se asegura que la carne de los animales es aquí menos nutritiva que en el mundo antiguo; existen, en efecto, cantidades inmensas de bovinos, pero un pedazo de vaca europea es una verdadera golosina (Gerbi, 1993, p. 396).

La empresa europea designó así el carácter civilizatorio de su obra y al Nuevo Continente habría que asignarle un nombre: América, en honor de Vespucio; no fue la Gran Colombia o la Indoafroamérica, o Afroindoa-
mérica, en realidad las otras dos raíces que conforman nuestra identidad fueron ignoradas. Pero el acto de nombrar obedece también a condiciones

ideológicas muy claras, y no estamos rizando el rizo cuando decimos que la historia de las ideas critica esas posiciones ideológicas, que posteriormente van a introducir una diferencia entre la América del Norte y la América del Sur.

José Carlos Mariategui postuló el derrotero que debería seguir nuestra forma de pensamiento en la región: *ni calco ni copia*, así el camino tortuoso de la filosofía latinoamericana estaría signado desde su origen por la influencia del mundo occidental. Nuestra manera de pensar parecía carente de *originalidad* o *autenticidad*, solo incitada por las oleadas europeas que llegaban a nuestras costas, aunque esto sucedía cuando ya habían pasado de moda en el lugar de su origen.

Los pueblos de Occidente eran el centro de la creación filosófica, nosotros la periferia que recibía pasivamente el resultado de ese modo de pensar. Receptáculos vacíos que deberían ser llenados con la riqueza civilizatoria de otros lugares. Ante ello la filosofía nuestroamericana postulaba la vuelta a nuestras raíces, tal y como lo pensó José Martí en su potente ensayo *Nuestra América*:

Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. “¿Cómo somos?” se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son. Cuando aparece en Cojimar un problema, no van a buscar la solución a Danzig. Las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino! Se entiende que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales; que las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad, para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abre los brazos a todos y adelanta con todos, muere la república (Martí, 1992).

Hoy más que nunca los pueblos de Nuestra América, de la Patria Grande, tienen que buscar la manera de ser creativos frente a los retos que impone el presente. Si antes nos encontrábamos bajo la tutela y el yugo del imperio español, ahora otras potencias e imperios quieren controlar o

ejercer el poder político contra nosotros o contra nuestras naciones hermanas de Sud América, en particular los vecinos de América del Norte.

O inventamos o erramos era la consigna del maestro Simón Rodríguez, pero esos yerros también serán nuestros y el *vino aún amargo* será el producto laborioso de nuestra acción; la situación es que debemos arriesgar nuestro presente, para ser dueños de nuestro futuro. Ese reto fue retomado por la filosofía de la liberación que se arriesgó a crear las condiciones adecuadas para la transformación de la realidad. Ese es justamente el segundo punto de la cuestión que aquí discutimos y con el que continuamos.

Filosofía de la liberación y Filosofía utópica para la liberación

De las diversas corrientes que se desprendieron de la Filosofía de la liberación o de las Filosofías para la liberación hay dos de ellas que me parecen las más significativas y actuales, que tomaron rumbos diametralmente diversos. Algunos de los representantes argentinos más destacados de la Filosofía de la Liberación surgida a finales de los años sesenta y principios de los setenta son: Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Mauricio López, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, entre los principales. De toda esa pléyade de pensadores y autores quiero retomar sólo a dos, pues sus proyectos mantienen su vigencia e insistencia, esto es, continúan siendo centrales en el espectro filosófico del pensamiento latinoamericano.

Enrique Dussel establece que la filosofía de nuestra época debe buscar el diálogo con otras filosofías: “La filosofía de la liberación sigue guardando una posición propia. En primer lugar, se trata de una filosofía que puede entrar en diálogo con la crítica literaria y asimilar mucho de ella (y de todos los movimientos nombrados, de los posmodernos, de los *Subaltern Studies*, *Cultural Studies*, *poscolonial reason*...)” (2015, p. 47).

La vertiente de la filosofía de la liberación que ahora continúa en México quiere mantener un diálogo interfilosófico con otras filosofías, entre las que se cuentan las filosofías originarias, las filosofías africanas, china,

india, europea y la estadounidense. Me parece que el esfuerzo es loable, pero puede ser poco productivo sobre todo si se toman acriticamente cada una de estas representaciones filosóficas. Buscar una filosofía universal y eterna como en el caso de esta versión de la filosofía latinoamericana, parece un despropósito, lo cual no implica la renuncia a buscar principios universales y necesarios. Especialmente en nuestra época cuando la recuperación de los valores particulares de las naciones, pueblos o Estados, se encuentran en una fase de relativización.

Aunque quizá el punto más complicado es el diálogo que se realiza con las nuevas posiciones de la filosofía poscolonial, neocolonial, y la del giro *decolonial*. En razón de que la crítica de la filosofía latinoamericana realizada tanto por Santiago Castro Gómez como por Walter Dignolo, en realidad lo único que aportó fue una mayor confusión, a pesar de sus múltiples manías por la erudición. Cómo podemos definir hoy a Nuestra América como una *neocolonia* sujeta a los dictados del gran capital y del vecino del norte. Acaso podemos decir que después de las transiciones democráticas acontecidas en el continente nos podemos considerar fuera del tiempo y del espacio colonial, esto es, somos algo así como *postcolonias*. O aún nos encontramos en el proceso de liberarnos del yugo de las fuerzas, que controlan el destino de los pueblos sometidos, por mediación de un proceso de *descolonización*. El asunto es tan problemático que los propios pensadores se enredan en el discurso, pues aun cuando perviven ciertas estructuras provenientes de la época colonial, lo cierto es que logramos nuestras independencias y entramos en un proceso de liberación que no es apreciado correctamente por este grupo de pensadores postcoloniales.

La reivindicación de la filosofía de la liberación en relación con sus aportes, sus objetivos y finalidades es una tarea que aún está por realizarse. Si bien esta parcialidad de la filosofía de la liberación que sostienen el diálogo *interfilosófico* puede tomar elementos de esas otras filosofías, en realidad trata infructuosamente de crear una filosofía universal y eterna.

Por otro lado, la filosofía de la liberación que de alguna u otra forma replanteó el sentido de la filosofía desde el campo de la utopía nos muestra

una posibilidad de comprender que América no es tierra del futuro, sino que el futuro le pertenece a Nuestra América como nos advierte Horacio Cerutti en su último libro *Posibilitar otra vida trans-capitalista*:

la propuesta que compartimos no se trata de nada “utópico”, en el sentido descalificativo del término. Sí de algo del género y del socialismo utópico o comunidad utópica. Y todo a plenitud de lo *utópico como tensión operante en la historia*, al motorizar su transformación, por parte de nuestras propias manos por así decirlo (Cerutti Guldberg, 2017, p. 125).

Para ir un paso más adelante me gustaría decir que la praxis o la acción transformadora tienen que encontrarse enlazadas con la utopía. Parece que es muy clara la relación entre utopía y praxis en la mayoría de las tradiciones filosóficas, pero podemos encontrar esta tensión siempre decidida por uno u otro de los factores, otorgando un peso mayor a uno de los dos elementos teóricos que a otro. La filosofía que yo propongo se encuentra encaminada en tal línea de acción, de la transformación de la sociedad por mediación de algunas guías utópicas.

En nuestros días el giro hacia la derecha que se vive a nivel mundial viene acompañado de una mayor injusticia social, económica y política. Por eso el análisis de la realidad propuesto tanto por los teólogos de la liberación como por los filósofos de la liberación son más necesarios que nunca, al mismo tiempo que el proceso de liberación para nuestros pueblos en nuestra América es tan urgente frente a los embates mediáticos, políticos y de guerra que se posan sobre nuestras naciones.

La *eutopraxia* entreteje entonces las relaciones existentes entre el fin la liberación de nuestros países como una utopía realizable, mientras que la praxis revolucionaria propuesta por Sánchez Vázquez, muestra hasta qué punto siguen siendo posibles las revoluciones. El sentido de la praxis elaborada por el filósofo mexicano se realiza de forma más aguda en los campos de la praxis política y estética. La realización humana es la obra más acabada del propio ser humano; las prácticas concretas para la realización de la vida tienen que decidirse en la esfera política, pues la

eutopraxia es la búsqueda de la justicia para todas la *sujetidades* participantes en el juego democrático. Sánchez Vázquez (2003, p. 283) determina puntualmente está praxis que nosotros podemos adjetivar como praxis de liberación:

La filosofía marxista, siendo necesariamente una interpretación científica del mundo, responde a necesidades prácticas humanas; expresa, a su vez, una práctica existente y, por otro lado, aspira conscientemente a ser guía de una praxis revolucionaria. Con ello se subraya la función ideológica y social de una filosofía que sólo puede ser práctica en cuanto que excluye la utopía y trasciende sus elementos puramente ideológicos para ser ciencia (Sánchez Vázquez, 2003, p. 283).

La posición de nuestro pensador mexicano es la de un rechazo clarísimo sobre el sentido de la utopía. Hay que tener en cuenta que en aquel momento existía una disputa no resuelta entre el socialismo utópico y el socialismo científico, por eso Sánchez Vázquez se decanta por eliminar el concepto de la utopía, por parecerle negativa en el sentido de no estacionarse en la realidad. Con el paso del tiempo y la madurez adquirida, además del impacto que representó el Zapatismo para varios filósofos, tanto para él mismo como para Luis Villoro, por ejemplo, modificara su posición, reelaborando el concepto de utopía⁴.

En mi opinión el centro neurálgico de la utopía debe estar conectado con el centro operativo de la praxis. El neologismo *utopraxis*, así como los de *eutopraxia* o el de *sujetidades eutopraxicas*, suponen la creación de un nuevo marco ontológico y epistémico para intentar comprender y acompañar a los movimientos sociales emergentes que aparecen en todas las latitudes de Nuestra América. Es un esfuerzo teórico, pero que no se olvida de la práctica, sino que la pone como un actor principal en la transformación de la realidad que nuestro mundo precisa.

⁴ Cfr. Sánchez Vázquez, 2007. Es de particular importancia el trabajo de las VII tesis que el filósofo mexicano desarrolla, porque logra reivindicar de manera adecuada el concepto utópico y mostrar la necesidad de tal término, para el análisis y la transformación de la realidad.

Algunas tareas del presente para la filosofía política

Nunca fue una tarea sencilla pensar el futuro de Nuestra América, especialmente cuando ignoramos su pasado y eludimos su presente. Pero hay muchas cosas por hacer, pues los problemas se multiplicaron con el paso del tiempo. Una de las primeras labores a emprender es la recuperación de la memoria pasada y reciente o inmediata. Esa primera labor se debe conectar directamente con la emergencia de los problemas acuciantes, que no aparecían antes en el campo conceptual, porque tampoco se encontraban en el campo práctico.

Aquí me refiero solo a algunos pendientes que tenemos, como puede ser el problema de la desaparición forzada ejecutada por el mismo Estado, que se normalizó en el país mexicano, así como se naturalizó la violencia en contra de las mujeres. Por ello la violación sistemática de los derechos humanos por parte del Estado debe ser cuestionada, criticada y juzgada. El fenómeno de la persecución y asesinato de mujeres en México escaló un número crítico al que debemos hacer frente. No se trata solo de denunciar que el feminicidio, el patriarcalismo o el falocentrismo son la expresión del machismo, sino de encontrar formas prácticas de resolver los problemas, aun cuando se siga pensado en el sector academicista de la filosofía, que esta no sirve para cambiar el mundo. De ahí, que debemos integrar en nuestra reflexión a las filosofías feministas surgidas en el continente como las de María del Rayo Ramírez, Francesca Gargallo, Sandra Escutía o Marilena Chaui.

Otra de las deudas que tenemos en el presente es la eliminación del racismo; exclusión y segregación aún vigente contra de los pueblos originarios del continente por parte de las mayorías mestizas. Una filosofía nuestroamericana debe tomar seriamente los planteamientos de las filosofías indígenas y las filosofías de la negritud. Para muestra tenemos la *Filosofía Nahuatl* de Miguel León Portilla, la *Filosofía Tojolabal* de Carlos Lenkersdorf o la *Filosofía Andina* de Josep Esterman u otros planteos realizados en distintas zonas de América Latina.

Sin duda el conflicto representado actualmente con la migración a nivel internacional, pero que particularmente en México tiene una importancia determinante no solo por la migración de mexicanos, sino también el doloroso traslado de nuestros hermanos centroamericanos y caribeños.

Un tópico ineludible es el de la comprensión de la corporalidad latinoamericana: ¿cómo comprendemos el cuerpo desde nuestras latitudes? ¿De qué manera podemos romper con los prejuicios que continuamos arrastrando sobre la corporalidad, que sobreviven desde la época de la Conquista? ¿En qué forma podemos superar los precomprensión de una corporalidad aún no asumida como resultado de una compleja gama de factores traumáticos?

Sin ser la más importante de las cuestiones, que nos obligan a reflexionar en el futuro de nuestro continente, el tema de la pobreza es uno de los problemas más acuciantes que aqueja a todos los países de nuestra América. Sin resolver este asunto quizá no podríamos solucionar los otros, lo cual no quiere decir que este tenga una prioridad ontológica, epistémica, teórica o práctica sobre los otros, los cuales apenas señalamos en líneas muy generales. La pobreza y el otro lado de ella: la riqueza del 1 por ciento de la sociedad que acumula poder económico y político en el mundo entero tiene que ser resuelta. Solo esta materia daría para retomar posiciones surgidas en la época de los sesenta cuando se planteó la Teoría de la Dependencia por Rui Mauro Marini o Teotonio dos Santos. Es menester generar una explicación teórico-filosófica de esa realidad. Pero partiendo de esa misma realidad sin ignorar nuestra historia, sino incorporándola e integrándola a nuestra reflexión.

Para concluir diré que una parte de la filosofía política que propongo, supone la recuperación de la tradición utópica desarrollada en el continente, al mismo tiempo que recoge los planteamientos de una filosofía de la liberación que asume la visión de la realización de la justicia, la dignidad, la igualdad y la paz para nuestras naciones hermanas. Todo ello con el fin de la liberación de los pueblos oprimidos de Nuestra América.

Referencias

Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal, México.

Gerbi, A. (1993). *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. Fondo de Cultura Económica, México.

Guevara de la Serna, E. (2012). *Apuntes filosóficos*. Océano Sur, México.

Cerutti Guldberg, H. (2017). *Posibilitar otra vida trans-capitalista*. Universidad del Cauca, Colombia.

Martí, J. (1992). “Nuestra américa”, en *Obra y vida*. Ediciones Siruela, Madrid.

Sánchez Vázquez, A. (2007). *Entre la realidad y la utopía*. Fondo de Cultura Económica, México.

Sánchez Vázquez A. (2003). *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI, México.

