

R E S E Ñ A

“FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y SUJETO”

de Yamandú Acosta

Inti Díaz Morán

HETEROCRONÍAS
FEMINISMOS Y EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

RESEÑA DE “FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y SUJETO” DE YAMANDÚ ACOSTA¹

Inti Díaz Morán ^a

^a *Departamento de Filosofía – Universidad Nacional de Santiago del Estero*

Teniendo en cuenta algunos procesos electorales ocurridos en América Latina del siglo XXI, se puede entender cómo es que el estatuto de los protagonistas de la escena política parece desplazarse entre actores y operadores. Muchos personajes intervienen en esa escena. Sobre todo, teniendo en cuenta, también, el grado de mediatización que alcanzó la política. La escenificación de la política, llevada a cabo por los representantes, configura realmente un escenario político, con narrativas, operadores, actores, personajes, puestas en escena, distintos tipos de performance discursivas. Sin embargo, así como el escenario representa y oculta al sistema político y al mercado, los operadores ocultan a los sujetos políticos. Pero ocurre que hay otro ocultamiento más profundo, llevado a cabo por la omnipresencia mediática de estos operadores, que con la instalación de la agenda, ejerciendo el poder que le otorga su posición de privilegio, ocultan al campo político real, el cual es también un campo de luchas y tensiones. Allí es donde se define, nunca de modo absoluto y siempre conflictivamente, al sujeto político, protagonista colectivo que no quiere ser un mero espectador, que quiere convertirse en el actor de su liberación. Que la política esté manejada por agentes u operadores que responden a intereses particulares resulta inadecuado, en términos prácticos y conceptuales, porque la condición de sujeto, implica ser sujeto de la política y de lo político. Este aspecto, que conecta política con filosofía, es muy bien captado por el filósofo uruguayo Yamandú



Acosta en el libro *Filosofía Latinoamericana y Sujeto*, que recorre clásicos de la filosofía, en modo resumido, desde una mirada crítica pero también esbozando una crítica de los discursos filosóficos latinoamericanos

Las democracias latinoamericanas, según señala, en su faceta posterior a los golpes de estado de los sesenta-setenta del siglo XX, (golpes que, por cierto, surgieron como contrarrevolución al fantasma del comunismo, luego de entrar en un período de transición, sin embargo, hacia la tercera década del siglo XXI, parecen volver a caer en formas de democracias débiles, fáciles para el control de poderes fácticos anti-populares. Golpes de estado, juicios políticos, causas judiciales por corrupción a pedido, grandes y elocuentes investigaciones periodísticas son un recordatorio constante de que las democracias latinoamericanas están en permanente comienzo y recomienzo, reconstruyéndose con la intención de hacerse cada vez más fuertes.

No obstante, más allá de los embates políticos que pueden caracterizarse como de derecha en nuestra región, con todo su arsenal judicial, mediático y económico que mencionábamos, ciertamente también existieron ciertas ambigüedades sin disipar, en la posición intelectual de izquierda, o al interior del discurso progresista-populista -si se quiere-, en la identificación del pueblo con el sujeto de la liberación; problema que a su vez esta sobredeterminado por el problema de su identidad con el sujeto del filosofar. Ese desajuste abrió el camino, en su proyección práctica, a la experiencia de que en algunos populismos latinoamericanos en sus formas más hegemónicas del siglo XX., implementaron políticas se orientaron a una frustrante experiencia histórica de movilización popular sin una transformación profunda en el orden institucional² en algunos casos, lo cual condujo al recrudescimiento de prácticas políticas opresivas. (Acosta, 2009: 76), permitiendo el retorno residual del neoliberalismo en la región por vía democrática, y también mediante golpes blandos, o cualquier tipo de maniobras desestabilizadoras. El contexto posmoderno de globalización del capitalismo afecta directamente a América Latina, que aún se sitúa de manera periférica y dependiente en muchos aspectos centrales, de modo tal que resurge el discurso del neoliberalismo económico y del neoconservadurismo político y social (Acosta, 2009: 15), bajo el rótulo de discurso libertario revestido de pretendida legalidad.

