

# LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

*yamandú acosta*

## Introducción

La cuestión del “sujeto” no es meramente un asunto o un tema más entre otros posibles en la agenda del que identificamos como el paradigma “fuerte” de la filosofía latinoamericana. La filosofía latinoamericana es un modo de objetivación en la constitución de un sujeto a través de su autoafirmación, autoconocimiento y autorreconocimiento.<sup>1</sup>

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

Frente al universalismo abstracto de la occidentalidad en general y de la modernidad en particular como su forma secularizada, así como frente al antiuniversalismo confeso y militante de la posmodernidad, que no es otra cosa que la profundización de los ejes *nihilistas* y antiilustrados de la modernidad y, por lo tanto, modernidad *in extremis*;<sup>2</sup> esto es, frente al sujeto abstracto como portador de un proyecto utópico de sociedad que debe ser realizado frente a la muerte del sujeto y de los proyectos de sociedad a realizar que legitiman antiutópicamente la “racionalidad” totalizante del mercado. La filosofía latinoamericana, como elaboración analítico-crítico-normativa a partir de emergentes sociales que irrumpen afirmándose

**Yamandú Acosta**  
Investigador del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay, y colaborador del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica.

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



### **La filosofía latinoamericana como constitución del sujeto**

Supuesto el logocentrismo de la civilización occidental, puede concederse que la filosofía es la producción cultural en la cual el *logos* alcanza sus niveles de mayor abstracción y generalidad, producción cultural que atraviesa todos los momentos de la dialéctica de la occidentalidad, tanto el antiguo y el medieval de eje mediterráneo, como el moderno y el contemporáneo de eje atlántico,<sup>3</sup> desde un proverbial comienzo en la Grecia clásica del siglo VI a. C. que tanto para éste, como para sucesivos recomienzos, que implican rupturas y también continuidades, supone el ejercicio del *a priori* antropológico señalado por Kant y resignificado por Hegel en clave histórica y colectiva más adecuada —no obstante otro tipo de limitaciones— a los procesos efectivamente dados en que perspectivas de emancipación emergen frente a estructuras, sistemas, instituciones y relatos establecidos de dominación.

En Kant, el *a priori* antropológico está en tensión con el *a priori* epistemológico.<sup>4</sup> Mientras el segundo remite a lo universal y abstracto, el primero lo hace a lo singular y concreto. Mientras que la lectura universalista eurocéntrica subordina el *a priori* antropológico al epistemológico, porque este universal-abstracto es la trascendentalización de su particularidad concreta y, por lo tanto, ese universal no colide con lo particular desde que lo expresa, incurre en una trascendentalización ilegítima como expresión, medida y fundamento de lo universal humano en relación con la alteridad de otras particularidades; la lectura desde la alteridad de las particularidades de América Latina implica la decodificación de este universal-abstracto que implica invisibilización, dominación y negación: sometimiento a una pretensión de universalidad que no dialoga con la alteridad para constituirla sin exclusiones, sino que la resuelve e impone monológicamente generando un universalismo abstracto y excluyente y, por lo tanto, no universal.

Desde América Latina el *pathos* y el *ethos* se constituyen en los espacios de decodificación del *logos* totalizado;<sup>5</sup> y sus efectos de negación de lo universal, en lo particular humano bajo la pretensión de afirmarlo y realizarlo, de manera tal que, frente a las imposiciones del *a priori* epistemológico, emerge a un primer plano desde las experiencias de negación, sometimiento, dominación, exclusión y marginación de sujetos empíricos particulares. El *a priori* antropológico, que implica un tenerse a sí mismo como valioso y, consecuentemente, un tener como valioso el conocerse por sí mismo, no supone eliminar el *a priori* epistemológico, sino subordinarlo a la orientación analítico-crítico-normativa emergente de estos sujetos, por la cual denuncian el falso universalismo abstracto y excluyente, aportando a la construcción, ciertamente conflictiva y nunca acabada, de una universalidad concreta e incluyente.