La perspectiva ideológica en la historia de las ideas latinoamericanas

Alex Ibarra Peña ¹

El caso de la filosofía de la liberación argentina

Si es que consideramos la mayoría de los estudios que se utilizan en las investigaciones sobre la filosofía de la liberación en países como Chile, Perú, Argentina y México, podemos ver que se presentan como comentarios a determinados autores, postulados y algunos hitos históricos, entre los más usados como referencia está el grupo de filosofía de la liberación argentino. Este grupo permitió un cierto reconocimiento internacional de la filosofía latinoamericana, que por cierto no nacía con ellos, pero que sin duda alcanzaba mayor difusión a lo ancho del mundo dado el comprometido activismo intelectual de autores como Dussel y Roig que entraban en diálogo directo con Zea, destacado articulador de redes latinoamericanistas. La importancia del mexicano en el desarrollo de la historia de las ideas latinoamericanas es innegable y dada esta relación la circulación de la producción teórica de los filósofos de la liberación argentina ingresa al canon latinoamericano.

Limitarnos a la afirmación de que exclusivamente por estos filósofos mencionados podemos valorizar la escritura filosófica latinoamericanista sería un error. Por otra parte, correríamos otro peligro, ya que en varios

¹ Universidad Católica Silva Henríquez, Chile

autores argentinos integrantes de este movimiento filosófico se puede advertir un no tan variado conocimiento de autores latinoamericanos. Esta falla intelectual, ha llevado que algunos de ellos planteen una filosofía latinoamericana improvisada, lo que consideramos por cierto un engaño, ya que se podría justificar el hecho de no asumir la importancia de leer, comprender, interpretar y producir nuestro pensar situado, desde el modo en que lo deben asumir disciplinas como la filosofía, la historia, la crítica literaria, las ciencias sociales, etc.

En parte, lo que aquí presentamos de forma muy somera y parcial, es una revisión particular de la década de los sesenta, entendiéndola como el momento de mayor conciencia liberadora en el que aparece un reconocimiento a la Revolución Cubana, y en donde asoman como relevantes las lecturas de *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon. Si es que se acepta esta situación histórica, tendríamos que sentenciar que el movimiento argentino estaría llegando con cierto retraso a la postulación de una filosofía liberadora. Lo mismo podemos decir que ocurre en Bolivia con planteamientos como los del filósofo de la liberación indigenista Fausto Reinaga en su importante libro *La revolución india* que también se sitúa al inicio de la década del setenta, periodo en el que reaparece un claro antimarxismo, dado por la constante divulgación de la literatura conservadora, que cuenta con todos los medios a su favor en aquello que se ha llamado la batalla cultural, con lo cual se va afianzando una creciente sensación de fracaso en torno a la Revolución Cubana. Hay distintas manifestaciones antimarxistas en esta época, básicamente desde el nacionalismo y desde el indigenismo, que reclamaban por la instalación del pueblo en algunos casos y de los campesinos en otros. Ambos reclamos carecían de una lectura de lo que por estos días podemos ir considerando con algo más de claridad como *marxismo latinoamericano*.

Los estudios más divulgados en torno a la llamada filosofía de la liberación, no han sido muy aclaradores en determinar a qué liberación es a la que estos autores se refieren, no olvidemos que las dictaduras se propusieron *liberarnos* de ideas extranjeras como el marxismo. En torno a este

problema consideramos como un elemento relevante el testimonio de Horacio Cerutti en el cual nos dejaba ver que no había un criterio homogéneo entre los autores del movimiento del cual fue parte. El esfuerzo de este movimiento filosófico y de sus intérpretes para mantener una cierta homogeneidad que permita clasificarlos juntos – a pesar de la evidente heterogeneidad – ha estado en la reiteración de que en ellos hay una denuncia crítica radical a la situación de *dependencia* de nuestro continente y que la filosofía de la liberación buscaría alternativas de liberación frente a esta situación que es considerada injusta.

Para seguir problematizando esta cuestión que se suele dejar de lado, cuando los estudiosos apurados por el entusiasmo que produce el reconocer una filosofía producida por nosotros los latinoamericanos, queremos plantear la cuestión de si para una filosofía de la liberación tiene que ser exclusiva una categoría como la de *dependencia*, no hemos encontrado fundamentos para sostener tal idea. Varias de las investigaciones publicadas recientemente en torno a la filosofía latinoamericana y que aluden a la filosofía de la liberación, asumen esta cuestión sin mayores objeciones o críticas, nos parece que tal apuro tiene que ver con el valor de autoridad que le otorgan a los llamados estudios poscoloniales que siguen aumentando su influjo sin que se les lea con cuidado. Podríamos considerar a los poscoloniales como los responsables de enmarcar esta discusión de manera alejada a la cuestión política y por lo tanto ideológica amparándose en lo que podemos identificar como el recurso al ámbito epistemológico. El problema de esto ha estado en que con esta perspectiva instalan la preocupación epistemológica alejada de los intereses ideológicos que son propios de las comunidades y de los individuos. Queremos recuperar la centralidad que tienen las ideologías en la determinación no solo de las creencias sino que también en los marcos de acción en los que nacen y se desarrollan los pensamientos, sean estos situados o universalistas.

Tendríamos que sumar como apoyo una observación que advierte que las nuevas investigaciones presentadas en distintos coloquios sobre filosofía latinoamericana, a los que hemos ido asistiendo durante los últimos años,

vienen asumiendo un hablar de filosofías de la liberación en plural, para esto generalmente se recurre a la polémica instalada por Cerutti y se tiende a distinguir entre *filosofía de la liberación* y *filosofía para la liberación*, con lo cual no se presentan muchos argumentos y se acepta, con cierta liviandad, la pluralidad que marca esa distinción. En tiempos en que el pluralismo es aceptado como una doctrina sana conviene adoptar las formas plurales en el lenguaje, esta debe ser la apuesta que surge después de los cálculos acerca de lo políticamente correcto que suele ser tan atendido por algunas comunidades de investigadores. Sin embargo, nos parece que dicha distinción es insuficiente, no solo porque no ha sido tan explicada ni estudiada, sino también porque no se ha asumido de manera rigurosa y creativa la oportunidad de *pensar* la filosofía de la liberación latinoamericana. Hemos experimentado que no basta con repetir estudios filosóficos que, desde ciertos lugares categoriales, ya más o menos han establecido algunos derroteros, nos parece más pertinente la posibilidad de problematizarlos.

Las ideas y categorías políticas tienen menos grados de certezas que las ideas y categorías epistemológicas. La cuestión ideológica se acerca antes a las retóricas y después a las cogniciones que son posteriores. Las cuestiones epistemológicas, que han sido parte, de nuestros procesos formativos anteriores no estarán totalmente ausentes, se podrá ver que aparecen discutidas, pero siempre en función de la retórica que requiere la discusión ideológica. En otras palabras, la textualidad retórica es constitutiva de identidades ideológicas, de ahí que sean – a nuestro modo de ver – previas a cualquier pretensión epistemológica. Una epistemología no consciente de su situación ideológica corre siempre el riesgo de no quedar bien fundada.

Insistimos, si es que se trata de asuntos liberacionistas resulta más apropiado recurrir a las discursividades que están más cercanas al marxismo que aquellas que están más cercanas a la teología; en este sentido, el diálogo interdisciplinario de la filosofía de la liberación tampoco puede determinarse desde la inocencia, se requiere ir revisando varias de las categorías que han determinado la práctica del ejercicio filosófico

latinoamericano. La cuestión marxista siempre será referida a partir de la importancia que adquiere para el *marxismo latinoamericano*, de ahí que no toda teoría marxista es mirada con simpatía, esa es la razón por la valoración del marxismo humanista crítico al althusserianismo y herético del marxismo clásico. Dicha elección también la tratamos de hacer siempre sustentada en las interpretaciones aportadas por filósofos latinoamericanos, ya que tenemos la intención de no apartarnos nunca de la discusión filosófica latinoamericana, pero en este caso tampoco a la historia política marxista en el continente pos Revolución Cubana. La relevancia del *marxismo latinoamericano* está siempre vinculada a la significación histórica que tiene la mencionada revolución. El análisis propuesto enfatiza que entre algunos filósofos de la liberación argentina imperó una corriente antimarxista desde una ideología nacionalista peronista y católica, la cual resulta ser una posición totalmente ideológica amparada en maniobras políticas populistas que frenaron procesos de liberación más radicales.

Por otra parte, nos aventuramos a relevar como más importante a la influencia del cepalismo, en cuanto eje articulador para las filosofías de la liberación, por la recepción que se hizo de la obra *Los condenados de la tierra* en donde la reflexión central circula en torno a la violencia impuesta por el colonialismo.

El problema de la herencia colonial de la violencia la vinculamos a la imposibilidad de una praxis liberadora radical desde planteamientos filosóficos que se acercan al diálogo con la teología, dado el hecho de que la institución eclesial defendió y defiende a la propiedad privada, cuestión totalmente distinta a la organización económica de la propiedad colectiva que poseía el indígena. De ahí que sea necesario un examen más detallado para determinar entre filosofías de la liberación revolucionarias y las pseudo revolucionarias. El conflicto no solo se limita a este tema, también es problemático el rechazo de esta institución eclesial hacia planteamientos liberadores en torno a la convivencia y derecho de género, ya sea de lo femenino o de lo homosexual como hemos dicho antes.

Colonialismo y universalismo filosófico

En relación a Juan Rivano, sin duda el filósofo latinoamericano más desconocido que aludimos, lo presentaremos como un filósofo anticolonialista y crítico a la universalidad filosófica, a partir de la instalación que hace de la categoría de *cultura de la servidumbre*.

Destacamos que hemos hecho un esfuerzo tremendo en recuperar textualidades de filósofos chilenos que han tenido presente la temática de América Latina y que no han sido abordados con detención por otros investigadores chilenos que se han ocupado de comentar o interpretar parte de la filosofía latinoamericana. Creemos que esto viene a constituir un grave problema, ya que fomenta la errada idea de que Chile se piensa a espaldas del resto de América. En este mismo criterio de relevar a pensadores que otras investigaciones no refieren, también hemos aportado distintos comentarios, referencias y citas a distintos filósofos y filósofas latinoamericanas que hemos ido incorporando a nuestros estudios.

En la mayoría, por no decir todos, los libros que abordan el pensamiento y la filosofía latinoamericana, la obra de Rivano no aparece referida. Este asunto es dado, en parte por el desconocimiento de sus textos y por la falta de estudios sobre su obra. Lo cual fue provocado por su actitud crítica y polémica al interior de la academia chilena y latinoamericana. Sobre esta actitud podemos citar textos como el siguiente:

Hay, claro está, centenares de filósofos latinoamericanos que hablan de la acción. Yo mismo he escuchado los discursos de una media docena. Dicen, por ejemplo, que hay que acordar las palabras con el comportamiento; pero no se ve que hagan ellos lo que dicen. Dicen que no debemos mentir, y mienten; que no debemos ser vanidosos, y lo son; que debemos abrirnos al diálogo, y nadie los encuentra en parte ninguna; que la verdad es el valor más alto, y se ocupan del dinero; que debemos ser humildes, y vociferan; que quieren ser maestros de la juventud y la corrompen; que debemos ser estudiosos, y afectan un conocimiento que no tienen; que la valentía es una virtud, y arrancan; que debemos ser sencillos, y afectan una palabrería pedante; que debemos guiarnos del ejemplo de Sócrates, y lo asesinan... (Rivano, 1965, p. 155).

También fueron duras las críticas que realizó en relación a la condición de servidumbre en la que se encontraba la *inteligencia* en nuestro subcontinente. En un capítulo titulado “Los teóricos de América” en el libro *El punto de vista de la miseria* señala con precisión: “Será, no obstante, justo reconocer que entre los filósofos latinoamericanos hay una importante proporción que no toma conciencia cabal de su penosa función histórica” (Rivano, 1965, p. 81).

Rivano no está de acuerdo con esa idea de la *herencia* que determina la función histórica del filósofo latinoamericano. No hay por lo tanto una concepción de un mero repetir el modo de filosofar impuesto por los procesos de colonización establecidos en las prácticas académicas aceptadas en los centros de producción de conocimiento, de ahí que se enfatice una valorización por la originalidad que reemplaza la importación de ideas, en cuanto esta última trae consigo la subordinación cultural por medio de la implantación de ideas carentes de contextos propios, dice Rivano:

Para mostrar lo afirmado, basta describir cómo hacen su viaje desde Europa a Latinoamérica las ideas, las doctrinas, los sistemas filosóficos en su forma de cultura occidental contemporánea y cómo hay aquí agentes de las distintas mercancías y cómo entontecen a nuestras generaciones con su fraseología subdesarrollada y vendida. [...] Será, no obstante, justo reconocer que entre los filósofos latinoamericanos hay una importante proporción que no toma conciencia cabal de su penosa función histórica; incluso, los hay que asisten a misa los domingos y fiestas de guardar, de manera que en tales casos las cosas se producen sobre un trasfondo enajenante de máxima opacidad (1965, p. 81).

Sobre estas cuestiones que destaca va diciendo de manera sintética – pero clara – las siguientes afirmaciones. Por ejemplo, sobre la *importación de ideas* señala: “Latinoamérica en estas materias no ha hecho otra cosa que importar; y en esto, el trabajo de sus teóricos se reduce a batir la nata especulativa por encima de las nubes”; sobre la *escasez de originalidad* advierte: “En ningún caso podría hablarse de conciencia crítica y mucho menos de enfoque materialista y autóctono”; y en torno a la *subordinación*

a *Europa* dice: “Interesados en parecernos a Europa, olvidamos toda relación con lo propio; en particular, olvidamos la miseria, la enfermedad y la muerte de millones de semejantes cuyo cuidado debiera llenar y rebasar nuestros actos y nuestros sentimientos” (Rivano, 1965, p. 82).

Esta concepción filosófica que llamamos *universalista* y que es puesta en cuestión por los filósofos latinoamericanos que representan una tradición de pensamiento y un intento filosófico más liberador, resulta ser un obstáculo, ya que es la causa de la mantención de un discurso neocolonial al servicio de la servidumbre, así lo entiende la filósofa ecuatoriana Ximena Nuñez:

La América Latina es influida por las ideas europeas, pero como no serlo, acaso no fuimos conquistados, dominados, colonizados por los europeos, nos impusieron a sangre y fuego sus instituciones, un modo de producción, sus dioses, su filosofía, interrumpieron nuestro desarrollo, destruyeron las manifestaciones culturales de los pueblos pre-colombinos y casi extinguieron su vida, como no había de influir sus ideas filosóficas, si nos convertimos en parte de sus historias, y entraron a nuestra historia y mestizos, indios, negros y mulatos empezamos a recoger los pedazos de nuestras tradiciones para tratar de encontrarnos luchando por justificar nuestra existencia como seres humanos con derecho a un futuro (Nuñez, 1997, p. 52).

Es un obstáculo el desarrollo de una filosofía que es mera repetición, ese discurso que Rivano tilda de fraseología, en cuanto es un discurso que carece del fermento crítico propio de la filosofía – digamos con precaución – auténtica, en el sentido de que con el ejercicio del filosofar se comprende y se proyecta la historia. Hay que hacer una operación de desmontaje de aquella concepción filosófica ajena y que además impide una función más liberadora del ejercicio filosófico. El modo en que Rivano visualiza el asunto es bastante esclarecedor en el comentario con el que cierra estas referencias a los *teóricos* de América:

Así será todo ello; pero nada importa – como reza la frase – desde el punto de vista objetivo e histórico; porque desde tal punto de vista, los sujetos de la

especie examinada son ladrillos de la represa que contiene el movimiento espontáneo y verdadero de nuestros pueblos; y no está mal la metáfora, porque sin que importen sus íntimos arrechuchos y místicas angustias, son y deben ser para nosotros como ladrillos, sin interioridad y meramente instrumentos o materiales en manos de gente astuta que sabe lo que hace (Rivano, 1965, p. 111).

