

Crítica del sujeto/sujeto de la crítica. La constitución categorial e histórica del sujeto en América Latina

*Critique of the Subject /The Subject of Criticism.
Categorial and Historical Constitution of the Subject
in Latin America*

Yamandú Acosta

*Universidad de la República, Montevideo
Montevideo-Uruguay.*

Resumen

El presente análisis plantea la recuperación de la categoría de sujeto por parte del pensamiento crítico actual en América Latina como aporte a la superación de los desplazamientos del ser humano como sujeto operado por las prácticas de dominación y los discursos teóricos dominantes en la modernidad y la posmodernidad.

Palabras clave: Crítica del sujeto, sujeto histórico, América latina.

Abstract

This analysis proposes to recover the category of subject in current critical thought in Latin America as a contribution to overcoming displacements of the human being as a subject operated by practices of domination and dominant theoretical discourses in the modern and postmodern eras.

Key words: Critique of the subject, historical subject, Latin America

Que el ser humano sea sujeto es la idea fundadora de la modernidad. Esto quiere decir que la modernidad comienza con ella bajo el entorno del siglo XVI en Europa, desde donde se expande al resto del mundo; pero quiere decir también que la modernidad se reproduce, recomienza y se transforma hasta el presente, en tanto que dicha idea se sostiene en el curso del tiempo con su formulación originaria transformada o resignificada en procesos de sucesión y confrontación desde otros lugares histórico-epistemológicos.

Tal vez esa conciencia por parte del ser humano en torno a ser sujeto que funda la modernidad encuentra una de sus iniciales y paradigmáticas objetivaciones discursivas en *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo, escrito en 1513: “No ignoro que muchos opinaron y opinan que, gobernando la fortuna y Dios las cosas de este mundo, la humana prudencia no puede alterar las adversidades y, por tanto, que éstas no tienen remedio alguno (...) Pero como no se ha anonadado nuestro libre albedrío, admito que sea verdad el que la fortuna rijan la mitad de nuestras acciones, sin embargo nos deja gobernar la mitad restante o buena parte de la misma”.¹ Aquí se expresa claramente la ruptura que introduce la modernidad ante los fundamentos del orden de la cristiandad medieval: El hombre ocupa el lugar de Dios, asumiendo su condición de sujeto enajenado en aquél fundamento trascendente.

No obstante, al utilizar la expresión “nuestro libre albedrío”, Maquiavelo implica tácitamente la referencia a un “nosotros” que, lejos de ser un sujeto colectivo, resulta, en principio, la universalidad de los sujetos individuales, aunque para el contexto histórico-teórico-político de referencia y para la manifiesta intención del texto señalado se trata de la universalidad restringida y excluyente de aquellos individuos que, en tanto príncipes, reúnen las condiciones subjetivas y objetivas suficientes para disputarle a la fortuna el gobierno de los hechos.

Sin embargo, la fundamentación filosófica del ser humano como sujeto (idea fundadora de la modernidad) será, más bien, la ofrecida por Descartes, especialmente en su *Discurso del Método* (1637) y en sus *Meditaciones Metafísicas* (1641), condensada en la conocida tesis *cogito ergo sum*.

1 MAQUIAVELO, Nicolás: *El Príncipe*. Serie del Ciclo Básico, Historia de las Ideas, Serie Antología 140, FCU, Montevideo, 1985; p. 130.

En la argumentación cartesiana, el sujeto es estrictamente el alma, identificada como *res cogitans*, y, por lo tanto, el resto resulta absolutamente ajeno, denominándose como *res extensa*. Se trata de una visión ontológico-metafísica dualista del hombre, en la que lo propiamente humano es lo relativo al alma, siendo lo que concierne al cuerpo algo que emparenta a aquel con los animales y el resto de la naturaleza.

De acuerdo al argumento, la *res cogitans* se sostiene a sí misma por el mero ejercicio de su atributo esencial definitorio: el pensamiento. Por lo tanto, la esencia del *ego cogito* es la condición de su existencia. El alma, o sustancia pensante, es una entidad metafísica absolutamente independiente de toda corporalidad, y por lo tanto de toda condición material de existencia que es propia de los cuerpos. Como supone no depender de los cuerpos en particular ni de la naturaleza material en general, sino solamente del ejercicio de su facultad esencial, pretende, al modo de Dios, una absoluta trascendencia respecto a la naturaleza.

Desde esta condición trascendente, de la que en cierta medida ha desplazado a Dios, análogamente a él se siente competente para llevar a cabo su propio plan de creación. La reconstrucción de la ideas a través de la síntesis, como complementación y superación de los resultados del análisis en la construcción de un orden que no se encontraba dentro de la naturaleza, anticipa, en la tercera regla del método, la perspectiva de intervención científico-tecnológica sobre el mundo con vistas a su transformación, que en el actual desarrollo de la razón instrumental alcanza sus mayores desarrollos históricamente conocidos: “El tercero, ordenar los conocimientos, empezando siempre por los más sencillos, elevándome por grados hasta llegar a los más compuestos y suponiendo un orden en aquellos que no lo tenían por naturaleza”².

