





**Reflexiones desde**  
*“Nuestra América”*





**Yamandú Acosta**

# **Reflexiones desde “Nuestra América”**

**Estudios latinoamericanos  
de historia de las ideas  
y filosofía de la práctica**



Acosta, Yamandú.

Pensamiento Uruguayo - Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica.

Tra. Ed- Montevideo: NORDAN, CSIC, UDELAR.

Nro. de páginas 256; 17 x 24 cm.

Segunda edición corregida y ampliada. Montevideo: NORDAN.

Nro. de páginas 280; 17 x 24 cm.

ISBN 978-9974-42-156-1

© **Yamandú Acosta, 2012**

© 2012, **Editorial Nordan–Comunidad**

La Paz 1988, 11200 Montevideo

Tel: (598) 2400 5695

C.e.: [nordan@nordan.com.uy](mailto:nordan@nordan.com.uy)

[www.nordan.com.uy](http://www.nordan.com.uy)

Armado: Javier Fraga

ISBN (Nordan) 978-9974-42-XXX-X

*A Arturo Ardao (1912-2003)  
y Arturo Andrés Roig (1922-2012),  
maestros de nuestra América.*



<b>Presentación</b> .....	13
<b>“Nuestra América”: vigencia y validez</b> .....	21
“Nuestra América”: fundamentación y sentido de una filosofía latinoamericana. ....	24
La utopía de “Nuestra América” y la cuestión de la democracia en América Latina .....	32
Utopía y realismo político: la producción de lo posible . . .	37
<b>“Nuestra América” en el contexto de los fundamentalismos</b> .....	43
Introducción .....	43
Fundamentalismo y fundamentalismos .....	44
De la modernidad a la posmodernidad .....	45
Validez y vigencia instituyente de “Nuestra América” . . .	47
“Nuestra América” como idea reguladora .....	48
“Nuestra América”: afirmación de modernidad e identidad desde la modernidad hegemónica y contra ella . . .	49
Del universalismo abstracto al universalismo concreto: discernimiento y resignificación de <i>civilización</i> y <i>barbarie</i> .....	50
El criterio <i>nuestroamericano</i> para orientar el sentido de modernización con modernidad e identidad de la relación local-global en el contexto de la globalización. . .	51
Gobierno, instituciones y espíritu .....	53

<b>Interculturalidad democrática y democracia</b>	
<b>intercultural en “<i>Nuestra América</i>”</b> . . . . .	57
Introducción . . . . .	57
<i>Fiat democratia, pereat mundus</i> . . . . .	60
Democracia: derechos humanos y estado de excepción en el estado de derecho . . . . .	64
Interculturalidad democrática, democracia intercultural y utopía de la democracia integral universal-pluriversa desde “ <i>Nuestra América</i> ” . . . . .	73
<b>“<i>Nuestra América</i>” Un programa revolucionario</b>	
<b>en el siglo XXI</b> . . . . .	91
Introducción . . . . .	91
Un programa revolucionario . . . . .	92
Una revolución transmoderna . . . . .	94
Crítica al individualismo de la modernidad . . . . .	98
Individualismo, modernización capitalista e imperia- lismo . . . . .	99
El pensamiento como estrategia . . . . .	102
<i>A priori</i> antropológico y constitución del sujeto . . . . .	105
Crítica del sujeto en la perspectiva de su constitución . . . . .	108
Instituciones para el buen gobierno . . . . .	112
Discernimiento del mito moderno-occidental “civili- zación y barbarie” . . . . .	116
Universidad y gobierno en nuestra América . . . . .	120
El espíritu de las instituciones . . . . .	122
Criterio universalista para el sistema . . . . .	125
La colonia en la república . . . . .	126
Nacimiento del hombre real y redención de nuestra América . . . . .	127
La tesis humanista y los mitos antihumanistas . . . . .	136
Nuestra América y la América del Norte . . . . .	137
La América nueva desde sus mitos fundacionales . . . . .	141

<b>Filosofía <i>nuestroafroamericana</i> y constitución del sujeto afrodiaspórico</b> . . . . .	143
Introducción . . . . .	143
Filosofía latinoamericana, filosofía nuestroamericana y filosofía nuestroafroamericana. . . . .	144
La filosofía nuestroafroamericana: comienzos y comienzos . . . . .	148
La diáspora nuestroafroamericana: entre la situación y el proyecto . . . . .	150
El sujeto y la red . . . . .	154
El sujeto afrodiaspórico: entre la fragmentación y la comunidad imaginada . . . . .	155
<b>Bibliografía</b> . . . . .	159



## Presentación

El libro que aquí se presenta reúne cuatro aproximaciones desde y sobre “*Nuestra América*” (La Revista Ilustrada, Nueva York, 1º de enero de 1891) y un *excursus* que tiene sus fundamentos en las ideas de ese texto.

Estos trabajos fueron escritos entre 2001 en que se conmemoraron los ciento diez años de este célebre ensayo de José Martí (Cuba, 1853-1895) y el aún en curso 2011, en que se celebran sus ciento veinte años. Todos ellos fueron revisados a los efectos de la configuración de este libro, como parte del proyecto de año sabático en mi dedicación total por la Facultad de Derecho (Profesor Titular, Instituto de Historia de las Ideas) compartida con la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Profesor Titular, Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos), que estaré terminando el próximo 1º de agosto.

La actual conmemoración del ensayo martiano coincide, específicamente para el Uruguay, con las conmemoraciones del Bicentenario del ciclo revolucionario de las luchas por la independencia en América Latina, atendiendo a hitos del ciclo artiguista de la revolución oriental en el marco de aquellas.

Esta circunstancial coincidencia parece auspiciar la articulación de ambas conmemoraciones sin ninguna artificialidad, desde que de revolución e independencia en ambas se trata.

“*Nuestra América*” condensa un programa revolucionario-independentista analítico-crítico-normativo desde nuestra América, como aporte a la afirmación y consolidación de su dignidad, que pasa por el efectivo reconocimiento de la dignidad humana en todas y cada una de las manifestaciones de lo humano, en

ella, en la otra América y en el resto del mundo, por lo que tiene la vocación de ser aporte a la afirmación y consolidación de lo universal humano.

Este es en última instancia el asunto del texto “*Nuestra América*”. *Un programa revolucionario en el siglo XXI* que resulta de la revisión de otros dos con el mismo nombre; uno que, como avance, terminé de revisar en marzo de este año; otro que fue una transformación y reducción del anterior para su ulterior publicación en el Anuario del Centro de Estudios Martianos de La Habana respondiendo a la gentil invitación de Marlene Vázquez Pérez y que acabo de terminar en junio; y otro, más reducido aún, que con el título “*Nuestra América*”. *Actualidad de un programa revolucionario*, decantado como el anterior del primero, presenté en el Coloquio Científico Internacional “‘*Nuestra América*’: una idea enérgica flameada a tiempo ante el mundo”, organizado por el Centro de Estudios Martianos de La Habana, entre el 18 y el 20 de mayo de 2011.

En esta serie, de la cual el libro recoge la versión última, he tenido la posibilidad de integrar aportes de libros y artículos de especialistas en el pensamiento de José Martí, como lo son Salvador E. Morales Pérez y Pedro Pablo Rodríguez, a quienes agradezco el obsequio de sus respectivas obras que mucho me han aportado.

El texto que inicia el libro, “*Nuestra América*”: *vigencia y validez*, corresponde a una exposición realizada en Montevideo en el contexto de la conmemoración de los ciento diez años de la publicación del ensayo de Martí. En él, la fundamentación de la filosofía latinoamericana y de la democracia constituyen los asuntos centrales que se abordan.

En segundo lugar, “*Nuestra América*” *en el contexto de los fundamentalismos*, corresponde también a una exposición realizada en Montevideo, pero en 2004. En este texto el foco está puesto en el desafiante contexto de referencia en el que el ensayo de Martí exhibe su capacidad orientadora no obstante el muy distinto y distante contexto de su enunciación.

*Interculturalidad democrática y democracia intercultural en “Nuestra América”*, el tercero de los textos, fue base de una ex-

posición en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México en 2007. Explora las potencialidades del ensayo martiano en la fundamentación de la democracia, la interculturalidad y sus relaciones.

Finalmente *Filosofía nuestroafroamericana y constitución del sujeto afrodiaspórico*, tiene el carácter de un *excursus* que exhibe la potencialidad de *Nuestra América* en lo que hace a la constitución del sujeto afrodiaspórico. Fue un aporte en el contexto del diálogo filosófico entre África y las Américas, que en este 2011 la UNESCO ha promovido al señalarse el mismo como año de África y su diáspora (sumamos así a las dos ya señaladas, una tercera conmemoración). Este diálogo tuvo lugar en Purdue University, Western Lafayette, Indiana, USA, el pasado mes de abril.

Además de Salvador E. Morales Pérez y Pedro Pablo Rodríguez, otros autores y autoras me han favorecido igualmente regalándome muchas de sus obras acompañadas de su amistad. Han aportado a la construcción de este libro con fraternal generosidad: Fernando Ainsa, Arturo Ardao, Adriana Arpini, Juan José Bautista, Horacio Cerutti Guldberg, Enrique Dussel, Estela Fernández, Raúl Fornet Betancourt, Helio Gallardo, Franz Hinkelammert y Arturo Andrés Roig. Vaya para ellas y ellos mi reconocimiento.

El título de este libro, *Reflexiones desde "Nuestra América"*. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, justifica algunas consideraciones.

En primer lugar aclararé la pertinencia de "*Reflexiones*".

