

El humanismo crítico en la filosofía latinoamericana. Revisión histórica y conceptual desde 1960 hasta hoy

Critical humanism in Latin American philosophy. Historical and conceptual review from the 1960s to the present day

Dante Ramaglia

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Resumen: Este trabajo aborda la formulación del humanismo que distingue al pensamiento latinoamericano contemporáneo, caracterizado como crítico, asociado tanto a las definiciones elaboradas desde concepciones filosóficas específicas de América Latina y el Caribe, como a partir de su inserción en el marco de procesos históricos que se delimitan inicialmente desde la década del 1960 hasta hoy. En este sentido, se repasan las condiciones en que se entabla la polémica entre Augusto Salazar y Leopoldo Zea, el surgimiento y las derivaciones que caracterizan a la filosofía de la liberación, con distintos posicionamientos como se observa en las diferentes tesis de Arturo Roig y Frantz Hinkelammert, la afirmación de un diálogo productivo con el marxismo que sostiene Pablo Guadarrama, entre los enfoques principales que se han venido elaborando en nuestra filosofía.

Palabras clave: humanismo crítico en la filosofía latinoamericana; pensamiento latinoamericano contemporáneo; filosofía de la liberación.

Abstract: This paper addresses the formulation of humanism that distinguishes contemporary Latin American thought. This humanism is characterized as critical, associated both with the definitions that are elaborated from specific philosophical conceptions of Latin America and the Caribbean, and from its insertion in the framework of historical processes that were initially delimited from the 1960s to the its manifestations at present. In this sense, the conditions under which the controversy between Augusto Salazar and Leopoldo Zea, the emergence and the derivations that characterize the philosophy of liberation are reviewed, with different positions as observed in the different theses of Arturo Roig and Frantz Hinkelammert, the affirmation of a productive dialogue with Marxism that Pablo Guadarrama sustains, among the main approaches that have been elaborated in our philosophy.

Keywords: critical humanism in Latin American philosophy; contemporary Latin American thought; liberation philosophy.

Singularidad y universalidad en la filosofía latinoamericana

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

Si bien en las consideraciones anteriores se trata de mostrar de modo evidente una actitud que puede ser más matizada en ciertos casos, no resulta ajena a una línea de reflexión sobre el sentido y características acerca del saber que se afianza a partir de la modernidad. Una determinada concepción de la racionalidad que se vincula a lo universal está asociada a la depuración del sujeto de sus rasgos sensibles y de cualquier materialidad que lo condicione. Es esta línea conceptual que surge claramente del *ego cogito* de Descartes para derivar en las formulaciones del sujeto trascendental kantiano y se erige como sujeto absoluto en la filosofía de Hegel, con sus diversas repercusiones en el pensamiento contemporáneo, incluyendo su crítica radical a partir de los «filósofos de la sospecha» (Nietzsche, Marx y Freud) y en diversas prolongaciones de este cuestionamiento que viene a descentrar la noción de sujeto. No obstante, la representación moderna del

sujeto contiene una fuerte incidencia en diversas expresiones que continuaron afirmando la universalidad como supuesto del saber científico — y, por consiguiente, filosófico — en cuanto conocimiento objetivo y neutral desde un punto de vista axiológico, y a la vez se procura sustentar como verdadero independientemente de las cambiantes circunstancias históricas que lo cualifican. Sin dejar de advertir que la búsqueda de una mayor generalidad que intenta abarcar a distintos casos particulares constituye una característica válida del pensamiento, lo que se señala es la pretensión de que la verdad sea limitada en el marco de un universalismo abstracto. Este modo de abstracción se ejerce al nivel de los enunciados o puede abarcar al mismo sujeto, al cual se lo identifica con una dimensión racional que se disocia de factores contextuales con los que está ineludiblemente ligado el pensar, como son, por ejemplo, las tramas culturales en las que siempre está inserto y las articulaciones existentes respecto a formas de poder a las que remite el conocimiento y los sujetos que lo detentan.