El autor entiende que la filosofía latinoamericana es un pensar radical que está estructurado desde los modos particulares de actuar de un sujeto auténtico, que traduce conceptos y categorías desde un lugar específico a partir del cual articula pensamiento y discurso. Es un tipo de universalidad concreta que privilegia lo específico de cada realidad

particular, y que traduce la universalidad en concreto, relacionándose de forma interpelativa ante la tradición occidental de la filosofía. El presupuesto de base es que la filosofía latinoamericana es constitutiva y constituyente del proceso de constitución del sujeto latinoamericano. También, gravita sobre la idea de que la filosofía latinoamericana es, de por sí, humanista porque opta por el humanismo como tesis filosófica y elige en sí a lo humano como un compromiso de responsabilidad para con todo el mundo, frente a experiencias antihumanas globales, como el nazismo y el fascismo, o el apartheid por ejemplo.

En ese marco, el libro se propone recuperar y rehabilitar críticamente la categoría de sujeto en filosofía desde un enfoque político y latinoamericano. El contexto más general desde el cual es planteado, la muerte del sujeto y los efectos negativos de su fragmentación, es para el autor determinante en la constitución efectiva de los sujetos vivos. La búsqueda también se orienta a evitar la reedición de algún tipo de sujeto universal que aspire a la liberación produciendo la dominación, ya sea de forma deliberada o como efecto no intencional propio del funcionamiento de la totalidad misma.

Para Acosta, en este contexto actual, el mercado se presenta como un macrosujeto omnipresente, autoregulado y no intencional, que desplaza a los sujetos empíricos en los gobiernos de la realidad. El sistema ejerce un pensamiento de dominación que se difunde a través de la imposición del metarrelato del mercado total, que invisibiliza la acción de los sujetos dominantes, que son los poderosos que se esconden detrás del telón. En nombre del libre mercado, se niega la libertad de los sujetos empíricos. En vez de sujetos que consumen, hay sujetos consumidos, personas producidas a medida para el consumo, sujetos alienados y negados que, por el consumo, sufren una fuerte segmentación que les niega la posibilidad de vivir dignamente. Son sujetos producidos que aspiran a ser reconocidos, pero que están excluidos más allá de la última franja de la sociedad. Lo referido se ve afectado por cierto clima filosófico posmoderno contemporáneo de múltiples finalizaciones y muertes: muerte de la historia, del sujeto, fin de las utopías, de las ideologías, marco en el que la perspectiva deconstructivista, también, no intencionalmente, contribuye en alguna medida a profundizar la posición nihilista frente a la vida y a los sujetos.

Frente a ese panorama, la filosofía latinoamericana debe plantearse como una reconstrucción. El autor comprende que este paso evita que el pensamiento permanezca ciego frente a la novedad de lo real, reconstruir como activación de un pensar filosófico que se posiciona frente a la era del vacío que homogeneiza la cultura de la globalización

capitalista, como un referente utópico de plenitud como condición trascendental que posibilita la escucha, la sospecha y la crítica desde Latinoamérica. No es una restauración ni construcción en la nada, es volver a construir haciéndose cargo de las rupturas sin ignorar continuidades. (Acosta, 2009: 19)

Desde allí, Acosta se pregunta cuáles deberían ser las tareas para tal filosofía latinoamericana en este contexto, ya que la misma es interpelada fundamentalmente por lo social, según esta línea. Las tareas que enumera Acosta son: el problema de la racionalidad, inherentemente ligado a la praxis de liberación; el problema de la totalidad -por lo tanto la posición de exterioridad-; el tema del sujeto; la universalidad.

Todas las categorías implícitas en esas tareas están relacionadas y significan alternativas para el mundo del mercado globalizado en apertura crítica y constructiva, lo que guarda relación con la utopía, muy importante para Acosta, que la entiende como algo imposible o no factible, pero que permite pensar, imaginar y realizar con sentido crítico lo humanamente posible. Son utopías plurales de sujetos que en relación con su estado de plenitud construyen su identidad. En ese momento tiene lugar un proceso de historización, en el cual esa identidad se pone en posición de entender otras historias con las cuales es posible articular en una identidad mayor no homogeneizadora.

