



AVISO LEGAL

Artículo: Pensamiento crítico en América Latina: la constitución de “sujeto” como alternativa en los noventa

Autor: Acosta, Yamandú

Fue publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*. Nueva época, vol. 2, año VIII, núm. 44 (marzo-abril de 1994), ISSN: 0185-156X

Forma sugerida de citar: Acosta, Y. (1994). Pensamiento crítico en América Latina: la constitución de “sujeto” como alternativa en los noventa. *Cuadernos Americanos*, 2(44), 66-95. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jsui/>

D.R. © 1994 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México, México.

<https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



Con la licencia BY-NC-ND usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

PENSAMIENTO CRÍTICO EN AMÉRICA LATINA: LA CONSTITUCIÓN DE “SUJETO” COMO ALTERNATIVA EN LOS NOVENTA. OBSERVACIONES A UN PARADIGMA EN CONSTRUCCIÓN*

Por Yamandú Acosta
FILÓSOFO URUGUAYO

1. Pensamiento crítico y teoría crítica

ANINGÚN LECTOR SE LE ESCAPARÁ que las expresiones “pensamiento crítico” y “teoría crítica” tienen un significado muy amplio. En los sistemas educativos de las democracias latinoamericanas, por ejemplo, se ha reivindicado tradicionalmente el principio de desarrollar en los educandos un “espíritu crítico” o un “pensamiento crítico”, como meta irrenunciable que conviene a la autonomía de las personas y al ejercicio de la democracia.¹

* Nos proponemos discutir aquí los trabajos de Franz J. Hinkelammert, alemán, economista, teólogo, radicado en América Latina a cuyo análisis en perspectiva de liberación ha dedicado ya más de veinticinco años, y de Helio Gallardo, quien se ocupa de las condiciones de producción del movimiento popular en Latinoamérica. Nuestro interés es trabajar la articulación de ambas obras en función de la constitución de un paradigma de análisis-explicación. En este estudio nos ocuparemos, fundamentalmente, de su producción como investigadores en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), por lo que nuestro análisis se restringirá a la obra publicada (libros y artículos) por la editorial de esta institución, y a algunos artículos inéditos producidos en ese marco de investigación.

¹ Este principio, característico de las democracias liberales, no dejó de ser proclamado en algunas de las dictaduras de Seguridad Nacional (aunque las nóminas de autores prohibidos, docentes destituidos y estudiantes marginados del proceso educativo, proclamaran en los hechos lo contrario). Algunas democracias de Seguridad Nacional también lo reivindican.

En el estudio que aquí iniciamos entendemos esas expresiones más estrictamente y de acuerdo con las precisiones que efectuamos a continuación.

Al hablar de “pensamiento crítico”, “teoría crítica”, “comportamiento crítico”, lo haremos desde la perspectiva abierta por el filósofo alemán Max Horkheimer en un célebre artículo de 1937 titulado “Teoría crítica y teoría tradicional”, en donde por primera vez la expresión “teoría crítica” sustituye a la palabra “materialismo”.

Cuando hacemos referencia al “pensamiento crítico” o a la “teoría crítica”, estamos en consecuencia hablando en alguna forma de “pensamiento materialista” o “teoría materialista”. “Materialismo” fue la palabra que eligieron Marx y Engels para designar la posición teórica desde la que se confrontaban con el “idealismo” vigente y dominante en la Alemania de su tiempo.

¿Qué entendieron Marx y Engels por ‘materialismo’? En una carta dirigida a Bloch, el 21 de septiembre de 1890, Engels escribe: “De acuerdo con la concepción materialista de la historia, el móvil determinante en *última instancia* es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más”.

Esto no significa que la vida real se reduzca a la economía, con lo cual el “materialismo” se transformaría, por reducción, en “economicismo”. Esta lectura “economicista”, dominante en el marxismo ortodoxo en la construcción del socialismo histórico en la hoy ex Unión Soviética, fue seguramente un factor determinante de la sustitución efectuada por Horkheimer. El “materialismo” en su versión “economicista”, había perdido el perfil crítico que resultaba de la *última instancia* de la producción y reproducción de la vida real, desde la que Marx y Engels habían interpelado a la economía política clásica y al capitalismo. La expresión “teoría crítica” de Horkheimer quiere rescatar y desarrollar ese perfil.

La “teoría crítica”, en el sentido de Horkheimer, identifica de modo central a un grupo de filósofos y científicos cuyo nucleamiento configuró la denominada Escuela de Frankfurt. Los aspectos que singularizan a la “teoría crítica” y la oponen a la “teoría tradicional” son fundamentalmente la unidad teoría-práctica y el punto de vista de la totalidad. Veámoslo en las palabras de Horkheimer: “El comportamiento crítico, a diferencia del tradicional, no ve al mundo histórico-social como un puro objeto exterior a analizar y no escinde

la dimensión teórica de la práctica. La única exterioridad es la naturaleza''.²

Señala más adelante que el pensamiento crítico y su teoría

...no son la función de un individuo aislado ni la de una generalidad individual. Tienen en cambio, conscientemente, por sujeto a un individuo determinado en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y por último, en su trabazón, así mediada con la totalidad social y la naturaleza.³

A partir de estos dos fragmentos podemos anotar: la totalidad (social) no es una objetividad dada enfrente y afuera del sujeto del pensamiento y la conducta crítica, sino que la totalidad se sostiene en la relación-tensión sujeto-objeto, que es relación múltiple (sujeto-individuos, sujeto-grupos, sujeto-clase social), que deja más allá de su frontera a la Naturaleza como lo absolutamente otro respecto de lo social. El sujeto del pensamiento-comportamiento crítico no es entonces una individualidad incomunicada, ni una generalidad indeterminada, sino la determinada articulación anteriormente señalada. En ella, la totalidad aparece como una determinación de tal sujeto, que no por ello deja de ser objetiva. En cuanto a la señalada exterioridad y alteridad de la naturaleza, tal vez más hegeliana que marxista, marca algunas limitaciones que deben ser tomadas en cuenta a la hora de considerar problemas de crisis ambiental, de tanta resonancia en nuestro tiempo.

El teórico se articula críticamente con la masa social en lugar de intentar representarla y expresar sus intereses. De la misma articulación resultan la configuración del sujeto (del pensamiento, la teoría y el comportamiento críticos) y de la totalidad.

El pensamiento crítico es, además, pensamiento *negativo*. Efectúa la crítica destructiva de lo aparente que se presenta como real o de lo irracional que se presenta como racional. Es pues un pensamiento de denuncia.

Esa crítica destructiva a la irracionalidad que toma apariencia de racionalidad y que constructivamente torna necesaria la racionalidad técnicamente posible, incluye como referencia central un contenido utópico:

² Max Horkheimer, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, p. 242.

³ *Ibid.*, p. 243.

La idea de una sociedad futura como comunidad de hombres libres, tal como ella sería posible con los medios técnicos con que cuenta, tiene un contenido al que es preciso mantenerse fiel a través de todos los cambios. En cuanto es la comprensión del modo en que el desmembramiento y la irracionalidad pueden ser eliminados ahora, esa idea se reproduce de continuo en la situación imperante.⁴

Se trata de la utopía marxista de la "comunidad de hombres libres", estimada por Horkheimer como humanamente (es decir, técnicamente) factible,⁵ la que se presenta como modelo de racionalidad en las sucesivas instancias de lucha contra la irracionalidad constitutiva del sistema capitalista.

En el cierre de su artículo, Horkheimer termina de marcar la significación del pensamiento crítico en su confrontación con la teoría tradicional, con las siguientes palabras:

El futuro de la humanidad depende hoy del comportamiento crítico, que, claro está, encierra en sí elementos de las teorías tradicionales y de esta cultura decadente. Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad. Determinar lo que ella misma puede rendir, para qué puede servir, y esto no en sus partes aisladas sino en su totalidad, he ahí la característica principal de la actividad del pensar. Su propia condición la remite, por lo tanto, a la transformación histórica, a la realización de un estado de justicia entre los hombres. Bajo la vocinglería del "espíritu social" y de la "comunidad nacional" se acrecienta cada día la oposición entre individuo y sociedad. La autodeterminación de la ciencia se vuelve cada vez más abstracta. El conformismo del pensamiento, el aferrarse al principio de que éste es una actividad fija, un reino cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensar.⁶

Estas palabras, escritas hace más de cincuenta años en Europa, siguen teniendo sentido hoy, para nosotros, en América Latina. Del

⁴ *Ibid.*, p. 249.

⁵ Conviene tener presente, desde ahora, que Hinkelammert considera a la utopía como lo no factible, que al interior del proceso histórico cumple la función de permitir estimar la realidad vigente y elucidar las factibilidades que efectivamente signifiquen la superación de su irracionalidad. En su argumentación, el fracaso de las utopías se debe al supuesto de su factibilidad, en función del cual las sociedades humanas han sacrificado los sucesivos presentes, alimentados por la ilusión de la plenitud de su realización.