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

No obstante el ontologismo que distorsiona o coloniza la historicidad nihilizándola bajo la figura totalizante del “espíritu absoluto”, trasladando la negación kantiana no intencional de la alteridad a una forma intencional de vocación imperial que explícitamente niega la espiritualidad y, por lo tanto, la humanidad de la misma, Hegel aporta las claves filosófica, histórica y colectiva del “nosotros”, bajo la figura del “pueblo” que, recuperada desde América Latina y liberada de las cadenas ontológicas que bloquean la afirmación, conocimiento y reconocimiento de la propia espiritualidad y humanidad, habilita categorialmente desde y para nosotros el ejercicio del *a priori* antropológico por la referencia a los fundamentos históricos, sociales y culturales, sin relación con los cuales el mismo no podría pasar de una abstracción. La fórmula del *a priori* antropológico es ahora “querernos a nosotros mismos como valiosos” y “tener como valioso el conocernos por nosotros mismos” (Roig 1981b: 9-17 y Roig 1981c: 76-99).

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

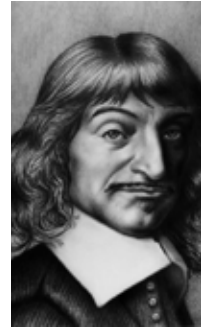


individual, sea al mismo tiempo colectivo, en razón de las mediaciones y relaciones que hacen a la complejidad de la dialéctica histórica entre lo social y lo individual.

La condición colectiva-individual de este sujeto de la enunciación implica tener presente que la relación comunicativa no es entre un sujeto emisor y un sujeto receptor, sino entre sujetos emisores-receptores en los diferentes circuitos y a través de los diferentes canales de comunicación, por lo que se trata de una enunciación pluralmente resignificada desde la inevitabilidad de la decodificación-codificación cumplida por todos y cada uno de los interlocutores en la trama comunicativa. Debe al respecto, además, tenerse en cuenta que no se ha pasado del logocentrismo de la razón al logocentrismo del discurso como sucedáneo de aquélla en la dimensión comunicativa, sino que el *pathos* y el *ethos*, que son personalísimos en términos histórico-culturales colectivos y también —sin contradicción— en términos individuales, son los fundamentos resignificadores del *logos*-discurso en todo proceso de afirmación del *a priori* antropológico, que es proceso de afirmación y constitución de un sujeto en el que la pasión y la acción, respectivamente, motivan y orientan el ejercicio de la razón.

Esta última consideración no procura legitimar un sujeto irracional, sino que quiere deslegitimar la negación del sujeto cabalmente racional en nombre de la razón de un sujeto pretendidamente tan exclusiva y excluyentemente racional, en que los efectos de totalización de la razón llegan a ser ultraintencionalmente de carácter irracional. Si bien puede entenderse que pasión y acción sin razón serán ciegas, e implicarán los riesgos que supone esa condición, también puede suscribirse que razón sin pasión y sin acción será vacía, en el sentido de que no responderá a ningún fundamento motivador y orientador radical o, peor aún, implicará su anonadamiento por incapacidad de discernimiento y proyección constructiva. Es, en este sentido, que frente a los efectos de una razón totalizada, la filosofía latinoamericana ha postulado el ejercicio de la “inteligencia”.<sup>6</sup> Mientras la referencia a la razón, reduce al sujeto al *logos* fetichizado que niega al sujeto en su integralidad, la perspectiva de la inteligencia permite desmontar dicho fetichismo, recuperando relaciones con el *pathos* y con el *ethos* que hacen la multidimensionalidad del sujeto, su afirmación integral, propiciando, además, entre los extremos del irracionalismo intencional y el de la razón fetichizada y totalizada como irracionalismo ultraintencional, el ejercicio de una razón razonable en la perspectiva de la sustentabilidad de dicha afirmación.

Este proceso de afirmación, que es histórico, contextual, discontinuo, contingente y que, por lo tanto, supone el ejercicio del *a priori* antropológico de un modo *a posteriori*, lo es de un sujeto cuya identidad no se recluye en la dimensión de la subjetividad, sino que la



trasciende y resignifica en la de la “sujetividad”, que implica historicidad y, por lo tanto, formas de objetivación orientadas a quebrar las totalidades opresivas que porque lo niegan, justamente lo motivan en su *praxis* colectiva emergente con pretensión radical de autonomía.



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

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

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

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

Esta perspectiva supone la posibilidad de afirmar la alteridad sin subsumirla sin más en la dialéctica de la occidentalidad. No obstante el carácter expansionista y universalizante de esta dialéctica en el plano filosófico y también en los planos científico, tecnológico, cultural, político y económico —para nombrar los más relevantes—, habilita afirmarla como una trascendentalidad al interior de esa dialéctica totalizadora, que por sus efectos de totalización *a posteriori* provoca la emergencia del *a priori* antropológico, que es relevante

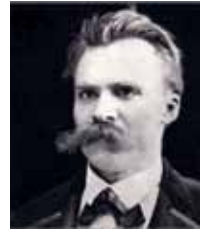
como afirmación de alteridad y de alternativa, en tanto afirmación de “sujetividad” y, por lo tanto, de afirmación de un sujeto otro respecto del de la occidentalidad en sus figuras de la modernidad y de la posmodernidad, momentos de eje atlántico de dicha dialéctica que involucran a nuestra América y, por lo tanto, a nosotros como expresión, afirmación y constitución del sujeto.