Aun cuando se pretenda la ausencia de una localización de esa clase de saberes derivados de una forma de operación racional que busca alcanzar lo universal abstracto, sus orígenes y desarrollo se vinculan a la edad moderna en que Europa se erige como centro hegemónico, ya sea en relación con el plano geopolítico y también respecto a la generación del conocimiento científico y filosófico. En tal sentido, lo que se presenta como lo universal por excelencia posee una connotación eurocéntrica, aun cuando representa en definitiva una cultura particular que se ha vuelto dominante y se convierte en un paradigma para evaluar a otras culturas. De hecho, habría que señalar que en realidad a partir de esa etapa se constituyen históricamente distintas formas de racionalidad, entre las cuales ha primado una razón instrumental que acompaña la realización del proyecto ilustrado y la expansión del capitalismo (en que predomina la abstracción cuantificadora y la relación medio/fin regida por el cálculo). Ante esta se erige en su diferenciación un pensamiento tendiente a la emancipación de los seres humanos, en la medida que no resulta desvirtuado en muchos casos por la misma deriva que se sigue del orden mundial moderno, el cual cobra fuerza en la medida que es un pensar que se refiere a situaciones determinadas y no solo concibe a la libertad en términos abstractos, en lo que podría caracterizarse como la aspiración utópica de un proceso de liberación que se arraiga en las condiciones que están ligadas con

la propia realidad social, incluyendo sus carencias y potencialidades.¹ Esta tendencia emancipatoria confiere al pensamiento la función de constituirse como instancia crítica en relación con la afirmación de un modo de universalidad concreta que, al mismo tiempo, está abierta a la posibilidad de alcanzar nuevas realizaciones sucesivas. El punto de distinción de ambos modos de universalidad reside en que en el caso de su enunciación abstracta implica formas de exclusión que se han agravado en el orden global actual, a diferencia de la idea orientadora del pensamiento latinoamericano de un universal concreto que asume las particularidades de donde parte, en cuanto reconoce la diversidad social y cultural que le son constitutivas.

Precisamente, ha incidido esta noción acerca del significado de la racionalidad, entendida en su carácter universal abstracto, en la idea de un determinado modelo que debía seguir la filosofía en América Latina a partir de su institucionalización a comienzos del siglo pasado hasta llegar al momento actual en que se consolidó este proceso. En expresiones recurrentes de esta filosofía institucional, la universalidad resulta asignada a un modelo clásico que se pretende que deviene de la cultura europeo-occidental, obviando que esta representa una manifestación determinada y que igualmente contiene diversas tendencias de desarrollo en su interior, incluyendo algunas propuestas críticas que ejercen una denuncia de ese mismo modelo.² En consecuencia, ante lo que se confronta un tipo de reflexión que tiene como objeto central la propia situación social y cultural consiste principalmente la defensa de una concepción tradicional de la filosofía que podría calificarse como academicista, la cual ha prevalecido — y en buena

¹ Acerca de este tema sostiene Yamandú Acosta lo siguiente: «La razón instrumental, como asociación entre razón y dominación, es la que ha hegemonizado el desarrollo de la modernidad efectivamente existente, desplazando a la razón histórica que implica una relación entre razón y liberación. Esta hegemonía y desplazamiento se explican seguramente porque el carácter emancipatorio de la racionalidad estuvo siempre al servicio de la dominación, dominación de la naturaleza, dominación de las clases subalternas al interior del mundo europeo, dominación de las culturas no europeas en la expansión colonial, neocolonial e imperial» (Acosta, 2005: 17).

² El punto de vista crítico sobre ese modelo filosófico clásico y las enunciaciones acerca de un paradigma alternativo son analizados en el estudio de Arturo Roig, «La cuestión del modelo del filosofar en la llamada filosofía latinoamericana» (Roig, 2011: 141-179).

medida prevalece aún en el presente — a través de las pautas que rigen en las instituciones dedicadas a las actividades filosóficas, principalmente en el ámbito de la enseñanza y la investigación en las universidades.³

Cabe aclarar que esta observación no contiene ninguna impugnación en bloque del pensamiento y la cultura europeos, ni supone desconocer el grado de validez teórica que exige la profesionalización y la institucionalización de la filosofía en nuestros países. Sin embargo, el hecho que sí puede ponerse en cuestión se refiere al modo en que ese modelo idealizado de un saber filosófico — idealizado por los mismos profesionales de la filosofía en América Latina — que se plantea desvinculado de cualquier interés ajeno a lo puramente intelectual ha servido como parámetro para evaluar y restarle legitimidad a una producción filosófica que intenta abordar la propia realidad. Y esto no implica quedar circunscripto a una referencia localista, ya que la filosofía latinoamericana en sus manifestaciones más relevantes ha tendido a delimitarse a partir de otras tradiciones culturales, en especial la europea, apropiándose de ellas y enriqueciéndolas desde una perspectiva singular, al mismo tiempo que ha elaborado proposiciones que pueden contener un valor universal, referenciado en lo concreto y asumiendo el lugar de enunciación situado que posee en última instancia todo discurso filosófico (Ramiglia, 2009).