⁶ *Ibid.*, pp. 270-271.

comportamiento crítico —aunque no solamente de él— depende actualmente, más que nunca, el futuro de la humanidad. Léase bien: del comportamiento crítico, no solamente del pensamiento o la teoría.

Cuando la crítica es radical, es inevitablemente también auto-crítica. En América Latina tenemos necesidad de pensamiento, de teoría y de comportamiento de tal condición radical, expresiones todas que se pueden resumir bajo la forma de un *humanismo radical*.

Conforme a este humanismo radical los seres humanos no son para la ciencia, sino que la ciencia es para los seres humanos. La legitimación de la investigación científica y el pensamiento teórico remite necesariamente a la *última instancia* de la producción y reproducción de la vida real. En el discernimiento teórico y en la investigación científica, también se decide (y de un modo determinante) sobre la vida o la muerte. La teoría crítica no ha abdicado del rigor, por el contrario, seguramente tiene motivos más fuertes para exigírselo a sí misma que la teoría tradicional. Por ello es conveniente tomar en cuenta las observaciones que ha merecido el pensamiento crítico en su formulación original a los efectos de tener un mejor control de las posibles limitaciones o inconsecuencias en las nuevas expresiones de pensamiento crítico, hoy en construcción en América Latina.

2. Crítica de la "teoría crítica"

PARA el objeto de este trabajo, resulta útil considerar las observaciones efectuadas por Göran Therborn a los iniciadores del pensamiento crítico en su libro *La Escuela de Frankfurt*. Señala allí una serie de cuestiones que, a su juicio, configuran serias limitaciones a la teoría crítica en su versión frankfurtiana: a) la concepción del hombre como sujeto de la historia; b) la concepción historicista de la categoría de totalidad; c) la reducción de la ciencia y la política a la filosofía; d) la inconveniencia de la tesis del "fascismo como verdad del capitalismo". Consideremos estas observaciones con algún detenimiento.

a) La idea del ser humano como sujeto de la historia presenta profundas diferencias en el pensamiento de Hegel y en el de Marx. Mientras Marx pensaba que los seres humanos actúan en determinadas condiciones y veía tendencias no-intencionales más allá de la intención puesta en las conductas por los agentes individuales,

Hegel pensaba en términos de un sujeto absoluto cuyo desenvolvimiento implicaba un sentido puesto por tal sujeto en el proceso histórico. Por ello, en Marx asistimos al desarrollo de una teoría de la historia, es decir, una construcción conceptual que trata de explicar los procesos objetivos, mientras con Hegel estamos en presencia de una filosofía de la historia, una construcción categorial que trata de interpretar el sentido (subjetivo) de la historia. Los teóricos de Frankfurt, caracterizados como hegeliano-marxistas, se adscriben aquí a la orientación de Hegel. La observación podría resumirse diciendo que en cuanto se aspira a encontrar un sentido (subjetivo) a la historia del siglo xx, se está renunciando a una explicación (objetiva) de ésta.

b) En la medida en que se pretende comprender la totalidad social desde la perspectiva del sujeto absoluto creador de la historia, propia del historicismo hegeliano, se renuncia a la posibilidad de explicar esa totalidad desde las condiciones estructurales específicas que la hacen posible. Al mismo tiempo, ese sujeto, en cuanto es creador, está fuera de toda estructura, no es un sujeto específico producto de condiciones específicas, es un sujeto esencial que sobrevuela todas las estructuras y que, además, constituye a la totalidad desde su punto de vista y en función de su proyecto.

c) El pensamiento crítico, dice Therborn, es radical, pero como la radicalidad de la crítica se ejerce en un nivel exclusivamente filosófico, no conmueve en ningún sentido al discurso científico en su especificidad. En lo que se refiere a la reducción de la política a la filosofía, al no tener el discurso filosófico un arraigo en el campo de lo político, tiene el efecto negativo de la total ineficacia. La ineficacia científica y la ineficacia política son los efectos de esta reducción, más el agravante de poder creer que se está haciendo algo con valor científico o político por la ocupación de terrenos específicos con un discurso filosófico. Aportar al conocimiento y transformación de la realidad no pasa entonces de ser una ilusión.

d) La observación a la tesis frankfurtiana del "fascismo como verdad del capitalismo", reside en que, de acuerdo con ella, el capitalismo sería lo fenoménico, lo apariencial, mientras que el fascismo sería lo esencial oculto. En esta forma, la idea de una verdad oculta desde siempre en el sistema excluye la posibilidad de explicación por el análisis concreto de la situación concreta y sus articulaciones entre lo estructural y lo coyuntural. Es más difícil saber cómo proceder para superar (políticamente) lo que no se ha explicado adecuadamente (científicamente). Nuevamente, la filosofía hegeliana ha desplazado a la ciencia y la política marxistas.

Hemos partido de la referencia a la Escuela de Frankfurt porque en su documento conceptualmente fundacional, el de Horkheimer de 1937, la "teoría crítica" se constituye en la expresión que rescata la *última instancia* materialista de la producción y reproducción de la vida real como criterio de racionalidad, criterio que sigue vigente hoy para nosotros en el enfrentamiento con un sistema que produce muerte, con una alternativa de vida pensada desde la configuración utópica de la "comunidad de hombres libres".

Si esta referencia es central para toda nueva expresión de pensamiento crítico, ello no debe dar lugar a ninguna ortodoxia frankfurtiana. Es necesario considerar sus limitaciones para evitar su reedición.

Por eso, cuando pretendemos asistir al desarrollo de nuevas formas de pensamiento crítico en nuestros días en América Latina, pensamos que, salvando su eurocentrismo, consideraciones como las que Therborn efectúa al terminar su libro deben ser para nosotros objeto de rigurosa reflexión:

Es esencial lograr pasar del descubrimiento de los horrores del capitalismo a un intento por comprenderlo científicamente y para unirse a las masas con el fin de derrocarlo. Si esto no se consigue, la Escuela de Frankfurt o cualquier nueva rama de ella, ya sea anglosajona, italiana, francesa o escandinava, puede tener otros cuarenta años de virtuosismo paralizado por delante.⁷

Tal vez el "pensamiento crítico", como pensamiento de emancipación, se limite a ser un pensamiento negativo, de denuncia, que al no centrarse en la explicación no proporciona elementos para la transformación de lo real. Quizás su único resultado sea la emancipación del pensamiento.

Si ésta es su especificidad y éstos son sus alcances, debe asumírselos críticamente para evitar alimentar procesos y estructuras de dominación, con la ilusión de estar trabajando por la emancipación.

⁷ Göran Therborn, *La Escuela de Frankfurt*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 77. Dejando de lado todo inmediatismo pragmático, "cuarenta años de virtuosismo paralizado por delante" es un lujo que el pensamiento de emancipación en América Latina, en la coyuntura de los noventa, no se puede permitir: se trata de la situación límite de los excluidos del sistema que exige perentoriamente soluciones. Frente a ese sentido de virtuosismo, en el que la mayor integridad moral parece corresponderse con la mayor ineficacia política, cabe rescatar el sentido clásico de *virtù* como capacidad de realización. Un pensamiento virtuoso, en este segundo sentido, sin renunciar a la integridad moral y sin estrecharse en los límites de calculabilidad de un realismo pragmático. Como realismo crítico, exhibe capacidad de producción en el campo de lo político.

En cuanto las observaciones de Therborn sean adecuadas, y en tanto el nuevo pensamiento crítico pueda discernirlas y superarlas en su propio discurso, posiblemente nuestro pensamiento de emancipación pueda propiciar, con la emancipación del pensamiento, la transformación de la realidad.

3. Sujeto, totalidad y alternativa: pertinencia conceptual y política

HAY un concepto, una categoría de análisis, a nuestro juicio central en la elucidación y construcción de una alternativa para nuestro aquí y ahora latinoamericanos: la categoría de "sujeto".

El pensamiento burgués⁸ (en sus variantes estructuralista, neoliberal y posmoderna)⁹ ha declarado a la categoría de *sujeto* "fuera de moda". Ahora bien, "moda", observaba uno de mis interlocutores, es un concepto burgués. Esta observación habilita el siguiente argumento: si el concepto "sujeto" está fuera de moda, y "moda" es un concepto burgués, en cuanto que el burgués (un ser que se pretende de "preferencias", pero es básicamente un ser de "intereses") lo descalifica, es porque ese concepto no se corresponde con los intereses del burgués en cuanto tal.

La categoría de "sujeto", conjuntamente con su contracara tensional, la categoría de "totalidad", configuraron los ejes del andamiaje conceptual que contribuyó a colocar a la burguesía del Primer Mundo como el sujeto hegemónico de la totalidad universal: así lo consagra el espíritu absoluto de la filosofía hegeliana.