En un texto aún inédito, *De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida*, Juan José Bautista aporta consideraciones que parecen a medida para orientarnos en esta cuestión: "Distinguimos el análisis, de la reflexión y del pensar en el sentido que Hegel lo hace en la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, y que en Marx se mantiene a lo largo de toda la redacción de los *Grundrisse* y *El Capital*. En el análisis o plano de la conciencia, el sujeto cuando pregunta o investiga por algo siempre se pone en relación a objetos que tiene delante, siempre cree que el sujeto es algo diferente al objeto y que si hay alguna relación es gracias a la acción del sujeto, porque el objeto por principio es pasivo. Por eso lo propio del análisis

y la conciencia es la relación sujeto-objeto. En cambio en la reflexión o plano de la autoconciencia, el sujeto ya no se pone ante todo como si todo lo que existe fuera de sí fuesen objetos, sino que descubre que detrás de todo objeto, siempre hay sujetos que ponen objetividades, por ello es que la conciencia cuando descubre esto se eleva del análisis a la reflexión, porque acá lo tematizado ya no son objetos, sino sujetos en relación. En este sentido es que el sujeto se descubre ahora a sí mismo como parte del problema, o si no como el problema central. La especificidad del ámbito de la reflexión consiste en saber que uno mismo como sujeto no está ni afuera ni más allá del problema, sino que uno mismo como sujeto o investigador es parte del problema que quiere reflexionar o pensar. Por ello lo propio de la reflexión y la autoconciencia es la relación sujeto-sujeto. En cambio en el ámbito de lo que se llama razón, lo propio de ella es el pensar, que es cuando la conciencia descubre no sólo que detrás de todo están siempre los sujetos, sino que todo en última instancia está en relación, aunque a primera vista no lo parezca. Solo cuando descubre esto la conciencia está en condiciones de arribar a lo que se llama ciencia (*Wissenschaft*). En Marx esta distinción está plenamente presente, por eso es que cuando él habla de ciencia en términos positivos, nunca se refiere a la concepción anglosajona de ciencia como *Science* (a la cual critica como ciencia burguesa o sea ideologizada), sino siempre a esta concepción de la ciencia como *Wissenschaft*. Esta distinción se torna central cuando empezamos a concebir la naturaleza como sujeto y ya no como objeto, como es lo propio del mundo moderno y sostenido como dogma por la concepción de la ciencia moderna”.<sup>1</sup>

Las precisiones de Juan José Bautista sobre reflexión en relación a análisis, pensamiento y ciencia, consideradas con detenimiento son sumamente aclaratorias para entender el talante de este libro y de la reflexión en general.

---

1. Juan José Bautista, *De la racionalidad moderna a la racionalidad de la vida*, Inédito, México, 2011, pág. 1.

Se trata de *Reflexiones “desde “Nuestra América”*”. Quien escribe hace de “Nuestra América” más un *locus* (lugar) de reflexión, pensamiento y enunciación, que un objeto de análisis. No obstante ello hay también reflexiones sobre “Nuestra América” aunque también éstas pretenden ejercerse desde el mismo *locus*. Desde “Nuestra América” y por lo tanto desde el *locus* tópicotópico del *nosotros* que implícitamente supone y del que el sujeto de la reflexión, el pensamiento y la enunciación se siente integrante, se ejercen estas acciones sobre los asuntos problemáticos por los que se siente y sabe concernido.

Finalmente, estos *Estudios* se definen como de *Historia de las ideas y filosofía de la práctica* en el mismo sentido en que fundamentamos el subtítulo de nuestro último libro publicado en 2010 *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Hecha la salvedad de que no se trata ya del *Pensamiento uruguayo* sino de *Reflexiones desde “Nuestra América”*, podemos reiterar respecto a este punto lo que en él escribíamos: “El eje de esta perspectiva de análisis es el de la Filosofía latinoamericana que analítico-crítico-normativamente se ocupa de las formas de objetivación de un sujeto, que se constituye como sujeto del discurso –si atendemos como es el caso a la objetivación discursiva–, sin perder de vista la perspectiva que esta es la mediación de otras dimensiones –social, cultural, política– del sujeto que se constituye; formas de objetivación y dimensiones del sujeto que son recuperadas en el ejercicio de la Historia de las ideas en América Latina, a la que la Filosofía latinoamericana orienta, aportando a la afirmación en términos de dignidad, autonomía e historicidad en América Latina.

La articulación disciplinaria Historia de las ideas en América Latina – Filosofía latinoamericana –que no es aleatoria sino esencial– expresa en el marco de una tradición continental que se remonta a los trabajos de Gaos en México y Romero en Argentina hacia la década de 1940, resignificada luego a través de las obras y trayectorias de Ardao, Zea y Roig entre otros, en relación a los cuales el autor de este libro se inscribe con autonomía y sin eclecticismo, la articulación entre Historia de las ideas y Filosofía de la práctica, son denominaciones que trascienden aquella tradición,

por lo que resultan más universales y de recibo en la perspectiva de las correspondencias académicas mundiales homogeneizantes.

Puede advertirse que usamos la expresión “Filosofía de la práctica” en lugar de la más universal “Filosofía práctica”. De esta manera articulamos a aquella tradición continental a que nos adscribimos, con una inflexión uruguaya introducida por Mario Sambarino al denominar “Filosofía de la práctica” al Departamento del Instituto de Filosofía del cual ejerció su jefatura entre 1963 y 1973 y a la disciplina filosófica que en él se cultivaba, en la entonces Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República, en el entendido de que se trata de una disciplina teórica –como todas las disciplinas filosóficas– cuyo objeto es el análisis de la práctica.

Al hacer nuestra la inflexión introducida y fundamentada por Sambarino entre nosotros, lo hacemos en el entendido del carácter normativo constitutivo de toda filosofía tal como lo ha fundamentado desde una singular lectura de Kant, el filósofo e historiador de las ideas argentino Arturo Andrés Roig, por lo que la constitutiva normatividad de la filosofía de la práctica, implica que teoría (*theorein*) ya no es “visión” o “contemplación” en el sentido pre-kantiano, sino construcción, ordenamiento o producción en un sentido pos-kantiano.

Se trata de Estudios “latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica”, porque en ellos tiene una importante presencia la perspectiva analítico-crítico-normativa de la función utópica del discurso –fundamentada por Arturo Andrés Roig y ampliada por Estela Fernández en el marco de nuestra tradición de referencia–, la cual permite visualizar de un modo explícito en algunos artículos e implícito en otros, al sujeto que se constituye por la mediación de las funciones crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal y anticipadora del futuro, en tensión con las funciones legitimadora, naturalizadora o deshistorizadora y reductora del futuro a extensión del presente.

La constitución del sujeto, no solamente en el sentido de subjetividad sino fundamentalmente de *sujetividad* como lo ha expresado Arturo Andrés Roig en sus estudios de Filosofía latinoamericana e Historia de las ideas en América Latina, configura

el centro de referencia categorial y real —efectivo o posible— de significación práctica en los sentidos moral, cultural, social y político que hacen a la complejidad de sus dimensiones y a la integralidad de su eventual definición, por lo que el aporte en la perspectiva analítico-crítico-normativa puede serlo tanto en términos cognoscitivos como evaluativos<sup>2</sup>; en lo que a nosotros los *nuestroamericanos* se refiere como autognosis y autoevaluación.

Se trata de autognosis y autoevaluación de nosotros los *nuestroamericanos*, haciendo nuestra una forma de autodesignación que Horacio Cerutti-Guldberg ha enfatizado en la tradición de la filosofía latinoamericana. Aporta también a nuestra comprensión de los otros y a nuestra relación con ellos como reconocimiento y posibilidad de una universalidad pluriversal que haga posible la vida digna de todos sin exclusiones.

Este es el talante de “*Nuestra América*” “una idea enérgica flameada a tiempo ante el mundo” a la que estos “*Estudios*” procuran aportar a mantener flameando.

*Yamandú Acosta*

Montevideo, 26 de junio de 2011

---

2. Yamandú Acosta, *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Nordan Comunidad – CSIC, Montevideo, 2010, págs. 10-11.



## “Nuestra América”: vigencia y validez\*

En 1991 en Cádiz, al cumplirse cien años de la publicación en México del texto de José Martí “*Nuestra América*”, Roberto Fernández Retamar explica el sentido de este texto y de su título, en su contexto de su enunciación.

Señala Fernández Retamar que la expresión “nuestra América” aparece en la escritura de Martí entre 1875 y 1878, años en los que estuvo exilado en México y Guatemala. Esa expresión suponía “*otra América*” que no sería la “*nuestra*”, la que a partir de 1884 designará como la “*América europea*”. Destaca el modo en que esta tensión de significados contrapuestos se carga de sentido durante el exilio de Martí en Estados Unidos entre 1880 y 1895, lapso en que la nación del norte evoluciona hacia el capitalismo monopolista, proceso en que el pensador cubano advierte y señala con preocupación los rasgos del naciente imperialismo. Es en este contexto, emplazado entre la Primera Conferencia Panamericana celebrada en Washington entre 1889 y 1890, en la que Martí participa denunciando la amenaza imperial inminente sobre las Antillas, que habría de operar más tarde sobre el resto de “nuestra América” y del planeta, y la fundación del Partido Revolucionario Cubano en abril de 1892, cuyas *Bases* enuncian en su artículo primero: “El Partido Revolucionario Cubano se constituye para lograr, con los esfuerzos reunidos de todos los hombres de buena voluntad, la independencia absoluta de la isla

---

\* Texto correspondiente a la exposición ofrecida en el Encuentro “Homenaje a José Martí”, organizado por la Fundación Rodney Arismendi, Montevideo, 18 de agosto de 2001. Publicado en *Dialéctica*, Revista de Filosofía, Ciencias Sociales, Literatura y Cultura Política de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Nueva Época, Año 29, Número 37, México, 2005, 21-36.

de Cuba, y fomentar y auxiliar la de Puerto Rico”, que Martí escribe y publica (en 1891) su texto “*Nuestra América*”.