La “sujetividad” habla acerca de la “historicidad” de este “sujeto empírico”, de su capacidad de irrumpir en la historia y decodificar las totalidades opresivas dominantes establecidas, llámense éstas “*ego cogito*”, “sujeto trascendental”, “espíritu absoluto”, “estructuras”, “sistemas”, “instituciones”, “ley”, “Estado totalitario”, “mercado total” o “eticidad”, y, por lo tanto, de una historicidad que es radical y constitutiva, que hace siempre posible un “nuevo comienzo”, que a diferencia del espíritu transformado en niño, en *Así hablaba Zaratustra* de Nietzsche, que implica una *nihilización* del pasado, cada “recomienzo” del sujeto en América Latina, en términos de “sujetividad”, es de otra manera auroral, pues su sentido de futuro se asienta en el conocimiento y discernimiento de alcances y límites de anteriores comienzos y recomienzos.<sup>7</sup>

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

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

Este sujeto revolucionario y este horizonte histórico-utópico de sujeto son los que se disuelven y nihilizan en la posmodernidad a



través de efectivos procesos de fragmentación, discursivamente sobredeterminados y legitimados por la discursividad filosófica posmoderna.

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

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

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

El ser humano se autoconcibe como sujeto en la modernidad. El modo fundante de su afirmación como “*ego cogito*” —sujeto individual y universal, sustancial y esencial, abstracto y metafísico— opera como fetiche que invisibiliza y destruye al sujeto real.<sup>8</sup> La perspectiva crítica (emancipatoria) desde América Latina fundamenta un sujeto-otro que da respuesta a la visión fundante de la modernidad, la que alcanza también a otras visiones crítico-emancipatorias de la misma modernidad, como a las visiones objetivamente antiemancipatorias de la posmodernidad.



### Sujeto cognoscente y sujeto actuante<sup>9</sup>

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

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

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

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

Frente al pretendido carácter sustancial del yo pensante en los fundamentos metafísicos cartesianos, así como frente al pretendido carácter *a priori* del sujeto trascendental en los fundamentos epistemológicos kantianos, que de distintas maneras afirman la prioridad e independencia del conocimiento con respecto a la acción, una epistemología crítica lleva a determinar de modo fundado que el





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



### **Sujeto práctico**

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

La trascendentalidad de las condiciones materiales con respecto a las condiciones técnicas implica la trascendentalidad del “sujeto práctico” respecto del “sujeto actuante” y, por lo tanto, del “sujeto cognoscente”. Ya que el producto socialmente producido es finito, y la

hipótesis es siempre la de recursos escasos, éste aparece como la condición y el criterio para discernir entre los fines técnicamente posibles. Este discernimiento implica, a su vez, como su misma condición de posibilidad y también de legitimidad, el que tiene lugar entre “necesidades” y “preferencias” y su respectivo papel en la elección de los fines, pues resulta evidente que no todos los fines, teórica y técnicamente posibles, serán materialmente posibles en términos de la materialidad del producto social disponible. Esta dimensión del “sujeto práctico”, que es condición de posibilidad de las del “sujeto actuante” y del “sujeto cognoscente”, es la que hace especialmente visible que “no hay un sujeto humano, sino un conjunto de sujetos humanos que en sus interrelaciones forman la sociedad” en la cual la tensión entre “necesidades” y “preferencias” coloca, en primerísimo plano, la hipótesis del conflicto en la articulación de la convivencia.



### **Sujeto vivo y sujeto como sujeto**

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

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

La referencia al “sujeto vivo” como fundamento categorial, conceptual y real de la afirmación del ser humano como sujeto, que se expresa en movimientos sociales diversos, en términos de los reclamos por la posibilidad de vivir dignamente, expresa con nitidez la fuerte

ruptura con el paradigma fundante de la modernidad y con las visiones críticas del mismo dentro del mismo horizonte, así como con la fragmentación posmoderna.