Asimismo, es posible advertir que en la actualidad se vislumbra un creciente cuestionamiento acerca de la idea de que hay un único paradigma válido para la reflexión filosófica, una afirmación que implicaba de hecho que la universalidad fuera asociada de modo directo al modelo proporcionado por la cultura occidental, y esto último se refuerza debido a la centralidad que va a adquirir Europa a partir de la modernidad. En parte habría que constatar que ha entrado en crisis el proyecto que deriva de ese período histórico-cultural, no tanto atendiendo a los tópicos que se esgrmieron en el posmodernismo, sino que interesa aquí considerar las vías superadoras respecto del mismo relato eurocéntrico, el cual no deja de estar presente en los discursos posmodernos.

³ Una revisión de la perspectiva academicista y su relegamiento de un lugar situado para la reflexión filosófica, aludiendo en especial al caso de la filosofía en Brasil, se encuentra en: (Silveira, 2016).

Como orientación crítica alternativa se destaca el punto de vista que va a elaborar una denuncia de los aspectos que implicaron las formas de dominación y desconocimiento de otras sociedades y grupos humanos que fueron sojuzgados durante la conformación del sistema mundial con su correlato en la colonización, ante lo cual se erige un lento proceso de reversión de esas situaciones de sometimiento en determinados acontecimientos históricos, al igual que se requiere operar un cambio en el nivel de las representaciones vigentes, por lo que se apela en la actualidad a establecer un diálogo y relaciones interculturales basadas en el reconocimiento del otro. Si bien estos temas han recibido un tratamiento particular en diferentes momentos y autores, hay que indicar que una de las formas que adquiere su enunciación en el pensamiento contemporáneo se ha hecho consistente a través de la perspectiva ofrecida por la filosofía latinoamericana, que va a culminar radicalizando sus posiciones en torno a esta problemática actual.

La cuestión del sujeto y el reconocimiento

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

sobre ellas, tal como se tratará más adelante con respecto a la delimitación de algunos problemas acuciantes de nuestro tiempo que son abordados por el pensamiento crítico en América Latina.

En las proposiciones sobre la filosofía latinoamericana que ha desarrollado Arturo Roig se presenta una teoría crítica del sujeto que ha remarcado precisamente la importancia de lo axiológico como actitud previa al conocimiento. Esta perspectiva se manifiesta de modo claro en su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, que se centra principalmente en la significación de la *sujetividad*, categoría que venía a quedar definida dentro de una reformulación particular (Roig, 1981).⁴ En este sentido entiende que la filosofía como saber crítico no se reduce a los límites de la razón, a las posibilidades del conocimiento, sino que involucra al sujeto que conoce, en su inserción en una situación social e histórica. De allí que plantea como complementaria la noción de *a priori* antropológico, para dar cuenta de un ejercicio de autoafirmación y reconocimiento que realiza el sujeto del discurso filosófico como momento anterior y necesario a la comprensión del mundo que intenta realizar desde un punto de vista determinado y en un sentido que lo lleva a apropiarse de esa realidad. Ese ejercicio de ponerse a sí mismo como valioso no se refiere meramente a un sujeto individual —en este caso sería una posición solo subjetiva—, sino que implica un «nosotros» que está mediado en esas enunciaciones acerca de la propia situación que abarca a un sujeto colectivo y plural. Especialmente Roig aplica esta categoría para leer los modos en que se ha presentado una afirmación del nosotros en determinadas circunstancias históricas que atraviesa América Latina, tal como lo ha mostrado en sus estudios sobre el siglo XIX, en que se conformarían determinadas formas de identidad a partir de la construcción de las nuevas nacionalidades luego de los procesos de independencia.