Agrega Fernández Retamar, que de acuerdo a lo que surge del artículo “*El tercer año del Partido Revolucionario Cubano*”, elocuentemente subtítulo “*El alma de la revolución, y el deber de Cuba en América*”, la perspectiva independentista *nuestroamericana* en las Antillas, no se articulaba solamente frente al colonialismo español. En efecto, allí dice Martí:

“En el fiel de América están las Antillas, que serían, si esclavas, mero pontón de la guerra de una república imperial contra el mundo celoso y superior que se prepara ya a negarle el poder, -mero fortín de la Roma americana;- y si libres (...) -serían en el continente la garantía del equilibrio, la de la independencia para la América española aún amenazada, y la del honor para la gran república del Norte, que en el desarrollo de su territorio (...) hallará más segura grandeza que en la innoble conquista de sus vecinos menores, y en la pelea inhumana que con la posesión de ellos abriría contra las potencias del orbe por el predominio del mundo. (...) Es un mundo lo que estamos equilibrando: no son sólo dos islas las que vamos a libertar. (...) Un error en Cuba, es un error en América, es un error en la humanidad moderna. Quien se levanta hoy con Cuba se levanta para todos los tiempos.”<sup>1</sup>

El interés de la presente exposición es considerar “*Nuestra América*” en la perspectiva de su actual *vigencia* y *validez*, a ciento diez años de su publicación, desde este otro extremo de nuestra América y en referencia a específicas preocupaciones en curso.

Considero, siguiendo a Mario Sambarino, “la distinción entre lo que en un universo cultural está *vigente* y lo que de él es *válido*” como la que tiene lugar entre “el orden de lo que es según valores” y “el orden de lo que es valioso que sea”<sup>2</sup>. Agregó,

---

1. Roberto Fernández Retamar, “*Nuestra América*” cien años y otros acercamientos a Martí, La Habana, Editorial Si-Mar, 1995, 160.

2. Mario Sambarino, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959, 229-290.

probablemente más allá del análisis de Sambarino, que la *validez* de un discurso instituyente como es el caso de *Nuestra América*, es decir su pertenencia al “orden de lo que es valioso que sea”, no obstante no articular “el orden de lo que es según valores” en términos de lo instituido como vigencia cultural sistémica, es la condición de su actual *vigencia* cultural para el discernimiento crítico de lo instituido y para la regulación de articulaciones emergentes antisistémicas instituyentes.

Ello implica tener a la vista que hoy, al igual que en 1891 aunque resignificadamente, “*Nuestra América*”, hace parte de un universo del discurso conflictivo, en el que diagnósticos, proyectos y pronósticos expresan la lucha por la dominación o la hegemonía, al interior de un omnicomprendivo universo social que incluye también a quienes no intervienen directamente en el debate letrado, aunque la consideración de las mediaciones diversas, así como el carácter alusivo-elusivo-ilusorio de lo ideológico, permite sostener con plausibilidad, que tengan en el mismo algún grado de expresión o de representación.

Dos órdenes de preocupaciones, solo aparentemente lejanas o divergentes, me han movido a considerar este texto martiano en el curso del desarrollo de mis investigaciones y reflexiones en el campo de la filosofía, la historia de las ideas y los estudios latinoamericanos, y especialmente en esta presentación: la cuestión de la *filosofía latinoamericana* y la cuestión de la *democracia en América Latina*.

Me permito avanzar la tesis, que el curso de la exposición intentará ilustrar, que estas dos cuestiones son aspectos analíticamente discernibles, aunque histórico-socialmente convergentes y vertebradores de un mismo proyecto histórico instituyente que emerge una y otra vez en renovadas expresiones quebrando con las totalizaciones instituidas, proyecto histórico que sigue teniendo en “*Nuestra América*” de Martí un referente utópico *vigente*, en función de su *validez crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal, anticipadora de futuro* y por tanto *constitutiva de una forma de subjetividad* en las articulaciones y rearticulaciones emergentes.

## “Nuestra América”: fundamentación y sentido de una filosofía latinoamericana

Por *filosofía latinoamericana* se entiende aquí un pensar radical, estructurado desde los modos de actuar y de sentir de un sujeto, que se constituye autónomo y auténtico en esa articulación y en su consecuente traducción en conceptos y categorías. Lo definitorio de tal filosofía es entonces *desde dónde* se articulan el pensamiento y el discurso. Reviste un carácter paradigmático fundante el célebre *dictum* martiano: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”<sup>3</sup>.

Frente a expresiones filosóficas en América Latina que suponen ejercer su filosofar exclusivamente desde la red categorial de la tradición filosófica occidental que se pretende universal (pretensión de objetividad y pretensión de universalidad) contribuyendo a la reproducción de tal pretensión; la *filosofía latinoamericana* es aquella que privilegia la especificidad de la propia realidad a la que apunta a articular y expresar como *universal concreto*. La *filosofía latinoamericana* se relaciona interrelativamente con la totalización de la tradición occidental que promueve un universalismo abstracto al vestir de universalidad la imposición de su particularidad, contraponiendo un universalismo concreto respetuoso de una heterogeneidad que haga lugar a todas las particularidades y diferencias que no impliquen asimetrías. De esta manera la *filosofía latinoamericana* en la articulación de un instituyente *interculturalismo*, apunta a superar tanto la homogeneización del monoculturalismo, como la fragmentación de la multiculturalidad que tiende a consolidar una segmentación plural asimétrica. El *universalismo concreto* en el que trabaja la *filosofía latinoamericana* se constituye en la *alternativa* de la *armonía de la interculturalidad*, que es camino, proyecto histórico y utopía.

El texto citado de Martí condensa, más allá de su intención, el sentido fundante de la *filosofía latinoamericana*: estamos abiertos al injerto de la herencia filosófica “universal” (“el mundo”), pero

---

3. José Martí, “Nuestra América”, *José Martí, Obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, Tomo II, 483.

el tronco debe estar configurado por nosotros mismos (“nuestras repúblicas”). Sin la firmeza de ese tronco fundacional constituido por nosotros mismos el injerto del mundo no podrá arraigar, por lo que al secarse terminará frustrando la reproducción y eventual despliegue de nuestra vitalidad cultural. Se trata de un *nosotros intercultural* que apunta a superar las asimetrías, al tiempo de reconocer y articular las diferencias.

“*Nuestra América*” así como el *nosotros* implícito en ella, es en Martí tanto referente empírico como referente utópico. El *nosotros* implícito en “*Nuestra América*” es tanto el dato empírico de la heterogeneidad de un *nosotros* asimétrico, como la utopía de un *nosotros* articulador de las diferencias sin asimetrías. La función utópica de “*Nuestra América*” se cumple desde la vigencia instituida de la heterogeneidad asimétrica de la cual se da cuenta narrativamente, por el señalamiento de la validez instituyente de una articulación no homogeneizante y superadora de tales asimetrías: un *nosotros* instituyente que emerge como actualización de una ética y una política del reconocimiento desde el *nosotros* instituido, para quebrar la cáscara de hierro de su totalización, habilitando el discernimiento de las vigencias por los criterios de la validez:

“Éramos charreteras y togas, en países que venían con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga, -en desestancar al indio-, en ir haciendo lado al negro suficiente,- en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella”.<sup>4</sup>

“Charreteras” y “togas” configuraban un *nosotros* exclusivo y excluyente de la “alpargata” y la “vincha”, tal el *nosotros empírico instituido*, desde el que y ante el cual se propone un *nosotros utópico* inclusivo e incluyente que pasa por “hermanar” “la vincha y la toga”, condición trascendental de un *nosotros histórico instituyente*. Se presenta allí un criterio para la *libertad*,

---

4. Ibid., 485.

válido en su contexto de enunciación como probablemente ciento diez años después. En lugar de ajustar la *libertad* a las *leyes de la libertad* que en la tradición de la modernidad europea en proceso de expansión universalizante (totalizante) tienden a condensarse en las instituciones de la propiedad privada y el contrato, se trata de ajustarla al *cuero* como materialidad concreta y *última instancia de la vida real* : quienes han luchado (y quienes luchan) por la libertad no lo han hecho para consagrar un valor abstracto, sino una *vida digna* en que la afirmación de la *corporeidad* es criterio y condición instituyente de efectiva *libertad* desde la cual discernir las instituciones de las instituidas leyes de la libertad, quebrando la inercia de su totalización.

Especial consideración merece la *opción* martiana por los *oprimidos*:

“Con los oprimidos había que hacer causa común para afianzar el sistema opuesto a los intereses y a los hábitos de mando de los opresores”<sup>5</sup>. La misma se explicita también, en otra clave conceptual, en el recordado pasaje de sus *Versos sencillos* de 1891: “Con los pobres de la tierra\ quiero yo mi suerte echar”. Raúl Fonet-Betancourt evalúa esta opción como una “creencia” “pre filosófica”<sup>6</sup>, que constituye a su juicio uno de los puntos arquimédicos de la transformación de la filosofía operada por José Martí. En concordancia con el carácter arquimédico de esta opción en la constitución del pensamiento filosófico martiano y, por su mediación, de la filosofía latinoamericana; puede en cambio discutirse que se trate de una “creencia” de carácter “pre filosófico”, pudiendo argumentarse que, sin tener a menos el nivel de las creencias seguramente operantes en Martí como en cualquier otro, ella configura una idea de carácter estrictamente filosófico. El “*hacer causa común con los oprimidos*” implica poner en cuestión el criterio regulador sistémicamente imperante por el que la fuerza se presenta con los ropajes de la razón, la que se impone por la razón de la fuerza y adoptar en cambio los

---

5. Ibid.,484.

6. Raúl Fonet Betancourt, *Aproximaciones a José Martí*, Aachen Concordia, 1998, 85.

fundamentos operativos de un *universalismo concreto* que apunta a discernir el *falso universalismo* con el que los opresores en nombre de *la libertad, la razón y la universalidad*, legitiman el *sistema* de opresión en el que se benefician. Si bien en términos de razón estratégica, la opción por los oprimidos podría suponer la articulación de un sistema de opresión alternativo en el que oprimidos pasaran a opresores; en una racionalidad estratégica, que como la martiana, está fundada sobre los criterios de una racionalidad práctica, o, dicho brevemente, en que la política responde a criterios éticos, “afianzar el sistema apuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores” supone un camino que no apuesta a la opresión como modo alternativo de construir un sistema también alternativo, sin opresores ni oprimidos y por lo tanto una transformación revolucionaria de la racionalidad económica, política y cultural.