En el pensamiento del cartesiano John Locke, la trascendencia del sujeto pensante respecto de toda corporalidad, incluida la que le es propia como individuo, queda transferida a su figura filosófico-política de *individuo-propietario*, que es tal, en primer lugar, respecto a su propia corporalidad viviente: “(...) el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fun-

2 DESCARTES, R.; *Discurso del Método*. En: id. *Obras Escogidas*, Editorial Schapire, Buenos Aires, 1965; p. 16. La cursiva es nuestra.

damento de la propiedad”,³ escribe Locke, reforzando la idea de la vida (y el cuerpo) como realidad viviente; enunciando la propiedad del individuo en el siguiente pasaje: “(...) sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de *propiedad*.”⁴

Esta figura filosófico-política del *individuo-propietario* que se construye sobre su fundamento ontológico-metafísico del *ego cogito*, más allá de las diversas apariencias que pueda haber asumido a lo largo del tiempo, es la que, en tensión con otras construcciones histórico-teóricas del ser humano como sujeto, atraviesa como figura dominante la larga duración de la modernidad para profundizarse luego en la posmodernidad, cuyos rasgos se intensifican bajo la globalización en curso, promovida a su vez como un espacio de oportunidades para todos, especialmente para los más pequeños y débiles –sean individuos o sociedades– que, aprovechándolas, podrán crecer o desarrollarse. Al ser asumida con esa perspectiva, potencia la consolidación de viejas cadenas, así como al establecimiento de otras nuevas en nombre de la libertad del mercado.

En el orden de dominación que se profundiza en América Latina a partir de la década de los '70 del siglo pasado, el *individuo-propietario* del relato de Locke se articulará sinérgicamente con el *individuo-súbdito* del relato de Hobbes,⁵ en una lógica dentro de la cual el sometimiento al *Leviatán*, inicialmente impuesto por la razón de la fuerza y luego internalizado por naturalización como fuerza de la razón, se convertirá en la condición de posibilidad garante de una libertad donde *las libertades en el mercado* de los individuos-propietarios impondrán y legitimarán *la libertad del mercado*, convirtiéndose en la condición de posibilidad, sentido y límites del *individuo-ciudadano* existente en el relato democrático-republicano de Rousseau.⁶

Desde los fundamentos filosófico-metafísicos cartesianos, por la mediación de los fundamentos filosófico-políticos hobbesianos, lockeanos y rousseauianos, el mito fundador de la modernidad del ser humano como

3 LOCKE, John: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Ediciones Altaya S.A., Barcelona, 1995, p. 70.

4 Ibidem., p. 134.

5 HOBBS, Thomas: *Leviatán*, Ediciones Altaya S.A., Barcelona, 1994.

6 ROUSSEAU, Jean Jacques: *El contrato social*, Ediciones Altaya S.A., Barcelona, 1993.

sujeto incluye su sustitución. El hombre concreto, por la imposición de un orden de funcionamiento en que el lugar del sujeto se transfiere desde las relaciones reproductivas entre los seres humanos, y de éstos a la naturaleza del mercado por la mediación del estado, el ser queda reducido a la condición de *individuo-propietario-súbdito-ciudadano*.

El mito fundador de la modernidad apunta, pues, a la consolidación y legitimación de un orden en que el sentido del bien común del relato democrático rousseauiano, montado sobre las ideas reguladoras del *pueblo-soberano* y de la *voluntad general*, queda, de hecho, reducido a la suma de los intereses privados. Esa suma inevitablemente hace a un bien común de unos con la exclusión del bien común de otros bajo el manto legitimador del mito de la realización del interés común de la humanidad, o de la nación, como es recurrente dentro de los límites territoriales de cada estado.

Es en el marco de este contexto histórico –donde el “rearme categorial”⁷ por parte del pensamiento crítico en América Latina procede a la reconstitución de la categoría de sujeto como aporte a la afirmación de la humanidad – es donde se define el individuo como sujeto, en la comunidad, en la sociedad y en la especie misma. Lo hace en la perspectiva de un universalismo concreto, que no puede ser sino crítico de la modernidad y de la posmodernidad, en cuanto al mito moderno del ser humano como sujeto y al de la muerte del sujeto (que en sus orientaciones dominantes no han hecho, sino en última instancia, negar al ser humano como sujeto).