Cuando un pensamiento de emancipación enfrenta a la burguesía y a las estructuras capitalistas de opresión, reformula esos conceptos y los pone al servicio del proyecto y la práctica de la emancipación, transfigurando la identidad sujeto-totalidad hegeliana en la unidad sujeto-totalidad marxista; entonces el pensamiento burgués procede, en defensa de su propio interés, a la fragmentación de la totalidad y a la disolución de los sujetos en el mundo de los individuos.

⁸ Entendemos por pensamiento "burgués" al que se produce desde la perspectiva de la burguesía y en correspondencia con sus intereses de clase. Esto no supone en principio ningún automatismo ni conspiración.

⁹ El estructuralismo elimina el sujeto al afirmar las estructuras; el neoliberalismo lo niega por su identificación con la estructura del mercado total; el posmodernismo, en su desencantamiento con la modernidad, lo fragmenta en las individualidades sin esperanza.

Por las mismas razones que el pensamiento burgués pone fuera de su moda la categoría de sujeto, lo hace con la de totalidad. La totalidad ya no tiene su identidad en el sujeto burgués e imperial de la dominación; la perspectiva burguesa queda así relativizada como la que se ha identificado con la totalidad porque la ha puesto a su servicio. Esa relatividad es puesta de manifiesto, desde la perspectiva de los oprimidos, por la sociedad burguesa en el primer, segundo, tercer y cuarto mundos, desde que experimentan, se representan y pueden expresar su ajenidad respecto de esa totalidad.

En cuanto la totalidad pierde su condición de autosatisfacción de un sujeto absoluto (identidad sujeto-totalidad hegeliana), en tanto esa significación es fuertemente interpelada por otra perspectiva de sujeto que se construye en radical tensión con esa totalidad (unidad sujeto-totalidad marxista), entonces el pensamiento de la dominación comienza a proscribir "sujeto" y "totalidad" del vocabulario de la filosofía y de las ciencias.

Al consagrarse hoy la máxima totalización históricamente conocida (la totalización del mercado total) y, conjuntamente con ella, el mayor grado de marginación (por decir lo menos) de lo humano, humanamente concebible, el poder de la dominación y sus aduaneros académicos proscriben dos herramientas conceptuales prioritarias para cualquier alternativa de emancipación: *sujeto* y *totalidad*.

Hasta aquí hemos querido poner de relieve tanto la vigencia como la pertinencia de la cuestión del sujeto, las que quedan afirmadas por la negación que de ellas efectúa actualmente el pensamiento dominante, que es inequívocamente pensamiento de dominación.

4. *La cuestión del sujeto en el pensamiento de emancipación en América Latina*

VEAMOS qué pasa con esta cuestión en dos vertientes del pensamiento de emancipación en América Latina. Ella figura con marcado protagonismo tanto en la agenda de los cientistas sociales de orientación "crítica",¹⁰ como en la de los filósofos que trabajan en

¹⁰ En su artículo "El fin de la historia y el futuro del mundo periférico", presentado en el seminario internacional "Diálogo Interregional sobre Desarrollo, Democracia y Pensamiento Crítico" (1o. al 5 de octubre de 1990, Aragua, Venezuela), Edgardo Lander, al referirse a los problemas de fundamentación y retos actuales del pensamiento crítico, se pregunta: "¿Desde qué sujetos y qué identidades colectivas es posible hoy el pensamiento crítico?", cf. *Modernidad y universalismo*, Caracas, Nueva Sociedad, 1991, p. 10.

perspectiva de liberación.¹¹ Estas dos tradiciones de pensamiento latinoamericano de emancipación se han desarrollado con escaso reconocimiento recíproco. El pensamiento de emancipación debe superar su fragmentación y aislamiento que, en última instancia, favorece los intereses de la dominación.

En lo que sigue vamos a exponer críticamente los aportes de dos filósofos latinoamericanos que han contribuido especialmente en relación a la cuestión del sujeto. Ellos, pensamos, son interlocutores válidos, en ésta y en otras cuestiones, para una articulación constructiva con los exponentes del pensamiento crítico que constituyen el centro de nuestra presente propuesta de análisis.

El uruguayo Arturo Ardao y el argentino Arturo Andrés Roig se inscriben —en un sentido amplio— en el marco de una concepción historicista.¹² Ambos han hecho obra de filósofos y de historiadores de las ideas en América Latina.¹³ Esos campos de trabajo no han estado escindidos, tampoco se han interpenetrado de un modo no querido, sino que han sido integralmente articulados desde la convicción manifiesta de que hacer historia de las ideas es inevita-

¹¹ Horacio Cerutti Guldberg, en "Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana", señala los siguientes temas en curso de elaboración: la cuestión popular, la cuestión del sujeto, la cuestión de la utopía, la cuestión de la democracia, la cuestión de la historia, la cuestión del sentido, la cuestión historiográfica y la cuestión de la filosofía. Respecto del tema del sujeto, escribe: "esta cuestión está muy relacionada con la anterior (la cuestión popular) y pone sobre la mesa de reflexión la necesidad de concebir nítidamente las relaciones entre los sujetos de las prácticas de transformación, a lo largo de la historia, con los sujetos de los testimonios discursivos. Se debate la imposibilidad de incorporar en nuestra reflexión propuestas pre y postestructuralistas sobre la muerte del sujeto, las cuales responden a otros contextos y tradiciones teóricas (Ardao, 1979; Roig, 1981)", *Concordia*, núm. 15, p. 77.

¹² "Historicismo" entendido latamente en el sentido de que el ser humano es productor y producto de su propia historia.

¹³ De Arturo Ardao (nacido en 1912) se pueden recordar, entre otros libros: *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*; *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*; *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*; *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*; *Filosofía de lengua española*; *La idea y el nombre de América Latina*; *Espacio e inteligencia*; *La inteligencia latinoamericana*. De Arturo Andrés Roig (nacido en 1922): *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola*; *Los krausistas argentinos*; *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*; *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*; *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*; *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*; *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, entre otros.

blemente hacer un ejercicio filosófico, y de que no se puede hacer filosofía en América sin recapitular críticamente la historia del propio pensamiento.

En el caso de Ardao, la tematización de la cuestión del sujeto se ha referido fundamentalmente a la del sujeto del filosofar. Al filosofar éste desde sí mismo, desde la americanidad de su ser y de sus circunstancias en uso de su autonomía racional, ha hecho de su producción, filosofía americana. El sujeto americano del filosofar es quien determina a la filosofía americana, mientras que América, como objeto del filosofar, es lo que determina la filosofía de lo americano. La constitución de la filosofía americana (que puede ser también "de lo americano") ha implicado una emancipación mental o "cultural",¹⁴ considerada por Ardao como una segunda emancipación en relación a la emancipación política del ciclo independentista iberoamericano del siglo XIX.

A juicio de Ardao, el pensamiento filosófico proporciona el andamiaje conceptual del pensamiento y la práctica política y educativa, las que han protagonizado la fundación de las "naciones"¹⁵ latinoamericanas. Las ideas filosóficas tienen para Ardao un carácter rector, por lo que no solamente las ideas políticas y educativas, sino todos los otros niveles que se puedan distinguir en una supuesta trama estructural de las ideas, quedarán determinados por las ideas filosóficas, concebidas como jerárquicamente superiores por su generalidad y abstracción. El discurso filosófico determina y expresa a una totalidad cultural. El discernimiento de la "totalidad" cultural se produce desde "arriba", en el nivel jerárquicamente superior de ésta ocupado por el "sujeto" del filosofar. En su texto

¹⁴ Por "cultural" entiende Ardao, en este contexto, casi exclusivamente lo que podemos identificar como cultura letrada.

¹⁵ Parece importante precisar que, en rigor, el proceso fundacional que tuvo lugar en Iberoamérica como resultado de las guerras de independencia desarrolladas desde 1810, fue de "Estados" y no de "naciones". La delimitación territorial de esos nacientes Estados iberoamericanos, separó artificialmente naciones aborígenes con una identidad cultural milenaria. Por otra parte, el sentido "nacional" observable en las burguesías europeas que hicieron su revolución en Europa, no tuvo sus correspondencias en las burguesías iberoamericanas. Tal vez lo "nacional" como proyecto revolucionario, entronque en Iberoamérica más con el movimiento popular que con las burguesías dependientes, tal vez además lo "nacional" implique un perfil que no se corresponde con los límites políticos de los actuales Estados "nacionales".

Función actual de la filosofía en América Latina,¹⁶ Ardao vincula el concepto de función con el de estructura y concluye que, por cuanto en América Latina las estructuras vigentes son estructuras de opresión, la función de la filosofía (entendida ésta como un pensar autónomo, y en consecuencia emancipado) no puede ser otra que la función de liberación. Ello permite pensar en una tercera independencia como horizonte de emancipación para América Latina.