No todo aquel que haya estudiado filosofía o que ocupe una cátedra con ese nombre produce, ni tampoco todo aquel formado en filosofía, y que acumula producción, filosofa. Si enfrentamos con mayor suspicacia la cuestión de la existencia de una actividad filosófica importante y no despreciable, pero a la vez invisibilizada o ignorada. Ya hemos escuchado suficientemente la majadera frase que ha funcionado como argumento de autoridad de que no hay otra forma de hacer filosofía distinta a la del canon, es decir fuertemente eurocéntrica y, en algunos casos, teñida de cierta interpretación cristiana. Una filosofía liberadora debe estar fuertemente comprometida con una visión crítica a la *universalidad* filosófica que sirve como defensora de la estructura dominadora, Rivano era consciente de esta cuestión:

El verdadero problema consiste en descubrir la razón agente de la miseria; y en mostrar que mientras vuelen por el cielo platónico las ‘palomas espirituales’, mientras haya los motivos radiantes y también embusteros del ‘espíritu puro’ y los ‘altos valores absolutos’, mientras estén aguardando más allá de la muerte los premios y los castigos, mientras suenen rígidamente y también huecos el ‘derecho’ y la ‘moral’, nada podremos emprender sin ofensas a la ‘justicia’, es decir, a la palabra última que lanzan con mentirosa exaltación los abogados del *status quo* (Rivano, 1965, p. 134).

Rescatar a Fanon

Rivano desarrolla una intensa y comprometida crítica al colonialismo desde su interés ideológico-político por el ejercicio de la filosofía. Hay marcas explícitas en su escritura que atestiguan la lectura de *Los condenados de la tierra*. La crítica al colonialismo está clara en la obra de Fanon y esta

había sido leída por filósofos latinoamericanos y autores argentinos desde los sesenta como lo ha constatado el historiador argentino Alejandro De Oto en su artículo “Usos de Fanon. Un recorrido por tres lecturas argentinas” (2013). En este texto De Oto considera algunas revistas de circulación de los sesenta tales como la *Revista liberación* y la conocida revista de izquierda *Pasado y presente*, destacando los nombres de José Sazbón y Francisco Delich como los intelectuales que hablan de colonialismo a partir de Fanon, aunque con ausencia de lecturas más profundas y sistemáticas sobre el autor caribeño, ya que lo que refieren estos autores de la izquierda argentina es el famoso prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra*, así lo expresa De Oto:

Cuando hicimos mención de la dimensión ausente, llamada Frantz Fanon, de las lecturas de ambas publicaciones, lo hicimos con el fin explícito de señalar que la comprensión de su escritura ocurría mediada por la lectura de Sartre, y eso tenía como consecuencia que su obra fuera, para muchos lectores, el patrón estándar para leer el autor caribeño” (2013, p. 43).

Agregaría a este comentario que venimos haciendo que en la obra de Juan Rivano aparece una dura crítica al colonialismo desde su libro *El punto de vista de la miseria*, pero es en *Cultura de la servidumbre* publicado el año 69, y escrito el 66 donde aparece citado Fanon, se alude ahí algunos fragmentos de la obra *Los condenados de la tierra*². Por otra parte, Fanon también ya en los sesenta había sido leído por Augusto Salazar Bondy en el Perú, creemos que la principal fuente testimonial de esta recepción la encontramos en la obra de teatro que tituló *De Bartolomé o la dominación* (1976).

Sin duda en la Argentina de la década de los setenta es donde se da la mayor recepción de la obra de Fanon en el pensamiento latinoamericano, esto también lo confirma Horacio Cerutti cuando escribe: “Uno de los pensadores que más repercutieron en la Argentina durante los primeros años

² Edison Otero en una conversación que sostuvimos en un ciclo dedicado a la obra de Jorge Millas nos contaba sobre la recepción de Fanon que había hecho Rivano, las cuales habían influido en el texto que después escribió junto a Jorge Millas titulado: *La violencia y sus máscaras*, Aconcagua, Santiago de Chile, 1978.

de la década de los 70 es el martiniqués-‘argelino’ Frantz Fanon” (2006, p. 253). De esta problematización se puede sacar la conclusión de que para la referencia al tema del colonialismo en el pensamiento latinoamericano es fundamental la recepción que se hizo de *Los condenados de la tierra*.

La situación de *condenados* tercermundistas motiva a una parte de la intelectualidad latinoamericana a pensar el problema del colonialismo: “Y en el contexto de los damnés, lo que invita a pensar es, precisamente, la herida colonial” (Mignolo, 2007, p. 131). La influencia de *Los condenados de la tierra* la encontramos en Rivano, Salazar Bondy y la vertiente más progresista de la filosofía de la liberación argentina³. Es Fanon una de las voces que fundamenta las distintas categorías liberacionistas, debido a que esta influencia anticolonialista produce una respuesta activa de nuestros intelectuales, en algún sentido Alejandro De Oto y María Marta Quintana aluden a esta cuestión cuando dicen: “El poder colonial es una empresa sumamente compleja en el control de la subjetividad, en tanto, produce, utilizando una expresión foucaultiana, una analítica del cuerpo, una microfísica del cuerpo racializado que es fundamental comprender para desactivar” (De Oto y Quintana, 2010, p. 35).

Lo interesante de esta distinción está en que se sugiere que la dominación no solo puede ser ejercida por la colonización proveniente por agentes externos a un territorio, en otras palabras se alude a una reproducción interna. En esta línea de reflexión se encuentran algunas reflexiones del filósofo boliviano Luis Tapia cuando se refiere a la colonización:

El colonialismo no sólo se apropia del excedente de los conquistados, sino que también provoca una recomposición del tiempo de trabajo y de los márgenes de reproducción simple de las sociedades colonizadas. El colonialismo es una política de reducción de sociedades por la vía del incremento del tiempo de

³ Queremos mencionar un breve artículo de Norman Ajari (2011), en el cual señala que solo sería válida una lectura de *Los condenados de la tierra* como continuidad a *Piel negra, máscaras blancas*. Nuestra opinión difiere, debido a que el segundo libro mencionado lo entendemos como un texto que restringe el asunto al contexto de la negritud, el cual nos parece más caribeño que latinoamericano. En este sentido podemos avalar una lectura independiente de *Los condenados de la tierra*, al ser un texto más aplicable al contexto latinoamericano.

trabajo necesario para producir el excedente en cuyo gasto no se participa y, en consecuencia, de reducción del tiempo y los recursos para su propio desarrollo (Tapia, 2008, p. 39).

El teórico poscolonial Walter Mignolo coincide con esta interpretación de que el colonialismo es un asunto que no solo viene dado desde fuera sino que también se instala en la política interna de las repúblicas ya emancipadas:

el lugar de “América Latina” en el nuevo orden mundial fue el de una configuración histórico-política y cultural subalterna. Para decirlo de otro modo, la diferencia colonial que construyeron los ideólogos del imperio español para justificar la colonización de América (por ejemplo, la inferioridad de los indios y el carácter no humano de los esclavos africanos) se mantuvo e intensificó en las repúblicas independientes. Así, después de la independencia, la diferencia colonial se reprodujo en la diferencia colonial “interna” (Mignolo, 2007, p. 112).

Suele haber consenso en que la preocupación por el colonialismo se da con mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XX, esta es una razón fundamental para que la recepción de los autores caribeños fuera realizada en el resto de América Latina. El asunto sobre lo colonial ganaba espacios a nivel global – y no solo en territorio latinoamericano – en ese período, así lo ha consignado Wallerstein:

La segunda mitad del siglo XX fue un periodo de descolonización en masa del mundo entero. La inmediata causa y consecuencia de esta descolonización fue un giro importante en la dinámica del poder en el sistema interestatal resultante del alto grado de organización de los movimientos de liberación nacional (Wallerstein, 2007, p. 27).

El problema del imperialismo y la consecuencia neocolonial visto desde una perspectiva crítica que propone una actitud política de resistencia era estimulado ya por la Revolución Cubana.

Marxismo latinoamericano y liberación

En América Latina el marxismo tiene una larga tradición de autores que rescataron ideas y planteos provenientes de esta teoría social, así lo han constatado varios autores, entre ellos el cubano Fornet-Betancourt en sus estudios sobre el marxismo en América Latina⁴. La década del sesenta fue intensamente marxista para varios autores latinoamericanos que tenían a la vista el triunfo de la Revolución Cubana que aparecía como un acontecimiento lleno de significación histórica: “creemos prestar un favor a la propia revolución cubana y mostrar, en su verdadera significación, esta hermosa expresión histórica a los demás pueblos de América Latina” (Fronidzi, 1961, p. 7). Dicha revolución marcó toda una sensibilidad para varios intelectuales y según algunos autores se instaló en el estudiantado, como lo ha hecho notar el filósofo argentino Hugo Biagini, cuando señala:

Apenas casi triunfante la Revolución Cubana y antes que se instalaran las tesis marcusianas sobre el carácter potencialmente revolucionario del estudiantado, un cuasi desconocido profesor venezolano, Humberto Cuenca, se permitió sostener, desde la cárcel y en un libro clandestino prologado por Silvio Fronidzi, que en su país la vanguardia revolucionaria se hallaba en manos del estudiantado – fenómeno que por lo demás tendía a extenderse por toda Latinoamérica –, mientras señalaba a la universidad como la institución más odiada por el militarismo y sobre la cual habían descargado las dictaduras sus golpes más agresivos hasta el punto de no poder constatar la existencia de una casa de estudios sin huellas sanguíneas del alumnado (Biagini, 2012, p. 63).

Para referirse a la sensibilidad de esta década Eduardo Devés señala a la Revolución Cubana del año 59 y al Golpe de Estado en Chile del año 73 como los hitos de esta época, así lo escribe: “Es razonable abrir y cerrar el período con dos hechos “políticos”, puesto que es el período del ‘todo es política’ ” (Devés, 2008, p. 135). En estos hechos el marxismo está ejerciendo

⁴ Así lo expresa Fornet-Betancourt: “Pues, en conexión con el impulso histórico de la revolución cubana se origina, en América Latina, un movimiento socio-revolucionario de ámbito continental que, con el correr de los años sesenta, también potencia formas culturales especiales de expresión, y de esta manera lleva a una renovación profunda de diversos dominios de la cultura y de la ciencia” (Traducción nuestra). (Fornet-Betancourt, 1995, p. 252).

una función central, ambos hechos son a favor o en contra de este. Devés coloca la palabra política entrecomillada, esto porque según su opinión estos hitos más bien serían de carácter bélico, lo cual resultaría una paradoja para la acción política legítima. Es decir, la revolución por las armas no sería un acontecimiento político, dice Devés: “Esos dos hechos no son políticos sino más bien negaciones de la política” (2008, p. 135).

Vemos entonces que pueden existir posturas en contra del marxismo, en cuanto este puede ser el conductor ideológico de una revolución como la cubana, que por ser violenta-bélica perdería su estatuto político. La crítica a la condición ideológica del marxismo tuvo varios intelectuales como oponentes en América Latina.

Uno de los argumentos más utilizados en el antimarxismo era aquel que identificaba y denunciaba a esta teoría o filosofía como ideología externa. El asunto que remarcaban era que una ideología eurocéntrica no tiene posibilidad de aplicación eficiente en nuestro continente. A partir de esto el llamado es a protegerse de las ideologías foráneas en cuanto estas portan una intención dominadora. Este argumento tendría incluso adhesiones en autores marxistas latinoamericanos que denunciaban que el marxismo no reconocía la situación del campesinado y que solo otorgaba reconocimiento al proletariado de las sociedades capitalistas desarrolladas. Suele colocarse en esta línea algunos de los planteos del filósofo peruano José Carlos Mariátegui que al hacer un uso no ortodoxo de los planteos marxista comienza a perfilarse como un autor latinoamericanista, ya que no cae en la tentación de copiar ilusamente una ideología, como suele suceder en los ambientes académicos que terminan repitiendo ideas de otros, en donde el otro suele ser el europeo⁵. Pero, dicha interpretación del filósofo peruano no pretendió nunca ser una cuestión teórica separada o distinta a la ideología marxista, solo pretendía utilizar una aplicación marxista a temáticas a las cuales el propio marxismo no había llegado, tales como el campesinado y América Latina.

⁵ Esta vía de interpretación que ve a Mariátegui como un pensador herético al marxismo a partir de sus reflexiones latinoamericanistas la podemos encontrar en el libro: Fernández, 2010.

Revisiones posteriores a las de Mariátegui reivindican el uso del pensamiento ideológico marxista hacia los sectores campesinos y hacia la realidad latinoamericana, bajo el argumento de que cuando Mariátegui leyó a Marx no se conocía mucho de su obra y que las ideas de Marx no solo tenían que ver con el proletariado industrial eurocéntrico, cuestión hacia la cual habría tendido el marxismo. El estudio del pensamiento de Marx y del marxismo hoy se ha ampliado muchísimo gracias al interés que se presta a la vigencia de esta teoría social, de ahí que lecturas actuales del marxismo quedan justificadas para rechazar algunas lecturas canónicas en el marxismo latinoamericano y desde las cuales se propician nuevas interpretaciones y debates. Pablo Guadarrama, experto en el tema del *marxismo latinoamericano*, ha dicho:

La recepción de las ideas marxistas en América Latina contó desde un inicio con premisas muy distintas a las del mundo europeo y norteamericano, por el diferente grado de maduración de las relaciones capitalistas y, por consiguiente, del movimiento obrero. Sin embargo, no dejan de existir, a su vez, determinadas similitudes por el grado de influencia de corrientes filosóficas e ideológicas, que también tuvieron sus representantes en esta región (Guadarrama, 1999, p. 1).

Es interesante ver como el *marxismo latinoamericano* viene dotando de vigencia al marxismo. Por ejemplo el filósofo de la liberación Enrique Dussel, quien hasta los setenta era parte de la intelectualidad antimarxista, desde su compromiso con la filosofía de la liberación y desde su ampliación en el conocimiento de los autores latinoamericanos ha sido capaz de reconocer la importancia del marxismo en nuestro continente: “continuar el discurso teórico de Marx desde América Latina, no sólo aplicarlo (lo cual es un error porque estaba ‘abierto’ e ‘inacabado’, y descubrirle nuevas posibilidades desde la praxis de liberación nacional del pueblo, desde la lógica de las mayorías hechas sujeto de la historia de liberación) es tarea de una Filosofía de liberación” (Dussel, 1988, p. 361).