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

En lugar de un sujeto individual y universal, sustancial y esencial, abstracto y metafísico que se autosostiene más allá de toda naturaleza corporal como lo absolutamente otro, y que pretendidamente duda de su existencia para afirmar la evidencia de la misma, un sujeto histórico-social plural y diverso, que llega a comprenderse uno con la naturaleza no humana y que, partiendo de la certeza de su existencia, en cambio, tiene interrogantes cada vez más acuciantes con respecto a la posibilidad de esa existencia a futuro. Frente a un punto de vista pretendidamente universal que parece no ser sino la ilegítima trascendentalización de un punto de vista particular universalizado, con los riesgos implicados en el ejercicio de un *logos* fetichizado y totalizado, la construcción de un punto de vista efectivamente universal que implica la concurrencia democrática desde *pathos* y *ethos* “personalísimos” a la afirmación de condiciones de reproducción vida humana-naturaleza no humana, que hacen a la posibilidad del universalismo concreto. Ante un imaginario totalizado de reconciliación a nivel del pretendido “espíritu absoluto”, la emergencia decodificadora del “sujeto vivo” amenazado en su posibilidad misma de vivir al impulso de los procesos fácticos por aquella sobredeterminación imaginaria. La experiencia del fracaso o derrota revolucionaria, sea por la implicación del sujeto revolucionario en las instituciones funcionales a las estructuras del orden capitalista, sea por su sometimiento a las orientaciones del poder burocrático en el campo socialista antes de su colapso, sea como efecto de la contrarrevolución burguesa que aplastó la insurgencia revolucionaria en la década de 1970 en América Latina, hace lugar a esta otra perspectiva de sujeto, la del “sujeto vivo” que, como trascendencia al interior de sistemas, estructuras e instituciones, resignifica el sentido y las estrategias de las prácticas emancipatorias. Frente a un mercado totalizado, que sólo promete las libertades del mercado, aunque tampoco cumple con ellas y que, en función de dicha totalización, como nunca antes se despliega socavando la vida humana y la naturaleza, el “sujeto vivo” emergente en las plurales expresiones de la vida y de la posibilidad de vivir afectadas por ese socavamiento compulsivo y exponencial, se presenta como el punto de vista crítico-emancipatorio en la perspectiva ya señalada del universalismo concreto.



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



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

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

El “sujeto vivo” es, en términos reales y materiales, lo que en términos ideales es el “sujeto como sujeto”, que sería el sujeto que “trasciende todas sus objetivaciones”<sup>10</sup> y, por lo tanto, se sostiene más allá de ellas. Mientras el “sujeto vivo” es de cierto modo *tópico*, el “sujeto como sujeto” es decididamente *utópico*.<sup>11</sup>

Decir que el “sujeto vivo” es “de cierto modo” *tópico*, implica reconocer que, no obstante su materialidad y realidad fundante como trascendencia al interior de las mencionadas determinaciones u objetivaciones del sujeto, inevitablemente, no obstante la experiencia de su trascendencia, ésta se da siempre mediada, tensionada o resignificada por esas otras determinaciones y, por lo tanto, al interior de ellas. Por consiguiente es la cara en sí misma existente, aunque no directamente visible para nosotros del “sujeto como sujeto”, que es la referencia en dimensión decididamente utópica del ser humano como sujeto, esto es, sin objetivaciones ni mediaciones.

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

El proceso de la modernidad ha acompañado la fetichización del sujeto en las diversas expresiones de la misma, con la fetichización de estructuras e instituciones cuyo sentido fundante fue la afirmación del ser humano como sujeto dentro de los límites del horizonte histórico

de su autocomprensión, pero que terminaron desplazando aquel sentido, conquistando el lugar del ser humano como sujeto.

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

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

Desde América Latina, como la otra cara de la modernidad y de la posmodernidad, se aporta otra perspectiva del sujeto, la del “sujeto vivo” que, como no puede ser reducido a estructuras, sistemas o instituciones porque en cuanto comprende el complejo metabolismo humanidad-naturaleza no humana, es una trascendentalidad al interior de las mismas, lo que lo lleva a emerger *a posteriori* a las experiencias de negación, con capacidad para juzgarlas, así como para rectificarlas de un modo fundado.<sup>12</sup>

Para este “sujeto vivo”, desde sus mediaciones y objetivaciones como “sujeto cognoscente”, “sujeto actuante” y “sujeto práctico”, y desde su emergencia, que lo motivan a articularse como un “nosotros” que se tiene a sí mismo como valioso, en ejercicio del *a priori* antropológico, no obstante contextos históricos que implican confrontación objetiva de intereses, división y lucha de clases que sobredeterminan y son sobredeterminadas por luchas fragmentadas particularizadas, se abre la posibilidad de activarse y organizarse como actor social y político, para transformar las estructuras, sistemas e instituciones que tienen esos efectos de negación, en dirección al horizonte utópico del “sujeto como sujeto”.