El *nosotros histórico* que se constituye eventualmente en relación a la tensión entre el *nosotros tópico* y el *nosotros utópico* que “*Nuestra América*” construye narrativamente según los criterios señalados, permite sustentar la tesis del carácter de texto fundante de la filosofía latinoamericana. En efecto, la cuestión del *nosotros* es la cuestión del *sujeto*, central en este paradigma filosófico. Arturo Roig ha señalado que

“La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena”.<sup>7</sup>

Ha establecido también que el comienzo de la filosofía latinoamericana depende de aquella afirmación de Hegel, a la que consideramos en su sentido normativo y por eso mismo *a priori*, la de ponernos a nosotros mismos como valiosos. Dicho de otro modo, no hay comienzo de la filosofía sin la constitución de un

---

7. Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Argentina, EDIUNC, 1993, 105.

sujeto<sup>8</sup>. Esta constitución de sujeto recorre *Nuestra América* del comienzo al fin y se expresa enfáticamente en el siguiente pasaje: “Se ponen en pie los pueblos, y se saludan.” “¿Cómo somos?” se preguntan, y unos y otros se van diciendo cómo son”<sup>9</sup>.

Este “comienzo” por la constitución de un *sujeto*, significa una afirmación de *identidad* al mismo tiempo auto-referida y descentrada y por lo tanto radicalmente moderna, que se posiciona críticamente frente al proceso heterodeterminante de la modernización, hegemónicamente autodesignada como civilización: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”<sup>10</sup>,

“Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación”<sup>11</sup>.

La constitución de un “nosotros” no homogeneizador e integrador de la diversidad, funciona como idea *crítico-reguladora* que permite discernir en la América efectivamente existente elementos y relaciones que a la luz de ese referente de plenitud, habilita la articulación del proyecto histórico de una América posible tejido sobre el *ethos* de la *dignidad*<sup>12</sup>: “Viene el hombre natural, *indignado* y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los

---

8. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, 9.

9. José Martí, “*Nuestra América*”, *José Martí. Obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, Tomo II, 485.

10. *Ibid.*, 482.

11. *Ibid.*, 485.

12. Escribe Martí en otro lugar “...porque si en las cosas de mi patria me fuera dado preferir un bien a todos los demás, un *bien fundamental*, que de todos los del país *fuera base y principio*, y sin el que los demás bienes serían falaces e inseguros, ese sería el bien que yo prefiriera: yo quiero que la *ley primera* de nuestra república sea el culto de los cubanos a la *dignidad plena del hombre*”. Citado por Arturo Andrés Roig en “La “*dignidad humana*” y la “*moral de la emergencia*” en América Latina”, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, La Universidad del Zulia, 2001, 78.

libros, porque no se la administra de acuerdo a las necesidades patentes del país”<sup>13</sup>.

La *función liberadora del determinismo legal* se expresa claramente en el señalamiento de la falsedad de la polarización “Civilización-Barbarie” del discurso modernizador hegemónico, que presenta a la primera como lo superior e inevitable que ha de desplazar a lo inferior y retardatario. Frente al falso determinismo alusivo-elusivo-ilusorio de esa ideología civilizatoria que deslegitima como *barbarie* a todo lo que no encuadra dentro de su proyecto, “*Nuestra América*” quiebra esa totalización por el desocultamiento del *hombre natural* y de la *naturaleza*, a través del cual no apunta a una naturalización de signo opuesto a la dominante, sino justamente a su discernimiento a través de la afirmación de *historicidad*.

Esta afirmación, torna posible la articulación de un proyecto histórico de futuro, en conjunción con la *función anticipadora de un futuro-otro* con que “*Nuestra América*”, en sus palabras finales, expresa y orienta los procesos instituyentes de nuestra realidad:

“¡Porque ya suena el himno unánime; la generación real lleva a cuestras, por el camino abonado por los padres sublimes, la América trabajadora; del Bravo a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América Nueva!”<sup>14</sup>.

La triple funcionalidad utópica del discurso martiano, encuentra su condición y su síntesis en la *constitución de una subjetividad*<sup>15</sup> en la que “*nosotros*” no es una fórmula retórica

---

13. José Martí, “*Nuestra América*”, *José Martí, Obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, 483.

14. *Ibid.*, 487.

15. Aquí utilizamos “*subjetividad*” en el sentido en el que lo ha fundamentado Arturo Andrés Roig. Mientras que “*subjetividad*” remite a una interioridad que hace a la constitución del sujeto a través de sus subjetivaciones, “*subjetividad*” remite a la exterioridad que hace a la constitución del sujeto a través de sus objetivaciones. Sin ignorar las relaciones y tensiones entre la *subjetividad* y la *subjetividad* del sujeto por lo que el privilegiar la segunda, no implica nihilizar la primera; el

para imponer un yo individual con la fuerza que puede darle el rango de lo colectivo. Se trata de una *sujetividad radical*, es decir, que se constituye enraizada en las condiciones histórico-culturales de su efectiva existencia, que pasa por el reconocimiento de la pluralidad y que se orienta en función del *ethos* de la *dignidad* a transformar ese “*nosotros*” arraigado en una historia en cuanto facticidad y en cuanto proyecto, en la articulación no homogeneizadora y no asimétrica de todos y cada uno de los elementos no excluyentes de esa pluralidad diversa, sin exclusiones.

Roig ha argumentado también que

“el valorar un momento como comienzo y el proponer un recomienzo implica una prospectividad, una posición proyectiva desde la cual no sólo se mira con actitud constructiva hacia delante, sino que se mira hacia atrás con igual signo. Se trata de una objetividad que no renuncia al punto de vista inevitablemente subjetivo. Aquí “*subjetividad y sujetividad*” se identifican. Ponemos en juego un derecho respecto de nuestro pasado, el de medirlo respecto de un proyecto de futuro vivido desde este presente. De ahí la selectividad inevitable en la determinación acerca de qué sea *hecho histórico* o no para ese sujeto y también la necesidad de fijar el criterio desde el cual se pone en ejercicio”<sup>16</sup>.

Atento a este último señalamiento, “*Nuestra América*” que es claramente texto fundante y *comienzo* de la filosofía latinoamericana, opera hasta hoy desde discontinuas lecturas, como *recomienzo*.

De este *recomienzo* destaco solamente un señalamiento central: el criterio de la *dignidad*, que sin dejar de ser el “bien fundamental” como lo identificaba Martí, sino justamente por serlo, es un estricto *criterio de racionalidad* técnico-económica,

---

acento en la *sujetividad* nos posiciona más decididamente en la dimensión de la praxis histórico-social.

16. Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Argentina, UNCUIYO, 1993, 105.

estratégico-política y práctico-moral. Frente al universalismo abstracto de la justicia contenida en los libros de la tradición occidental que se concibe como *la civilización y lo universal*; el *hombre natural* al sentirse *indignado*, o sea negado en su dignidad por la aplicación de ese universalismo que comete injusticia bajo la pretensión de realizar la justicia, emerge discerniéndola a la luz de la *afirmación de su dignidad*—que es afirmación *universal de dignidad*, y por tanto de *humanidad*, para quien sostiene que “No hay odio de razas, porque no hay razas” y postula “la identidad universal del hombre”<sup>17</sup>—, cuyo criterio es la satisfacción de sus *necesidades*, por lo que *la justicia*, al igual que *la libertad* “tiene que ajustarse al *cuerpo* de los que se alzaron y vencieron por ella”. La afirmación de la *corporalidad del hombre natural* en términos de *dignidad*, lleva inevitablemente a la cuestión de la disponibilidad de medios de vida como condición de la satisfacción de las necesidades que hacen a la posibilidad de la vida digna de los seres humanos sin exclusiones.

Una “racionalidad” que como la imperante, parece tendencialmente destruir la vida al hacerlo con las fuentes de su reproducción—la naturaleza y la vida humana— encuentra en la *dignidad* de la vida humana sin exclusiones un criterio que la interpela en su pretensión de racionalidad, al tornar la vida imposible. El criterio de la *dignidad* permite evidenciar con fuerza la *irracionalidad de lo racionalizado*<sup>18</sup>, tornando visible su imposibilidad y consecuente falta de sentido. Se abre así lugar a través de *la lucha de los que se alzan con la esperanza de vencer*, a una transformación de la racionalidad técnico-económica, por la mediación de la racionalidad estratégico-política, desde las determinaciones de sentido de la racionalidad práctico-moral.

---

17. José Martí, “*Nuestra América*”, *José Martí. Obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, Tomo II, 486-487.

18. Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José de Costa Rica, DEI, 1995, 273-307.

## La utopía de “Nuestra América” y la cuestión de la democracia en América Latina

“Nuestra América” de José Martí condensa en 1891 para esta América que desde ese texto fundante suele identificarse con su título, una *utopía de unidad, revolución y democracia*. No obstante no pertenecer al género utópico, cumple “Nuestra América” cabalmente la *función utópica*<sup>19</sup>. Sabido es que la *utopía* supone una doble relación con la *topía*, se construye a partir de ella, encontrando en la misma sus sentidos, entre los cuales está el de la crítica de esa realidad dada y la orientación del comportamiento en relación a la *utopía* como idea reguladora<sup>20</sup>. Desde una *topía* que presentaba *división, dominación externa y opresión interna*, la *utopía nuestroamericana* formulada por Martí, postula *unidad, revolución y democracia*, entonces presentes como exigencias ético-políticas.