Esta valoración común a varios intelectuales por el marxismo determinada por el triunfo de la Revolución Cubana tuvo adhesión en toda

Latinoamérica, aunque, por otro lado, también se fue acentuando una crítica a las vertientes más eurocéntricas del marxismo. Sobre la acentuación del marxismo en la década del sesenta el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt ha señalado algunos hitos posteriores a la Revolución Cubana que testimonian el crecimiento a favor de la teoría marxista, por cierto que estas cuestiones no corresponden a una aceptación acrítica del marxismo ortodoxo.

Una concepción filosófica liberadora entendida desde la aceptación de la teoría de la dependencia, como se puede desprender de lo que hemos venido exponiendo como sello característico en la versión más difundida de la filosofía de la liberación, resulta un eje articulador para la discusión que considera la perspectiva de la familiaridad que queremos integrar. Ante esta aceptación que concedemos, se debe considerar la admisión de posibilidades de propuestas alternativas y diferentes desde otras representaciones, categorizaciones y conceptualizaciones. No es desencaminado pensar que contamos con una robusta filosofía de la liberación arraigada principalmente en el movimiento filosófico argentino que demanda a la teoría de la dependencia como soporte fundamental en su crítica al neocolonialismo. Pero, no por eso resulta estéril la revisión de las propuestas alternativas que creemos están presentes en la producción filosófica de Augusto Salazar Bondy y de Juan Rivano, que más bien eluden a la teoría de la dependencia.

El entramado temático que permite esta diversidad categorial fortalece la dinámica transformadora de la filosofía de la liberación, al hacer de esta una teoría compleja en el sentido positivo que se puede extraer de las teorías de la complejidad que hoy vienen siendo reconocidas y valoradas. Sabido es que ni siquiera en el grupo argentino hay una sola propuesta de filosofía de liberación, y que además en ella encontramos un diálogo abierto con las ciencias sociales y con la teología de la liberación (Cerutti, 1983), lo cual permite la configuración de un mayor pluralismo teórico. Su riqueza teórica está en que desde su origen no persigue una visión homogenizante, al igual que en las manifestaciones actuales que devienen las

filosofías de la liberación más propias de nuestro siglo, tales como aquellas que incorporan las perspectivas del género⁶ o de lo indígena⁷ desde fuera del ámbito de producción académico, pero que logran interpelarlo, o si se quiere ser un poco más optimista, fisurarlo.

Como se ve tenemos toda una tradición de pensamiento que reconoce influencia marxista, que no asume tal cuestión desde una perspectiva dogmática. La cuestión sobre el marxismo en América Latina o la cuestión sobre el marxismo latinoamericano, es una de las discusiones vigentes, con renovadas interpretaciones en los últimos años. Dicha discusión no puede ser soslayada en el estudio de las filosofías de la liberación en nuestra América.

Desde esta posición más comprometida la crítica a los filósofos latinoamericanos se radicalizará y seguirá sosteniendo que la función habitual del filósofo es un fraude. El filósofo que goza de cierta posición social resulta ser un acomodado que recibe los beneficios que permite a los privilegiados el desarrollo del capitalismo. Por eso es que el filósofo es una suerte de sacerdote que está al servicio del *status quo*, pero que además no reconoce con honestidad su lugar, y que por lo tanto se empeña en mostrar una imagen que no corresponde con lo que efectivamente es.

Lo que podemos resaltar es que lo que se quiere denunciar es el ánimo servicial y la ceguera ideológica de la academia, tal como se ha indicado anteriormente en las tesis de Rivano. No solo hay una *cultura de la dependencia* sino que hay también una *cultura de la servidumbre*. Nuestra élite se ha dedicado a repetir las ideas coloniales de dominación convirtiéndose en agentes de la servidumbre. En el terreno de la filosofía dicha

⁶ Aportes interesantes para una filosofía liberadora de la mujer ha realizado la socióloga y activista chilena Julieta Kirkwood, en textos tales como *Ser política en Chile: las feministas y los partidos* (1982), *El feminismo como negación del autoritarismo* (1983), *Feministas y políticas* (1984), *Tejiendo rebeldías: escritos feministas de Julieta Kirkwood* (1987), *Ser política en Chile: los nudos de la sabiduría feminista* (1990). La socióloga e historiadora argentina Dora Barrancos ha dicho refiriéndose a Julieta Kirkwood: “No hay dudas de que representa una de las principales mentoras de la teoría feminista latinoamericana; y cuando se señalan los límites que ésta tiene en nuestros países –dada nuestra incapacidad (se alega) de conceptualizar de modo original–, las contribuciones de Julieta se interponen como una desmentida. Los problemas que enfrentó constituyen un escudriñamiento notable de las relaciones de clase y género en América Latina, relaciones atravesadas crucialmente por el imperativo de la acción política que se propone socavar la concentración de la riqueza y la exclusión de las mayorías”.

⁷ Alguien que ha avanzado en esta interpretación de lo indigenista es el filósofo argentino Gustavo Cruz (2009).

cuestión se haría bastante patente en el hecho de que los filósofos no se preocupan por las condiciones materiales, esto debido a que su situación ligada a la academia les hace estar en un lugar de privilegio o, en palabras de Jorge Millas, en “la torre de marfil”. Por otra parte, la tribuna académica dota al filósofo de cierto poder de influencia en las generaciones que se van formando, su formación retórica termina siendo su principal instrumento para mantenerse en el lugar que beneficia a los privilegiados. Entendemos que los privilegiados son aquellos que por su actividad económica, social y cultural, están en una situación distinta a la de “los condenados de la tierra”, es a esta clase privilegiada y servilista a la que Rivano va a criticar duramente. En el libro *Cultura de la servidumbre* hará una crítica todavía más decidida a la que venía haciendo en los textos anteriores, es decir, este texto es la manifestación de la radicalización antiacadémica y anticolonialista, como muestra traemos a la lectura un texto de las primeras páginas del libro ahora mencionado:

Ciertamente, hubo un buen número de hombres que nunca se dejaron embaucar y que más bien embaucaron por su cuenta y a su destajo, eran – debemos reconocerlo – de constitución fuerte y viva naturaleza; se codeaban con los mitos y su carcajada cínica llena de historia. Tampoco puede descontarse – sería muy imprudente hacerlo – que los hay todavía, que todavía suena en los salones del mundo culto su fraseología incurable (Rivano, 1969, p. 12).

Nuestro modo de leer este fragmento es que se marca aquí el énfasis en que algunos optaron por ser instrumentales al sistema de dominación, con lo cual se convirtieron en agentes de la servidumbre. Sigue en esta línea de radicalización de la crítica cuando dice: “La explicación es simple y nos pone en la trillada pista del arribismo, el perplejismo, el servilismo y ante todo el oportunismo histórico de nuestra ‘élites’ ” (Rivano, 1969, p. 19).

El servilismo de nuestra élite intelectual procura la mantención del sistema de dependencia ya sea por conveniencia o por temor, de ahí que se requiera de una transformación del intelectual. No es común arriesgarse con una crítica de este tipo desde dentro de la academia, salvo que haya una transformación de las concepciones y creencias por parte de

quien realiza la crítica. Una denuncia crítica de este tipo que va en contra de la estructura institucional de la que se es parte requiere de una valentía y compromiso serio y honesto. Irrumpir con una crítica de este tipo es claramente “arriesgar el pellejo” a partir de la atención que se le presta a la sociedad y a sus cambios, hay en esto una lectura de la historia y de la sociedad. El asunto es asumir una actitud alternativa en función de la realidad histórica y de las voces de participación social activista. Sin duda hay determinadas épocas en que las estructuras institucionales caen bajo los deseos de transformación de los grupos que asumen con urgencia acciones de participación política. De este modo, tenemos aquí – como ya se ha dicho – a un académico rebelde que renuncia a la condición de servilismo asumiendo una perspectiva teórica y práctica liberadora.

El intelectual servilista tendría algunos compromisos de reproducción ideológica en aquello que a ratos Rivano denomina como mitos. Algunos de estos mitos de la importación son: el individuo y los valores, la inteligencia, la conciencia, la Verdad, Occidente, la universalidad y la Historia. Son estos mitos los que van haciendo la historia del servilismo, debido a que tienen un accionar ideológico que encuentra reproducción en las élites seducidas por la imitación y el *nivel europeo*.

Actualidad de la crítica liberadora

La filosofía en nuestros departamentos al interior de los centros de educación superior orientados al lucro desde las políticas neoliberales, con la excusa de la profesionalización competente, se ha dedicado a lo más a hacer reinterpretaciones de los autores rescatados en las instituciones universitarias de los países centrales. La competencia filosófica, en algún sentido se define por la recepción de las obras más que en la producción de pensamiento. Un ejercicio interesante resulta ponerse a pensar que la transferencia de ideas puede ser leída como subordinación ideológica cuando no hacemos de ella una apropiación crítica, no basta con la tranquilidad de creer que nunca copiamos, porque hacemos malas copias,

como si en esas malas copias se jugara nuestra originalidad en el pensar. En otras palabras, no tendría sentido medir la competencia filosófica a partir de la evaluación sobre quien tiene una interpretación más correcta sobre tal autor. Hay un desplazamiento de una filosofía basada en la recepción a una filosofía que se quiere destacar por su novedad productiva, dicho paso es un actuar liberador.

En las disciplinas académicas de nuestras instituciones educativas la ideología del universalismo ha encontrado alta fecundidad en los departamentos de filosofía y es también en estos en donde la encontramos escasamente cuestionada. Uno de los argumentos fuertes que se suele dar en torno a la inexistencia de una filosofía latinoamericana es aquel que se basa en una concepción filosófica determinada por la visión única de aquella historia que cuenta que la filosofía surgió en Grecia y que desde ahí pasó a Europa Central, principalmente a países como Alemania, Francia, Inglaterra y Austria.

En este contexto encuentran credibilidad ideas, como aquella idea hegeliana de la existencia de pueblos sin historia. En la filosofía latinoamericana y con mayor claridad al interior de la filosofía de la liberación argentina dicha idea ha sido criticada. La más difundida de estas críticas tal vez sea la que realizó Arturo Roig y a partir de la cual surge una de las categorías centrales de sus planteos filosóficos: nos referimos al *a priori antropológico*. Pero, podemos sostener que dicha crítica no posee tanta novedad, ya que en momentos de agudización de nuestras identidades surge aquello que algunos han llamado como momentos de reoriginalización. La década de los sesenta y principios de los setenta son parte alta de la curva de los procesos de reoriginalización que incluso han interferido en los espacios académicos.

Como varios autores han sostenido – y otros tantos repetido – la idea de pueblos sin historia estuvo presente en el pensamiento marxista, por esa razón, a pesar de lo liberador del pensamiento marxista se puede apreciar su deuda con América Latina debido a su escasa crítica al colonialismo

desde una perspectiva tercermundista. Aceptando esta ceguera del pensamiento marxiano y de la doctrina marxista se puede ver con mayor claridad aquellos planteos teóricos producidos en América Latina y que algunos vienen nombrando como *marxismo latinoamericano*. La influencia marxista al interior de la filosofía latinoamericana durante el siglo XX es indiscutible, por ejemplo así lo ha señalado el filósofo mexicano Gabriel Vargas Lozano: “[...] han sido tres las más importantes vertientes por las que ha transitado el pensamiento filosófico hasta la actualidad: el marxismo, el historicismo y la filosofía analítica” (Vargas Lozano, 1990, p. 182). Solo dejar mencionado que Salazar Bondy y Rivano acusan claramente conocimiento de estas tres concepciones filosóficas, a diferencia de otros pensadores latinoamericanistas integran a la filosofía analítica en sus análisis. Pero, hay que aclarar, que son filósofos originales, ya que asumen una visión crítica y no meramente imitativa sobre estas concepciones.

La atención y reconocimiento, en cuanto a la evidencia de que en los últimos años se asiste a un crecimiento de valoración de la tradición filosófica latinoamericana no solo desde los centros culturales que han masificado las ideas nuestroamericanas al alero de los estudios poscoloniales, sino que también en torno a cierta práctica de investigadores que con ánimo decidido han desarrollado parte de su quehacer orientando la investigación hacia estos horizontes temáticos. Ambos movimientos, que podríamos distinguirlos como el externo y el interno, permiten cierta fisura en el ejercicio hegemónico de la filosofía eurocéntrica que prevalece en las instituciones académicas. Si bien el interés en la filosofía latinoamericana todavía resulta ser escaso, dado en parte al poco apoyo institucional que recibe, no se puede negar el crecimiento de producción textual, celebración de congresos y coloquios, grupos de estudios, etc. De todas maneras, el apoyo institucional en Chile es bastante más precario que en países como Argentina, Perú y México, en estos otros países existen algunas políticas institucionales – aunque no abundantes y a veces reducidas por las autoridades de turno que administran el saber – que favorecen dicha investigación.

Esta situación institucional incide directamente en que aún no tengamos un canon textual lo suficientemente acabado, es fundamental aportar en la construcción de dicho canon ya sea para la instalación de autores desconocidos que produjeron una textualidad relevante, como es el caso del chileno Juan Rivano que revisábamos en el apartado anterior; pero también para el establecimiento de nuevas lecturas que permiten abordar aspectos descuidados de la obra de autores ya estudiados, que podríamos considerar ya consagrados como viene a ser el caso de Salazar Bondy y de los autores que aparecen relacionados al movimiento de filosofía de la liberación Argentina, pocas investigaciones nuevas han cruzado estos límites. Otros países que no hemos mencionado como Uruguay, Colombia, Venezuela, Brasil, Cuba, Costa Rica, Nicaragua etc., también tienen un arduo trabajo con frutos consistentes de los cuales tenemos la suerte de contar con esas textualidades, sin embargo no son, en este momento parte de nuestra investigación. Nos atrevemos a afirmar que en todos los países, no solo de nuestra región, sino que también de la zona caribeña y de América central existe un corpus escrito que espera para ser estudiado. Considerando estas últimas cuestiones podemos ver que nuestra línea de investigación viene a ser un nuevo aporte a este campo investigativo que espera ser estudiado. Estas discusiones, por tanto, no se encuentran cerradas ni clausuradas y solo podemos sentirnos parte de una de las llaves de apertura distinta y alternativa de aquellos trabajos, que consideramos, poseyendo rigor no se han planteado con suficiente profundidad.

Antifilosofía e ideología

Esta revisión de nuestros filósofos no implica seguir repitiendo cosas que ya se han establecido y difundido, ya que tiene mayor sentido proponer lecturas que se ignoraron o que se invisibilizaron incluso por aquellos que tienen interés en la filosofía latinoamericana, pero que han asumido un sesgo ideológico o que han pretendido evitar la cuestión de la ideología,

lo cual puede ser considerado como errado si es que aceptamos planteamientos como los del filósofo francés Guy Debord cuando sostiene en su libro *La sociedad del espectáculo* (1967): “La ideología es la base del pensamiento de una sociedad de clases, en el curso conflictivo de la historia. Los hechos ideológicos no han sido jamás simples quimeras, sino la conciencia deformada de las realidades (1995, p. 137); o los del sloveno Slavoj Zizek cuando en *El sublime objeto de la ideología* (1989) nos recuerda: “La definición más elemental de ideología es probablemente la tan conocida frase de El Capital de Marx (...) ‘ellos no lo saben, pero lo hacen’ ” (2012, p. 55), y como los del cubano Ambrosio Fornet: “que el portador de la palabra es también portador de determinados contenidos ideológicos, de determinada visión de mundo, de determinada posición de clase; que, como suele decirse, escribir no es un juego, sino algo parecido a un acto” (Dalton et. al, 1969, p. 39).