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

⁴ Una síntesis aclaratoria se encuentra en: «La Filosofía en nuestra América y el problema del sujeto del filosofar», incluido en: (Roig, 2011: 235-246).

cumplirse, ya que se encuentra tensionado entre la enajenación y la autenticidad, al igual que es tendencial la aspiración utópica del sujeto a lograr la plenitud. Igualmente, de ello depende la legitimidad que posee la enunciación de ese «nosotros», en algunos casos puede ser inclusivo de distintos sectores sociales o puede manifestar el rechazo de algunos. El ejemplo paradigmático de su orientación a la inclusión de diversos grupos humanos se encuentra acabadamente en la fórmula de «Nuestra América» que enunció el escritor cubano José Martí, la cual mantiene todavía una vigencia para nuestra época.⁵ Es en el plano de una historia entendida en su contingencia y discontinuidad que se ha planteado ese ejercicio de ponernos a nosotros mismos como valiosos, en el cual se autoafirma un sujeto plural a través de sucesivos «recomienzos», que suponen la actualización del pasado y la proyección de un futuro entendido como novedad. Por otra parte, si el pensar latinoamericano es entendido como saber crítico, no constituye el patrimonio exclusivo de los filósofos profesionales, sino que las formas críticas de decodificación del discurso de los poderes dominantes tienen su manifestación en los procesos de emergencia promovidos por sectores subalternos (clases sociales, grupos étnicos, colectivos de mujeres, movimientos juveniles, etc.) que reivindican su condición de sujetos al reafirmar su dignidad y sus derechos propios.⁶

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

⁵ Entre los estudios que rescatan la actualidad de la idea de Nuestra América pueden mencionarse: Acosta (2012), Guadarrama (2015). Una interpretación del significado histórico y presente del pensamiento de José Martí la he desarrollado en: Ramaglia (2018).

⁶ Acerca de la noción de «moral de la emergencia» en relación con su planteo ético véase Roig (2002).

afirmación de los latinoamericanos dentro de una historicidad que es inherente a todos los seres humanos, lo cual nos abre a lo nuevo como utopía posible.

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

No obstante, la concepción hegeliana de la dialéctica amo-esclavo, y la relación de antagonismo y de dominio que implica, ha tenido amplias repercusiones en varios autores contemporáneos, tal como puede advertirse en la recepción crítica que surge del diálogo sobre las implicaciones de la colonización que entablan Jean Paul Sartre y Frantz Fanon. En otros pensadores latinoamericanos también tiene una fuerte repercusión esta caracterización de Hegel, junto con sus propios juicios sobre América como continente del «porvenir», en la medida que replicara la misma senda que venía marcando Europa, pero de la cual debía diferenciarse para entrar definitivamente en la historia. Resulta destacada en la obra de Leopoldo Zea esta problemática, asumida igualmente desde la refracción del intercambio intelectual entre Sartre y Fanon. La intención de superar la misma dialéctica de oposición que supone el reconocimiento establecido en las relaciones de dominación está presente en las tesis principales de Zea acerca de la filosofía latinoamericana (Zea, 1976; 1992; 2010). El hecho que objeta es que ambos sujetos —dominador/ dominado; colonizador/ colonizado; amo/ esclavo— sufren un rebajamiento moral que afecta a su misma humanidad. La alternativa es ir más allá de un vínculo basado en la subordinación, lo cual es posible al efectuarse una superación dialéctica que presupone orientarse hacia el reconocimiento de sí y de los otros. Retomando la significación asignada por Zea al pensamiento latinoamericano, es posible constatar que el contenido antropológico resulta definitorio

de la filosofía en general, pero que en nuestra situación particular trasluce la conflictividad indicada anteriormente que se considera a partir de la dialéctica del reconocimiento.

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

En el marco de la teoría crítica se ha reparado también en su importancia, en particular por Axel Honneth, actual representante de la Escuela de Frankfurt que ha elaborado su filosofía social y política basado en el tema del reconocimiento (Honneth, 1997; 2009; 2011). En tal sentido, lo que permite la interpretación fundada en este concepto constituye un aspecto significativo de las potencialidades teóricas que posee, en cuanto se lo comprende como apertura existencial a las diferencias que se experimentan en relación con los otros. Desde este punto de vista la actitud de reconocer, que es considerada como previa genéticamente al acto de conocer, representa una forma de relación fundamental de carácter intersubjetivo mediante la cual se constituye la misma individualidad, para dar lugar a las formas de objetivación y comunicación.