Frente a este pensamiento que hemos presentado aquí sumariamente, podemos realizar indicativamente las siguientes observaciones: es discutible que las ideas filosóficas sean jerárquicamente superiores y rectoras de una totalidad cultural. Considerando que el ejercicio de la filosofía tiene lugar en los sectores "cultos" de la sociedad, que son los sectores dominantes o, al menos como señala Bourdieu respecto de los intelectuales, "...son un sector dominado de la clase dominante",¹⁷ no parece muy probable que los sentidos de la emancipación desde ellos puedan ir más allá de la independencia mental respecto de los centros europeos de producción cultural. En cuanto la independencia política frente a España, si bien incluyó alguna filosofía, estuvo alimentada básicamente por intereses y tuvo como responsables a actores sociales que no eran, en lo fundamental, hombres de pensamiento. En el mejor de los casos, si el discurso filosófico de emancipación rebasara los límites del espacio de dominación en el cual generalmente se formula, no es muy sencillo pensar en qué forma podría ser recogido como alimento conceptual por los sujetos de las prácticas de transformación.

En lo que se refiere a Roig, ha privilegiado en sus investigaciones el problema de la articulación de los sujetos de las prácticas transformadoras con los sujetos del discurso en América Latina. En esa dirección, levanta una de las observaciones que legítimamente se le pueden efectuar al planteamiento de Ardao. En su artículo "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación", expresa que en el curso de sus investigaciones experimentó las insuficiencias y limitaciones del método generacional aplicado al pensamiento académico. El mismo generaba una historia elitista y puramente intelectual, para cuya superación hubo de proceder a lo que califica como una "ampliación metodológica". Esta última consiste en

¹⁶ Ardao presentó este texto como ponencia a un coloquio en Morelia, México, realizado en la década de los setenta. Véase Arturo Ardao, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1987.

¹⁷ Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 147.

integrar en el análisis las prácticas discursivas políticas e ideológicas, redimensionando consecuentemente la noción de "sujeto del discurso". Ha privilegiado esta última noción, constituyéndola en objeto central de su interés, llegando a señalar que la *historia de las ideas puede constituirse en teoría del sujeto del discurso*.

"Sujeto del discurso" en Roig quiere significar tal vez algo más que sujeto de la enunciación. Mientras que el sujeto de la enunciación es tan individualizable como su enunciado, en la medida en que éste queda materializado, el sujeto del discurso parece ser una suerte de tejido de relaciones simbólicas entre el sujeto individual de la enunciación y los sujetos de las prácticas transformadoras. El sujeto del discurso, que es sujeto de la praxis liberadora, resultaría de ese tejido de relaciones e intermediaciones simbólicas.

En esta interpretación se podría aparentemente evitar la dualidad sujeto del discurso-sujeto de la praxis, y dar una explicación aceptable de su articulación. Pero dado el carácter individual tanto del sujeto de la enunciación como de su enunciado, en relación a la condición colectiva del sujeto del discurso, entendido como la cara simbólica del sujeto de la praxis, y considerando que el discurso que se analiza efectivamente es el del sujeto de la enunciación, se termina por no poder escapar a esta dualidad.

El discurso de dominación imperial que se presenta como universal encuentra el lugar de su "decodificación", que revela su particularidad, así como su carácter opresor, en las clases oprimidas de los pueblos que, como los latinoamericanos, sufren esa dominación.

La constitución del discurso de emancipación —que es también constitución de un sujeto y un proyecto— como contradiscurso de la dominación se procesa a través de sucesivos "recomienzos" de carácter emergente, los cuales pueden ser recuperados y rearticulados por la historia de las ideas. Por esta forja y acumulación de la tradición emancipadora se potencian discurso, sujeto y proyecto de la emancipación. En esta rearticulación de la tradición desde un presente donde las determinaciones estructurales y situacionales son nuevas, como nuevos son también los actores sociales que proceden a esa rearticulación, debe equilibrarse la continuidad (historicista) con la discontinuidad (estructural). Se podrá evitar así que ese proceso acumulativo sobrevuele la especificidad del presente y torne inútiles las necesidades de la emancipación, el esfuerzo de esa apropiación y rearticulación del pasado.

Hasta aquí la cuestión del sujeto en la filosofía latinoamericana que trabaja en perspectiva de liberación.

Recapitulemos: por dos vías hemos intentado poner en relieve la vigencia y pertinencia de la cuestión del sujeto hoy en América Latina.

La primera línea de argumentación ha destacado las significaciones histórico-sociales de la cuestión, y ha depositado la posibilidad de su discernimiento en el juego de las fuerzas sociales que se expresan en el terreno de la lucha ideológica y de las polémicas teóricas y científicas, que a su vez no pueden reivindicar neutralidad respecto de la totalidad que las produce y en la que encuentran su propio espacio de desarrollo.

La segunda vía ha consistido en la presentación y análisis crítico del tema en consideración, dentro del discurso filosófico de la filosofía latinoamericana en perspectiva de liberación, en dos de sus representantes más significativos.¹⁸

5. *Sujeto y alternativa: una cuestión teórico-práctica*

EN este apartado nos ocuparemos de fundamentar la siguiente tesis: el sujeto es la última instancia de toda alternativa. Para ello nos valdremos del artículo de Juan Fló, "Sin novedad acerca de lo nuevo (y algunas pequeñas novedades sobre Piaget y sobre Marx)", que proporciona un instrumental argumental particularmente adecuado para darle un sentido fuerte a la conjunción "sujeto" y "alternativa".

Cuando en América Latina pensamos en una alternativa, esto no significa solamente alternativas dentro de las estructuras del capitalismo dominante. Desde la ruptura con el modelo de desarrollo y su sustitución para la región por modelos de crecimiento con horizonte de desarrollo, sabemos definitivamente que no hay desarrollo posible para América Latina en el marco del sistema capitalista. La alternativa, en un sentido fuerte, sólo puede ser pensada como alternativa al sistema mismo, lo que supone la transformación y el rebasamiento de sus estructuras. La alternativa en el sentido fuerte tiene un sentido directamente opuesto a los actuales procesos de ajuste estructural. La alternativa implica una novedad que no

¹⁸ Coetáneo de Ardao, no olvidamos la figura de Leopoldo Zea y su obra paradigmática en esta línea de análisis, aunque en ella no se ha privilegiado el tratamiento de la cuestión del "sujeto", sino indirectamente a través de la noción de "proyecto". En este aspecto es central su libro *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1987.

puede ser explicada meramente desde las estructuras del sistema en vigor.¹⁹

La novedad *entrópica*, o novedad en sentido débil, es en principio teóricamente explicable por el cumplimiento del principio de la *entropía*.²⁰ Como no queremos pensar que cuanto peor estemos, estaremos mejor, no es éste el tipo de novedad que nos interesa, excepto para evitarla. Es la novedad *antientrópica*, o novedad en sentido fuerte, en cuya producción tenemos expectativas, la que justamente plantea el problema explicativo de las condiciones (necesarias y suficientes) de su producción, desde que la ciencia excluye tanto “la creación programada” como “la pura emergencia milagrosa”.

Al no haber “creación programada”, “emergencia milagrosa” ni derivación desde la estructura en consideración (o de aquella que pueda contenerla), subsiste solamente una posibilidad teórica, sobre la cual hay consenso, formulada por la teoría neodarwiniana de la evolución²¹ que podemos resumir así: de modo totalmente aleatorio se producen novedades entrópicas (errores, mutaciones) sobre las que opera un dispositivo de selección que al generar organización (por la conservación y articulación de algunas mutaciones y la eliminación de otras) da lugar a la novedad en sentido fuerte.

En su pequeño pero sugerente estudio, Fló muestra que tanto el constructivismo psicogenético piagetiano, en lo que hace al desa-

¹⁹ Propone Fló la siguiente convención: “... hay novedad en sentido fuerte toda vez que surge una estructura sin que la información necesaria para establecer el conjunto de las relaciones que constituyen esa estructura, esté incluida en los antecedentes que la determinan. O de otro modo: sólo hay novedad cuando la producción de una estructura no está controlada por una instancia previa de la misma estructura o de una estructura más compleja de la cual aquélla es parte”, “Sin novedad acerca de lo nuevo (y algunas pequeñas novedades sobre Piaget y sobre Marx)”, *Papeles de filosofía*, p. 1.

²⁰ El principio de la *entropía* es originario de la termodinámica, en donde designa la tendencia al desorden molecular. En cuanto ese desorden o desagregación implica degradación o empobrecimiento, el concepto de *antientropía* quiere expresar la posibilidad de nuevos estados de organización a partir de la aleatoriedad entrópica y por oposición a la misma. Por extensión, el principio de *entropía* y su contrario pueden ser utilizados, como en el texto a que hacemos referencia, para analizar problemas psicolingüísticos o sociales.

²¹ El pensamiento evolucionista, desde el siglo XIX, pone en el centro de la discusión filosófica y científica la cuestión de la explicación de la novedad de lo nuevo, que es obviamente central a su viabilidad teórica.

rollo de la inteligencia; como el materialismo histórico, en lo que se refiere al cambio social, encuentran en esta fórmula del neodarwinismo el espacio teórico en que justificarse.