Puede estimarse que en distintos contextos epocales, los proyectos históricos emergentes en América Latina y el Caribe, se han articulado preferentemente sobre uno de estos referentes utópicos, sin que ello haya significado en ninguno de los casos la exclusión de los otros.

En la *topía* martiana, la de fines del siglo XIX, la *unidad* fue probablemente el referente utópico central de proyectos históricos que involucraban también *revolución y democracia*. El referente de la *unidad*, de la *integración en la libertad* había tenido centralidad en la gesta emancipadora emblemáticamente expresada en

---

19. Cfr. : Arturo Andrés Roig, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *id. La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central y Corporación Editora Nacional, 1987. Estela Fernández, “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América* (Arturo A. Roig, compilador), San Juan, Argentina, EFU, 1995, 27-47.

20. Cfr.: A.A. Roig *Ibid.* Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 1990. E. Fernández *Ibid.* Fernando Ainsa, *Necesidad de la utopía*, Montevideo, Nordan / Tupac ediciones, 1990. Fernando Ainsa, *La reconstrucción de la utopía*, México, UNESCO, 1997.

Simón Bolívar<sup>21</sup>, manteniéndola en el tramo final del siglo XIX, en el que es resignificado discursivamente al atender no solamente a la unidad de la pluralidad de los individuos o de los estados en procura de una *unidad política*, sino también y fundamentalmente a la unidad de la pluralidad de razas y culturas, *unidad cultural*, así como de sectores y clases, *unidad social*<sup>22</sup>. La centralidad del referente de la *unidad* en este manifiesto de *identidad* cultural, política y social, entendida como la articulación de una pluralidad posibilitada por la reciprocidad de los reconocimientos, es acompañada por el referente de la *revolución*<sup>23</sup>, en el sentido fuerte de sustitución del *sistema* funcional a los *intereses* (económicos, políticos, culturales) de los *opresores* entonces vigente, por la afirmación de un *sistema* alternativo construido sobre el criterio de los intereses de los *oprimidos*. También el referente de la *democracia* en términos de participación incluyente de todos los afectados por las decisiones, más en la línea de la democracia como “gobierno del pueblo” que como “gobierno de los políticos”<sup>24</sup>, acompaña

---

21. Cfr. Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.

22. Dice en este sentido “*Nuestra América*”: “Los pueblos que no se conocen, han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos. Los que se enseñan los puños, como hermanos celosos, que quieren los dos la misma tierra, o el de la casa chica, que le tiene envidia al de la casa mejor, han de encajar de modo que sean una, las dos manos” (Ibid., 480) “El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; -en desestancar al indio, - en ir haciendo lado al negro suficiente, - en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella” (...) “Se probó el odio, y los países venían cada año a menos. Cansados del odio inútil, -de la resistencia del libro contra la lanza, de la razón contra el cirial, de la ciudad contra el campo, del imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosa e inerte, -se empieza como sin saberlo a probar el amor. Se ponen en pie los pueblos y se saludan.” “¿Cómo somos” se preguntan, y unos y otros se van diciendo cómo son” (José Martí, “*Nuestra América*”, en *José Martí. Obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, Tomo II, 485).

23. “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores” (Ibid., 484).

24. Cfr. José Nun, *Democracia ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*, Buenos Aires, FCE, 2000.

en perfecta relación de complementariedad a los de la *unidad* y la *revolución*:

“El continente, descoyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón, entró, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes que lo habían ayudado a redimirse, en un gobierno que tenía como base la razón: la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos, sobre la razón campestre de otros. El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu.”<sup>25</sup>

Nuestro siglo XX corto<sup>26</sup>, puso a la *revolución* en el centro del proyecto histórico emergente que más lo caracterizó. La *revolución* aparecía como la condición para la *unidad* tanto frente a la balcanización imperante desde las luchas de independencia como a la fragmentación de las sociedades nacionales, y también para una *democracia real* de eje *social* e identidad *socialista*, que habría de ocupar el lugar de la *democracia formal* de eje *político* e identidad *liberal*.

El fin del siglo XX corto está marcado para nosotros, por un desplazamiento del eje del proyecto histórico desde la *revolución* a la *democracia*, cambio de eje que fue acompañado por la discu-

---

25. José Martí, “Nuestra América”, en *José Martí. Obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, Tomo II, 484.

26. Eric Hobsbawm señala el límite de 1989, con la caída del muro de Berlín, como el que marca el fin del siglo XX corto y un cambio de época que nos coloca, ya en la década de los 90 en el siglo XXI (Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1998). Sin desconocer la proyección planetaria de los sucesos y procesos condensados en esa referencia, puede sostenerse que “nuestro” “siglo XX corto, es decir el de nuestra América, alcanzó su clímax en el inicio de los sesenta con la revolución cubana y encuentra su límite en términos de cultura e imaginario político-sociales, entre el “derrumbe” de la revolución sandinista que hace colapsar el imaginario revolucionario en el espacio de los estados nacionales, y el “derrumbe” de los regímenes militares en el Cono Sur de América Latina, que sumado al anterior, coadyuva en la articulación de una cultura e imaginario políticos funcionales a la consolidación de democracias sistémicas de baja intensidad, vaciadas de sustantividad democrática. En esa nueva situación nos encuentra el siglo XXI.

sión teórica<sup>27</sup>. El desplazamiento en el eje del proyecto histórico, más que en una restauración de las democracias pre-dictatoriales, parece haber consistido en una *refundación autoritario-conservadora de las democracias*, que nos deja instalados en el siglo XXI ya iniciado, en la *topía* de las *nuevas democracias*.

Desde esa *topía*, el proyecto histórico emergente de *democratización de las nuevas democracias*, resignifica la centralidad histórica y utópica de la *democracia*. La *democracia* deja de ser el muro de contención de la *revolución* orientada a la realización de la *democracia real*, de eje *social* y de identidad *socialista*, o marco de consolidación de la *democracia*, de eje *mercantil* y de identidad *autoritario-conservadora (totalitaria)*, para emerger como referente de *democratización de la democracia*, sustantividad y procedimentalidad resignificadas y resignificadoras tanto del referente histórico-utópico de la *revolución*, como del de la *unidad*.

Desde las *nuevas democracias* fundadas sobre un *pacto autoritario-conservador*, democracias sistémicas, por las que tiende a consolidarse en términos de totalización como la *democracia*, un “sistema” conveniente “a los intereses y hábitos de mando de los opresores”; “*Nuestra América*” provee los fundamentos para un *pacto democrático* fundante de democracias anti-sistémicas, capaces de quebrar esas totalizaciones, discerniendo su talante *autoritario-conservador* que busca invisibilizarse y legitimarse tras un atuendo *democrático-liberal*. La *democratización de las democracias* es antisistémica en tanto busca “*afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores*”. La *democratización de las democracias* operada sobre el referente utópico de “*Nuestra América*” articula lo sustantivo de la *democracia* con lo procedimental. Al hacer “*causa común*” “*con los oprimidos*” marca su orientación (económica, política, cultural) incluyente. Al hacer de la causa de los “oprimidos” una “*causa común*”, un criterio transparente de *bien común*, enfatiza una sustantividad democrática por la

---

27. Cfr. Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia*, Santiago de Chile, FCE, 2ª ed., 1990.

que el sistema anti-sistémico apuntará a superar las situaciones de opresión. Al postular “la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros”, establece los ejes procedimentales de una *democracia participativa universal incluyente* como alternativa a las *tecnodemocracias delegativas* que hoy vacían de democracia a las democracias.

“*Nuestra América*” es además taxativo en la centralidad del *espíritu* las instituciones, por sobre la de las instituciones mismas: “*El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu*”<sup>28</sup>. Si la cuestión que consideramos ahora no es la de la *independencia* sino la de la *democracia*, el valor del *cambio institucional* estará supeditado a un *cambio de espíritu* para que la *democracia participativa universal incluyente* con un sentido sustantivo de *bien común*, significará una *revolución* democrática y democratizadora de la democracia, así como una re-fundamentación de la *unidad* tanto dentro de los estados como entre ellos.

“*Nuestra América*” es también un texto fundacional en términos de *democracia*, *revolución* y *unidad*, tanto culturalmente *válido*, como *vigente*<sup>29</sup>. Su *validez* reside en el valer de sus propuestas, su *vigencia* en que esas propuestas válidas no han sido realizadas.

“*Nuestra América*” como expresión, tiene una rica ambigüedad: habla de una América que pretendemos “nuestra” aunque no lo sea y por lo tanto de un pretendido “nosotros” eventualmente inexistente; desafía por lo tanto a la articulación de ese “nosotros”-construcción democrática por excelencia-, condición necesaria aunque tal vez no suficiente, para que esa América pueda ser realmente nuestra América. En esa rica ambigüedad se juega lo

---

28. José Martí, “*Nuestra América*”, *José Martí. Obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, 484.

29. Como ya señaláramos, Mario Sambarino caracteriza como culturalmente *vigente* “el orden de lo que es según valores” y como culturalmente *válido* “el orden de lo que es valioso que sea” (Mario Sambarino, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959, 229-290).

central de la función utópica de este discurso: nos viene mostrando a “nosotros” los latinoamericanos, cuán lejos estamos de la articulación de una tal vez inalcanzable “nosotros” pleno y, de esa manera, aún en la hipótesis realista en los términos del *realismo político como arte de lo posible* de la inalcanzabilidad de esa plenitud, -pretender alcanzarlo implicaría generar los peligros de la ilusión trascendental<sup>30</sup>, nos permite discernir criterios, formas, instituciones, sistemas y procedimientos que ya de modo intencional, ya no intencionalmente, implican una orientación de dirección inversa a esa plenitud utópica, en la aceptación de lo dado propio del *realismo* dominante que se pliega a la *normatividad de lo fáctico* y que transforma el *arte de lo posible*, en *arte de hacer posible lo necesario*.