Como sea la estrategia asumida el resultado ha sido más o menos el mismo, es decir, situarse en una negación de la relevancia del pensamiento marxista por el reconocimiento de clase que éste exige y por su evidente presentación como ideología alternativa a la hegemonía, rechazo que al parecer suele ser bastante común entre los filósofos, según lo había denunciado el filósofo vietnamita Tran Duc Thao al comienzo de la década del cincuenta cuando señala: “Pero el filósofo permanece en la ignorancia de esos orígenes. Como miembro de una clase explotadora, no tiene la experiencia del trabajo real de las clases explotadas, trabajo que da a las cosas su sentido humano” (1971, p. 23); el filósofo francés Louis Althusser también denuncia esta cuestión en una entrevista titulada “La filosofía: arma de la revolución” del año 68 al afirmar: “Como todo ‘intelectual’, un profesor de filosofía es un pequeño burgués. Cuando abre la boca, es la ideología pequeño burguesa la que habla: sus recursos y sus astucias son infinitos” (Althusser y Balibar, 1969, p. 6). Encontramos aquí no solo una cuestión epistemológica para desfilosofar la filosofía, sino que más bien algo así como una urgencia política que alcanza hasta nuestra época, en donde es transversal a las instituciones el ejercicio de prácticas serviles y

útiles a la hegemonía, es la imagen del antifilósofo, usada por Badiou, la que sirve para restauración de la filosofía como pensamiento crítico al otorgar reconocimiento a un filosofar militante que supera al filósofo disciplinado:

El antifilósofo nos recuerda que un filósofo es un militante político, en general odiado por las potencias constituidas y por sus siervos; un esteta, que va al encuentro de las creaciones más improbables; una amante, cuya vida sabe zozobrar por un hombre o por una mujer; un erudito, que frecuenta los despliegues más violentamente paradójicos de las ciencias (2013, p. 7).

Nos parece más interesante la imagen del filósofo comprometido con la historia conciente de su lugar ideológico que aquella del filósofo preocupado por cumplir los criterios de estandarización científica propios de la universidad neoliberal, que anula la producción de ideas novedosas pertinentes a la reflexión crítica. No toda producción del *filósofo* es filosófica, hay muchos filósofos productivos con escaso valor filosófico crítico, la idea de que toda filosofía es crítica puede ser utilizada como justificación para pensamientos vacíos. Consideramos que es más genuino a la filosofía un pensamiento radical que es capaz de manifestar un pensamiento político no normativo que favorece la expansión del pensamiento, a diferencia de la filosofía estandarizada por criterios de gestión que resultan absolutamente normativos, ya que estos obligan a los filósofos a hacer indignas piruetas para optar a los fondos de financiamiento, dichos fondos solo quedan disponibles a los expertos en piruetas, desde una filosofía liberadora y transformadora este hecho exige ir más allá del mero lamento y asumir una praxis política de la filosofía. La profesionalización de la filosofía lamentablemente ha traído consigo su despolitización, lo político-ideológico es una cuestión que en vez de ser invisibilizada habría que insistir en relevarla, la filosofía marxista ha insistido en este punto, en este ámbito se encuadran afirmaciones de intelectuales militantes marxistas, como es el caso del argentino Raúl Sciarretta en su prólogo a la edición argentina de *Fenomenología y materialismo dialéctico* a veinte años de la publicación original de este clásico libro del filósofo vietnamita Tran Duc Thao, cuando

señala: “Por eso la función de la filosofía desde Marx consiste en llevar las armas de la crítica científica a la práctica política y en establecer la incidencia de las ideologías de clase en el campo del pensamiento científico” (1971, p. 12).

Aparece aquí una doble tarea para el filósofo, aquella que corresponde a su formación intelectual que se compromete con su ciudadanía saliendo de su *torre de marfil*, pero también develando y desmantelando los usos ideológicos de la teoría. Esta praxis política es la que no se encuentra desarrollada en el quehacer filosófico, ya que cuando se la desarrolla es siempre al interior de los márgenes institucionales, y que por lo tanto puede ser considerada como una práctica menor y casi inocente desde lo político. De ahí que la figura del filósofo como antifilósofo adquiera relevancia en el reconocimiento de la producción filosófica de ideas, considerando que la demarcación de los modos epistémicos que norman las praxis filosóficas cuentan siempre previamente con una opción y por lo tanto opera como sustento una determinación ideológica aunque se pretenda ser neutro.

Volviendo a la cuestión ideológica y al revisionismo que proponemos, como hemos dicho nuestra apuesta no es tan genuina, ya que marcas en torno a la importancia del marxismo encontramos en algunas de las textualidades revisadas, desde lo cual se puede afirmar que es un tópico que constituye un relato visible, en cierto modo dada la significación histórica que representó la Revolución Cubana durante toda la década de los sesenta y los años posteriores. Nuestra insistencia más relevante, creemos que opera, al ir más allá de una visión ideológica marxista estandarizada, siguiendo toda una tradición instalada por otros autores (Pablo Guadarrama, Alejandro Serrano, Adolfo Sánchez Vázquez, Gabriel Vargas Lozano, Néstor Kohan, Osvaldo Fernández etc.) que han visto el desarrollo de un *marxismo latinoamericano* en algunos de nuestros filósofos. Nuestro aporte a la discusión está en el relevamiento de estas cuestiones, siguiendo algunas sugerencias planteadas por varios autores contemporáneos de una tradición de pensamiento alternativo más crítico, que no se limita al

mero estudio de la filosofía latinoamericana, ya que van elaborando críticas al modelo global imperante del neoliberalismo impuesto por las fuerzas capitalistas que normativizan el ejercicio del pensamiento en las instituciones, útil es aquí la siguiente afirmación del filósofo uruguayo Yamandú Acosta cuando expone en *Filosofía latinoamericana y sujeto* lo siguiente: “La desconstrucción ha sido justa en la medida de evitar que el pensamiento continuara siendo ciego frente a ciertas novedades de lo real; la desconstrucción es el modo de activación de un pensar filosófico que si bien no quiere ser ciego, tampoco se complace en ser vacío” (2008, p. 33).

Referencias

- Acosta, Y. (2008). *Filosofía latinoamericana y sujeto*. El perro y la rana, Caracas.
- Althusser, L., y Balibar, E. (1969). *Para leer el Capital*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Aricó, J. (2005). *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Badiou, A. (2013). *La antifilosofía de Wittgenstein*. Capital Intelectual, Buenos Aires.
- Biagini, H. (1988). *Filosofía americana e identidad*. Eudeba, Buenos Aires.
- Biagini, H. (2012). *La contracultura juvenil. De la emancipación a los indignados*. Capital Intelectual, Buenos Aires.
- Biagini, H. (2005). *Utopías juveniles: de la bohemia al Che*. Leviatán, Buenos Aires. 2ª edición.
- Cerutti, H. (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Desde abajo, Colombia.
- Cerutti, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Cerutti, H. (1996). *Lecturas críticas*. IMCED, Morelia.
- Cristi, R. y Ruíz, C. (1992). *El pensamiento conservador en Chile*. Universitaria, Santiago.

Cruz, G. (2009). *Reorientaciones temáticas y giros conceptuales en la Filosofía de la Liberación contemporánea*. Editorial Universidad de Córdoba, Córdoba (Argentina).

Dalton, R; Depestre, R.; Denoes, E.; Fernández, R.; Fornet, A. y Gutiérrez, C. (1988). *El intelectual y la sociedad*. Siglo XXI, México.

Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Naufragio, Santiago de Chile.

De la Fuente, J. (2016). *Literatura y pensamiento latinoamericano (para no eludir la realidad)*. UCSH, Santiago de Chile.

Devés, E. (2008). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: Tomo II Desde la Cepal al neoliberalismo (1950-1990)*. Biblos, Buenos Aires.

Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. Siglo XXI, México.

Fernández, O. (2010). *Itinerarios y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Quimantú, Santiago de Chile.

Fornet-Betancourt, R. (1995). *O marxismo na América Latina*. UNISINOS, Sao Leopoldo.

Fronidzi, S. (1961). *La revolución cubana. Su significación histórica*. Ciencias Políticas, Montevideo.

Gallardo, H. (2015). *América Latina. Producir la Torre de Babel*. Arlekin, San José (Costa Rica).

Grassi, E. (2008). *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*. Anthropos, Barcelona.

Guadarrama, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo II. Planeta Colombia, Bogotá.

Guadarrama, P. (2008). *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs. alienación*. Tomo III. El perro y la rana, Caracas.

Löwy, M. (1980). *El marxismo en América Latina*. Era, México.

- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, Barcelona.
- Mondolfo, R. (1973). *El humanismo de Marx*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Navarro, K. y Gerstemberg, B. (1998). *Introducción a la historia del pensamiento latinoamericano*. República de Panamá, Panamá.
- Núñez, X. (1997). *La filosofía como historia y reflexión del hombre en América Latina y el mundo*. Universidad Central del Ecuador, Quito.
- Ramírez, H. (1964). *El partido comunista y la Universidad*. Ediciones de la Revista Aurora, Santiago de Chile.
- Rivano, J. (1966). *Contra sofistas*. Autoedición, Santiago de Chile.
- Rivano, J. (1969). *Cultura de la servidumbre: mitología de importación*. : Hombre Nuevo, Santiago de Chile.
- Rivano, J. (1965). *El punto de vista de la miseria*. Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Rivano, J. (1962). *Entre Hegel y Marx: una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo*. Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Rivano, J. (1995). *Largo Contrapunto*. Bravo y Allende, Santiago de Chile.
- Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Una Ventana, Buenos Aires.
- Salazar Bondy, A. (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo XXI*, México.
- Sánchez Vázquez, A. (1982). *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. Grijalbo, México.
- Scannone, J. (2011). *Teología de la liberación y praxis popular*. Docencia, Buenos Aires.

Serrano, A. (1991). *El fin de la historia. Reparación del mito*. 13 de marzo, La Habana.

Serrano, A. (1987). *Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana*. UNAM, México.

Tapia, L. (2008). *Política salvaje*. Muela del diablo / CLACSO, La Paz.

Thao, T. (1971). *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Nueva Visión, Buenos Aires.

Vargas Lozano, G. (1990). *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Wallerstein, I. (2007). *Universalismo europeo*. Siglo XXI, México.

Zea, L. (1988). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Anthropos, Barcelona.

Zea, L. (1977). *Latinoamérica Tercer Mundo*. Extemporáneos, México.

Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI, México.

Zizek, S. (2012). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Artículos

Ajari, N. (2011). “Frantz Fanon: luchar contra la bestialización, demoler el biopoder”, *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, v. 13, pp. 53-60.

Arpini, A. (2014). “‘Cultura de la dominación’ y ‘Dialéctica de la emergencia’ en escritos de Augusto Salazar Bondy”, *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, v. 16, n° 1.

Arpini, A. “Diversidad e integración en dos pensadores peruanos del siglo XX: José Carlos Mariátegui (1895-1930) y Augusto Salazar Bondy (1925-1974)”. Disponible en: www.filosofiaeducacion.uncu.edu.ar/upload/adrianaarpinidiversidad.pdf

Arpini, A. (2014). “La filosofía como reflexión de la realidad. La tensión dominación-liberación en escritos de Augusto Salazar Bondy”, en Quiroz, R. (Ed.) (2014), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*. SOLAR / IIPPLA, Lima, 29-55.

- Arpini, A. (2007). “La ‘Filosofía de la Liberación’ en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*”, en Jalif, C. (Ed.) (2007). *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. IFAA, Mendoza, 193-230.
- De Oto, A. (2013). “Usos de Fanon. Un recorrido por tres lecturas argentinas”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina*, Mendoza, v. 30, n° 1.
- De Oto, A. Y Quintana, M. (2010). “Lévinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo im-posible”, *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*, n° 17, 22-38.
- García, X. (1999). “El proceso de Universalización del marxismo latinoamericano contemporáneo en las décadas del 60-90”, en *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. INCCA, Bogotá, 177-195.
- Guadarrama, P. (1999). “Socialismo y Marxismo: presupuestos teóricos para la autenticidad del marxismo latinoamericano”, en *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. INCCA, Bogotá, 72-111.
- Ibarra, A. (2012). “Juan Rivano: filósofo latinoamericano del riesgo”, *Intus-Legere*, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile, v. 6, n° 2, 69-84.
- Ibarra, A. (2014). “La opción marxista latinoamericana en la década del sesenta. Una aproximación al pensamiento crítico de Juan Rivano”, *Mapocho*, Biblioteca Nacional de Chile, Santiago de Chile, n° 75, 59-78.
- Ibarra, A. (2011). “Pensamiento utópico y liberador en América Latina: intento olvidado desde la filosofía chilena”, *Solar*, Lima, n° 6, 171-185.
- Plá, R. y Vila, M. (1998). “La filosofía de la liberación en el contexto de la filosofía latinoamericana”, en Colectivo de Autores, *Filosofía en América Latina*. Editorial Félix Varela, La Habana, 265-338.
- Rivano, J. (1964). “La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi”, *Mapocho*, Santiago de Chile, Tomo II, n° 1, 114-131.
- Sobrevilla, D. (2014). “Augusto Salazar Bondy y la Filosofía de la Liberación latino-americana”, en Quiroz, R. (Ed.), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*, SOLAR/IIPPLA, Lima, 11-28.

Uma Mirada sobre a América Latina

*Ronie Aleksandro Teles da Silveira*¹

Introdução

É frequente compreendermos o sentido da filosofia latino-americana concentrando-nos no aspecto daquilo que teria que se tornar *objeto* de nosso olhar assim que assumíssemos inteiramente esse ponto de vista. Nesse sentido, o problema da constituição de uma autêntica filosofia latino-americana diria respeito à nossa capacidade para levar em consideração aquilo que, se presume, seria próprio de nossa situação. Nessa compreensão do que está em jogo no processo de criação e/ou consolidação de uma filosofia latino-americana, a depender da posição que se assuma, subsiste a crença de que se trata fundamentalmente de mirar um *outro objeto*. Com isso se supõe também que esse novo objeto latino-americano teria que se apresentar como diferente daquele que tem caracterizado a filosofia europeia até o momento.

Desse mesmo ponto de vista, o problema relevante na transição da filosofia europeia para a filosofia latino-americana implicaria na substituição daquilo que é *visado* pela atividade filosófica. Nesse sentido, a operação que nos conduziria da filosofia tradicional até a filosofia latino-americana se constitui como o abandono de um objeto tradicionalmente fornecido pela cultura europeia. No seu lugar seria necessário promover um outro que seria verdadeiramente latino-americano. Isso significa que

¹ Universidade Federal do Sul da Bahia, Brasil.

a propriedade e a correção da atividade filosófica estaria assegurada na mesma proporção em que nós, os filósofos latino-americanos, fossemos capazes de fazer nosso olhar se deslocar da Europa para a América Latina.