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

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



Tal vez ni siquiera se trata de crear nuevas instituciones, sino de transformar su espíritu sobre la referencia del “sujeto vivo”, así como su criterio.<sup>13</sup>

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



## Notas

- <sup>1</sup> Identificamos como “paradigma fuerte” de la filosofía latinoamericana al que fundamenta y desarrolla Arturo Andrés Roig (1922-) en el conjunto de su obra filosófica e historiográfica. Consulte especialmente *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981). En el capítulo “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los post-modernos” (1993:105-129), escribe: “La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena” (105).
- <sup>2</sup> La caracterización de la posmodernidad como “modernidad *in extremis*” que compartimos, la fundamenta y desarrolla Franz J. Hinkelammert (1931-) en el capítulo “Frente a la cultura de la post-modernidad, proyecto político y utopía” (1991: 83-101). Escribe allí: “En buena parte, el anuncio de una cultura de la post-modernidad no es más que el anuncio de esta fusión del anti-racionalismo con el liberalismo transformado en neoliberalismo. Ciertamente no se trata de ninguna post-modernidad. Es el retorno de la modernidad en su forma más extrema; civilización occidental *in extremis*, como Galtung lo llama” (98).
- <sup>3</sup> Sobre la “dialéctica de la occidentalidad”, sus cuatro momentos y sus ejes mediterráneo y atlántico, véase el capítulo “Dialéctica de la occidentalidad” (Ardao 1963a: 15-21).
- <sup>4</sup> La tensión entre el *a priori* epistemológico y el *a priori* antropológico en Kant, así como la prioridad del segundo con respecto al primero, no obstante la lectura dominante en el kantismo, con importantes implicaciones para una relectura de Kant, y en particular para la fundamentación de un sujeto otro y de una filosofía otra en relación con el sujeto y la filosofía de la modernidad ilustrada que alcanzan su culminación en la obra del filósofo de Königsberg, constituyen un asunto central en “El pensamiento filosófico y su normatividad”, Introducción a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig 1981b: 9-17).
- <sup>5</sup> Arturo Ardao, en el capítulo “Sentido de la historia de la filosofía en América” (1963b: 79-82) procurando fundamentar “en determinado sentido, originalidad” de la misma, sentencia: “Logos foráneo, pero *pathos* y *ethos* personalísimos” (80).

- <sup>6</sup> La opción por la *inteligencia* que no renuncia a la *razón*, sino que la acota al reinstalarla en los niveles supralógicos de la “compleja relación viviente”, evita la aniquilación del sujeto en las leyes de funcionamiento de la razón y frente a la ética de principios rigorizada que ésta misma supone, propone una ética intelectual de la responsabilidad que expresa y funda la autonomía del sujeto. Esta perspectiva de la *inteligencia* recorre la obra filosófica de Arturo Ardao, especialmente en *Espacio e inteligencia* (1983) y en *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia* (2000).
- <sup>7</sup> Señala Roig en este sentido: “Un filosofar matutino o auroral confiere al sujeto una participación creadora o transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificadora de un pasado, sino de denuncia de un presente y anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas. Desde este punto de vista hablábamos de historicismo, entendiendo que su raíz se encuentra en el reconocimiento del hombre como actor y autor de su propia historia, afirmación que no quiere caer, por lo demás, en la imagen de un nuevo demiurgo. Se trata de un historicismo que nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza al pensamiento utópico, dentro de las diversas formas de saber conjetural, reconocido dentro de una filosofía matutina como legítimo o por lo menos como legítimable. En función de esto, la normatividad pierde aquella rigidez impersonal característica del *a priori* formal-lógico y, a partir del reconocimiento efectivo de la presencia de lo subjetivo, es rescatada en su verdadero peso. (Debo aclarar que subjetividad no es necesariamente sinónimo de subjetividad, en el sentido de arbitrariedad, de ‘libre arbitrio’, ni de particularidad.)” (1981a: 15).
- <sup>8</sup> Este punto tiene un adecuado tratamiento en “El retorno del sujeto reprimido frente a la estrategia de la globalización” (Hinkelammert 2003: 485-498).
- <sup>9</sup> Las determinaciones u objetivaciones del “sujeto cognoscente”, el “sujeto actuante”, el “sujeto práctico” y el “sujeto vivo”, así como la idea del “sujeto como sujeto”, tanto como sus relaciones, las presenta y desarrolla Franz J. Hinkelammert en “Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real” (1990a: 229-275). El orden de la exposición en la epistemología crítica de Hinkelammert invierte las relaciones de fundamentación. Adoptamos las determinaciones, así como el orden de exposición, encontrando en el orden de fundamentación posibilidades para fundar en articulación constructiva con lo ya señalado, un sentido de sujeto alternativo al de la modernidad, así como al de la posmodernidad. Esta posibilidad de articulación constructiva, en términos de una fundamentación del sujeto desde América Latina, alternativa a la de la modernidad y a la posmodernidad, la hemos esbozado explícitamente en el capítulo anterior. En éste, al igual que en aquél, hemos hecho nuestras las observaciones de Franz J. Hinkelammert —que agradecemos— a la versión original del mismo, superando los inconvenientes de una apreciación inadecuada de la identidad del último capítulo de la *Crítica a la razón utópica* (1990a).
- <sup>10</sup> Escribe Hinkelammert: “...el sujeto, por tanto, trasciende a todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas. El sujeto trasciende también, por lo tanto, a todas las formas de sujeto que aparecen al tratar al sujeto como objeto” (1990a: 254).
- <sup>11</sup> En uno de sus libros más recientes, esta dimensión utópica del “sujeto como sujeto” es explicitada por Hinkelammert como *ausencia que está presente como ausencia*: “El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un *a priori* del proceso. Sino resulta como su *a posteriori*. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental *a priori*. Se revela como una necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y