## **Utopía y realismo político: la producción de lo posible**

“*Nuestra América*”, en función de su *validez* que asegura su *vigencia*, al fundar la articulación de un “nosotros” en términos de *interculturalidad* respetuosa de las diferencias que no impliquen asimetrías, a través de una política del reconocimiento que promueve un universalismo incluyente de raíz *pluriversal* y de sentido *no-homogeneizante*<sup>31</sup>, orienta - y ello marca probablemente una diferencia con el *multiculturalismo*-, a la superación de la fragmentación social y cultural vigente, que se proyecta políticamente en la resignación de la política (racionalidad estratégica) a los límites de la economía (racionalidad técnica).

En un universo social conflictivo, como lo es sin duda el de América Latina y el Caribe, el referente de “*Nuestra América*”,

---

30. Cfr. Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 1990.

31. Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José de Costa Rica, DEI, 1994; *Aproximaciones a José Martí*, Aachen Concordia Monographien, 1998 e *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt-San José de Costa Rica, IKO-DEI, 2000.

porque puede ser recuperado debe serlo como oferta de sentido en un universo discursivo en el que en buena medida se expresan las luchas de ese universo social desde que lo integra como uno de sus niveles. “*Nuestra América*” puede aportar hoy como hace 110 años a la articulación de “un sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”. Ello supone la *constitución de una subjetividad*<sup>32</sup> y una *subjetividad*<sup>33</sup> o *afirmación del ser humano como sujeto*<sup>34</sup> que desde la democratización sistémica y la fragmentación que le resulta funcional en la *topía* de nuestra América, se encuentra *negada* por la construcción sistémica de los seres humanos como *actores* del sistema; construcción para la que cuenta con el referente *crítico-regulador* de “*Nuestra América*”, desde el cual discernir críticamente tanto democracias como integraciones sistémicas; en relación a la cual desplegar la *función liberadora del determinismo legal* al mostrar que las democracias y las integraciones que se imponen sistémicamente no son democracias e integraciones *por naturaleza* frente a las que no hay alternativas, así como hacer lugar a la *función anticipadora de futuro* con la capacidad de realización de democracia e integración posibles que por la referencia a una democracia e integración *otras* en términos de plenitud utópica, no quede reducido el futuro a la extensión del presente.

La *eticidad*<sup>35</sup> aparece de esta manera referida a un fundamento *ético*, pero en términos de una *ética necesaria* (lo cual no quiere

---

32. Cfr. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.

33. Cfr. Estela Fernández, “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, (Arturo Andrés Roig, compilador), San Juan, Argentina, EFU, 1995, 27-47.

34. Cfr. Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 1990. *El sujeto y la ley*, Heredia, Costa Rica, EUNA, 2003.

35. Escribe Adriana Arpini sobre *eticidad*: “...la eticidad resume las objetivaciones socialmente producidas e institucionalizadas en usos, costumbres, normas, códigos, leyes, según los cuales se orienta la vida política y social de los pueblos.” (Adriana Arpini, “Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa” en *id.* (compiladora) *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios*

decir inevitable) como criterio para todas las *éticas opcionales* (Hinkelammert, 1999). La *constitución del sujeto o afirmación del ser humano como sujeto*, esto es, desde el sistema pero más allá y de él y frente al mismo en una ética del *bien común* que se corresponde con el hacer “*causa común*” con los “*oprimidos*” (incluyendo a la naturaleza), implica el despliegue de los *criterios* de una *racionalidad práctica* como marco de posibilidad, para los de las racionalidades *estratégica y técnica* que a su vez la hacen posible.

La sociedad configura el espacio real y potencial de *construcción de sujeto* anti-sistémico y por lo tanto de una *sustantividad y procedimentalidad democráticas* que frente a la gobernabilidad sistémica, recupere frente a la línea hegemónica de la democracia como “gobierno de los políticos”, la de la democracia como “gobierno del pueblo”. Ello no significa dejar fuera de lugar a la “sociedad política” y suplantarla por la “sociedad civil”: se correría el riesgo eventual de cambiar de corporativismo.

En todo caso hay una razonable expectativa puesta en la *sociedad civil*<sup>36</sup> y en los *movimientos sociales*<sup>37</sup> como espacios de *radicalización democrática* y fuentes de *nueva ciudadanía*, que en términos de *participación democrática* suponen la presencia “de la razón de todos en las cosas de todos” en lo *procedimental*,

---

sobre el desarrollo de la razón práctica, Mendoza, Argentina, EDIUNC, 1997, 21-43, 35. ).

36. Cfr. Angel Flisfisch, *Notas acerca del reforzamiento de la sociedad civil*, Montevideo, CLAEH, 1987 y Helio Gallardo, “Notas sobre la sociedad civil”, Revista Pasos, N° 57, San José de Costa Rica, DEL, 1995, 16-28.
37. Cfr. Helio Gallardo, “Actores sociales, movimiento popular y sujeto histórico en la América Latina de los noventa”, *Resistir por la vida* (Marise Brisson, coordinadora), San José de Costa Rica, DEL, 1984, 57-85; Daniel García Delgado, “Estado y sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural”, Buenos Aires, FLACSO, 1994.; Carlos Vilas, “Actores, sujetos, movimientos, ¿dónde quedaron las clases?”, *Sociológica*, Año 10, N° 28, México, UAM, 1995, 61-89; Fernando Calderón, “Los movimientos sociales en América Latina: entre la modernización y la construcción de identidad”, *Filosofía Política I, Ideas políticas y movimientos sociales* (Fernando Quesada, Editor), Madrid, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. N° 13, 1997, 187-202.

y de articulación sobre las “necesidades” de los “oprimidos” en lo *sustantivo*. Esta articulación de lo sustantivo con lo procedimental hace lugar a una mayor fuerza de esta orientación democrática alternativa en el sentido de “otra democracia”<sup>38</sup>, con una esperable capacidad para acotar las determinaciones totalitarias y totalizantes del mercado en el espacio de articulación del estado, al llenar de *participación* con sentido de *afirmación universalista incluyente a democracias* en las que una identidad profunda *delegativa*, asoma de manera cada vez más visible sobre una identidad superficial *representativa*.

Para cerrar, unas consideraciones recientes de José Nun, perfectamente convergentes con lo hasta aquí desarrollado:

“... hace falta que la viabilidad democrática se vuelva verdaderamente atractiva para las mayorías; y la única manera de lograrlo es apostando fuerte a una democracia de alta intensidad, que no figura en los planes de las grandes burguesías vernáculas y extranjeras. Pero esto exige que la lucha contra la desigualdad sea asumida como primordial y que inventemos entre todos nuevas formas institucionales que complementen, transformen y amplíen las existentes, pues de lo contrario la experiencia señala que éstas son un plano inclinado que lleva al mantenimiento del *statu quo* o a algo peor.”<sup>39</sup>

*Nuestroamericanamente* se trata de crear nuevas *formas* institucionales y no simplemente de reproducir las sistémicamente imperantes. Pero también *nuestroamericanamente*, la apuesta no es meramente a las *instituciones* a ser creadas, sino al *espíritu* orientador de su invención y sentido, “la lucha contra la desigualdad” desde una *topía* que signada por la profundización de la misma, encuentra orientación para la realización histórica en un proyecto democrático vertebrado sobre la utopía de la

---

38. Carlos Franco, “Ciudadanía plebeya y organizaciones sociales en el Perú. (Otro camino para otra democracia), *Democracia emergente en América del sur*, (Gerónimo de Sierra, Compilador), México, UNAM, 1994, 95-121.

39. José Nun, *Democracia. ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*, Buenos Aires, FCE, 2000, 174.

igualdad, que expresa el “nosotros” de “*Nuestra América*” en términos de plenitud. Se trata, en última instancia, de afirmarse como sujetos a través de la creación de formas institucionales alternativas a las que impiden esa afirmación, pero sin renunciar tampoco frente a ellas a esa, nuestra condición de sujetos y con ella a la soberanía.



# “Nuestra América” en el contexto de los fundamentalismos\*

## Introducción

Cumplidos ya 110 años de su primera publicación<sup>1</sup> y 150 años del nacimiento de su autor<sup>2</sup>, “Nuestra América” de José Martí puede ser considerado como un manifiesto filosófico-político-cultural, dotado de vigencia y validez instituyente para nuestra América en el contexto especialmente adverso para la articulación constructiva de nuestras sociedades latinoamericanas, con que se inicia el siglo XXI.

El contexto de referencia, sin dejar de ser el de la globalización, sino más bien como sobredeterminación de su lógica, ha pasado a ser el de los fundamentalismos. Discernir el contexto de los fundamentalismos, requiere aclarar el concepto de fundamentalismo. Procedamos como primer paso a dicha aclaración y al señalado discernimiento.

---

\* Texto correspondiente a la ponencia presentada en la mesa “Actualidad de Martí” como culminación de las Jornadas Martianas, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, 11 de mayo de 2004. Traducido al ruso y publicado en *Pensamiento contemporáneo de América Latina: identidad y globalización*, Ekaterinburg, 2006, 96-110.

1. “Nuestra América” apareció en *La Revista ilustrada de Nueva York* del 1º de enero de 1891. Las citas de este texto corresponden al Tomo II, 480-487, de la edición en tres tomos de *Obras Escogidas de José Martí*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992.
2. José Martí: Cuba, 1853-1895.