De certa forma, encontra-se implícita na compreensão dessa transição a afirmação de que nós, os latino-americanos, não deveríamos compartilhar dos valores básicos da cultura europeia. Isso significa entender que possuímos uma especificidade cultural que tornaria as categorias tradicionais da filosofia de matriz europeia inadequadas como instrumentos para pensarmos a nós mesmos. Vista pelo lado oposto, isso significa que a filosofia que temos praticado envolve alguma forma de esquecimento das características culturais latino-americanas e se faz de costas para o que temos sido, uma forma alienada de atividade intelectual.

Podemos sintetizar a questão ao postularmos que essa maneira de encarar a possibilidade - ou consolidação - de uma filosofia latino-americana envolve a *substituição do objeto* tradicional europeu por um outro que seria específico de nossas circunstâncias culturais. Em último caso, o problema da filosofia latino-americana diria respeito à substituição do objeto que visamos na prática do discurso filosófico.

Essa maneira de postular a questão da filosofia latino-americana tem conduzido muito naturalmente a uma outra, entendida como preliminar. Essa diz respeito à nossa suposta especificidade cultural. Alguma energia tem sido gasta na discussão acerca do assunto (Brunner, 1996; Volek, 2007; Maíz, 2012; Silveira, 2018a). Afinal, se temos que redirecionar nosso olhar para a América Latina, é porque se supõe que ela possui alguma diferença com relação à velha Europa. A respeito desse problema podemos identificar algumas posições teóricas típicas.

A primeira delas consiste em defender a presença de uma especificidade cultural latino-americana que funcionaria como fundamento e justificativa para a necessidade de uma atividade filosófica própria. Isto é, uma filosofia efetivamente ocupada com aquilo que temos sido. A segunda vai na direção contrária e nega que exista qualquer caráter próprio na cultura latino-americana que justificasse um exercício filosófico específico.

Assim, a responsabilidade dos filósofos daqui seria essencialmente a mesma dos de outras partes do mundo, já que o objeto de que tratam seria o mesmo – talvez algo relativo à toda a humanidade.

Como se pode notar, essas duas soluções para o problema da filosofia latino-americana defendem uma noção substancialista da cultura. Para ambas a cultura funciona como uma referência sólida, de tal forma que a partir dela se tornaria possível reivindicar um tipo específico de atividade filosófica. Nos dois casos a cultura exerce a função de *fundamento* para a filosofia. A questão para essas duas vertentes do problema da constituição de uma filosofia latino-americana é saber se os valores e instituições que efetivamente compartilhamos coletivamente na América Latina são iguais ou diferentes daqueles nos quais se enraizou a filosofia europeia. Seja qual for a opção que se adote, observe que ambas coincidem na compreensão da cultura como um conjunto de elementos que propiciaria uma base para a atividade filosófica – seja em uma versão latino-americana ou na europeia. Essa posição foi denominada como *macondismo* (Volek, 2007) – por referência à cidade de Macondo, criação literária de Garcia Marques. Ela envolve a crença de que o debate sobre uma suposta especificidade da filosofia latino-americana se decide pelo reconhecimento ou não de uma especificidade cultural latino-americana.

Há ainda uma terceira posição que me parece mais sensata a respeito de nossas especificidades culturais e, por consequência, da filosofia latino-americana. Ela pretende eliminar a noção substancialista ligada à cultura presentes naquelas versões anteriores, de tal forma que o problema não se resuma à oposição entre *autenticidade* ou *inautenticidade* cultural da atividade filosófica. Para esse ponto de vista, o problema não é somente o da substituição de uma agenda cultural europeia por uma agenda alternativa latino-americana. Isso porque se compreende que não há nem oposição nem identidade estrita entre essas duas culturas.

Essa terceira possibilidade reconhece que a América Latina é o resultado de processos de colonização ainda em andamento. Assim, ela se refere à cultura latino-americana como um situação de instabilidade em que os

valores europeus tentam se tornar plenamente vigentes. Porém, esse processo é marcado por uma forma sofisticada de resistência que, ao mesmo tempo que assimila, também anula a tendência integradora daqueles valores (Silveira, 2017). Assim, faz mais sentido referirmo-nos *ao que temos sido* e não *ao que somos* do ponto de vista cultural. Aquela primeira expressão permite contornar o ponto de vista substancialista. Embora a substituição possa soar como uma formalidade um tanto quanto sutil, não se pode deixar escapar que ela implica em uma versão alternativa do problema da filosofia latino-americana.

Com efeito, a questão para esse terceiro ponto de vista não diz respeito a sermos ou não sermos culturalmente idênticos aos europeus. De maneira alternativa, ela visa o modo como temos assimilado os valores europeus – cujo efeito sobre nossa cultura foi e é inegável, seja em função das influências do período colonial, seja em função da tensão que eles exercem atualmente sobre o ambiente internacional no qual estamos inseridos.

A questão central da consolidação de uma filosofia latino-americana torna-se, portanto, o problema de identificar o resultado, necessariamente instável e flutuante, do modo como a cultura europeia tem sido adotada na América Latina. Fundamentalmente o problema adquire uma nova feição na medida em que o panorama cultural no qual está inserida a filosofia latino-americana não se mostra como uma oposição entre duas posturas consolidadas – de tal forma que daí resulte a diferença ou a identidade. Trata-se, antes, de reconhecer que estamos diante de um *jogo de forças dinâmico*. Nesse sentido, a depender de fatores locais, esse jogo de forças adquire a forma de diferentes equilíbrios instáveis, constituindo modalidades que podem até mesmo ser consideradas como formas culturais distintas ou idênticas dentro de um espectro em que os extremos são a velha Europa e a América Latina – a depender do ponto de vista analítico que se adote.

Assim, de um ponto de vista focado em aspectos particulares, esses equilíbrios transitórios podem ser considerados como situações culturais efetivamente singulares. Para quem se atém a uma consideração genérica,

eles podem ser compreendidos como constituindo-se um mesmo panorama cultural – nacional, por exemplo. No Brasil isso é especialmente evidente quando nos deslocamos de sul a norte do país. Podemos entender que o equilíbrio entre a influência europeia e as nossas circunstâncias constituiu diferenças regionais perceptíveis, de tal forma que no sul se apresenta uma situação em que predominam valores europeus e no norte uma condição distinta em que esses valores influenciam menos os elementos culturais compartilhados coletivamente. De uma maneira alternativa e genérica, considerando a totalidade da nação, podemos compreender que a cultura brasileira tem realizado uma assimilação parcial dos valores europeus. Essa assimilação envolve processos sofisticados de resistência – como afirmei acima – de tal forma que se pode identificar a ação de processos de “blindagem” cultural (Silveira, 2018b, p. 90).

Não pretendo me aprofundar aqui no debate sobre como essas três alternativas conduzem a três maneiras distintas de compreender o que poderia ser uma filosofia latino-americana. Sou claramente simpático a essa terceira via não substancialista, na medida em que ela parece se aproximar com maior propriedade da condição fluida dos processos culturais. Isso é especialmente saliente quando consideramos que a América Latina é o resultado de um processo de intercâmbio cultural em função do regime colonial aqui estabelecido. Trata-se, portanto, de alguma combinação de valores culturais originalmente diferentes – incluindo-se aqui o forte efeito da presença africana extraditada pela força do tráfico para a escravidão. A categoria de *hibridismo* (Canclini, 1995) me parece ser extremamente útil para nos aproximarmos da condição cultural da América Latina. Em função dessas interferências múltiplas, parece sensato partir da noção de que os processos humanos de compartilhamento e alteração de valores não se comportam como um choque de moléculas.

Aparentemente a lógica própria dessas interações não assume um caráter discreto, como a de um atomismo em que persistem elementos unitários básicos a despeito das combinações que possam ocorrer entre eles. Ela é claramente diferente na medida em que os valores envolvidos

se interpenetram, são dotados de fluidez e, portanto, se constituem como geradores de diferentes modos de interação e equilíbrio. Isso não significa que a cultura seja maleável como água e sim que ela seja relativamente dúctil – talvez semelhante ao aço carbono.

Julgando que esse terceiro ponto de vista é mais adequado que aqueles anteriores, típicos de uma visão substancialista acerca da cultura, posso formular agora o propósito nesse capítulo. Ele diz respeito a chamar a atenção para o fato de que a proposição de uma filosofia latino-americano *também* envolve alterações por parte de quem mira. Isto é, que a consolidação de um ponto de vista próprio para uma atividade filosófica adequada ao ambiente latino-americano implica uma *mudança de perspectiva* e não meramente uma *substituição do objeto* que é mirado. O que pretendo evidenciar é que a criação e/ou consolidação de uma filosofia latino-americana não depende apenas de alguma definição do que seja latino-americano – como em geral se tem proposto a questão. A formulação de uma filosofia latino-americana implica também a *reelaboração do propósito da atividade filosófica na sua totalidade* e, portanto, daquilo que pode ser considerado como sua *mirada* própria.

Como se verá adiante, essa reelaboração não se constitui como uma *proposição* teórica acerca de um ponto de vista que se pretende superior em função de uma melhor formulação ou alguma virtude expositiva especial, por exemplo. Não se trata, portanto, de que esse novo sentido da atividade filosófica se apresente como uma *teoria* entre outras teorias. Se trata, antes, de uma perspectiva que se impõe como objeto de nossa consideração em função de assimilar o *modo de operar* corrente na cultura latino-americana.

A alteração da mirada que se faz necessária para a consolidação de uma filosofia latino-americana responde a necessidades ligadas ao ambiente cultural específico em que ela está inserida. Ou seja, se trata de um conceito de filosofia ajustado ao que temos sido na América Latina, porém sem aquelas conotações substancialista a que me referi acima. Como se verá adiante, não se trata de defender um ajuste entre realidade e discurso,

mas entre condições culturais tensionadas e mutáveis – por um lado - e uma atividade filosófica que possa se mostrar pertinente com relação a elas – por outro. Trata-se de garantir *pertinência* ao discurso filosófico e não sua ancoragem em alguma substância.

A função cultural da filosofia europeia

Há uma maneira usual de compreender a filosofia europeia como se ela se constituísse como uma atividade desvinculada de necessidades culturais específicas. Desse ponto de vista se afirma, por exemplo, que a filosofia é uma espécie de diálogo transcultural dotado de vida própria sem a necessidade de assumir funções específicas derivadas dos contextos nos quais ela se estabelece (Zea, 1989). Creio que essa é uma perspectiva incorreta de se compreender o trabalho filosófico. Embora parece ser verdade que as funções culturais tradicionais da filosofia tenham se mantido as mesmas *por muito tempo* no ocidente, a partir de sua origem na Grécia Antiga, isso não significa que essa atividade intelectual seja independente dos contextos de onde emergiu.

Justamente tendo em vista a longa permanência de uma mesma função cultural por parte da filosofia europeia desde o seu nascimento, vou tomar como exemplo a situação grega. Esse caso particular é muito influente e visa ilustrar a origem e a presença de uma função cultural da filosofia persistente no ambiente ocidental. Como resultado dessa persistência, essa função foi transposta para a América Latina por força dos processos coloniais. O que interessa nessa seção é destacar o fato de que a filosofia grega antiga nasceu como um dispositivo responsável por realizar uma função específica ditada pela cultura na qual ela se encontrava imersa.

Na *República* (Platão, 1993) a função cultural da filosofia grega pode ser percebida com maior clareza do que em outros textos desse filósofo. Por isso, começo por ele. Nesse texto Platão defende que o governo da cidade justa deve ser exercido pelo filósofo – aquele que chegou à

contemplação do Bem. Hierarquicamente abaixo do governante, estão dispostas outras categorias de cidadãos, como guerreiros e trabalhadores manuais. O que interessa notar nesse arranjo platônico da cidade idealmente justa é o fato da atividade filosófica desempenhar aí a função principal. De fato, cabe a ela a responsabilidade por articular a cúpula do sistema político visando a promoção da justiça na totalidade da vida social.

De maneira correlata, caberia à razão governar a totalidade dispersa da vida individual. Para isso, ela teria que se sobrepor ao domínio das emoções (como a cólera que guia o guerreiro) ou dos desejos (que predominam sobre os trabalhadores manuais). Assim como o filósofo governa a cidade justa, a razão governa o indivíduo ético. Em ambos os casos se propõe um elemento como sendo capaz de dirigir corretamente os demais segmentos da vida.

A função que se espera dever ser de responsabilidade da filosofia é estabelecer um equilíbrio de todo o sistema político, naturalmente diversificado, a partir de uma condição privilegiada de superioridade. Observe que não se trata de defender que ela assuma uma função autoritária, cujo objetivo seria remover as instâncias inferiores em função de sua incapacidade para promover a justiça. Trata-se, antes de que a filosofia passe a orientar as dimensões inferiores no sentido de conduzi-las conjuntamente a um equilíbrio. Esse último é obtido em função da superioridade natural capaz de *unificar sob si* a totalidade das instâncias submetidas.

A filosofia se imporia nesse ambiente na medida em que seu objeto próprio é reconhecido como sendo superior e, a partir dessa condição ela passa a ser o garantidor de um bem coletivo, articulado e integrado. Note que se trata de um tipo de operação que visa unificar um conjunto de elementos inicialmente dispersos sob uma autoridade, sem contudo eliminar a diversidade que lhe é própria. Nesse sentido, se trata de uma função que une a diversidade, respeitando os elementos inferiores que se tornam partes articuladas de uma totalidade ordenada.

Ressalto que não se trata de que a racionalidade filosófica venha simplesmente a suplantiar os desejos, para ficarmos nesse caso particular da questão. O que está em questão aqui é que aquela adquire, pela sua própria

superioridade, um domínio sobre os elementos inferiores sem, contudo eliminá-los. Ou seja, se trata de que os desejos reconheçam na racionalidade filosófica seu guia ou de que eles sejam internamente *submetidos* a ela. Isso funciona como uma espécie de ideal integrador, tanto para cada alma em particular como para a cidade justa na sua totalidade. Em ambos os casos, se atribui à filosofia/razão a capacidade de orientar o restante das manifestações diversificadas da vida – individual e política – subordinando a totalidade múltipla por meio de uma articulação interior.

De um ponto de vista mais amplo, a função da filosofia é tornar-se um princípio unificador da diversidade. Cada forma cultural específica deve se subordinar a ela para que passe a encarnar seu sentido autêntico, convertendo-se em elemento de um sistema articulado mais amplo. Com isso, fica evidente a existência de uma demanda para que a filosofia exerça uma *função integradora* no mundo grego antigo – especialmente perceptível em Platão.

Na verdade, há dois níveis em questão nessa função integradora da filosofia. Há o nível do elemento superior que guia e subordina o todo e há o nível subordinado relativo ao qual a filosofia deve demonstrar uma capacidade especial para exercer a integração. O que é próprio da atividade filosófica é a promoção de uma unidade sistemática capaz de articular as partes originalmente dispersas. Para que os processos de subordinação gerados pela filosofia façam sentido é necessário que se parta inicialmente de uma situação de desequilíbrio entre aqueles dois níveis. Se entre o desejo e a razão houvesse uma igualdade plena, então não seria necessário supor que a razão devesse controlá-lo. Do mesmo modo, em uma situação destituída de hierarquia, o filósofo não deveria necessariamente ser o governante já que tanto ele como qualquer outro estariam em condições iguais de exercer o poder.