no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia” (2003: 496).

- <sup>12</sup> Jung Mo Sung sintetiza con precisión las connotaciones de la idea de sujeto en el pensamiento de Hinkelammert: “(a) el sujeto no es una sustancia; (b) el ser humano se revela como sujeto en la medida en que enfrenta la inercia del sistema que lo aplasta, por eso se revela en el grito, se revela como ausencia; (c) el ser humano es llamado a responder a este grito como actor social o individuo calculador en el interior del sistema; (d) el ser humano, en cuanto sujeto, siempre trasciende al sistema” (2007: 243).
- <sup>13</sup> Recordemos dos pasajes de José Martí en “Nuestra América” (1891): “Viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros ...”, y “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu”.

## Bibliografía

- ARDAO, Arturo (2000). *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Montevideo: Biblioteca de Marcha, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- \_\_\_\_\_. (1983). *Espacio e inteligencia*. Caracas: Equinoccio, Editorial de la Universidad Simón Bolívar.
- \_\_\_\_\_. (1963a). “Dialéctica de la occidentalidad”, en *Filosofía de lengua española*. Montevideo: Alfa, pp. 15-21.
- \_\_\_\_\_. (1963b). “Sentido de la historia de la filosofía en América”, en *Filosofía de lengua española*. Montevideo: Alfa.
- HINKELAMMERT, Franz J. (2003). *El sujeto y la ley*. San José: EUNA.
- \_\_\_\_\_. (2003a). “El retorno del sujeto reprimido frente a la estrategia de la globalización”, en *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. San José: EUNA, pp. 485-498.
- \_\_\_\_\_. (1991). “Frente a la cultura de la post-modernidad, proyecto político y utopía”, en *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, 2ª ed. San José: DEI, pp. 83-101.
- \_\_\_\_\_. (1990a) [1984]. *Crítica a la razón utópica*, 2ª ed. San José: DEI, pp. 229-275.
- \_\_\_\_\_. (1990b) [1984]. “Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real”, en *Crítica a la razón utópica*, 2ª ed. San José: DEI.
- \_\_\_\_\_. (1990c) [1984]. *Crítica a la razón utópica*, 2ª ed. San José: DEI, pp. 229-275.
- ROIG, Andrés (1993). “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los post-modernos”, en *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC, pp. 105-129.
- \_\_\_\_\_. (1981a). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (1981b). “El pensamiento filosófico y su normatividad”, introducción a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE, pp. 9-17.
- \_\_\_\_\_. (1981c). “El problema del comienzo de la filosofía”, en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE, pp. 76-99.
- Sung, J. M. (2007). “Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real”, en *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*, E. Fernández y J. Vergara (editores). Santiago de Chile; Universidad Bolivariana, pp. 239-256.