Pero esta reconstitución, que es categorial e histórica, no lo es –a nuestro juicio– en términos de una contranarrativa que quede atrapada en los límites de la *episteme* moderna, como ya ha sido señalado desde una perspectiva verosímelmente posmoderna en América Latina.⁸ Nuestra hipótesis es que las perspectivas de pensamiento crítico en América Latina, cuya reconstitución categorial del sujeto queremos presentar, no responden a la *episteme* moderna en sus formas dominantes, y tampoco a una *episteme*

7 ROIG, Arturo Andrés: *Necesidad de una segunda independencia*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, Córdoba, Argentina, 2003, pp. 19-24.

8 CASTRO-GÓMEZ, Santiago: *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill libros S.A., Barcelona, 1986. Ver la respuesta a la crítica de Castro-Gómez de Arturo Andrés Roig, “Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana” en su libro *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2001, pp. 133-154.

posmoderna, que no sería sino una profundización de los ejes antiuniversalistas y antiemancipatorios contenidos en el talante manifiestamente universalista y liberador de aquella; sino una *episteme* que podemos identificar como transmoderna, entendiendo la transmodernidad como una sociedad más allá de los límites de la modernidad y la posmodernidad, no solamente como sociedad posible y necesaria para el futuro, sino como lo sojuzgado, reprimido, invisibilizado y despreciado por la modernidad, y la posmodernidad como su extremo nihilista, que habiendo sido y siendo su condición de posibilidad, se configura además como el lugar de la episteme crítica⁹.

La recuperación de la categoría de sujeto por parte del pensamiento crítico actual en América Latina como aporte a la superación de los desplazamientos del ser humano como sujeto operado por las prácticas de dominación y los discursos teóricos dominantes en la modernidad y la posmodernidad, se vale en buena medida de la recuperación desde el presente de antecedentes paradigmáticos emergentes en el siglo XIX, poniendo el acento en las virtualidades transmodernas de su modernidad, al efectuar la señalada recuperación desde el *locus* de la transmodernidad.

En el programa roigeano de la filosofía latinoamericana, perspectiva específica de pensamiento crítico fundamentado en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* de 1981, además de Kant –notoriamente del siglo XVIII-, en lo que hace a la cuestión del sujeto, no obstante el importante *corpus* de autores referidos, tanto Hegel como Martí, resultan insoslayables.

Retornando brevemente a la relación con Kant con que Roig fundamenta su perspectiva crítica, habremos de recordar ahora que frente a la lectura dominante en el kantismo por la cual entre el *a priori* epistemológico y el *a priori* antropológico que estando ambos en Kant y refiriendo respectivamente a lo universal y abstracto y a lo singular y concreto, se sostiene la prioridad del primero sobre el segundo. Roig sostiene la prioridad del segundo sobre el primero argumentando consecuentemente que el *sujeto em-*

9 No obstante algún sentido personal que podamos estar introduciendo en la categoría de transmodernidad, la tomamos de la propuesta que avanza Enrique Dussel en su libro *1492 El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*; precisamente en el Apéndice 2: “Dos paradigmas de modernidad”, Ediciones Antropos Ltda., Santafé de Bogotá D.C., Colombia, 1992, pp. 245-250.

pírico es condición de posibilidad del *sujeto trascendental* y por lo tanto trascendental de otro modo respecto de éste.

Esta prioridad del *a priori* antropológico que implica un tenerse a sí mismo como valioso y consecuentemente el tener como valioso conocerse por sí mismo, no supone eliminar el *a priori* epistemológico, sino complementar y contrabalancear como última instancia las orientaciones analítico-crítico-normativas en términos de universalismo abstracto del *sujeto trascendental* con las del universalismo concreto que solamente el *sujeto empírico* en ejercicio del *a priori* antropológico puede aportar, transformando en concreta construcción de lo universal aquella orientación que por abstracta implicara la negación de la universalidad como objetiva proyección, más allá de la intencionalidad orientadora de su realización¹⁰.

No obstante el ontologismo que distorsiona o coloniza la historicidad nihilizándola bajo la figura del *espíritu absoluto*, trasladando la negación no intencional kantiana 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 valiosos el conocernos por nosotros mismos”¹¹.

En este ejercicio del *a priori* antropológico por el *nosotros* latinoamericano, la clave hegeliana de legitimación de la dominación imperial sobre el Nuevo Mundo en el ejercicio del pensamiento, es transformada desde

10 Esta argumentación sobre la prioridad del *a priori* antropológico por la que el sujeto empírico desplazado y eventualmente negado por la abstracción de la universalidad construida por el sujeto trascendental, procura a su vez desplazar pero sin negarlo al sujeto trascendental, pero rectificando los efectos excluyentes del universalismo abstracto por la construcción alternativa del universalismo concreto, puede leerse en ROIG, Arturo Andrés “El pensamiento filosófico y su normatividad”, Introducción a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, pp. 9-17.