Por otra parte, en sus propuestas se destaca el recurso a la recuperación de los escritos de Jena del joven Hegel, anteriores a la

Fenomenología del espíritu, a partir de lo cual se presenta una distinción de tres ámbitos relativos a distintas formas de reconocimiento. En primer lugar, las relaciones primarias asociadas a vínculos afectivos basados en el amor y la amistad; otro ámbito se refiere a las relaciones jurídicas y políticas en que los sujetos alcanzan un reconocimiento bajo el principio del derecho; por último, las relaciones sociales en que los sujetos obtienen una valoración de acuerdo a sus rendimientos y capacidades individuales. El sentirse reconocido en las prácticas sociales que se despliegan en estas distintas esferas del reconocimiento es lo que proporciona modos de autorrealización, que el autor denomina respectivamente como autoconfianza, autorrespeto y autoestima. En contraparte, son caracterizadas las formas negativas de menosprecio que son correlativas: el maltrato físico, la desposesión de derechos y la falta de estima social. En estas últimas formas ubica la génesis de reacciones morales que explican las motivaciones involucradas en los procesos de cambio social, en referencia a pretensiones normativas orientadas al logro del reconocimiento recíproco. El planteo de Honneth ha tenido una influencia marcada para dar cuenta de nuevos fenómenos sociales referidos a las luchas por el reconocimiento de las identidades y derechos que reclaman diferentes sectores subalternos y movimientos sociales que han irrumpido en la escena política actual.⁷

Humanismo y pensamiento crítico

En lo anterior se ha remarcado el contenido antropológico asumido por la filosofía latinoamericana en sus expresiones más relevantes, y que se manifiestan también de modo particular en el tratamiento de la temática del sujeto y del reconocimiento como claves para la comprensión de problemas sociales hoy vigentes. Como trasfondo de estas discusiones se puede indicar igualmente la significación que adquiere nuestro pensamiento

⁷ Un libro reciente que da cuenta de la significación de la teoría del reconocimiento de Honneth y sus posibilidades para abordarlo desde las demandas de los movimientos sociales y étnicos en América Latina es Sauerwald y Salas (2016). En esta misma compilación he incluido un trabajo que revisa críticamente las propuestas teóricas de Honneth, en particular la reformulación que tienen sus concepciones con relación a los principios normativos que regulan la esfera de las interacciones sociales en que se pasa de la «solidaridad» al «mérito» (Ramaglia, 2016).

dentro de la corriente del humanismo, que registra una extensa historia en las ideas precedentes y actuales vinculadas a la tradición cultural occidental, pero también con una inflexión propia que lo caracteriza.⁸ En este sentido, se puede constatar una dirección similar a la que se ha indicado al comienzo del presente trabajo, ya que frente a la tradición humanista europeo-occidental, que ha incurrido frecuentemente en un etnocentrismo encubierto desde la postulación de una valoración del ser humano bajo un cierto modelo que implica un universalismo abstracto, el pensamiento latinoamericano ha tendido mayormente a reforzar esa afirmación intrínseca de lo humano desde una situación singular que procura alcanzar una auténtica universalidad, en cuanto se parte de la inclusión de quienes han sido negados o no reconocidos por esa misma valoración particular y restringida de carácter eurocéntrico. No solo se trata de la afirmación de un universal concreto, que parte del reclamo de reconocimiento de distintos grupos humanos que han sido inferiorizados y subordinados a partir del proceso de colonización hasta nuestros días, sino que la misma denuncia acerca de esta situación ha llevado a que se pueda hablar de la presencia de un *humanismo crítico* en nuestra historia intelectual (Cfr. Arpini & Ramaglia, 2018).

Esta forma de afirmación de la condición humana, que resulta calificada por su dignidad intrínseca frente a cualquier forma de rebajamiento de la misma, ha encontrado una decidida defensa y argumentación en distintos representantes de las ideas contemporáneas de nuestra América; como se ha mencionado anteriormente, posee un lugar destacado en las reflexiones de Leopoldo Zea a lo largo de toda su obra. A manera de ejemplo puede mencionarse el libro en que polemiza con Augusto Salazar Bondy sobre la existencia y la autenticidad de la filosofía entre nosotros, titulado *La filosofía americana como filosofía sin más*, publicado originalmente en 1969. Independientemente del hecho de que la expresión «sin más» se haya utilizado frecuentemente con un sentido universalista, resulta clara la postura de Zea al afirmar la posibilidad de la reflexión filosófica en la cualidad misma de la humanidad y la racionalidad, que se les había retaceado a los americanos desde el momento mismo

⁸ Precisamente Yamandú Acosta, parafraseando el conocido ensayo de Sartre, ha producido un texto afirmado lo siguiente en su título: «La filosofía latinoamericana es un humanismo», incluido en Acosta (2008: 27-33).

de la conquista. En el presente en que escribe el autor se verifica un cambio de mentalidad a nivel mundial, asociada a las mismas condiciones históricas revolucionarias que se viven a finales de la década del sesenta, que permiten cuestionar precisamente esa supuesta superioridad de la cultura occidental y su expresión modélica europeo-norteamericana. Para ello apela también a las referencias mencionadas de Sartre y su crítica al colonialismo, que adquieren en las palabras de Fanon una resonancia particular cuando habla de un humanismo nuevo.