## Fundamentalismo y fundamentalismos

A fines de la década de 1980, atendiendo a ciertas manifestaciones en curso en la Alemania occidental de la época, el politólogo Thomas Meyer propuso la siguiente caracterización de *fundamentalismo*, que no obstante su horizonte de referencia, parece adecuada a nuestro interés actual:

“El fundamentalismo es un movimiento de exclusión arbitrario, una tendencia opuesta, aunque inherente, al proceso de apertura general del pensamiento, a la toma de iniciativas, una tendencia enemiga de las formas de vida particulares y sociales que caracterizan a la modernidad, frente a ello, el fundamentalismo pretende ofrecer, en la medida en que condena toda posible alternativa, certezas absolutas, sostén firme, auxilio permanente y orientación incuestionable”<sup>3</sup>.

Complementando la caracterización de *fundamentalismo*, el mismo Meyer ofreció una descripción de los aspectos que los distintos fundamentalismos (religioso, político, filosófico) tienen en común, respecto de la que puede convenirse con Klaus Kienzler, quien presenta la caracterización y descripción de Meyer, que es “notable” (aunque aquí por razones seguramente opuestas a las de Kienzler):

“El fundamentalismo es el rechazo de las exigencias que plantea y trae consigo el pensamiento individual, la responsabilidad personal, la obligación y aun necesidad de justificar y argumentarlo todo, y la incertidumbre; es el rechazo de carácter abierto de cualquier tipo de afirmación, de cualquier reivindicación de dominio legítimo, de las formas de vida en las que el pensamiento y la vida misma están ancladas en forma irreversible en la Ilustración y la modernidad. Frente a esto se ofrece como refugio la seguridad de los fundamentos absolutos que

---

3. Thomas Meyer, *Fundamentalismus in the modern Welt*, Frankfurt, Shurkamp, 1989, pág. 18, tomado de la versión castellana del libro de Klaus Kienzler, *El fundamentalismo religioso. Cristianismo, judaísmo, islamismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, 11.

uno mismo haya elegido y a los cuales ningún tipo de pregunta debe importunar. De este modo, la base permanece siempre completamente inalterable. Quien no se asiente sobre este firme (esta base) no merece, pues, respeto, ni consideración de sus argumentos, intereses y derechos<sup>74</sup>.

La caracterización que proporciona Meyer del *fundamentalismo* lo confronta con la *modernidad*. La oposición *fundamentalismo-modernidad*, a la que no se le puede negar pertinencia en lo que se refiere a la orientación manifiesta *emancipatoria* y *universalista* de la *modernidad*; no puede en cambio sostenerse al atender a la orientación latente *antiemancipatoria* y *antiuniversalista* que parece haber acompañado a la primera como *su* verdad y que se ha tornado manifiesta en la *posmodernidad*, la que parece ser entonces *la verdad de la modernidad*.

La visión de Meyer en perfecta continuidad con la Ilustración en el registro de Kant, al articularse desde el nivel manifiesto de la primera modernidad, habilita el registro de *fundamentalismos* en todas aquellas lógicas que se oponen a la de *esa modernidad desde la que se mira*; pero la misma *iluminación* que le permite identificar aquellos *fundamentalismos*, la torna ciega respecto del *fundamentalismo* que inconfesadamente *fundamenta a la propia modernidad*.

## De la modernidad a la posmodernidad

El *fundamentalismo antifundamentalista neoliberal del mercado total*, es una expresión actual y omnipresente del *fundamentalismo de la modernidad*, respecto del cual la ceguera teórica de dicho pensamiento ha sido análogamente total.

En el marco de la primera modernidad, en la perspectiva del *capitalismo utópico*, el pensamiento liberal impuso, sobre la base del respeto a los principios fundamentales del capitalismo, –la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos–, la

---

4. Ibid., 15.

“certeza absoluta” respecto a que la “mano invisible” asegurará que si todos y cada uno de los libre-competidores en el mercado optimizan su racionalidad en términos del cálculo medio-fin, además de realizar su beneficio privado, contribuirán a realizar el bien común.

El *capitalismo de reformas* intentó ayudar a la “mano invisible” del mercado con la mano visible del Estado. Pero aquello que el capitalismo de reformas y el keynesianismo presentaron como una ayuda y una rectificación, el *fundamentalismo neoliberal* lo percibió como una distorsión. Si distorsión implicó la intervención del Estado en el capitalismo de bienestar, la planificación central desde el Estado en la economía socialista, significó directamente el caos; el *neoliberalismo* en cuanto “fundamentalismo pretende ofrecer, en la medida en que *condena toda posible alternativa*, certezas absolutas, sostén firme, auxilio permanente y orientación incuestionable”.

La revolución capitalista que bajo hegemonía neoliberal impulsa la sustitución del *capitalismo de reformas* por el *capitalismo utópico*, termina bajo los efectos del impulso de dicha totalización hegemónica, sustituyendo al *capitalismo utópico* por el *capitalismo nihilista* de la mano de una desarticulación del utopismo antiutópico del neoliberalismo. Ni puede referirse a una alternativa utópica a la cual oponerse antiutópicamente dado el colapso del socialismo; ni puede movilizarse en términos de una utopía positiva, dado el visible fracaso de la “mano invisible” en propiciar tendencialmente el “bien común”.

La desarticulación del neoliberalismo como *utopismo anti-utópico* propio del *capitalismo utópico* vigente desde la crisis de la matriz estadocéntrica y su sustitución por la matriz mercadocéntrica en la década de 1970 hasta el fin de la Guerra Fría—contexto en el cual la evidencia de su fuerza antiutópica que se expresa en la nihilización de las alternativas es ocasión del acelerado debilitamiento de su fuerza utópica—, tiene su relevo en la articulación del neoliberalismo en el tejido de alianzas de un *fundamentalismo antifundamentalista* vigente en el nuevo contexto del *capitalismo nihilista*.

En el nuevo contexto, el neoliberalismo hace parte de nuevas articulaciones de poder propias del *imperio*<sup>5</sup>, nuevo poder soberano que tiene que enfrentar como *antifundamentalismo* a un *fundamentalismo* que provoca en su emergencia y que construye como fantasma, procedimiento a través del cual pretende al mismo tiempo legitimar su propia articulación objetivamente *fundamentalista*, militantemente antiuniversalista y antiemancipatoria.

Como la lógica del capitalismo occidental supone, según señalaron Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848 la “subordinación” del resto del orbe a Occidente, su cumplimiento supone el ejercicio y la amenaza permanente de la violencia, que busca justificarse como la lucha del *bien* contra el *mal*, de la *civilización* contra la *barbarie*, del *progreso* contra el *atraso*, de la *libertad* contra el *despotismo*, para lo cual procede a la construcción del *fantasma del fundamentalismo*, -sucedáneo posmoderno del *fantasma del comunismo*-, que confundido con *el monstruo del terrorismo*, del cual se pretende sea su caldo de cultivo; impulsa la legitimación de la sustitución del horizonte ilustrado moderno de *la paz perpetua*<sup>6</sup>, por el horizonte anti-ilustrado posmoderno de *la guerra infinita*<sup>7</sup>.

## Validez y vigencia instituyente de “Nuestra América”

Tomando en cuenta las anteriores consideraciones sobre la lógica cultural del capitalismo, se intentará a partir de aquí, argumentar sobre la *vigencia* y *validez* de las orientaciones y discernimientos filosófico-político-culturales de “Nuestra América” para la construcción de nuestro futuro.

Siguiendo distinciones de Mario Sambarino, se entiende por *culturalmente válido* aquello que es valioso que sea, mientras que *culturalmente vigente* es en principio aquello que está presente en una formación cultural, con independencia de su eventual

---

5. Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

6. I. Kant, *La paz perpetua*, (1976).

7. Ceceña, Ana Esther y Sader, Emir (Coordinadores), *La guerra infinita. Hege-  
monía y terror mundial*, Buenos Aires, CLACSO, 2002.

validez<sup>8</sup>. Propongo entender que hay dos modos de entender la *vigencia cultural*, una es la que remite a la presencia instituida, como lo sugiere Sambarino; otra, la que opera como *presencia instituyente*. Esta última determinación, es la que a mi juicio, corresponde paradigmáticamente desde su formulación a *Nuestra América* de José Martí: la *validez* no instituida de su proyecto político-cultural, sostiene en el tiempo su *vigencia* en perspectiva *instituyente*.

### **“Nuestra América” como idea reguladora**

La filosofía crítica de Kant, con la que alcanza su culminación clásica la modernidad ilustrada, logra separar y relacionar constructivamente, las esferas del pensamiento especulativo (metafísica), del conocimiento propiamente tal (ciencia) y de la de la acción humana (moral). Resulta así que por ejemplo, la idea de Dios es pensada especulativamente, no siendo susceptible de conocimiento propiamente tal, ni de realización práctica. Kant pone límites a la razón: lo perfecto (Dios) ni puede ser conocido, ni puede ser realizado. No obstante es pensado y este pensamiento tiene sentido para orientar como idea reguladora nuestro comportamiento histórico-social en la perspectiva de un progreso moral indefinido, desde que la conciencia crítica supera la ilusión trascendental de alcanzar teórica o prácticamente, aquello que solamente puede ser pensado. Tal es el sentido de las *ideas reguladoras* en el idealismo trascendental de Kant que él mismo identifica como realismo crítico.