11 *Ibidem*. pp. 16-17.

América Latina en clave de discernimiento crítico de aquella dominación y emancipación respecto de la misma.

Esa transformación del *a priori* antropológico en su clave hegeliana de dominación a su clave latinoamericana de emancipación, tiene en *Nuestra América* de José Martí de 1891 uno de sus episodios fundacionales.

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*¹², en el ejercicio de un discurso colonialista, Hegel (des) calificaba como “naturales” a los habitantes del Nuevo Mundo que era reducido a una geografía sin espiritualidad¹³, concebido como una suerte de espacio vacío destinado a ser receptor del espíritu europeo, con lo que aquellos “naturales” si no “fallaban” frente al “soplo” de aquella espiritualidad, se beneficiarían de ella ingresando al círculo de la humanidad y por lo tanto al de la historia universal, que no consistía sino en la universalización de un modo de producir socialmente la vida que por sus características no podía quedar contenido dentro de las fronteras europeas.

La condición “natural” que el discurso de dominación de Hegel ponía al servicio de la legitimación del proyecto colonial, es resignificada por el discurso emancipador de Martí y puesta al servicio del proyecto de emancipación desde nuestra América: “Viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros, porque no se la administra de acuerdo a las necesidades patentes del país”¹⁴. Efectivamente, en estas palabras de Martí, la condición categorial y real del “hombre natural” implica afirmación de humanidad – y por lo tanto de corporalidad y espiritualidad – en lugar de negación de la misma, como acaece en Hegel.

En la fórmula de Martí, la condición del “hombre natural” que negado en su “dignidad” se siente “indignado”, pone en escena la condición del su-

12 HEGEL, G.W.F.; *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Universidad, Madrid, 1980.

13 *Ibidem.*, “La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal”, “El nuevo Mundo”, pp. 169-177.

14 MARTÍ, José: *Nuestra América*, en *id. Obras Escogidas*, 3 tomos, Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, 483. Arturo Andrés Roig ha efectuado en “La dignidad humana y la moral de la emergencia en América Latina” en ROIG, A.A. *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, La Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2001, pp. 69-88 una valiosísima reflexión sobre este punto a la que le debemos mucho en esta aproximación.

jeto humano propiamente tal, que es *a priori* respecto de toda construcción intelectual, contractual o institucional de la misma, y que al ser afectada en esa, su inherente y constitutiva “dignidad” “natural”, reacciona y actúa en defensa de la misma, para lo cual lejos de ampararse en las instituciones o en la administración de las mismas, que ejemplificadas en la “justicia” responden a otras “necesidades” que no son las “del país”, y que en definitiva son las que lo desconocen en su “dignidad” “natural”, las “derriba”.

El “hombre natural” es lo absolutamente otro respecto del “yo pensante” o del “individuo-propietario”, que a su vez son lo absolutamente otro respecto de la efectiva condición universal humana en términos del universalismo concreto del género humano sobre la referencia de los individuos concretos sin exclusiones que lo constituyen.

El criterio para la justicia y su administración, según surge del texto de Martí, debe ser el de “las necesidades patentes del país”. La tesis pone en escena que la condición del sujeto humano expresada en la del “hombre natural” con su “dignidad” constitutiva, supone para su efectivo reconocimiento el de su condición de sujeto de “necesidades” que son las “del país”, esto es del espacio histórico-cultural y económico-político en el que las “necesidades” de todos y cada uno deben satisfacerse, tesis en que el desliz hacia el relativismo cultural puede neutralizarse sobre la explicitación subyacente del sujeto humano como “necesitado”, condición del “hombre natural” -quien siempre es también e inevitablemente cultural-, que es condición antropológica universal.

Claramente hoy, la así llamada “justicia del mercado”, que es la de un sistema desterritorializado, es administrada de acuerdo a sus propias necesidades relativas a la acumulación de capital. Afirmadas estas necesidades como única racionalidad que no admite alternativas, cuando se totaliza como acontece en el curso de la globalización en curso, arrasa con “las necesidades patentes del país”, cometiendo injusticia sobre los seres humanos territorializados en nombre de una justicia pretendidamente superior e inaplicable: *fiat iustitia, pereat mundus*¹⁵.

Así como en Roig el *a priori* antropológico y por lo tanto la afirmación del ser humano como sujeto, es producto del ejercicio de un sujeto empírico cuya historicidad implica la novedad de su emergencia que episódi-

15 “Hágase justicia aunque perezca el mundo”.

camente tiene lugar como respuesta a experiencias de dominación con capacidad de discernimiento crítico de los universales ideológicos en que los poderes fácticos procuran legitimarse por naturalización; en la argumentación de Hinkelammert, el sujeto tiene también el carácter de la emergencia, concebida en este caso como la de una ausencia que se hace presente como tal ausencia frente a aquellas lógicas de dominación que la provocan en esa emergencia como ausencia, condición de discernimiento de la dominación y de las alternativas de emancipación.