Considerando la argumentación en apoyo del constructivismo piagetiano²² en la perspectiva de la relación entre sujeto y alternativa, es posible comprender que la novedad no surge del sujeto individual en cuanto tal ni de su capacidad de efectuar coordinaciones. Ella se produce como efecto no programado de la acción desplegada por el sujeto en un espacio de encuentros aleatorios, respecto del cual la estructura englobante determina sus límites y también sus posibilidades. Esa interacción se desarrolla con un carácter exponencial que configura una novedad en sentido fuerte (y, en este sentido, una alternativa). Lo nuevo (o la alternativa) no es el producto de una "creación programada" o de una "emergencia milagrosa", sino de una construcción en la cual juegan la aleatoriedad del encuentro mismo y el control efectuado por el sujeto, quien opera como dispositivo de elección.

Respecto del materialismo histórico, "... la cuestión es cómo la contradicción interna puede ser la fuente de la novedad".²³ En las dos maneras en que básicamente esto puede ser entendido, argumenta Fló, se derivaría o en la negación de posibilidad de la novedad en sentido fuerte, o en un materialismo que renunciaría a su especificidad.²⁴

²² La posibilidad teórica de la teoría piagetiana, aunque no suficientemente aprovechada en la defensa del constructivismo, según Fló, está determinada por "... la coordinación de acciones que ocurre en el espacio exterior al sujeto. En el espacio en el que ocurren las acciones se puede producir un montaje que no requiere estar programado; alcanza con que esté programada cierta capacidad general de realizar coordinaciones. Si consideramos que el sujeto cognitivo requiere ser parcialmente 'armado' o 'montado' en la acción, el programa sólo debe proporcionar las piezas y ciertos mecanismos de montaje. La acción introduce un factor productor de novedad al ocurrir en un escenario que permite encuentros no programados entre acciones. De este modo la acción es un agente productivo específico, que actúa junto con las maduraciones programadas pero cuyos resultados éstas no incluyen. Aunque la probabilidad de esos encuentros sea máxima, es de todos modos aleatoria y es posible considerar que las 'coordinaciones' de las que habla Piaget son casos de un tipo general, el del encuentro aleatorio de dos estructuras que pueden ensamblarse y crecer entonces en complejidad y poder, no sólo por suma sino de modo exponencial", Fló, p. 4.

²³ *Ibid.*

²⁴ Explica Fló: "A primera vista esto sólo puede ser entendido de dos maneras, ninguna de las cuales es compatible con una concepción materialista que aspire a

La contradicción, que por sí sola puede explicar las novedades débiles, es insuficiente para explicar las novedades antientrópicas (y en consecuencia la alternativa), a menos que sea posible mostrar en el nivel de análisis de la teoría materialista de la historia, la concurrencia de encuentros aleatorios de estructuras y dispositivos de elección.

En la perspectiva de análisis del materialismo histórico se definen dos tipos de contradicciones (entre fuerzas productivas y relaciones de producción, entre clases sociales), que no corren por carriles separados sino que se articulan y sobredeterminan dando lugar a una combinatoria de amplias posibilidades. Encontramos allí la fuente de aleatoriedad en relación a la cual el dispositivo de selección que al determinar control produce la novedad, es el ser humano en su dimensión social concreta.²⁵

Al comprender que la *última instancia* en la producción de toda alternativa es el sujeto, en cuanto sujeto vivo o ‘sujeto neurosicológico’, se comprende también que la posibilidad de su discernimiento escapa a los límites de la ciencia social de inspiración materialista. No obstante lo cual, concluye Fló:

...se infiere que la integración del materialismo histórico en una filosofía, vocación constante del pensamiento marxista, comporta necesariamente la elaboración de una teoría del sujeto que no puede ignorar la irreductible identidad del sujeto neurosicológico como fuente inicial de novedades. Sin este anclaje sólo caben interpretaciones hegelianas para las cuales las contradicciones son capaces — porque en ellas ya anida el futuro— de crear novedades;

ser científica. Si contradicción es la expansión o el despliegue de una racionalidad que constituye el devenir de lo real, parece necesario suponer que esa racionalidad, o preexiste a ese despliegue de alguna manera —y entonces la novedad en el sentido fuerte que estipulamos al comienzo no existe verdaderamente—, o esa racionalidad no preexiste en concepto para luego volverse real, sino que ella misma no es otra cosa que ese proceso de radical emergencia y entonces no parece posible diferenciarla de una pura emergencia milagrosa ni comprender por qué aspira a llamarse racionalidad ni mucho menos cómo puede tener la pretensión de ser admitida por una concepción materialista”, *ibid.*

²⁵ Escribe Fló: “A las clases. . . (o, podría decirse al hombre en su dimensión social concreta) le compete aportar la capacidad antientrópica de la novedad en sentido fuerte”, *ibid.*, p. 5. La dimensión social concreta de los seres humanos en el discurso marxista, se identifica con las clases sociales.

Sin desconocer la pertinencia de esa determinación de clase como matricial en el seno de un modo de producción, deben anotarse otras determinaciones (género, etnia, edad, por ejemplo) que también hacen al *ser social concreto o determinado*, al interactuar en la matriz de la sociedad de clases, generando una mayor especificidad.

o genealogías a la manera de Foucault, que afirman que el mero azar alcanza para explicar el surgimiento de nuevas estructuras, sin percatarse de que eso implica un universo en estado de perpetuo milagro. No olvidemos que, mientras en muchos lugares se canta la muerte del sujeto, este sujeto neurosicológico garantiza un último sustrato de materialidad.²⁶

De esta forma queda fundada, dentro de los límites teóricos disponibles, la conjunción “sujeto y alternativa” como algo más que una asociación aleatoria o caprichosa; se configura como una relación que es al mismo tiempo posible y necesaria.

En conclusión, no podemos esperar la producción de la alternativa de la estructura de dominación vigente, ni de la lógica de sus contradicciones, ni de emergencias puramente milagrosas. Los seres humanos sociales concretos tenemos hoy en América Latina la necesidad de interactuar en el espacio político para generar la posibilidad de la alternativa. Si no lo hacemos, no habrá alternativa.

6. Consideraciones en torno a un paradigma en construcción

EN lo que sigue, efectuaremos algunas consideraciones sobre dos discursos que, en la reciprocidad de sus articulaciones, apuntan objetivamente a la configuración, dicho esto sin ninguna grandilocuencia, de un paradigma del pensamiento crítico en América Latina.

En la investigación de este paradigma en construcción, partimos de las siguientes hipótesis:

- 1) La categoría de “sujeto” es su concepto-llave.
- 2) Esa categoría tiene anclaje en el concepto empírico de “sujeto vivo”.
- 3) Ese sujeto vivo es la última instancia de la producción de alternativa.
- 4) La producción de alternativa se torna necesaria —objetiva y subjetivamente— cuando el sujeto vivo padece y experimenta la negación de su determinación específica.
- 5) El sujeto vivo no produce alternativa sino en cuanto ser social determinado que selecciona, somete a control y hace ganar en organización a las estructuras que se encuentran de un modo aleatorio.
- 6) La alternativa es posible y necesaria. Posible por la factibilidad de su imaginación-conceptualización-realización (la realización es, en principio, técnicamente factible). Necesaria en

²⁶ *Ibid.*, p. 6.

cuanto el ser humano social determinado se juega en la imaginación-conceptualización-realización de la alternativa (y la consecuente superación de la entropía).

7) Desde los fundamentos del sujeto vivo y el ser social determinado, a través del control y organización de lo aleatorio en los espacios de encuentro, se genera una nueva dimensión de Sujeto.²⁷

La confirmación de las hipótesis enumeradas, indicativa de la solidez de sus fundamentos teóricos, permitirá concluir que asistimos a la construcción de un paradigma de pensamiento crítico conveniente a los intereses de la emancipación.

Un primer centro de interés, tanto a los efectos de la investigación como de la exposición de sus resultados, es tener a la vista la matriz teórica en su aspecto formal, es decir, la disciplina teórica desde la cual los autores producen sus conceptos teóricos y empíricos.

El perfil teórico de Hinkelammert es particularmente llamativo.²⁸ Se articula entre la economía y la teología en proceso de investigación-argumentación-reflexión que mantienen en forma dominante una doble dirección (de la economía a la teología, y de la teología a la economía), sin desvirtuar la especificidad de ninguno de los campos de análisis, y sin reducirse a ellos. Elementos de argumentación correspondientes a la sociología, la teoría política, la teoría de las ideologías, el psicoanálisis, la epistemología y la filosofía, tienen presencia en su discurso. Hinkelammert integra las disciplinas de forma tal que su interdisciplinariedad es intradisciplinaria (en cuanto no se articulan externamente) y se resuelve finalmente como transdisciplina.²⁹

²⁷ En Hinkelammert es fundamentalmente el "sujeto trascendental" (el punto de vista subjetivo que al trascender todas las determinaciones objetivas puede elaborar conceptos trascendentales y, con ellos, iluminar el pensamiento y la acción). En Gallardo es el "sujeto político" --cuya trascendentalidad identifica como "Nuevo Sujeto Histórico"--, nueva dimensión de sujeto en la que el "actor" y el "movimiento social" han ganado en organización y capacidad de acción transformadora.