Este paso filosófico es necesario para evitar la sustantivación del sujeto político, y está relacionado con la concepción de gramsciana de hegemonía y de bloque social, que es algo que comparte el autor del libro con el filósofo argentino Enrique Dussel, pero que es común a otros teóricos de izquierda, como E. Laclau. Quizá, desde este punto, se pueda establecer alguna relación con el hegemón analógico del que Dussel escribe. Este es un proyecto analógico unificador que se construye desde momentos de semejanzas de los movimientos sociales y no de identidad de tipo universal, permitiendo distinciones analógicas particulares entre ellos (Dussel, 2012: 187-188). Para Dussel, es por la función un analogado principal, que radica la posibilidad de que, por un lado, el pueblo represente al todo siendo una parte, y por otro, que se transforme en actor colectivo de la liberación, y no en un sujeto histórico substancial fetichizado (Dussel, 2012: 114). El autor del libro volverá a poner el acento en el salto del sujeto al actor en Dussel nuevamente, más adelante.

Queda desde allí claro, además, que para Y. Acosta, en la filosofía latinoamericana, la cuestión del sujeto no puede ser planteada adecuadamente sin referencia a la categoría de totalidad y exterioridad -es algo que también comparte con muchos de sus colegas en la región-. El diferenciamiento de la racionalidad, en el proceso

de ruptura con el sujeto monológico como cara destructiva de la apertura a la alteridad de los nuevos sujetos, parece objetivarse como la totalización de una razón sin sujeto. Por ello, el tema del sujeto recobra interés en la actualidad, porque es un primer campo de batalla donde se intenta componer sintonías alternativas frente a los distintos problemas serios de la actualidad (como los bombardeos a población civil, la propagación de virus-, la pandemia, fronteras militarizadas, megaminería a cielo abierto, agrotóxicos, etc.) que comprometen a la humanidad de forma grave, tanto en el presente como en un futuro no tan distante.

A lo largo del libro, el filósofo uruguayo emprende la difícil tarea de reconstruir el problema del sujeto en la filosofía. En ese sentido, el autor ensaya una caracterización breve y sintética de cada época con algunos de sus exponentes en lo referido al (no) lugar de la filosofía y al sujeto.

Respecto al lugar social para la filosofía, Pitágoras supo percibir que existen distintos tipos de seres humanos, y que dentro de ellos, él se ubicaba entre los que contemplan lo que acontece, y que si tuviera que definirse diría que es un filósofo. La caracterización que continúa a esa tradición vincula la filosofía al ocio entendiéndolo como el lugar desde el cual se produce la teoría, una contemplación que da lugar a una visión del mundo como testigo, desde una distancia que le proporciona su posición en la sociedad, ajena a los intereses económicos. Luego, en un célebre poema, la Diosa/filósofa le dice con tono homérico al propio Parménides: ser y pensar son la misma cosa. Esa fue su única obra y sin embargo para la filosofía es fundante y estructural. Se agrega al lugar contemplativo de la filosofía, que implica un primer distanciamiento de lo social, el discernimiento por develación (aletheia) a la luz de la razón (logos). La verdad se encuentra oculta tras apariencias, que los sentidos encubren, y sólo la razón puede acceder a ella.

Se genera la idea del filósofo como el que expresa la verdad a través de un único discurso posible sobre el ser, desde el ser, con el cual coincide ontológicamente. Filosofía y ser son dos caras de una misma moneda. Queda con ello también establecida la unicidad e inmutabilidad como atributos propios del ser, en una relación de autolegitimación recíproca entre ser y pensar. Para Acosta, este proceso inició una nihilización del devenir. Por su parte, Platón afirmó el ser y la unidad, intentando explicar el devenir y la multiplicidad, a través de lo que conocemos comúnmente como la teoría de los dos mundos: que distingue, por un lado, un mundo inteligible donde radica la verdad y conocimiento y por otro lado, un mundo sensible de apariencias y opiniones. Esta teoría

alcanza una expresión muy bien lograda en la célebre alegoría de la caverna. La misma permite muchas lecturas posibles, pero la idea que no cambia, valga la redundancia, es que las ideas (eidos) o esencias no cambian, son eternas e inmutables pero también son únicas y perfectas. El mundo de la caverna es hostil, está habitado por la multiplicidad de los seres humanos y esclavos, que para la lectura de Acosta, simbolizan el mundo político como el mundo humano, la sociedad. El filósofo, como conoce el mundo de la verdad de las cosas, es el más apto para gobernar la polis, porque por deber tiene la responsabilidad de articularse con la comunidad desde su lugar: el gobierno.