Notamos, então, como a função integradora da filosofia só faz sentido em um ambiente cultural em que domina um desequilíbrio entre dois níveis. Somente em tal situação de desordem é que a necessidade de unificação se faz perceber. Essa função da filosofia antiga é aquela a que Lima Vaz se refere como “uma nova unidade ideal, capaz de reconstituir a

coerência das expressões simbólicas da existência num plano superior ao da vida imediata” (1981, p. 13). Trata-se, então, de promover uma nova unidade que depende da capacidade integradora que se supõe ser própria da filosofia.

Sabemos que a cultura grega antiga se configura a partir do tema do *kósmos*: um mundo finito e hierarquizado (Koyré, 2001). Não é ocasional, por exemplo, que essa situação tenha conduzido a se compreender o infinito como sendo absolutamente irracional. Afinal, sendo o mundo em que se vive ordenado e finito, o infinito não pode existir e nem ser pensado. Qualquer explicação válida deve, portanto, chegar a um fim – se ela efetivamente é uma explicação. O pensamento não pode se perder em uma série infinita de passos intermediários e sem termo. Ele tem de ser capaz de chegar a uma conclusão final, porque nisso reside a possibilidade da unidade da totalidade. Se o conjunto é finito, como no caso do *kósmos*, então necessariamente deverá se apresentar um termo capaz de unificar a totalidade da diversidade do mundo – seja sob a forma do Bem (Platão, 1993), seja sob a forma do motor imóvel (Aristóteles, 1982). O que é relevante aqui é observar como essa função *kósmica* da filosofia é promovida e demandada pelo ambiente cultural grego antigo.

Assim, o fato de haver-se tornado necessário que a filosofia se ocupe com a integração do sistema cultural expressa uma demanda típica do mundo grego antigo. Este último exige que toda a explicação atinja um fim, que a diversidade não se expresse meramente como um estado fragmentário, que o mundo físico e social apareça sob a forma de uma totalidade, que a unidade prevaleça sobre a dispersão, que o *kósmos* se apresente efetivamente integrado também no plano dos valores e das formas simbólicas típicas do contexto humano. Isso se restringirmos a validade do *kósmos* ao ambiente físico.

Se trata de postular, portanto, que à filosofia cabe ocupar-se com a promoção dessa finalidade que expressa uma *necessidade cultural* de primeira ordem. Como se vê, a atividade filosófica orientada para a promoção da unificação expressa necessidades culturais específicas. Nesse

sentido, observe que há uma experiência que conduziu, no mundo grego antigo, à formulação da necessidade de se promover a integração e, portanto, a própria filosofia como agente capaz de conduzir esse processo. É óbvio que a integração só pode ser culturalmente requerida e tida em alta consideração na medida em que se supõe uma *experiência existencial avessa à fragmentação*. Se se busca a unidade como uma solução é justamente porque a multiplicidade é sentida e vivida como problemática.

A experiência humana que precede a postulação de um valor extremo para a unificação dos processos existenciais só pode constituir-se como resposta a uma percepção altamente dolorosa de uma vida fragmentada. No mundo grego antigo, essa experiência *trágica* encontra-se especialmente clara na obras de Sófocles (1993). Em qualquer uma de suas tragédias vemos como a fragmentação era sentida como uma situação que ameaçava o núcleo básico da existência humana.

Nessas tragédias, encenadas para multidões em uma situação de forte impacto emocional, se observa a presença de uma constante ameaça pendida sobre a cabeça dos seres humanos: a incapacidade de orientar-se em um mundo fragmentado em diversas referências. O drama experimentado pelos protagonistas sempre se constitui como uma incapacidade de tomar decisões que conduzam a um desfecho feliz em um mundo cujo ordenamento final lhes escapa. A situação existencial típica envolve a multiplicidade de referências éticas, tornando atos cotidianos dotados de consequências altamente dolorosas. Seja durante uma viagem - como ocorre com Édipo - no sepultamento de um parente - como no caso de Antígona - ou na disputa pela honra - como em Ajax - há sempre o comprometimento involuntário de forças superiores ao homem. Porém, o que é significativo aí é que esse comprometimento se opera sem a intenção deliberada de cada agente e sem que ele possa prever suas consequências. Tentando agir bem, ele invariavelmente agride a ordem oculta do mundo e produz consequências inesperadas para si mesmo.

Assim, nenhum ser humano pode se guiar ao longo da vida revestido da sensação de confiança. Não há como saber como evitar a desgraça e o

sofrimento. Isso ocorre justamente porque as referências éticas, que são as bases da ação, são particulares e fragmentárias. Ou sejam, elas lançam luz sobre partes isoladas da vida de um grego, mas não o orientam quando ele é confrontado com a totalidade do *kósmos* em que efetivamente vive. Elas iluminam áreas restritas da existência, mas o sentido total de suas próprias ações se mantém sempre oculto e lhe escapa por entre os dedos. E em função da infração cometida contra instancias particulares ocultas advém o sofrimento.

Nesse sentido, as crenças politeístas reforçam a situação trágica que incapacita uma visão total acerca da situação humana e de como se posicionar ao longo da vida (Hegel, 1984). Mesmo em face de uma disposição vigorosa de se conduzir sempre com moralidade, não se pode excluir a possibilidade do equívoco e do sofrimento em função da diversidade de referências e da limitação da capacidade humana para orientar-se na diversidade. A experiência existencial concreta, típica de um grego antigo, consiste em encontrar-se sempre em face da aniquilação e do sofrimento em função de não estar de posse de uma visão de conjunto do *kósmos*. Em função da situação existencial em que se encontram, todos os gregos se sentem tão cegos como Édipo.

Isso significa que o problema que é culturalmente sentido como decisivo é o da fragmentação e da conseqüente insegurança existencial. O drama diário que se vive é o da impossibilidade de se ter uma vida plena e significativa, em função da cegueira provocada pela multiplicidade de referências que ocultam a dimensão completa implicada nas ações cotidianas. Nessa situação, o desastre parece sempre iminente, já que não há uma base sólida e unificadora da diversidade. Se sabe que há uma justiça, um equilíbrio dentro da fragmentação aparente do *kósmos*, uma linha de conduta apropriada e compatível, mas ela sempre escapa à mirada humana limitada. Essa noção foi claramente expressa por Anaximandro (Kirk, Raven e Schofield, 2010) por meio da figura de uma *justiça oculta* na ordem das coisas.

Não é ocasional, portanto, que aquela função integradora da filosofia se configure como uma demanda tida na mais alta conta. Ela se constitui

como uma solução para um problema cultural experimentado como comprometedor da possibilidade da felicidade humana e da capacidade de se evitar o sofrimento. O problema que a filosofia se propõe a resolver no mundo grego antigo é um drama existencial que *ameaça o sentido da vida humana*. Na medida em que a filosofia se propõe a conduzir a integração racional do *kósmos*, ela toma sob sua responsabilidade conduzir o homem a um mundo em que se possa evitar o sofrimento. Nesse sentido, ela se constitui como um bálsamo contra todo o mal e contra toda a infelicidade.

Essa função integradora da atividade filosófica foi transmitida para outros ambientes culturais em função da expansão civilizatória do mundo grego, principalmente através do Helenismo. A situação colonial da América Latina, configurada a partir do Século XVI, constitui-se como um capítulo particular dessa expansão. O que deve nos ocupar a partir desse ponto é averiguar se nossas condições culturais permitem assimilar a função integradora da filosofia grega antiga como uma atividade dotada de sentido.

Com efeito, o problema que compete aos filósofos latino-americanos é verificar se existem condições culturais que dotem essa antiga função integradora de um sentido válido. Trata-se, portanto, de confrontar o *sentido* da atividade filosófica europeia com nossas especificidades culturais – sem aquelas implicações substancialistas que já afastamos do nosso caminho. Assim, o nó que devemos desembaraçar envolve a avaliação acerca de uma conexão entre o contexto cultural mais amplo da América Latina e a função integradora da atividade filosófica europeia oriunda do mundo grego antigo.

A cultura latino-americana

A tentativa de elaborar uma apresentação do que tem sido a cultura latino-americana em um espaço tão restrito como esse está fadada ao insucesso. Permita-me o leitor remetê-lo para descrições mais precisas (Silveira, 2017; 2018b). Aqui irei apresentar um breve sumário visando

tornar a avaliação a que me propus acima tão clara quanto possível, sem a pretensão de que isso passe por ser um quadro completo da situação.

A cultura latino-americana tem se configurado como resultado do processo de colonização europeu. Parece claro, após cinco séculos, que esse processo tem fracassado, pelo menos até o presente momento. Isso se torna perceptível quando notamos que não se produziu aqui uma situação de homogeneidade cultural que caracteriza outras situações em que a colonização se efetivou plenamente. Nesses últimos casos, sempre se chegou a alguma modalidade de resultado homogêneo. Isso pode ter ocorrido em função dos valores colonizadores terem se tornado efetivamente dominantes através de uma colonização bem sucedida do ponto de vista cultural.

Pode ter ocorrido também que os valores das comunidades originais tenham sido eliminados juntamente com sua população e substituídos pelos do colonizador. Nesse caso, o resultado também é homogêneo, na medida em que foram efetivamente impostos os valores do colonizador sem maiores considerações. Em que pese o uso sistemático da violência e do extermínio praticado pelos europeus na América Latina, nenhuma dessas situações de homogeneidade cultural parece ter se estabelecido. Nem os valores europeus se tornaram hegemônicos por força da própria influência cultural, nem a violência física contra as populações locais ou extraditadas para a escravidão exterminou a presença dos valores alternativos – em que pese o fato de estarmos nos referindo ao maior genocídio conhecido. Assim, o que tem caracterizado a cultura latino-americana é o fato de que se trata efetivamente de uma colonização incompleta ou mal sucedida.

Talvez a metáfora mais feliz acerca dessa condição diga respeito a uma roupa colocada sobre um corpo para o qual ela não tenha sido produzida. O arranjo é visivelmente inadequado quando avaliamos a falta de ajuste entre as partes envolvidas. Há uma falta de organicidade evidente quando olhamos o quadro geral. A metáfora possui limitações óbvias quando notamos que no caso da cultura latino-americana não se trata de

que o corpo seja uma entidade *natural* para o qual se requer uma roupagem cultural que lhe caia perfeitamente bem.

Essa metáfora pode ser encontrada em relatos de viajantes europeus, na produção poética local, nas tentativas filosóficas de se lidar com o que temos sido etc. – em diferentes locais e momentos (Silveira, 2017). Ela sugere uma situação em que os elementos constitutivos de nossa cultura não deixam perceber uma unidade. Com efeito, não se pode extrair dessa situação um quadro completo dotado de integração e, portanto, passível de uma apreensão sintética. O que predomina na cultura latino-americana são os fragmentos, sejam originários das populações indígenas nativas, sejam oriundos das populações negras trazidas à força para servirem como escravos, tenham sido fornecidos pelos colonizadores ou se apresentam como formas híbridas desses elementos já relativamente cristalizados. O determinante aqui é que uma parte não funciona como uma representação fiel da totalidade, qualquer elemento sempre se apresenta como particular entre outras tantas manifestações diversas.

Talvez a colonização incompleta possa ser o resultado da falta de uma efetiva intenção colonizadora por parte dos europeus. Isso em função de ter prevalecido um espírito de expropriação das riquezas americanas e não uma intenção de se promover uma efetiva ocupação existencial do território. Pode ser que se trate - em algumas circunstâncias, como as dos Astecas, Incas, Mapuches ou Quilombolas – de processos de *resistência* ou mesmo de uma combinação entre esses fatores. O relevante aqui é que *a fragmentação cultural ou a inadequação entre as partes é um resultado do proceso de colonização.*

Como não se apresenta uma efetiva integração cultural, os sentidos veiculados no ambiente cultural adotam uma feição superficial. Isso na medida em que não se estabelece aquela diferença de níveis, típica do mundo grego antigo, que permite que alguns princípios sejam percebidos como superiores e produzam a unificação da multiplicidade. Ou seja, é justamente a diferença entre aquilo que possui um efeito integrador e aquilo que deve ser integrado que permite a subordinação produzida no mundo

grego, que denominamos de *profundidade*. A integração somente se torna possível quando algum elemento se mostra dotado de superioridade e isso só faz sentido em um ambiente dotado de profundidade.

Na ausência de elementos capazes de operar como integradores, a cultura latino-americana assume a forma predominante da superficialidade ou dispõe seus vários elementos uns ao lado dos outros, de maneira horizontal. Também não faz sentido aqui falar de interioridade e exterioridade em função da superficialidade: tudo se coloca no mesmo plano. Como afirma Silva (1993, p. 37) se trata de que aqui “la cultura transpuesta de Europa se transforma en exterioridad” porque essa é a condição predominante na América Latina.

Assim, ao invés de assumir uma forma histórica em que os segmentos de tempo se superam uns aos outros, no ambiente latino-americano esses segmentos se dispõem uns ao lado dos outros. O passado encontra-se ao lado do presente e esse eventualmente se coloca ao lado do futuro. Vivemos, portanto, em uma condição não histórica (Silveira, 2017; 2018b), apenas para citar uma das consequências mais óbvias resultante de uma integração cultural incompleta.

Não é raro, então, que não se consolide na América Latina um passado ou uma linha de evolução clara em nossas sociedades. O exemplo mais eloquente a esse respeito é certamente o do Golpe Militar que depôs Allende, após vigorar um regime político livre no Chile por praticamente 150 anos, desde a base lançada pelo estado portalino no Século XIX (Altamirano, 1977). Uma reversão *contra histórica* dessa magnitude só pode significar que não nos encontramos em uma situação em que o passado seja um fundamento e uma condição real do presente. O resultado dessa desarticulação entre as partes é o de “uma sociedade móvel, mas sem historicidade” (Moulian, 2016, p. 330). O caso atual do Brasil também é eloquente nesse sentido, na medida em que diversos analistas se referem a formas de *regressão* da cultura política.

Grécia Antiga e América Latina

Esse quadro geral, esboçado acima, deve ser complementado agora através do confronto entre as experiências existenciais implicadas nas duas situações - a experiência trágica do mundo grego antigo e a *experiência superficial* da América Latina. Não deve ter passado despercebido ao leitor que em ambos os casos estamos diante de situações de fragmentação cultural marcada pela diversidade de referências e pelo desajuste entre as partes. Entretanto, a questão não se resume a constatar tal identidade existente nas descrições dessas duas situações. Interessa-nos as *experiências existenciais* efetivamente implicadas por essas duas situações de fragmentação, na medida em que são elas que se apresentam ou não como problemáticas. Isto é, são elas que mobilizam ou não a cultura no sentido de proporem ou não os problemas que deverão ser resolvidos e as modalidades para sua resolução.

Nesse sentido, se tratam inequivocamente de duas experiências muito distintas. De fato, a situação de fragmentação cultural em que temos vivido na América Latina não se apresenta como uma experiência de insegurança e desespero. Talvez em função da fragmentação ter se configurado como uma experiência muito básica do colonialismo, ela já parece ter se tornado aceitável a ponto de nos soar *natural*. A dificuldade em fundir os valores autóctones com os europeus configura-se como uma situação que não pôde ser contornada no início e terminou por se constituir como um elemento básico para os demais arranjos posteriores.