²⁸ Especialmente para nosotros los uruguayos, desde nuestra pequeña tradición fuertemente secularizada.

²⁹ Para quienes evalúan la ciencia por su envoltorio formal (léase: metodología y marco teórico), la transdisciplinariedad puede ser algo así como un escándalo (metodológico y epistemológico). Si se evalúa la ciencia por sus resultados, tal vez la transdisciplinariedad que supera el estreñimiento (de métodos, marcos y niveles, formalística y, a veces, interesadamente acotados), genera mejores condiciones para superar el estreñimiento de los resultados fragmentarios, o la falta

El pensamiento transdisciplinario de Hinkelammert viene produciendo muchos resultados interesantes, entre los cuales los correspondientes a algunas de sus líneas de análisis, han tenido expreso reconocimiento en la comunidad científica latinoamericana.³⁰

Por su parte, Gallardo, con formación en filosofía, desarrolla un discurso que se sustenta fundamentalmente sobre la teoría política y el análisis político, configurando una obra de investigación en la que los resultados teóricos y empíricos se van articulando constructivamente. Teórica y empíricamente viene trabajando con análisis estructural, situacional y de coyuntura, en los que el campo de lo político funge como aquel cuyas fuerzas contrapuestas deciden los movimientos de la totalidad histórico-social. IncurSIONa de un modo fuerte en el campo del análisis ideológico del discurso, en el que toma preferentemente por objeto al discurso ideológico.

Detengámonos en los sentidos de economía, teología y política para Hinkelammert y Gallardo, respectivamente.

En un breve pasaje de *Las armas ideológicas de la muerte*, Hinkelammert aclara dos sentidos clásicos de "economía" entre los cuales toma partido: "En Marx —como en los clásicos de la economía política burguesa— la economía es el ámbito de la reproducción de la vida real. En Weber, la economía es el ámbito de la calculabilidad".³¹

absoluta de los mismos. Hinkelammert articula distintas "ciencias" en la construcción de una "teoría" que permite la crítica de la "espiritualidad" de la dominación, y hace ganar en fundamentos a la "espiritualidad" de la emancipación. En síntesis, "espiritualidad", "teoría" y "ciencia" están presentes en el discurso de Hinkelammert, por lo que podríamos decir que involucra *ciencia con conciencia*.

³⁰ En su ponencia "Crítica latinoamericana al neoliberalismo: acción comunicativa y desarrollo del pensamiento crítico en América Latina", presentada al seminario internacional Diálogo Interregional sobre Desarrollo, Democracia y Pensamiento Crítico (10. al 5 de octubre de 1990, Aragua, Venezuela), Jorge Vergara, refiriéndose a Hinkelammert, escribe: "Este autor fue uno de los primeros, en nuestro continente, en ligar la discusión sobre el marxismo y la dialéctica con los temas del liberalismo y el positivismo. Su análisis dialéctico de la metodología positivista apareció al mismo tiempo que se publicó, en 1969, el debate sobre el positivismo en la sociología alemana donde participaron Adorno, Horkheimer, Popper y Habermas", p. 112. Lo menciona además en más de una docena de ocasiones con sus aportes al debate del neoliberalismo, en *Modernidad y universalismo*, pp. 101-123.

³¹ Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, pp. 69-70. En el primer capítulo de *Democracia y totalitarismo*, San José, Costa Rica, DEI, 1987, titulado "Problemas actuales de la economía política", Hinkelammert analiza el problema de la reproducción de los factores de producción, en particular de la

El vocablo “economía” está usado aquí no para designar a la disciplina teórica (“Economía”), sino a la realidad (mundo de las relaciones y procesos económicos) en relación a la cual aquella disciplina constituye su objeto (teórico). En el contexto del pensamiento de Hinkelammert, este texto significa que hay dos orientaciones paradigmáticas de la Economía (con mayúscula, como disciplina teórica). Una —como en Marx y en los clásicos de la Economía Política— que se ocupa de la economía (con minúscula, como objeto teórico), teniendo como finalidad la economía (con minúscula, como mundo real de relaciones y procesos económicos) cuyo eje fundamental es la reproducción de la vida real. Mientras para los clásicos de la Economía Política burguesa esa reproducción de la vida es registrada desde una perspectiva fuertemente clasista que deja fuera del horizonte de reproducción de la vida a la no-burguesía, en Marx la diferencia resulta de adoptar el mismo criterio desde un punto de vista opuesto al de la burguesía. El punto de vista del proletariado es necesariamente crítico del punto de vista burgués y superador del particularismo que éste presenta como universalismo. La orientación representada por Weber estrecha los límites del mundo económico, el que queda reducido al ámbito de una racionalidad que se resuelve en la calculabilidad instrumental de las relaciones entre medios y fines. Presupone la disposición universal de los medios, por lo que su análisis es insensible frente a aquellos que por carecer de medios no se pueden orientar hacia fines. La economía produce y reproduce exclusivamente a los sujetos que necesita, la universalidad de la vida queda relegada por el cálculo más funcional y la mejor instrumentalización de las relaciones económicas a que apunta la Economía (con mayúscula, como disciplina teórica).

Hinkelammert se adscribe al sentido que la disciplina tenía en Marx y, por lo tanto, cobra también para él, la forma de una Crítica de la Economía Política. Esta adscripción no implica ni una reiteración, ni una ortodoxia. Su Crítica de la Economía Política del “capitalismo salvaje” en sus fundamentos neoliberales en América Latina a partir de la década de los setenta, necesariamente tuvo que elaborar respuestas que no pudo encontrar confeccionadas en

fuerza de trabajo, en el pensamiento económico. Muestra que solamente la economía política —burguesa o marxista— trata el problema económico como un problema de reproducción, mientras que la teoría económica neoclásica rechaza tal problema, haciendo imposible concebir derechos humanos económicos (pp. 3-12).

la crítica de Marx, quien enfrentaba otra etapa del capitalismo y la sociedad burguesa, propia de otro contexto tempo-espacial.

En cuanto a la teología, Hinkelammert mismo se hace cargo de la aparentemente infundada asociación con la economía, cuando escribe:

A primera vista, la vinculación estrecha entre economía y teología parece ser algo extraño, y muchas veces ha sorprendido. Parece algo así como deporte y teología, fútbol y teología. Tampoco en estos casos puede haber duda que alguna vinculación existirá. Pero, ¿por qué elaboraría?³²

La elaboración de la relación entre economía y teología es hoy un imperativo, por cuanto la economía del cálculo integra en su sistema de justificaciones los elementos de una teología conservadora que legitima el actual orden económico excluyente. Una economía de la reproducción de la vida real debe entonces, desde su articulación constructiva con una teología emancipadora, hacer la crítica de aquellas justificaciones, invalidar la pretendida legitimación del orden económico vigente, trabajando por un orden económico incluyente que transforme la muerte de las mayorías en la vida para todos. En el espacio de las relaciones sociales históricamente vigentes que implican economía y teología como ejes integrados (e integradores), domina la orientación que instrumentaliza la vida en función del cálculo frente a la que sostiene a la producción y reproducción de la vida como *última instancia* en todas las manifestaciones de lo social. En su teología, al igual que en su economía, Hinkelammert adopta la perspectiva de los excluidos del horizonte de la reproducción de la vida, en una Teología de la Vida que él identifica y determina como Teología de la Liberación.

Gallardo se maneja en el terreno de la teoría política y el análisis político, con dos acepciones de "política" que configuran conceptos centrales de discernimiento: política en su relación con el poder (Teoría Política como teoría del poder), y política como "construcción de comunidad" (Teoría Política como teoría de la producción de la *polis*,³³ en el sentido original del término tal como

³² Franz Hinkelammert, "Economía y teología: las leyes del mercado y la fe", *Pasos*, núm. 23, p. 3. La relación entre economía y teología en la clave del pensamiento de Hinkelammert, hace relación con la crítica marxista del fetichismo y la religión.

³³ *Polis*, del griego, ciudad, Estado, comunidad. De allí "político" como lo relativo a la comunidad. Para Gallardo, como "producción" de "comunidad".