Siguiendo esa línea, la antigüedad griega es caracterizada por Y. Acosta como un orden cultural sin sujeto. El cosmos es lo que estructura y ordena naturalmente a los seres, y los seres humanos ocupan el lugar que les corresponde según ese orden natural. Además, particularmente, los hombres adultos libres y blancos se consideran animales políticos enmarcados por la polis, como un deber teleológicamente establecido. En ese marco no hay espacio para la historicidad ni la transgresión. En ese contexto sería ilegítimo pensar en eso.

A la cristiandad medieval, Acosta la ve como articulada desde un orden hegemónico en el que Dios aparece como el sujeto absoluto, trascendente a nuestro mundo, que es su creación, la cual incluye a los seres humanos, que son creados a su imagen y semejanza. Los mismos tienen un lugar señalado según el plan divino. El quiebre con la racionalidad del cosmos de los griegos se da con la perspectiva del castigo o del milagro como expresión de la voluntad divina.

En la modernidad, se da una ruptura secularizadora con el medioevo y el paradigma contemplativo de la antigüedad griega tiene un quiebre aún más visceral, que es fundacional. En la política moderna, Maquiavelo coloca el tema del libre albedrío en el lugar que ocupaba Dios en el razonamiento medieval. De esta manera, introduce una mediación política: la redención puede darse en la historia. Sin embargo, el sujeto político como príncipe es aún individual. La realización depende de en qué medida su virtud logre articular expectativas y demandas provenientes del pueblo y los nobles. En cuanto a la filosofía y las ciencias, el ego cogito de Descartes remite a la sustancia pensante o alma, la cual existe por sí misma. El yo pienso es amo y señor de toda alteridad que se identifica con la corporalidad no pensante. La evidencia de la razón habilita la verdad por intuición. El sujeto como sustancia pensante es titular de razón, individual y universal, a partir de la modernidad. El sujeto moderno no contempla el mundo para entenderlo y aceptar su lugar en el mismo evitando propagar el caos como en la antigüedad, sino que se direcciona

más a intervenir en el mundo y construirlo a su imagen. Se entiende el sujeto como creador del mundo. Locke traduce este sujeto metafísico en clave económico política, llevando al ego cogito a ser un homo economicus, el propietario, individuo poseedor y calculador. Se piensa la propiedad como valor de fundamentación.

Kant trascendentaliza esa figura burguesa de lo humano, legitimando racionalmente el orden y el conocimiento. Con Kant, el sujeto ve el cambio de su alma con su sustancialidad metafísica, que pasa ahora a ser abstracción epistemológica en la figura del sujeto trascendental. Este sujeto es portador de conocimiento y de acción racional (razón pura y práctica), pensamiento racional que también suele exceder sus límites dejando lugar para la metafísica. Es un sujeto abstracto, universal, que reafirma el no lugar de la filosofía en la sociedad, ya que postula una filosofía que trasciende las condiciones históricas y sociales.

Sin embargo, el sujeto trascendental es desplazado por Hegel con el concepto de espíritu absoluto, lo cual supone una tensión entre historicismo y ontologismo. Los sujetos empíricos son mediaciones donde se da alguna astucia de la razón del fundamento ontológico del espíritu absoluto, lo cual hace suponer que la historia llega a su fin consagrando al capitalismo burgués y al absolutismo como régimen en tanto síntesis. Hegel presenta dos costados tensionados, uno ontológicamente prekantiano, y otro histórico poskantiano. Coloca la filosofía en los ejes de la temporalidad como pensamiento relativo a una época, que se expresa en el nivel de concepto, logrando un nivel superior en cuanto autoconciencia. Lo que responde, en última instancia, al Espíritu Absoluto como fundamento ontológico que encuentra en los sujetos humanos y su historicidad, mediaciones. Es un ámbito de exterioridad y de autonomía respecto de lo social. La filosofía explica y legitima lo acontecido desde un presente de plenitud, de reconciliación del espíritu consigo mismo, que curiosamente encuentra su mejor expresión en la misma filosofía de Hegel.