Isto quer dizer que desde o início da colonização a conjunção de fragmentos culturais incompatíveis e de origem diversa tornou-se moeda corrente das práticas culturais. Acredito, inclusive, que essa situação nos conduziu a desenvolver habilidades muito específicas para conviver com essa configuração cultural fragmentária sem postular uma integração como um passo decisivo. Pode ser que o gesto conciliador de absorver as diferenças dentro de um mesmo quadro de referências tenha funcionado

como um mecanismo de proteção do modo de vida existente antes do contato com os europeus. Afinal, a exigência por unificação dos valores poderia ter se configurado, de um ponto de vista prático, como a eliminação dos valores dos colonizados em benefício daqueles afirmados pelo modo de vida dos colonizadores. Afinal, a força se encontrava claramente do lado dos europeus que se mostravam sistematicamente intolerantes (Cortés, 1979). Assim, a conciliação de elementos pode ter se apresentado como um mecanismo que permitia preservar algo dos modos de vida originários, mesmo que sob a forma de um fragmento isolado.

Uma evidência clara da presença dessa disposição conciliadora pode ser detectada nos momentos iniciais do processo de evangelização dos indígenas brasileiros. Manoel da Nóbrega (2006, p. 5), um dos primeiros jesuítas a vir ao Brasil a partir de 1549, afirmou que “Huma cousa tem esses [os índios] pior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos corações” (sic). Nota-se nessa inconstância uma disposição para compatibilizar princípios de distinta origem cultural sem que a situação de fragmentação gerada envolva uma experiência dolorosa.

Assim, sob a condição de receberem presentes, os indígenas tanto se convertiam ao Cristianismo como se desconvertiam, sem que isso envolvesse nenhuma adaptação *profunda* de sua parte. Por isso, eles eram vistos como inconstantes e superficiais. Viveiros de Castro (2011) tem explorado, de uma perspectiva antropológica, o significado da cosmovisão ameríndia em função dessa disposição de espírito altamente flexível e conciliadora.

Em outra ocasião, diante do desejo espanhol de substituir os deuses dos templos astecas por imagens cristãs, Montezuma propôs a Cortés, compartilhar os ambientes religiosos, *colocando-os uns ao lado dos outros* – o que obviamente pareceu um gesto de idolatria aos olhares colonizadores (Todorov, 1991). Essa capacidade de assimilação ou de convivência entre elementos diferentes não era estranho às populações americanas originárias. Porém, se trata aqui apenas de uma hipótese acerca da origem

desse dispositivo adaptativo que não é decisiva para o meu argumento. O relevante é observar a *existência* de uma situação de fragmentação cultural na América Latina, independentemente dos fatores que a tenham produzido.

A presença de uma experiência não dolorosa da fragmentação de valores não quer dizer, entretanto, que não existam na América Latina demandas culturais por integração. A necessidade de nos modernizarmos, que se apresenta como um discurso omnipresente desde os processos de independência do Século XIX até hoje, visa promover o predomínio de uma intencionalidade clara e direcionada sobre o corpo social de cada uma das nações latino-americanas. Esse tipo de proposição em benefício de uma modernização efetiva requer justamente que cada nação seja unificada na totalidade de suas condições empíricas sob um mesmo conjunto de valores. Nesse sentido, a modernização solicita instituições funcionais, trabalhadores disciplinados, confiança nas regras de mercado, cidadania plena etc. Todos esses elementos requerem uma ação cultural integradora capaz de garantir a presença hegemônica da funcionalidade, da disciplina, da confiança etc. Se trata da expressão da necessidade de se obter integração tanto subjetiva quanto objetiva. Assim, é evidente que existem manifestações em favor da integração cultural nas diferentes circunstâncias latino-americanas.

A questão relevante é observarmos que isso não é sentido como uma experiência existencial intensa capaz de gerar hegemonia cultural. Ela certamente não produz aquele sentimento trágico que marcava o mundo grego e, por isso mesmo, não mobiliza a vida latino-americana de forma decisiva ou *profunda*. Dessa forma, a necessidade de unificar o ambiente cultural fragmentado não se apresenta aqui como a necessidade de superação de uma existência humana dolorosa. Isso quer dizer que nos sentimos relativamente confortáveis no interior de uma cultura fragmentada, sem a experiência intensa de que isso envolva um estado de coisas indesejável. A cultura latino-americana *não postula* com intensidade a necessidade de subordinar a totalidade de seus elementos a uma instância

superiora capaz de integrar seus elementos constituintes. A fragmentação não se apresenta, portanto, como um *problema* ou como uma contradição estabelecida entre um estado de coisas existente e um projeto desejado.

Se o quadro geral é semelhante, quando confrontamos a fragmentação do mundo grego antigo com a latino-americana, a experiência existencial é radicalmente diversa. Não há nada de trágico em nosso horizonte cultural. Podemos até mesmo postular que nossa situação requer integração. Porém, isso em geral é um sentimento muito particular da parte da população de nossos países que está sob a influência direta de valores europeus. Ou isso é típico de nossas declarações de intenção sem substância, de nossa sorridente máscara ocidental (Paz, 1992), de uma modalidade de vida superficial e exterior.

Isso é especialmente evidente na condição de vida dos intelectuais, na medida em que os processos de formação profissional ocorrem inteiramente em uma situação em que predominam os valores europeus. Em qualquer país da América Latina, ainda hoje, a formação típica de um intelectual envolve o estudo sistemático e histórico do pensamento europeu e quase nada que diga respeito às condições latino-americanas (Silveira, 2017b). Além disso, eles estão habituados aos procesos de *subordinação* racional e as reivindicações nessa direção não passam de expressão de puro conservadorismo corporativo. Observe que o equívoco de perspectiva nesse caso não ocorre entre elementos autênticos e não autênticos e sim entre elementos fragmentados e a totalidade da cultura. Ou seja, o problema não é que os valores europeus não estejam presentes na cultura latino-americana. Eles inegavelmente são partes dela. O problema é requerer que a totalidade da cultura latino-americana se converta à hegemonia de tais valores ou que o colonialismo obtenha sucesso.

Então, é compreensível que um filósofo com essa formação europeia chegue a perceber erroneamente que a fragmentação é um problema de primeira grandeza. Porém, essa percepção isolada constitui algo muito diferente da constatação de que a experiência cultural de desconforto com a

superficialidade seja hegemônica na América Latina. Ela efetivamente não tem sido *sentida* dessa forma.

A essa altura alguns leitores poderão questionar se não é um risco colocar-me na posição de intérprete da cultura latino-americana e dizer o que é hegemônico nela e o que não é. Reconheço que se trata mesmo de um risco, mas ele me parece não só necessário como defensável. Com efeito, não parece razoável afirmar que possuímos uma experiência dolorosa e problemática com a situação de fragmentação cultural em que nos encontramos, como se fossemos gregos vivendo na América. Isso não é perceptível em nenhuma experiência do mundo latino-americano, pelo menos fora das universidades. Assim, parece plenamente aceitável afirmar, de maneira culturalmente hegemônica, que estamos inseridos em uma situação de *fragmentação sem ônus* – ou sem sofrimento existencial.

Em geral, entendemos essa situação como muito natural e temos nos mantido razoavelmente adaptados a ela. Isso pode ser detectado em vários dispositivos culturais latino-americanas específicos, desde a religião (Silveira e Lopes, 2015) até o carnaval (Silveira, 2016a), passando pelo sistema produtivo (Silveira, 2018c) etc. Seja como for, interpretar a cultura latino-americana de uma forma diversa da que estou fazendo aqui também constitui um risco. Então, no mínimo posso me tranquilizar com o fato de que meus críticos também são intérpretes que correm tantos riscos como eu mesmo. Todos nós temos direitos de hermenêutica.

A função cultural da filosofia latino-americana

A situação da filosofia latino-americana pode ser agora sintetizada recuperando os elementos principais que apresentei até o momento. Primeiro parece claro que a filosofia assume e desempenha uma função específica do ambiente cultural mais amplo em que ela está inserida. Nesse sentido, a filosofia encontra-se desde sempre envolvida em algum tipo de

diálogo cultural. Quando ela foi gestada, seu propósito era resolver a experiência dolorosa da fragmentação implicada na cultura grega antiga.² Tudo indica que essa função integradora foi transposta para outras situações por força do processo de civilização que se conformou na Europa.

Com o advento da conquista da América, essa função foi transplantada da Europa por força da inércia cultural. Porém, como verificamos acima, tudo indica que não se apresenta aqui uma experiência existencial que tenha tornado a situação de fragmentação cultural um problema de primeira ordem – ao contrário do que ocorreu naquela situação grega antiga.

Assim, chegamos a uma situação muito peculiar ligada ao exercício da atividade filosófica latino-americana: a função integradora tradicional, com a qual ela se ocupou na Grécia Antiga, não é sentida como relevante no nosso ambiente cultural. Ou seja, estamos diante de um tipo de atividade que é culturalmente percebida como *irrelevante*, na medida em que se dedica a realizar uma missão que não é requerida pelas sociedades em que está instalada. A filosofia latino-americana é uma espécie de flor de estufa (Silveira, 2016b) que sobrevive em um ambiente artificial e isolado.

Isso pode nos auxiliar a compreender o caráter infrutífero de reivindicarmos para a filosofia um reconhecimento social que ela não possui na América Latina. Uma boa dose de humildade poderia nos fazer enveredar pela discussão acerca dos motivos pelos quais temos de fazer esse tipo de reivindicação. Isto é, quais são as razões que geram a falta de reconhecimento social com relação à filosofia entre nós? Como se pode ver, a resposta encontra-se no fato de nos ocuparmos com uma função que não é significativa para o restante da cultura latino-americana. Não se trata, de forma alguma, de que a sociedade não esteja à nossa altura (Gomes, 1994), como pretendem alguns filósofos. A resposta requer muito mais humildade do que essa.

² As discussões acerca das origens não gregas da filosofia me parecem desconsiderar a conexão que existe entre essa atividade e o contexto cultural grego. Assim se condenam a tentar enxertar uma função em um tronco que não expressa necessidades para ela. O resultado sempre cheira a artificialidade. Seria mais promissor tentar identificar modalidades alternativas (de pensamento ou narrativas) que expressem efetivamente as necessidades de cada situação cultural particular.

Dessa maneira, podemos perceber que nos encontramos diante de um desafio de primeira ordem: formular uma função filosófica compatível com a cultura latino-americana. Para chegar a isso, basta observar que a filosofia é uma atividade que cumpre uma função cultural e que essa função necessita ser redefinida no contexto latino-americano, já que aquela antiga, oriunda do mundo grego, não faz sentido para nós. Sua falta de sentido se revela não em função de um juízo isolado mas no fato de que a fragmentação não é sentida como problemática.

Ao reconhecermos que a cultura exerce uma influência sobre nós (uma formulação claramente infeliz na medida em que somos resultados dela ao mesmo tempo que a produzimos), devemos nos colocar em condições de ajustar a filosofia a esse ambiente. Certamente isso não implica na elaboração de um trabalho filosófico que consista na defesa do *status quo* latino-americano e sim em uma atividade que seja *pertinente* para o restante da cultura. Isso significa que podemos propor uma atividade filosófica sem enveredar por formas tacanhas de nacionalismo ou de defesa furiosa do que temos sido. Pertinência não significa concordância.

Tudo indica que é necessário recuperar aquela velha vocação da filosofia para assumir funções que sejam requeridas pelo ambiente cultural em que nos encontramos. Vocação que, inclusive, produziu a *filosofia grega para o mundo grego*. Assim, mais importante do que propor a alteração do objeto que seria próprio de uma filosofia latino-americana, parece ser a consideração pela *mirada* que temos adotado quando a praticamos. Tudo indica que só temos a ganhar ao postularmos uma atividade filosófica atenta para o conjunto de valores que é vivido pelas pessoas que nos cercam. Uma mirada pode nos dizer muito sobre quem olha.

Referências

Altamirano, C. (1997). *Dialéctica de una derrota*. Siglo Vientiuno, México.

Aristóteles. (1982). *Metafísica*. Gredos, Madrid.

- Brunner, J. J. (1996). "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana", *Escritos: Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, nº 13-14, 301-333
- Cortés, H. (1979). *La conquête du Mexique*. Maspero, Paris.
- García Canclini, N. (1995). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Sudamericana, Buenos Aires.
- Gomes, R. (1994). *Crítica da razão tupiniquim*. FTD, São Paulo.
- Hegel, G. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Alianza, Madrid. v. 1.
- Kirk, G; Raven, J.; Schofield, M. (2010). *Os filósofos pré-socráticos*. Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Koyré, A. (2001). *Do mundo fechado ao universo infinito*. Forense, Rio de Janeiro.
- Lima Vaz, H. C. (1981). "O problema da filosofia no Brasil", *Síntese*, nº 30, 11-25.
- Maíz, C. (2012). "¿Excepcionalidad o especificidad? Sendas problemáticas de la identidad latinoamericana", *Universum*, nº 27, v. 2, 223-236.
- Moulian, T. (2016). "Anatomia de um mito", in Martins, J., *Chile*. Fundação Perseu Abramo, São Paulo, pp. 311-369.
- Nóbrega, M. (2006). *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Metalibri, São Paulo.
- Paz, O. (1992). *El labirinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Platão. (1993). *A República*. Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Silva, J. (1993). "Literatura e historia: la América barroca", en Zea, L. (Comp.). *Historia y cultura en la conciencia brasileña*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Silveira, R. (2018a). "O suicídio do intelectual latino-americano", *Rebela*, v. 8, nº 1, 83-101.
- Silveira, R. (2018b). *Apresentação do Brasil*. FI, Porto Alegre.
- Silveira, R. (Org.) (2018c). *A fazenda e a filosofia*. FI, Porto Alegre.

- Silveira, R. (2017a). “A filosofia latino-americana da superficialidade”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, v. 38, nº 116, 47-72.
- Silveira, R. (2017b). “O intelectual latino-americano”, *Pacarina del Sur*, ano 8, nº 31.
- Silveira, R. (Org.) (2016a) *O carnaval e a filosofia*. FI, Porto Alegre.
- Silveira, R. (2016b). “A brasileiríssima filosofia brasileira”, *Síntese*, v. 43, nº 136, 261-278.
- Silveira, R.; Lopes, M. (Orgs.) (2015). *A religiosidade brasileira e a filosofia*. FI, Porto Alegre.
- Sophocle. (1993). *Théâtre complet*. Flammarion, Paris.
- Todorov, T. (1991). *A conquista da América*. Martins Fontes, São Paulo.
- Viveiros de Castro, E. (2011). *A inconstância da alma selvagem*. Cosac & Naify, São Paulo.
- Volek, E. (2007). “Anverso y reverso del laberinto de la soledad: Octavio Paz y cien años de Macondo”, *Cuadernos del CILHA*, ano 8, nº 9, 131-143.
- Zea, L. (1989). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. Editorial Siglo XXI, México.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org