Ni en Roig ni en Hinkelammert se trata de un *a priori* sustancialmente o formalmente dado. Se trata en cambio de un *a priori* que emerge *a posteriori* a una experiencia de negación, no solamente como *pathos*, *ethos* o *logos*, sino también como *praxis* en lo que ella implica de transformación del sujeto en términos de su afirmación o emergencia y por lo tanto en la transformación de las relaciones que al negarlo lo provocan en su emergencia y la sustitución de las mismas por relaciones alternativas en el sentido de su afirmación.

Escribe Hinkelammert: “El ser humano no es sujeto, sino hay un proceso en el cuál se revela que no puede vivir sin hacerse sujeto. No hay sobrevivencia, porque el proceso, que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es autodestructor. Aplasta al sujeto, que cobra conciencia de ser llamado a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir, y al oponerse se desarrolla como sujeto.

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 ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal 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. Responde. En este sentido, el ser humano es parte del sistema en cuanto actor o individuo calculante. En cuanto sujeto, está enfrentado al sistema, lo trasciende”¹⁶.

16 HINKELAMMERT, Franz: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003, pp. 495-496.

La trascendentalidad del ser humano como sujeto respecto del sistema (estructura, institución o ley), lo es en la modalidad de una trascendentalidad inmanente, pues el sistema y sus lógicas estructurales e institucionales son mediaciones que operan como condición de su afirmación al tiempo que implican su negación por su reducción a la condición de “actor”, “individuo calculante” o “individuo propietario – súbdito - ciudadano”. Por esa “trascendentalidad inmanente” al sistema, estructuras, instituciones y ley, el sujeto –en lo que tiene de trascendentalidad negada en la inmanencia- es el lugar privilegiado de la crítica y de la construcción de democracia en esa perspectiva.

El programa hinkelammertiano de pensamiento crítico desde América Latina, sin descuidar otras interlocuciones, encuentra en Marx uno de sus principales interlocutores, entre otras cosas, en lo que hace a la categoría y la realidad del ser humano como sujeto, esto es del “ser consciente” que no tiene otro estatuto que “su proceso de vida real” por lo que “el ser social es lo que determina su conciencia”. Tiene además presente –como lo ha recordado Engels- que “...Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real”¹⁷, por lo que las relaciones de producción compatibles con las relaciones de reproducción de la vida real –esto es las relaciones entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza no humana como conjunto- hacen a la *última instancia* materialista de la historia y por lo tanto del ser humano como sujeto en cuanto no es una sustancia metafísica prefigurada, sino “su proceso de vida real” cuya última instancia “es la producción” y fundamentalmente “la reproducción” del mismo.

Hinkelammert asume de Marx su perspectiva antropocéntrica y su discernimiento de los dioses. No la cuestión metafísica irresoluble de si Dios existe o no existe, sino la históricamente operante entre “dioses verdaderos” que hacen “a la producción y reproducción de la vida real” como posibilidad actual y tendencial y los ídolos, fetiches o “dioses falsos” que bajo la apariencia de hacerla posible, la destruyen.

Esta perspectiva crítica nos remite al “temprano” joven Marx de su tesis de doctorado, cuando en sus consideraciones sobre Prometeo, se refiere

17 ENGELS, Federico: “Carta a J. Bloch, Londres 21-22 de septiembre de 1890”, en Carlos Marx y Federico Engels: *Obras Escogidas en dos tomos*, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1955, p. 484.

a la “sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema”¹⁸.

El Prometeo de Marx, a diferencia de los anteriores, se refiere a los dioses de la tierra. En esa línea de discernimiento, destaca Hinkelammert, “Marx denuncia ahora el mercado y el Estado como dioses falsos, en cuanto que no aceptan al ser humano como divinidad suprema. Ahora definitivamente la lucha de los dioses pasa a ser una lucha en la tierra”¹⁹.

Complementariamente, en la “Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, nos recuerda Hinkelammert, se lee: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”²⁰.

La perspectiva crítica del ser humano como sujeto que Hinkelammert desarrolla desde su sugerente lectura de Marx, implica señalar como falsos dioses o ídolos aquellas construcciones del ser humano como sujeto que al abstraerlo de la racionalidad reproductiva vida humana-naturaleza y por lo tanto de la relacionalidad constituyente de lo humano, terminan negándolo como sujeto real y posible. Por lo tanto, que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, implica que las relaciones entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza no humana, sean relaciones en que el ser humano no sea “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. La constitución y reconstitución del ser humano como sujeto pasa entonces por “echar por tierra todas las relaciones” de las características señaladas y, por lo tanto, por la construcción de relaciones en las que el ser humano sea un ser reconocido, emancipado, amparado y estimable.