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

En la producción filosófica desarrollada por Pablo Guadarrama (2012a; 2012b; 2013) resulta central la consideración de la perspectiva humanista para definir a la orientación seguida por el pensamiento latinoamericano (*Cfr.* Ramaglia, 2017). De este modo, plantea una reconstrucción histórica de las ideas en que están presentes sucesivas manifestaciones del humanismo, que van desde las poblaciones originarias, pasando por la colonia y los momentos posteriores a la independencia, hasta llegar a sus proposiciones contemporáneas. En la vinculación que entiende el autor que poseen estas concepciones humanistas cultivadas en Latinoamérica con la tradición occidental, igualmente destaca rasgos propios que se derivan del contexto particular en que se

presentan en nuestra historia. Menciona, además, que no representa la corriente humanista una tendencia lineal ni homogénea, si bien describe algunas características generales lo suficientemente abarcadoras de sus diversas líneas de desarrollo, como es la referencia a las propuestas que contienen una valoración central de lo humano y la aspiración a procurar mejores condiciones de existencia, al igual que el principio acerca de que el ser humano sea considerado como fin y nunca como un medio (Guadarrama, 2012a: 24).

El polo contrario al que se enfrenta esta posición resulta identificado con el fenómeno de la alienación, de lo que se deriva que el humanismo adquiera un sentido progresivo a través de diferentes momentos de realización históricos, sin dejar de presentar retrocesos relativos y obstáculos en su desarrollo. El tema de la enajenación resulta descrito por Guadarrama a partir del tratamiento que le han dado distintos autores modernos y contemporáneos, en especial Hegel y Marx, para concluir destacando la manera en que la misma se ha incrementado con el avance del capitalismo que favorece las relaciones mercantilizadas y la explotación en el mundo del trabajo. Asimismo, aclara que las formas alienadas se han producido a lo largo de la historia humana, aun cuando se verifique una mayor complejidad que llega hasta las modalidades adoptadas por las sociedades contemporáneas. Esta extensión que reviste la alienación se ejemplifica en la comprensión de la misma como una inversión de la relación sujeto-objeto. Las distintas objetivaciones creadas por la praxis social se transforman en autónomas y tienden a lograr una subordinación de los seres humanos hasta no reconocerlas como un producto propio. En su reverso, la búsqueda de formas superadoras de la enajenación se han presentado en todo momento y cultura, por este motivo la humanización se entiende como la tendencia a perfeccionar cualitativamente la actividad humana para lograr mejores condiciones de existencia (Guadarrama, 2012a: 59).

Una cuestión que subyace a la caracterización de la tendencia humanista es su adscripción a la modernidad, en cuanto constituye una corriente intelectual que con variantes significativas se prolonga desde esa época hasta el presente. En particular, se ha confrontado esta orientación humanista con las críticas realizadas al proyecto moderno en el pensamiento contemporáneo. En torno a este debatido asunto se dividen las posiciones que identifican

a la modernidad con un sentido emancipatorio susceptible de ser recuperado por la reflexión actual, más allá de las limitaciones que puedan señalarse en cuanto a las distorsiones que se experimentan, a diferencia de las posturas más críticas que encuentran obstáculos insalvables con respecto a las consecuencias del proyecto moderno y las formas de subordinación que generó con relación a otras sociedades y culturas no occidentales, lo cual impulsa a postular la necesidad de su superación.