En Marx, la filosofía pasa a ocupar el lugar de superestructura junto con la ideología, por lo tanto legitimadora de la totalidad. Por eso, la Tesis 11 sobre Feuerbach es un llamado a la transformación del mundo. Sin embargo, la transformación no vendrá desde la filosofía, sino desde la praxis del sujeto revolucionario. Con Marx, se da una sustitución del ontologismo por cierto estructuralismo que tensiona, nuevamente al historicismo nuevamente. Los sujetos se definen estructuralmente y la lucha de clases tiene dimensión estructural. El sujeto histórico político y revolucionario es para Marx el

proletariado, que por cuya acción transformadora llevará a la sociedad sin clases, realizando el universal concreto, en un orden global sin explotación ni exclusión.

En el siglo XX, luego de la revolución socialista, que pretendió construir el mundo a su imagen, se produjo el colapso por fracaso o derrota en el marco de una revolución capitalista. La paz perpetua como ordenador moderno se sustituyó por una guerra interminable por el poder en el orden de dominación postmoderna. En ese contexto, el sujeto histórico político se ha intentado invisibilizar en el mercado y legitimarse en la ética cristiana del capitalismo protestante. Se desenmascara el capitalismo como nihilista y cínico. Los sujetos del poder son imperiales, articulan poder financiero, político y militar. Imponiendo la guerra como política. Las mayorías populares no cumplen un rol decisivo, aspiran a que haya más inclusión. Un sujeto popular en el que se articule excluidos y todos los solidarios con él, territorializados con perspectivas de articulación, para someter al mercado al criterio de la vida digna sin exclusiones.

Ahora bien, situándose ya en el horizonte latinoamericano contemporáneo, Y. Acosta hace referencia a un encuentro fundacional³, donde A. Ardao distingue entre saber filosófico y pensar filosófico. A uno le corresponde la cuestión pedagógica, y a otro la cuestión filosófica como creación, respectivamente. El lugar de la filosofía es funcional porque está tensionada por la polarización emancipación- dominación. La alternativa es adscribirse a una u otra. Lo que aquí le importa al autor es destacar que Ardao introduce el concepto de inteligencia, que en filosofía constituye la manifestación de autoafirmación del sujeto⁴.

La tesis de la muerte del sujeto es la versión secularizada de la muerte de dios: un retorno y profundización de la actitud nihilista. Frente a eso, la filosofía latinoamericana se caracteriza por la normatividad del a priori antropológico, que supone autoafirmarse y autoreconocerse como sujeto latinoamericano, y afirmar y reconocer sin exclusión la alteridad de otros sujetos, aspirando al reconocimiento recíproco⁵. El a priori antropológico de A. Roig, remite a un sujeto empírico, histórico e individual, pero también colectivo. Este a priori antropológico va más allá de la abstracción epistemológica del sujeto trascendental en Kant y la abstracción ontológica del espíritu absoluto en Hegel. El lugar de la filosofía es finalmente social desde el horizonte latinoamericano, concebido como un lugar dinámico y dinamizador.

Para A. Roig, la moral emergente desde los movimientos sociales, se da en afirmación en tanto subjetividad, pero también de subjetividad como afirmación de dignidad humana. Desde allí, se construye la narrativa alternativa y emancipatoria, que es

lo que proporciona el espacio de la intersubjetividad. Los movimientos sociales construyen fuertes lazos al interior, las personas allí son reconocidas en su dignidad humana. Esa moral emergente se traduce en eticidad al ponerse en crítica de la totalización del mercado. La filosofía latinoamericana como una contra-narrativa moderna. La modernidad no permitió autoproducir nuestra propia narrativa, la cual se va haciendo desde el universalismo concreto – o situado - como integración sin exclusiones de las diferencias. Acosta identifica a Roig como paradigma fuerte dentro de la filosofía latinoamericana, lo cual, como ya se dijo, es entendida como un saber normativo como manifestación de un a priori antropológico que está en la base de todos los comienzos y recomienzos desde los que se narra la filosofía.