En su convergencia y sinergia las aproximaciones de Roig y Hinkelammert a la fundamentación transmoderna del sujeto en debate con las negaciones

18 HINKELAMMERT, Franz J.; “El Prometeo del “temprano” joven Marx y el discernimiento de los dioses”, en *id. Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, Editorial Arlekin, San José de Costa Rica, 2007, pp. 18-25.

19 *Ibidem.*, p. 22.

20 *Ibidem.*, p. 22.

de la modernidad y de la posmodernidad, que traducen en conceptos y categorías las experiencias y procesos de emergencia del ser humano como sujeto hecha presente como ausencia en el ejercicio del *a priori* antropológico por distintos movimientos sociales en Latinoamérica, abren un espacio teórico con potencialidad para explicar, legitimar y orientar el conflictivo y nunca acabado proceso de constitución del ser humano como sujeto en América Latina que implica prácticas instituyentes en las distintas dimensiones de la existencia colectiva, como aporte para sí misma, así como también para el mundo en la perspectiva de la realización de un universalismo concreto.

Esas prácticas instituyentes conquistan en la última década definición y legitimidad institucional en el nivel fundante propio del mundo secularizado de la modernidad. Las nuevas constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), con el antecedente de la de Venezuela (1999) por su novedad se configuran progresivamente en un más allá de la modernidad, que no es ninguna posmodernidad sino que, como la constitución categorial del sujeto que vienen operando en el desarrollo de sus programas de investigación Roig y Hinkelammert, se ubican en el *locus* de la transmodernidad.

Estas nuevas constituciones, son nuevas en el sentido fuerte de la novedad: son –a nuestro juicio- constituciones transmodernas²¹. Expresan constitucionalmente –en todos los sentidos y específicamente en el jurídico-político- la explícita constitución categorial e histórica transmoderna del sujeto emergente en la última década en América Latina que incluye a la pluralidad de naciones, comunidades y culturas –así como también a la naturaleza- que las constituciones modernas habían invisibilizado, negado, sojuzgado y reprimido.

En ellas alcanzan la mediación institucional jerárquicamente superior legítima y legitimante para su afirmación, sujetos históricos que logran un reconocimiento y auto-reconocimiento como sujetos de derechos que hasta entonces no habían tenido, constituyéndose como criterio y referencia de nuevos estados de derecho al refundar los estados nacionales²², en los tres

21 No tengo aún resuelto si la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* de 1999 es transmoderna o, tal vez más ajustadamente, se inscribe en una línea de modernidad crítica desde América Latina con horizonte transmoderno que más inmediatamente es transcapiatalista.

22 “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en for-

casos en un nuevo espíritu, que en los dos últimos se explicita, en la definición de los estados plurinacionales e interculturales²³ que implican una clara ruptura transmoderna con el carácter nacional y monocultural de la definición moderna del estado con la que Ecuador y Bolivia se habían *identificado* en sus anteriores constituciones, invisibilizando o negando las *identidades*²⁴ de sus respectivas poblaciones que recién en estas nuevas constituciones son reconocidas y consagradas entonces a nivel de la Constitución del estado.

Para la Constitución venezolana, el esfuerzo refundacional, si nos atendemos al tipo de sociedad a que se aspira, se trata de “establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural”²⁵. Para la Constitución ecuatoriana, la nueva forma de convivencia ciudadana que se procura, es “en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*, una sociedad que respeta, en todas

ma de república y se gobierna de manera descentralizada.

La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución.

Los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible”, dice el artículo primero de la *Constitución de la República del Ecuador*.

- 23 La definición plurinacional del estado, registrada en la nota anterior para el caso de Ecuador, se establece de la siguiente manera desde el mismo título en la *Nueva Constitución Política del Estado del Estado Plurinacional de Bolivia*, que en su artículo primero declara: “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”.
- 24 Hacemos nuestro el discernimiento que propone Helio Gallardo entre *identificaciones* e *identidades*: “Moverse contra el carácter del poder autoritario y la sujeción a identificaciones inerciales contiene la autoconstitución de sujetos (autonomía). El concepto contiene un plano abstracto y uno situacional, testimonial y específico: el de la producción y autoproducción de identidades populares efectivas” GALLARDO, Helio: *Siglo XXI. Producir un mundo*, Arlekin, San José, Costa Rica, 2006, 115. En nuestro actual contexto de análisis, entendemos que mientras las constituciones modernas imponían *identificaciones* que invisibilizaban *identidades*, las constituciones transmodernas emergentes al gestarse desde dichas *identidades* hasta ahora invisibilizadas, abren el espacio en términos de legitimidad institucional para su visibilidad, reconocimiento, autoestima y autoproducción, discerniendo críticamente las *identificaciones* inerciales consagradas por las anteriores constituciones.
- 25 *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* de 1999: Preámbulo.

sus dimensiones la divinidad de las personas y las colectividades”²⁶. Finalmente, para la Constitución boliviana, se trata de la construcción de un “Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario”, en el que “predomine la búsqueda del vivir bien”²⁷.