No se trata en este último caso de la crítica que en su momento planteó el discurso posmoderno, que en realidad desembocó no solo en la recusación de los ideales emancipatorios de la modernidad, sino en propuestas antihumanistas y, en muchas ocasiones, irracionalistas. En una dirección distinta debe plantearse la posibilidad de recrear la cuestión de la liberación humana respecto de diversas formas de sometimiento y alienación que ha generado el mismo proceso histórico desplegado a partir de la modernidad, la cual resulta sobredeterminada por el capitalismo que ha venido a agudizar las distintas crisis que se manifiestan de modo terminal en esta fase de la globalización. Si actualmente puede hablarse de una «modernidad global», en que se han profundizado las consecuencias negativas, la alternativa significa la necesidad de superar su carácter capitalista y eurocéntrico que ha llevado a formas de explotación y de dependencia que gravitaron fuertemente a nivel mundial sobre distintas regiones y sociedades, como es visible en el caso de América Latina.⁹

La revisión de la modernidad se presenta enunciada en Franz Hinkelammert como crítica de la «razón mítica», bajo la idea de relevar cuáles son sus mitos fundantes (*Cfr.* Hinkelammert, 2007). Esta perspectiva asume puntos de vista desarrollados

⁹ Con relación a las opciones superadoras de la modernidad capitalista se destacan las posiciones de dos pensadores contemporáneos: por un lado, Enrique Dussel, quien ha efectuado una crítica sustancial al eurocentrismo y postula la noción de «transmodernidad» como nueva edad en que se constituiría un «pluriverso» conformado a partir de la rehabilitación de las culturas marginadas por la hegemonía occidental; por otro lado, las tesis de Bolívar Echeverría en torno a la definición de un *ethos* barroco como forma cultural propia de las sociedades latinoamericanas desde la colonia hasta la actualidad, al mismo tiempo que reconoce la posibilidad revolucionaria de una alternativa poscapitalista. Entre otros de sus textos pueden mencionarse: (Dussel, 2006, 2015; Echeverría, 1998, 2011).

por el autor en escritos anteriores, en que la temática del sujeto resulta central para un replanteo del pensamiento crítico (Cfr. Hinkelammert, 2002).

Precisamente, entiende que la determinación moderna resulta definitiva para comprender al ser humano como sujeto, aun cuando aclare que es necesario un replanteo en la actualidad al estar atravesada esta noción por cambios significativos. La comprensión que resulta a partir del *ego cogito* de Descartes se configura como una subjetividad trascendental, en cuanto el sujeto de pensamiento se enfrenta al mundo de los objetos, que incluye a la naturaleza y la propia corporeidad, hasta el punto en que el yo pensante hace surgir todo el mundo externo, el cual aparece como objetivación de su pensamiento. La contracara de este sujeto moderno es el individuo poseedor, en la medida que el mundo externo se presenta como objeto de dominio y de propiedad para él. Esta última configuración desplaza a la anterior del sujeto trascendental, que va a ser puesta sucesivamente en crisis en las representaciones contemporáneas. Esto significa que el individuo propietario y calculador de sus intereses se constituye como el actor privilegiado, que se vincula con la naturaleza, los demás y aun su propio cuerpo como puros objetos con los que despliega una acción basada en el cálculo estratégico en función del consumo y de la posibilidad de aumento de capital, es decir, se relaciona con el mundo y con los otros mediante la utilización de una racionalidad instrumental (Hinkelammert, 2007: 171-172).

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

proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*» (citado por Hinkelammert, 2007: 176).

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

La alternativa se presenta en la reivindicación de la condición de sujeto del ser humano, un sujeto viviente y corporal, que en su racionalidad reproductiva se enfrenta a lo irracional del sistema que lo reprime. Al percatarse de los efectos negativos sobre el conjunto humano y de la naturaleza entiende que su defensa tiene que ver con las condiciones en que se desarrolla su propia vida. En cuanto se resiste a esa misma tendencia autodestructiva el ser humano se transforma en sujeto, lo cual afirma Hinkelammert que es el resultado de un proceso, se da *a posteriori* y no representa un *a priori* que se ligaría a un sujeto trascendental, y es, además, una ausencia que interpela:

Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es a la vez una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia (Hinkelammert, 2007: 179).

En este sentido, se comprende que el sujeto se presente como trascendencia inmanente al mismo sistema, al igual que trasciende a las instituciones y normas, aun cuando se señala el hecho de que estas últimas son necesarias como mediación de las relaciones sociales.

En la indicación de los problemas acuciantes del presente no deja de ser patente que predominan las situaciones de desigualdad e injusticia que se han expandido con el capitalismo globalizado, en que grandes mayorías resultan excluidas y relegadas en sus derechos, no obstante las manifestaciones de resistencia de colectivos de trabajadores y organizaciones de base, de poblaciones indígenas que articulan sus reclamos, luchas de movimientos feministas y juveniles, entre otros. Igualmente, las mismas democracias en América Latina se encuentran cuestionadas en su capacidad de respuesta por la influencia de poderes fácticos con un enorme peso por la alianza de corporaciones económicas y partidos políticos de derecha, especialmente visibles en su retorno al poder en el Cono Sur, que no han dejado de apelar a maniobras judiciales fraudulentas y al apoyo de medios de comunicación.