Otra tesis que comparte Acosta tanto con Roig, como con Dussel y otros autores de la tradición latinoamericana, es la de la afirmación de un tipo de sujeto, el sujeto latinoamericano, que es la contracara como parte del mismo proceso, del sujeto moderno occidental, es decir que se afirma tensionalmente con(tra) Occidente y especialmente con(tra) la filosofía moderna y postmoderna europea. En ese sentido, es una concepción que se opone radicalmente a la tesis de la muerte del sujeto y su fragmentación que implican una fetichización. La fetichización es la contracara cultural que se fundamenta en el mito de la modernización, modernidad profundizada por el capitalismo nihilista que impulsa particularmente el neoliberalismo globalizado, que es manejado por el mercado mundial. La idolatría al mercado es el para sí que apunta a que todo en sí se identifique. Es frente a ese para sí que se constituye el sujeto latinoamericano, que también es el sujeto de la filosofía latinoamericana. Sin embargo, la superación crítica de la fetichización no asegura por sí misma el riesgo de no incurrir en nuevos para sí fetichizados, o mejor dicho, fetichizables, susceptibles de fetichizarse.

Roig plantea el problema respecto de la afirmación de la sujetividad, que habilita a plantearse la tesis de los comienzos y recomienzos al interior de una línea. ¿Puede esta subjetividad como afirmación llegar a ser plena? La primera respuesta que surge es que la condición del sujeto latinoamericano no es plena, implica una autocrítica para desarrollar el proceso del autorreconocimiento. El sujeto pleno puede ser pensado o imaginado mas no realizado, como idea reguladora, resguardado en la dimensión de lo utópico.

En definitiva, Y. Acosta entiende por sujeto una categoría filosófica que representa la condición de posibilidad de toda alternativa auténtica de liberación, desde, en y para América Latina, al tiempo que contribución a la emancipación humana en la perspectiva

de un universalismo concreto. (Acosta, 2009: 73). El autor se refiere a una identidad que supone una articulación intercultural, horizontal, y no asimétrica, que no promulgue exclusiones de cualquier tipo, una idea que sea un espacio de articulación de una multiplicidad de proyectos, como praxis mayor de praxis liberadoras múltiples. Estas praxis lograr mayor grado de autenticidad en la medida en que el sujeto situado se defina en posición de fundamentación de un proceso liberador -esto está presente también en autores como Dussel o Hinkelammert-.

Pero, en este punto surge el problema del sujeto de la liberación. El mismo, para Acosta, tiene dos vertientes opuestas: la afirmación de un sujeto sustancial y esencialmente liberador ya dado en América Latina, como sujetos colectivos en proceso de emergencia en el marco de totalidades concretas (Dussel) o como por su condición de trascendencia inmanente a las instituciones y estructuras que históricamente ha derivado en su negación (Hinkelammert); o la tesis que promueve una reducción del sujeto en su estatuto ontológico a la condición de idea reguladora objetivada en la búsqueda de un consenso en proyectos de praxis de sujetos colectivos.

En la delimitación histórica que hace Acosta, se toma como punto de partida la creciente emancipación mental del sujeto del filosofar. En ese sentido, se presenta la cuestión del sujeto de la praxis de liberación según cuatro perspectivas, para él, paradigmáticas del pensamiento latinoamericano: Kusch, Roig, Dussel, Hinkelammert.

Por otra parte, en Kusch la clave para la identificación del sujeto de liberación está en el concepto de geocultura. El pueblo es una realidad ontológica sustancial de la dimensión geocultural. Pueblo es la fusión del sujeto del filosofar y el sujeto de liberación arraigado en el estar siendo como el lugar antropológico, epistemológico, ontológico e histórico de la liberación humana.