“Sociedad pluricultural” en lo social y “Estado Plurinacional” en lo político que se afirman “en diversidad y armonía con la naturaleza”, dicen sobre una ruptura con el paradigma decimonónico de los estados nacionales, en los que la constitución política del Estado impuso un sentido abstracto y homogéneo de Nación, invisibilizador, negador y excluyente de la pluralidad de culturas, pueblos, naciones y comunidades que quedaban incluidas dentro de sus límites territoriales, así como también escindidas por los mismos, en cuyo trazado o no habían sido tomadas en cuenta, o habiendo sido tomadas en cuenta se habría procedido deliberadamente a su desarticulación.

La reivindicación de las plurales culturas, naciones, pueblos y comunidades, como el pluriverso fundamento antropológico que aporta las

26 *Constitución de la República del Ecuador* de 2008: Preámbulo. Citamos la versión oficial difundida en Internet que es la que pudimos consultar inicialmente. Luego recibimos gentilmente de manos del Dr. Rafael Quintero López –asesor en la Constituyente de Montecristi– un ejemplar en papel de formato pequeño que no tiene pie de imprenta aunque luce también como una edición oficial en donde, en lugar del enunciado que hemos citado, se lee: “Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la *dignidad* de las personas y las colectividades” (La cursiva es nuestra). Esta segunda versión debilita sin por ello inhabilitarla, una argumentación que en torno a la *divinidad* (y no solamente la *dignidad*) de las personas y los colectivos, introducimos luego desde Hinkelammert en relación con Marx.

No es de interés menor para esta argumentación y la perspectiva crítica que ella expone, poder dilucidar si la Constituyente se pronunció sobre la *divinidad* o sobre la *dignidad*, e independientemente de cuál fue la palabra finalmente escrita en el documento aprobado, saber si tuvo lugar una discusión en torno a estas dos palabras y los conceptos por ellas significados. Esta eventual discusión involucra tensiones en el espíritu de la letra que se resolverían discursivamente en la palabra efectivamente elegida.

Además, si la secularización impulsada por la modernidad bajo un manifiesto desencantamiento del mundo introduce un implícito reencantamiento del mismo; en la versión del texto que hemos privilegiado, ese reencantamiento se hace explícito al cambiar de sentido. En lugar de la divinización del mundo de las mercancías, la divinización de lo humano que se propone, se constituye en la principal señal de identidad con la que la transmodernidad irrumpe en la modernidad y la posmodernidad, quebrando con sus totalizaciones opresivas.

27 *Nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia* de 2009: Preámbulo.

condiciones de posibilidad y de legitimidad de las sociedades y estados que se procura constituir “en diversidad y armonía con la naturaleza”, supone la deconstrucción del “Estado colonial, republicano y neoliberal” vigente hasta la emergencia constituyente – de 2009 en Bolivia, antecedida por las de 2008 en Ecuador y de 1999 en Venezuela-, dado que lo “colonial” y lo “republicano” no son solamente antecedentes de la última figura del Estado, la “neoliberal”, sino que ésta ha incorporado a aquéllas en las que se ha sedimentado, resignificándolas según su lógica antiuniversalista de hipermodernidad. La independencia republicana dio apertura a las fases de “modernidad oligárquica”, “modernización populista”, “la expansión de la posguerra”, “las dictaduras y la década perdida”, que desembocan en “la fase neoliberal”²⁸ en que el universalismo abstracto de aquella primera independencia se profundiza en el universalismo abstracto del mercado totalizado que es antiuniversalismo excluyente de las pluralidades antropológicas prescindibles de acuerdo a sus leyes de funcionamiento. Estas pluralidades antropológicas experimentan entonces la necesidad-posibilidad de poner a su humanidad, en su pluralidad y diversidad concreta étnico-socio-cultural como fundamento, finalidad y referencia que incluye a la “armonía con la naturaleza”, de un orden alternativo al de la modernidad/posmodernidad que las invisibiliza, excluye y niega.

La propuesta alternativa no obstante ser política implica un fundamento ético en términos de una ética de la convivencia, el “buen vivir” o *sumak kawsay*²⁹ o “vivir bien”³⁰.