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

Frente a este panorama complejo puede coincidirse en que el punto de vista adoptado por el pensamiento crítico sigue estando representado por la búsqueda de la emancipación humana. Como afirma Hinkelammert, «[...] se trata de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación» (Hinkelammert, 2007: 182). Para llevar adelante estas tareas urgentes que plantea el mundo actual la filosofía latinoamericana, en cuanto forma de pensamiento crítico, encuentra una trayectoria que hunde sus raíces en nuestra historia y en los modos desalienantes que procura alcanzar la enunciación del humanismo entre nosotros, entendido este —en sus facetas teóricas y de la praxis— como la afirmación de la dignidad de todo

ser humano y el reconocimiento de las diversas formas sociales y culturales en que se produce la realización de una vida digna.

REFERENCIAS

- ACOSTA, Y. (2005). *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- ACOSTA, Y. (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- ACOSTA, Y. (2012). *Reflexiones desde «Nuestra América»*. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- ARPINI, A. & RAMAGLIA, D. (Coord.) (2018). Dossier: Aportes y debates en torno a la constitución de un humanismo crítico en nuestra América. *Utopía y praxis latinoamericana*, 23, (81), Disponible en: <http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/issue/view/2718>.
- DUSSEL, E. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- DUSSEL, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- EHEVERRÍA, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Editorial Era.
- EHEVERRÍA, B. (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: OXFAM / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- GUADARRAMA, P. (2012a). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia I*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia / Planeta.
- GUADARRAMA, P. (2012b). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia II*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia / Planeta.
- GUADARRAMA, P. (2013). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia III*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia / Planeta.
- GUADARRAMA, P. (2015). *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*. Santa Clara: Capiro.
- HINKELAMMERT, F. (2002). *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- HINKELAMMERT, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José: Arlekin.

- HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires / Madrid: Katz Editores.
- HONNETH, A. (2011). *La sociedad del desprecio* (Edición y traducción de FRANCESC J. HERNÁNDEZ Y BENNO HERZOG). Madrid: Editorial Trotta.
- RAMAGLIA, D. (2009). La cuestión de la filosofía latinoamericana. DUSSEL, E., MENDIETA, E. Y BOHÓRQUEZ, C. (Ed.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos. México: CREFAL / Siglo XXI, 377-398.
- RAMAGLIA, D. (2016). Proyecciones del reconocimiento: la constitución de los sujetos sociales y la lucha por la emancipación. SAUERWALD, G. & SALAS, R. (Ed.) *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*, Discursos germano-iberoamericanos 8. Münster: LitVerlag, 172-187.
- RAMAGLIA, D. (2017) La filosofía latinoamericana como humanismo. Reflexiones a partir de la obra de Pablo Guadarrama González. Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, 33, (2016), Mendoza: Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 71-92. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-31752016000200004&lng=en&nrm=iso&tlng=es
- RAMAGLIA, D. (2018) Humanismo, diversidad e identidad. Relecturas de José Martí en el pensamiento latinoamericano contemporáneo. Hermenéutica intercultural. *Revista de Filosofía* (29), Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 137-169.
- ROIG, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ROIG, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.
- ROIG, A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América. Edición corregida y baumentada*. Buenos Aires: Una Ventana.
- SALAZAR, A. (1968). *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* México: Siglo XXI.
- SALAZAR, A. (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- SAUERWALD, G. Y SALAS ASTRAIN, R. (ED.) (2016). La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth, *Discursos germano-iberoamericanos*, 8, Münster: LitVerlag.
- SILVEIRA, R.A.T. DA (2016). A brasileiríssima filosofia brasileira. Síntese. *Revista de Filosofia* 43 (136), 261-278.
- TODOROV, T. (1995) *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid: Taurus.
- ZEAL, L. (1976). *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza.
- ZEAL, L. (1992). *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1ª reimpresión). México: Fondo de Cultura Económica.
- ZEAL, L. (2010). *La filosofía americana como filosofía sin más* (9ª reimpresión). México: Siglo XXI.

Recepción: 17 de marzo de 2020

Aprobación: 20 de abril de 2020