Por su parte, Roig privilegia el problema de la articulación del sujeto de la praxis de la liberación con el sujeto del discurso en la historia latinoamericana, haciendo hincapié en el rol de las mediaciones. Cuando esa articulación está fuertemente marcada por la solidaridad, emerge un sujeto histórico. En ese proceso, es central el rol de la historia de las ideas para actualizar los sucesivos recomienzos integrándolos en su continuidad, allí se expresa el núcleo ético del proyecto utópico latinoamericano: se constituye para sí como sujeto y objeto de liberación: el a priori antropológico, que implica ponernos a nosotros mismos como valiosos en reconocimiento recíproco.

Siguiendo a Dussel, Acosta, distingue dos momentos para referirse al sujeto: primero la producción teórica referida a Marx, y la última etapa de análisis más actuales.

En la primera etapa, el pueblo latinoamericano se ubica como la exterioridad más radical del sistema capitalista, dada la transferencia de plusvalor de los países de periferia al centro. Desde este sujeto puede advenir la liberación del sistema opresor sin aniquilarse en el proceso de negación del mismo. El pueblo gesta esa ruptura, pero es al mismo tiempo fundamento de la continuidad en la construcción de una alternativa. Pueblo no es entendido solo como un residuo y sujeto del cambio de un sistema a otro, sino que es pensado como un bloque social de los oprimidos ligado históricamente en la identidad de un nosotros, con bloques sociales de otras épocas.

En los análisis más recientes, Dussel, además de discernir entre actor como aquello definido en relación a un sistema histórico dado, define como sujeto a aquel cuyo rasgo humano que trasciende todo sistema determinado, de forma convergente con el planteo de Hinkelammert, en consideración de Acosta.

Por su parte, Hinkelammert aborda la cuestión del sujeto en referencia al contexto de la globalización y la postmodernidad. La tensión fundamental es entre el ser humano como sujeto y la ley, institución, sistema o estructura. Es una relación conflictiva, porque en vez de estar al servicio del pueblo, somos seres humanos al servicio de las instituciones. El sujeto se identifica con la trascendentalidad inmanente a esas instituciones estructuras etc. en tensión con las cuales apunta a afirmarse desde la crítica.

La delimitación conceptual que hace Acosta parte del hecho de que el problema común a los tres primeros autores es el de la identificación del pueblo con el sujeto de la liberación, que además está sobredeterminado por el problema de su identidad con el sujeto del filosofar o de su articulación con el mismo, como señalábamos en un principio. Es por eso que el autor realiza observaciones puntuales a cada uno de ellos, inclinándose finalmente por la propuesta de Hinkelammert, aunque tomando elementos de Dussel, pero vinculándola principalmente al planteo de A. Roig.

Por todo lo expuesto en el libro, queda claro que la cuestión del sujeto no es simplemente un tema más en la filosofía latinoamericana. Para Acosta, la filosofía latinoamericana es un modo de objetivación en el proceso de constitución del sujeto latinoamericano. No es un creacionismo, sino que es producto de muchos procesos históricos emergentes en Latinoamérica, concebida en su condición de otra cara, o de cara negada, de la modernidad y la postmodernidad europea, frente a formas de negación en modos dominantes de afirmación del sujeto como en su negación determinada en la posmodernidad, que derivan en la nihilización del sujeto a través del anuncio de su muerte o de su fragmentación, legitimando la omnipresencia del mercado. Frente a esto,

América Latina aporta a la construcción de un universal a la vez concreto y situado a partir de comienzos y recomienzos históricos, para superar el utopismo de la modernidad y el anti-utopismo posmoderno, desde sujetos empíricos, históricos, que en vez de legitimar lo existente, crea criterios e factibilidad y de legitimidad para juzgar sobre sociedades presentes y futuras, diferenciando entre lo posible y lo imposible. Los sucesivos recomienzos implican rupturas y continuidades.