El “buen vivir” – *sumak kawsay*– o “vivir bien”, no obstante expresa formas culturalmente situadas e históricamente producidas y experimentadas de vida buena, puede entenderse que no impone la trascendentalización de las mismas, sino solamente de la armonía –de los seres humanos entre sí y de éstos con la naturaleza- como aquello que permite

28 Este discernimiento de fases en la historia “moderna” de América Latina y su conceptualización pertenece a LARRAIN Jorge, *Identidad y modernidad en América Latina*, Editorial Océano, México D.F., 2000, que entre las páginas 65 y 233 los desarrolla analíticamente. Aquí nos quedamos apenas con las conceptualizaciones que nos parecen aplicables a América Latina en términos generales. Para el desarrollo analítico remitimos al libro de Larrain.

29 *Constitución de la República del Ecuador*.

30 *Nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia*.

discernir en la perspectiva de un universalismo concreto entre modelos y propuestas de vida buena³¹.

Se consagran así los “derechos de los pueblos indígenas” y “los derechos ambientales”³², los “derechos del buen vivir” y los “derechos de comunidades, pueblos y nacionalidades”³³, los “derechos de las naciones y pueblos indígenas originario campesinos” y los relativos al “medio ambiente, recursos naturales, tierra y territorio”³⁴.

A ese “buen vivir” o “vivir bien” se suma en uno de los ejemplos que lo expresa a todos en la identidad de su común espíritu, el decidido empeño en la constitución de “una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la divinidad de las personas y las colectividades”, lo cual significa una revolución en las múltiples dimensiones de lo humano, porque se trata de construir relaciones sociales en las que el ser humano –sea en su condición individual de persona, sea en su condición comunitaria de colectividad- es elevado a la condición de “divinidad” y como tal respetada, por lo que queda deslegitimada toda sociedad que intencional o no intencionalmente incurriere en el irrespeto de la persona o la colectividad humanas³⁵.

- 31 Cfr. HINKELAMMERT, Franz: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, 311-315, aporta la clave interpretativa para el antecedente zapatista “por un mundo en que quepan todos” de la interpretación de tratarse de la propuesta de un criterio para los modelos de vida buena y no de la propuesta de un modelo de vida buena; interpretación que entendemos puede trasladarse sin dificultad allos “buen vivir” o al “vivir bien” que se proponen con pretensión de universalidad una década después de la emergencia zapatista. La lectura que hace Rafael Quintero López del *sumak kawsay* habilita la validez de esta interpretación para este caso. Cfr. QUINTERO LÓPEZ, Rafael *La Constitución del 2008. Un análisis político*, Abya Yala, Quito, 2009, pp. 39-47.
- 32 *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, Capítulo VIII “De los derechos de los pueblos indígenas”, Capítulo IX “De los derechos ambientales”.
- 33 *Constitución de la República del Ecuador*, Título II, Capítulo segundo “Derechos del buen vivir”, Capítulo cuarto “Derechos de las comunidades, los pueblos y las nacionalidades”.
- 34 *Nueva Constitución Política del Estado. Estad” Plurinacional de Bolivia*, Título I, Capítulo cuarto “Derechos y obligaciones de las naciones y los pueblos indígenas originario campesinos”, Título II, “Medio ambiente, recursos naturales, tierra y territorio”.
- 35 En este texto constitucional se expresa la formulación paradigmática del pensamiento crítico, esto es de un pensamiento en que el sentido de la crítica es la emancipación humana: “El pensamiento crítico, como hoy lo entendemos, aparece en el contexto de los movimientos de emancipación, como aparecieron a partir de fines del siglo XVIII. Su formulación más nítida la encontramos en Marx. (...) Marx, para tener la referencia de

Nuevamente, como el “buen vivir” o el “vivir bien”, esta postulación de la “divinidad de las personas y las colectividades” como criterio para la constitución de la sociedad a la que se aspira, no implica la propuesta de un modelo de sociedad –o de Estado como su forma política-, sino solamente un criterio para la constitución de la sociedad y el Estado en los términos de un universalismo concreto incluyente de lo humano, esto es, sobre la referencia del sujeto, que en su constitución categorial e histórica en América Latina adquiere fuerte identidad y legitimidad institucional transmoderna en las Constituciones referidas y que en la sinérgica convergencia de los programas de investigación de Arturo Andrés Roig y Franz Hinkelammert puede encontrar los antecedentes de una constitución categorial y teórica con capacidad de interlocución y acompañamiento analítico-crítico-constructivo en este emergente y desafiante proceso de constitución.

la crítica, establece un ser supremo, habla hasta de divinidad. Pero el ser supremo es secular, no es un Dios externo. El ser supremo para el ser humano es el propio ser humano. Sin embargo, *no* es el ser humano que es y que se considera ser supremo. Es el ser humano que no es, el ser humano que debería ser. Y lo que debería ser, es ser humano. (...) El ser humano, al ser el ser supremo para el ser humano, trasciende al propio ser humano como es y se transforma en exigencia. Marx expresa esta exigencia: “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Cfr. HINKELAMMERT, Franz *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2007, pp. 280-283.