éste resulta trasladable a las actuales comunidades humanas). El primer sentido, dominante en la teoría política moderna y contemporánea, en el pensamiento de Gallardo es subsidiario del segundo: la dimensión instrumental de lo político queda subordinada a su dimensión ética. El poder político no es un fin en sí mismo, no son los seres humanos para el poder político sino éste para aquéllos; el significado del poder se evalúa según el grado de universalidad en la producción de comunidad con que este mismo opera en el espacio social de su producción y reproducción. En tal sentido escribe Gallardo:

En la doble connotación inicial de la noción de política hemos privilegiado, pues, su articulación valorativa (creación de comunidad) sobre aquella que podría ser entendida como puramente analítica (teoría del poder). En política, discernir con justeza los mecanismos del poder, para apoyarse en ellos, construirlos y reforzarlos o enfrentarlos, debilitarlos y destruirlos, es fundamental, pero el proyecto de sociabilidad, de comunidad, de realización humana que dan sentido a esas acciones es lo que determina su valor de vida, o sea su capacidad para ser o devenir acción propiamente humana.³⁴

La “construcción de comunidad” es el criterio que permite legitimar el ejercicio del poder, así como su orientación en el sentido de la conservación o en el de la transformación de la sociedad. Es la de Gallardo una teoría política en la que el poder está al servicio de la comunidad. La comunidad es lo que determina el “valor de vida” del ejercicio del poder, no como un valor absoluto que constituya una meta a ser alcanzada en algún futuro previsible, sino como un criterio que acompaña al ejercicio del poder en su cotidianidad, posibilitando el discernimiento de su racionalidad.

No resulta difícil identificar la “vida” como referencia fundamental en estas concepciones de la economía, la teología y la política. La vida real (biológica, material, corporal), como *última instancia*. La vida real de los seres humanos es vida social, ella genera en el límite de sus posibilidades de factibilidad técnica las mejores condiciones de producción y reproducción de la vida real (la vida de todos y de cada uno de los seres humanos, y la vida de la naturaleza en su conjunto) cuando se configura como “vida corpórea

³⁴ Helio Gallardo, *Elementos de política en América Latina*, San José, Costa Rica, DEI, 1986, p. 56.

en comunidad",³⁵ y cuando en el nivel político el uso del poder se orienta por la producción de "comunidad".

En estas concepciones de la economía, la teología y la política, que ponen como *última instancia* y por lo tanto como *a priori* la vida real, tal criterio de discernimiento es un criterio de racionalidad (económica, teológica y política) de la cual no se puede decir fundadamente, en un intento de descalificación científica, que sea una "racionalidad con arreglo a valores" y, en tal sentido, débil comparativamente a una "racionalidad con arreglo a fines". Hinkelammert explica la diferencia objetiva entre los criterios paradigmáticos de racionalidad de Marx y de Weber. La racionalidad weberiana, es decir, la racionalidad legitimadora del orden económico burgués, supone a los seres humanos como sujetos de "preferencias" y no como sujetos de "necesidades". A quien no tiene necesidades y solamente tiene preferencias, le alcanza una racionalidad ajustada por el cálculo de la adecuación entre el fin elegido y los medios disponibles. Al no padecer escasez de medios, el sujeto de preferencias experimenta la coincidencia entre su querer y su poder; ése es el sentimiento de la libertad burguesa como libertad de elección en el mercado. En cambio, en una racionalidad construida desde la experiencia de necesidades, el cálculo pierde sentido, pues en cuanto no hay disponibilidad de medios no puede haber elección de fines; la contrapartida del sentimiento de libertad burguesa es el sentimiento de opresión de los excluidos del trabajo y el consumo en el mercado. Las necesidades humanas, que son en principio necesidades de vida, no son cuantificables, escapan a la lógica del cálculo porque constituyen su condición, aunque ésta lo ignore. Esta racionalidad de las necesidades se pone al servicio de la vida, no mediante un proceso de absolutización de esta misma por el cual ella se constituya en meta axiológica orientadora (para la economía, la teología y la política) de una acción que por realizar la vida como finalidad última absoluta, sacrifique la vida (o las vidas) concretas de hoy y de mañana. La racionalidad desde las necesidades se pone al servicio de la vida real, sin cuya producción y reproducción con universalidad, se pierde la racionalidad y en consecuencia la legitimidad del sistema. Es también una "racionalidad con arreglo a fines" que por su fundamento en la producción y reproducción de la vida, su criterio se objetiva en la satisfacción uni-

³⁵ Hinkelammert desarrolla este concepto fundamentalmente en *Las armas ideológicas de la muerte*.

versal de necesidades, condición de racionalidad y legitimación de las preferencias.

De esta línea de argumentación resulta que fenómenos como la pauperización, que en la perspectiva de la racionalidad weberiana son disfuncionalidades de la racionalidad del sistema que siempre pueden ser resueltas por un ajuste de este mismo, en la perspectiva teórica abierta por Marx configuran una tendencia objetiva del sistema, reveladora de su propia irracionalidad y que solamente puede superarse por su transformación.

Una racionalidad que instrumentaliza la vida, al socavar sus propios fundamentos (la vida humana y la naturaleza), se revela como irracional porque tendencialmente se destruye a sí misma. Una racionalidad que se fundamenta en la producción y reproducción de la vida, se confirma tendencialmente como efectiva racionalidad.

Al considerar estos dos criterios en la perspectiva de una consecuente racionalidad con arreglo a fines, se pone de manifiesto la superioridad de lo planteado por Marx. En la perspectiva de esta efectiva racionalidad se ubican los planteamientos de Hinkelammert y Gallardo.

La racionalidad dominante, es la racionalidad irracional del cálculo. Ella se sedimenta en y fundamenta a la matriz estructural más totalizante que haya tenido lugar en la historia, la matriz del "mercado total" y el "imperio totalitario",³⁶ o del "sistema imperial de dominación".³⁷ Esta matriz articula de un modo específico la "antisacrificialidad sacrificial",³⁸ que en la vertiente de dominación del cristianismo recorre toda la historia occidental, pero que ahora, en función de la capacidad tecnológica y los desbordes observables de la mística de la muerte, exhibe tal poder de destrucción, que más que nunca antes torna necesario el imperativo de la "no sacrificialidad" del cristianismo de emancipación.

Hinkelammert argumenta para probar cómo el pensamiento antisacrificial esconde una sacrificialidad más peligrosa que la que

³⁶ Franz Hinkelammert, "Del mercado total al imperio totalitario", en *Democracia y totalitarismo*, pp. 187-209.

³⁷ Helio Gallardo, *Actores y procesos políticos latinoamericanos*, San José, Costa Rica, DEI, 1989, p. 11.

³⁸ El tema de la sacrificialidad lo desarrolla Hinkelammert fundamentalmente en sus libros *La fe de Abraham y el Edipo occidental; Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, San José, Costa Rica, DEI, 1989, y en el artículo "Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas", en *Sobre ídolos y sacrificios*, pp. 157-179.

presentan sociedades conscientemente sacrificiales. Ese grado de peligrosidad deriva justamente de representarse la antisacrificialidad como no sacrificialidad, y entonces tornar invisibles los sacrificios. En un mismo esfuerzo de argumentación dialéctica prueba en qué forma el pensamiento antiutópico consiste en la utopía de la concepción de la sociedad sin utopías. La *Crítica a la razón utópica*³⁹ es una herramienta central a la hora de estimar las utopías contemporáneas, explicar el fracaso de los procesos históricos orientados por las mismas, valorar la imposibilidad de un mundo sin utopías, ajustar a éstas su adecuado nivel de significación en forma tal que los seres humanos puedan recobrar confianza en su relativa y hoy aparentemente perdida identidad como sujetos de la historia. En esta línea de problemas, Gallardo efectúa el análisis ideológico de Fukuyama y la utopía antiutópica del final de la historia.⁴⁰

En el pensamiento de Hinkelammert, la contradicción fundante de las polarizaciones que se dan en la historia de Occidente es la que tiene lugar entre "estructura" y "sujeto" (también "Institución" o "Ley" y "sujeto"). En el mundo contemporáneo, la estructura-institución mercado despliega tal potencial de totalización que niega al sujeto humano en su determinación última como "sujeto vivo". En esta totalización, el "siempre más de lo mismo" de que habla Fukuyama solamente puede ser una pronunciada entropía que, ni teórica ni empíricamente, puede demostrarse que constituya una tendencia al equilibrio. Dentro de esa matriz estructural totalizante, la posibilidad de la novedad antientrópica adquiere el carácter de necesidad. Ella tiene su base referencial en la naturaleza y en el "sujeto vivo", que es básicamente un "sujeto de necesidades", y que por lo tanto depende en el mundo de las relaciones económicas de la disponibilidad de valores de uso.

En el mundo de las relaciones capitalistas se produce una radical "inversión" por la que los valores de uso, bajo las formas de abstracción creciente de mercancía, dinero y capital, adquieren vida propia al tiempo que niegan la vida al sujeto de las necesi-

³⁹ Esta obra, publicada en su primera edición en 1984, presenta un interés central en la obra de Hinkelammert y en el debate contemporáneo sobre la cuestión de la utopía.