Acosta considera que es posible afirmar la alteridad sin subsumirla en la dialéctica de la modernidad/occidentalidad, en todos los planos. Habilita a afirmarla como trascendentalidad al interior de esa dialéctica totalizadora, que por sus efectos produce la emergencia del a priori antropológico como afirmación de esa alteridad, de un sujeto otro respecto al sujeto de la modernidad y la postmodernidad europeas. El carácter de subjetividad que Acosta rastrea a partir de Roig, reviste un carácter de historicidad y empiria en su función de irrumpir en la historia y decodificar totalidades. Cada recomienzo del sujeto en Latinoamérica, en términos de subjetividad, propone un sentido de futuro asentado en el conocimiento de anteriores comienzos y recomienzos. También está sintonizado con la idea de trascendentalidad inmanente que propone F. Hinkelammert, posición del sujeto respecto de las estructuras, instituciones, sistemas, en tensión con ellas, apuntando a su afirmación mediante una crítica y superación de los efectos históricos de su negación y fragmentación. Además, Acosta hace converger los planteos de Roig y Hinkelammert en perspectiva filosófica de afirmación del sujeto y su historicidad desde un discernimiento entre sujeto y estructura.

El sujeto, para Yamandú Acosta, es el sujeto histórico de emancipación, utilizado como categoría de análisis, que posibilita un nuevo universalismo de articulación plural de particularidades, que no se niega a sí mismo en el proceso de su construcción, ya que no excluye, sino que se orienta a la plenitud en apertura de la historia. Más allá del sujeto práctico como trascendentalidad inmanente, Acosta ubica al sujeto vivo, dotado de corporalidad material natural. El sujeto práctico se define al interior de las relaciones de producción, pero el sujeto vivo las trasciende, no se agota en ninguna racionalidad productiva históricamente dada. En este sentido el sujeto vivo es una categoría que fundamenta la afirmación de la tesis del ser humano como sujeto, expresada en los diversos movimientos sociales, en cuanto reclamos por la vida digna. Expresa ruptura con el paradigma fundante de la filosofía moderna y postmoderna. Rompe con el fetichismo del sujeto individual, universal, sustancial. Esencial, abstracto, metafísico más allá de lo corporal, proponiendo un sujeto histórico social diverso.

Intencionalmente o no, deliberadamente o no, las estructuras e instituciones creadas desde la modernidad, destinadas a la emancipación del sujeto lo han sustituido, invisibilizado, negado y destruido. América Latina aporta otras perspectivas, como la del sujeto vivo que no puede ser reducido a estructuras porque comprende el complejo metabolismo de la humanidad, como una trascendentalidad al interior de las instituciones, emerge posteriormente a las experiencias de negación, con capacidad para juzgarlas y rectificarlas. Es un sujeto cognoscente actuante y práctico en forma de nosotros, que hace ejercicio del a priori antropológico. Tal vez no se trate de crear nuevas instituciones, sino de transformar las existentes teniendo como referencia a este sujeto vivo como criterio.

Notas

1. Hay una segunda edición de Costa Rica (2011) editada y corregida por F. Hinkelammert
2. Por omisión, o por impotencia política.
3. El "Primer Coloquio Nacional de Filosofía de Morelia", México, en 1975.
4. Ibid. pp 12.
5. Ibid. pp 38.

Referencias Bibliográficas

- Acosta, Y. (2009) *Filosofía Latinoamericana y Sujeto*, Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Acosta, Y. (2018) *El sujeto más allá de la Modernidad: Franz Hinkelammert y Enrique Dussel*, en José Guadalupe Gandarilla Salgado y Mabel Moraña (coord.) (2018) *Del Monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Dussel, E. (2012) *Para una política de la liberación (20 tesis de política)*, Buenos Aires: Las cuarenta, Gorla.

INTI DÍAZ MORÁN
intidiazmoran@gmail.com

28 años. Carpintero. Saxofonista. Licenciado en Filosofía. Becario Doctoral CONICET. Trabajo final de grado de licenciatura sobre el tema del sujeto en la filosofía política de Enrique Dussel. Tema de investigación de doctorado: conceptos de sujeto y región en vinculación con la producción filosófica en el marco de las Jornadas de Filosofía del Noroeste Argentino. Áreas de interés para investigación: historia de las ideas con perspectiva regional; filosofía latinoamericana; filosofía política, ética, estética.