⁴⁰ Helio Gallardo, "Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?", *Pasos*, núm. 27, pp. 7-17, y "Francis Fukuyama: el final de la historia y el Tercer Mundo", *Pasos*, núm. 28, pp. 1-9.

dades. La teoría del fetichismo,⁴¹ desarrollada por Hinkelammert con originalidad, se constituye conjuntamente con su *Crítica a la razón utópica* en una de sus herramientas teóricas fundamentales. Desde esa posibilidad-imposibilidad de vida corpórea (material), que es posibilidad-imposibilidad de proyecto de vida, se hacen posibles-imposibles las otras determinaciones del sujeto, explicables por sus interrelaciones en la matriz estructural. Desde la determinación del “sujeto actuante”, pasando por una serie de determinaciones intermedias, llegamos a la categoría de “sujeto trascendental”. El orden de esas determinaciones es lógico-ontológico, antes que histórico. El “sujeto trascendental”, determinación de mayor grado de abstracción, está presente al menos en el “sujeto actuante”, en la medida en que esta determinación hace necesario un proyecto que se define por su articulación con una construcción utópica que es producto de una imaginación y conceptualización “trascendentales”. La utopía, como novedad antientrópica⁴² en el

⁴¹ Escribe Hinkelammert en *Las armas ideológicas de la muerte*: “El objeto de la teoría del fetichismo es la visibilidad de lo invisible y se refiere a los conceptos de los colectivos en las ciencias sociales”, p. 7. Continúa más adelante: “Esta teoría parte del análisis de la división social del trabajo y los criterios de coordinación de las múltiples actividades humanas necesarias para producir un producto material que permita la supervivencia de todos. Por lo tanto, dicha teoría no se dedica al análisis de instituciones parciales —colegios, empresas, etc.— ni de instituciones totales —sistemas de propiedad, Estados— sino a las formas de organización y coordinación de división social del trabajo, en la cual estas organizaciones se insertan”, p. 9.

⁴² Estrictamente, en el planteamiento de Hinkelammert, la novedad en sentido fuerte, o al menos el proceso de su producción, más que como *antientrópico*, debe entenderse como *no entrópico*. En efecto, en función de una sentida y proclamada antisacrificialidad en el pensamiento dominante en Occidente, se realizan con “invisibilidad” los más terribles sacrificios humanos. La única forma de ruptura con el circuito sacrificial por el que la antisacrificialidad sacrifica permanentemente a los supuestos sacrificadores con la pretensión de que no haya más sacrificios, está en la construcción de la *no sacrificialidad*. Si cambiamos de código, podemos pensar que en nombre de la *antientropía* se puede combatir la entropía generando efectos objetivos que profundizan los procesos en el sentido de esta última. La ruptura del circuito *entrópico*, en la perspectiva de Hinkelammert, se daría desde el *pensamiento y la acción no entrópicos*. Aquí hay un aporte conceptual de Hinkelammert al tema de la novedad de lo nuevo y a la construcción de alternativa, que entiendo original e interesante. Hinkelammert desarrolla este problema en la actualidad. El pensar en las posibilidades de la *no entropía* como concepto más pertinente que *antientropía* es una deuda que tengo particularmente con Claudio Duarte, participante en el IV Seminario-Taller de Investigadores In-

plano de la imaginación o la conceptualización trascendentales, es producto de las individualidades corporales en cuanto interactúan solidariamente configurándose como “vida corpórea en comunidad”. En la *Crítica* de Hinkelammert, la “utopía”, entendida como lo “imposible”, es caracterizada como un “concepto trascendental”; deja de ser la meta a alcanzar por el proyecto histórico, dada la imposibilidad de su realización en términos de factibilidad humana, para configurarse como la representación conceptual que lo acompaña, con lo que el punto de vista de lo imposible permite evaluar lo real y discernir lo posible. En función de la fe, la utopía se redimensiona. Lo que para los hombres resulta humanamente imposible, por Dios puede ser realizado. En la perspectiva de la teología de la liberación en que Hinkelammert piensa a Dios,

...es exactamente lo mismo decir que el reino de Dios es obra de Dios o es obra de los hombres, aunque el Dios-sujeto sea considerado como aquél que lo puede realizar en su plenitud. Lo puede, porque los hombres se humanizan a través del amor.⁴³

En cuanto al concepto de “vida corpórea en comunidad”, presenta proximidades y diferencias con el concepto marxista de “hombre en su dimensión social concreta”. La proximidad reside en la condición material del individuo humano que está en la base de ambas determinaciones conceptuales. La diferencia radica en que mientras “ser social” implica relaciones sociales y, entre ellas, relaciones de producción, “ser en comunidad” implica que esas relaciones se configuren de forma tal que todos los seres humanos participen según sus capacidades en la producción de los valores de uso y, fundamentalmente, que ellas posibiliten el acceso común (o en común) a los valores de uso producidos, base material de la vida corpórea, según las necesidades. La vida corpórea en comunidad (que implica “reconocimiento”), en cuanto es experiencia de carencia o ausencia de valores de uso, desarrolla una oposición y “resistencia” que se expresa ya como novedad *no entrópica* en el simple compartir comunitario de la escasez de valores de uso disponibles, operando así el “milagro” de la multiplicación de los panes.

vitados del DEI, marzo-junio de 1992. Efectivamente, él me señaló esta posibilidad en la lectura de la primera redacción de este texto.

⁴³ Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José, Costa Rica, DEI, 1984, p. 273.

El sujeto oprimido, marginado, excluido (en un sentido más fuerte: la "víctima"), se constituye como sujeto de "resistencia" a través del "reconocimiento" (en el que las mediaciones entre el sí mismo y los otros resulta en la configuración de un "nosotros") de su identidad comunitaria, que es al mismo tiempo identificación de la totalidad como ausencia y, por ello, necesidad y posibilidad de su discernimiento.

Que la "resistencia" devenga algo más que compartir comunitariamente la pobreza o la miseria, que se encamine hacia la cancelación de la misma, requiere un proyecto histórico definible a la luz de un proyecto utópico, y de su instrumentalización en el campo de lo político.

El nivel de la "organización" de la resistencia como lucha política del "pueblo político" que lucha por el "poder" para que su ejercicio se oriente según la "construcción de comunidad" en busca de la cancelación de las "asimetrías" que el "antipueblo" ejerce sobre el "pueblo social", es asunto que examina analíticamente Gallardo. Piensa matricialmente la organización de esa "resistencia" en el marco del "sistema imperial de dominación" en su última fase de globalización. Frente a la "internalización de la moral del Amo" que, de la mano de las "utopías antiutópicas del fin de la historia", genera en las sociedades latinoamericanas efectos desagregantes últimos, hipotetiza sobre la constitución de un "Nuevo Sujeto Histórico" en América Latina. La reconfiguración del "movimiento popular", a través de la articulación constructiva de los "actores sociales" al generar "tejido social" sobre la base de un proceso de "historización" que implica "relacionamiento horizontal" y "crecimiento en profundidad", genera nuevos "actores políticos" que son la expresión histórica que tiene a la categoría de "Nuevo Sujeto Histórico" como su referente utópico. La categoría de "sujeto histórico" en el discurso de Gallardo, está vaciada de la sustantividad, ella "remite a la noción de 'sistema de dominación'",⁴⁴ fuera de la relación con el cual se convierte en un pseudo-concepto. El "Nuevo Sujeto Histórico es una categoría de análisis y también una utopía en el sentido de concepto trascendental",⁴⁵ es la idea reguladora inmanente al movimiento popular en el proceso de su configuración.

⁴⁴ Helio Gallardo, *Actores y procesos políticos latinoamericanos*, p. 21.

⁴⁵ Helio Gallardo, "Observaciones básicas respecto de: actores sociales, movimiento popular y sujeto histórico en la América Latina de la década de los noventa" (Inédito).

Aquí, la novedad de lo nuevo, la novedad del Nuevo Sujeto Histórico y su misma no sustantividad, es efecto del encuentro aleatorio de estructuras en el terreno de la acción. Los actores sociales, constituidos como actores políticos, operan la función de dispositivo de control, ganando en organización y con ella una identidad hasta entonces negada o desplazada, como condición de la novedad *no entrópica* de su proyecto histórico, discernido a la luz de su proyecto utópico.

La constitución de Nuevo Sujeto Histórico, en el sentido anticipatorio o tendencial y particularizado en que tal cosa puede tener lugar, es ya la configuración de un proceso alternativo, es ya, aunque siempre como tentativa, la construcción de la alternativa posible y necesaria frente a “la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella”.⁴⁶

Es desde estos conceptos básicos, que aquí sólo hemos anunciado, que encuentra sentido fructífero la discusión sobre un sujeto o sujetos alternativos en América Latina durante la década del final de siglo.

⁴⁶ Franz Hinkelammert, “¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella”, *Pasos*, núm. 37, pp. 11-24.