Quiero sostener aquí que “*Nuestra América*”, incluyendo en dicha expresión tanto al título como al texto, tiene desde su formulación para los habitantes de esta América el carácter de una *idea reguladora* en el sentido kantiano. Aclaremos el alcance de nuestra afirmación. Sin pretender adjudicarle a Martí pretensiones epistemológicas que no surgen ni de su texto, ni del contexto de

---

8. Mario Sambarino efectúa esta distinción entre *validez* y *vigencia* en su obra *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959.

su riquísima producción escrita, ni de las líneas dominantes de su *praxis* humana, puede en cambio afirmarse sin titubear, que “*Nuestra América*” implica un *nosotros*, el *nosotros nuestroamericano* que en términos de plenitud y perfección no puede ser realizado. No obstante, el que pueda ser *pensado* y *postulado* que es lo que “*Nuestra América*” hace desde el *reconocimiento* del *nosotros* empíricamente dado en 1891, de cuya heterogeneidad étnico-socio-cultural indo-afro-ibero-americana el texto da cuenta; comporta la introducción de una orientación crítico-reguladora, que frente a las líneas hegemónicas de la modernidad exógenamente impuestas y endógenamente adoptadas por el pensamiento dominante que suele ser el de los sectores sociales dominantes, hace de esa *heterogeneidad de las diferencias sin asimetrías* que colidan con la *dignidad* humana cuya referencia es el “cuerpo” del “hombre natural”, caudal para la construcción de un *nosotros* alternativo a las orientaciones hegemónicas de la modernidad.

### **“*Nuestra América*”: afirmación de modernidad e identidad desde la modernidad hegemónica y contra ella**

El *nosotros nuestroamericano* que Martí postula desde el *nosotros indo-afro-ibero-americano* como condición de posibilidad de la perspectiva de su siempre abierta autoconstitución como sujeto histórico y por lo tanto de *nuestra América* como *cultura* cuya *identidad* pasa por la *unidad de y en la diversidad*, es además una afirmación de *autonomía* y, en este sentido de *modernidad* desde la *modernidad hegemónica* y contra ella, también en relación a sus expresiones filosóficas más destacables. Se trata de un *sujeto* que se constituye tomando no intencionalmente distancia del *sujeto metafísico-sustancial individual-universal* cartesiano y su sucedáneo individuo propietario del liberalismo, del *sujeto epistemológico trascendental kantiano*, del *espíritu absoluto universal hegeliano* y aún de la burguesía y el proletariado como expresiones de *sujetos históricos* en el pensamiento *marxiano*.

No es un sujeto dado, ni como sustancia metafísica, ni como estructura trascendental, ni como absoluto ontológico, ni como

producto de estructuras unilateralmente económico-sociales. A diferencia de todos esos antecedentes, obviamente, tampoco se afirma ni teórica ni históricamente desde Europa.

## **Del universalismo abstracto al universalismo concreto: discernimiento y resignificación de *civilización* y *barbarie***

Ni *individual* ni *universal*, el sujeto en proceso de constitución, es y se sabe *particular* y *plural*. Por ello, en lugar de plegarse al falso universalismo abstracto egocéntrico y etnocéntrico de la modernidad europea hegemónica, postula la afirmación de su *particularidad*, que es a su vez producto de la afirmación y reconocimientos recíprocos de diversas *particularidades* y por tanto una afirmación también *pluralista*, como forma de superar el universalismo abstracto que lo niega, y contribuir a la construcción de un universalismo concreto, cuya condición pasa por el reconocimiento de todas las particularidades no excluyentes.

Es un *sujeto histórico* en proceso siempre abierto de *constitución*, para habilitar la cual hasta el presente, ha tenido que ejercer la resistencia a las imposiciones de la *civilización*, las que han pretendido justificarse como contribuciones para la superación de la *barbarie*. “*Nuestra América*” proporciona en este respecto un criterio de discernimiento que mantiene vigencia instituyente hasta hoy para relacionarnos crítico-constructivamente con esa *civilización* en nombre de la cual el Occidente de la modernidad capitalista apunta a legitimar su expansión y sometimiento a su lógica civilizatoria, que no es otra que la lógica del capital hoy en su modo transnacional de acumulación: “No hay batalla entre la *civilización* y la *barbarie*, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”<sup>9</sup>.

La pretensión de superioridad de la *civilización* queda deslegitimada al hacerse visible su identidad como *falsa erudición*, mientras que correlativamente, la pretendida inferioridad de la

---

9. José Martí, “*Nuestra América*”, en *José Martí, obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, Tomo II, 483.

*barbarie*, resulta discernida al visibilizarse detrás de dicha expresión de intención descalificadora, a la *naturaleza* que sobre la referencia del “hombre natural” permite deconstruir el fundamentalismo de la *falsa erudición* de la *civilización* que incluye una pretensión de justicia tan falsa como su fundamento, que en el actual contexto de la globalización fundamentalista de la dominación occidental posmoderna, cínicamente se expresa como *guerra infinita* y como *justicia infinita*: “Viene el hombre natural, indignado y fuerte y derriba la justicia acumulada de los libros...”. Dicho de otra manera, la *dignidad* del *hombre natural* que es la de cualquier ser humano considerado desde su corporeidad, es el criterio que desde “*Nuestra América*” permite defender argumentativamente nuestras particularidades étnico-económico-político-socio-culturales de la deslegitimadora e infundada calificación de *barbarie*; al tiempo que con correspondiente pertinencia argumentativa nos permite profundizar la lectura crítica de la pretendida *civilización* como “falsa erudición” al identificarla como efectiva *barbarie*, desde que “Peca contra la Humanidad, el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas”, como parece ser el caso del fundamentalismo antifundamentalista en la dominación posmoderna occidental y su construcción del otro como enemigo, para legitimar la perspectiva de la *guerra infinita* cuyo cinismo se sobredetermina por su pretendido estatuto de *justicia infinita*.

## **El criterio *nuestroamericano* para orientar el sentido de modernización con modernidad e identidad de la relación local-global en el contexto de la globalización**

Se trata de una afirmación histórico-cultural con criterios instituyentes de gran claridad para orientar la inserción en el mundo de nuestros países en el contexto de la globalización y sus sobredeterminaciones fundamentalistas posmodernas: “...injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”. En efecto, el *mundo* (*cosmos-orden*), es hoy el de las relaciones mercantiles globalizadas y totalizadas, al tiempo que amparadas y promovidas en su profundización y extensión de modo funcional a los centros del poder mundial,

sea por el recurso a los golpes de Estado y la instalación de dictaduras como fue el caso del Cono Sur de América Latina en la década de los setenta del pasado siglo, que configuraron para la región la contracara de una *guerra caliente* en el contexto de la Guerra Fría; sea por el directo recurso al expediente de la guerra para cuya legitimación llega a hablarse de *guerras humanitarias*; *guerras calientes* que cierran el siglo XX e inician el siglo XXI, como relevo de la ya inexistente Guerra Fría. Frente a ese *mundo* el criterio *nuestroamericano* es de una apertura al mismo, pero promoviendo explícitamente la transformación de sus lógicas dominantes que responden a otras soberanías, desde el *tronco* de *nuestras repúblicas*, y por lo tanto desde la afirmación de nuestras irrenunciables soberanías. Estas últimas en el criterio *nuestroamericano*, al tiempo de afirmar la legitimidad *republicana*, la resignifica por la afirmación *democrática* en términos de la *participación* incluyente de todos los afectados por las resoluciones que tuvieron lugar en el campo de lo político: "... la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos, sobre la razón campestre de otros"<sup>10</sup>. Este sentido *republicano-democrático*, implica un discernimiento de la *razón universitaria* desde la *razón campestre* y por lo tanto una recuperación efectivamente universalista de la tesis racionalista "el buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo" (Descartes). En efecto, desde que el *nosotroscentrismo pluralista e histórico-culturalmente situado* del *nuestroamericanismo*, habilita desde el propio "tronco" injertar el racionalismo moderno; ello hace posible liberarlo de su *egocentrismo* fundante que queda deslegitimado, en la perspectiva de una *razón dialógica* que sin suponer una imposible comunidad ideal de comunicación, sino partiendo del referente empírico de la diversidad cultural, apuesta al diálogo como perspectiva de una *razón razonable y democrática*. La misma inhabilita la totalización de las perspectivas inevitablemente particulares de los actores culturalmente situados, al tiempo que hace posible una *razón* que es de *todos*, no porque trabaje sobre el supuesto de que la razón de uno, al modo de la de Descartes

---

10. Ibid., 484.

en tanto cabal representante del sector ilustrado, sea la expresión singular de una razón universal, sino, al contrario, dada las empíricamente constatables *diferencias culturales* y las eventuales *desigualdades* que dichas diferencias pueden comportar, frente al modelo de una razón objetivamente *monárquica* o *aristocrática* casi-naturalmente dada, no obstante su eventual intención democrática, el criterio *nuestroamericano* al no promover ninguna particularidad bajo la pretensión de que ella represente lo universal, sino por promover el reconocimiento de la particularidad de las particularidades, su articulación dialógica participativa hace a una efectiva *razón democrática* que se construye históricamente y al hacerlo, construye una universalidad concreta, que por ser tal es una universalidad en permanente construcción.

## Gobierno, instituciones y espíritu

Para consolidar la autonomía de nuestros países en este proceso dialógico de autoconstrucción democrática, el gobierno debe ser del país. Frente a la hasta hoy dominante imitación, la alternativa de la creación:

“A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país”.<sup>11</sup>

El *buen gobierno* es entonces el que responde a las necesidades del *pueblo*. De esta manera aporta “*Nuestra América*” un criterio para discernir la lógica de la *governabilidad* que apunta hoy a imponerse como la medida del *buen gobierno*. No será *buen gobernante* y no hará *buen gobierno*, quien respondiendo a

---

11. Ibid., 481-482.

la lógica desterritorializada del capital, sobredeterminada por el ejercicio o la amenaza de la fuerza de los poderes globales, haga del gobierno un ejercicio de poder ordenador de la sociedad territorializada en su espacio territorial, sobre el sacrificio del pueblo, su trabajo y el disfrute de los bienes a través de él producidos.

Pone “*Nuestra América*” el acento en que la independencia, más que de las *formas* o *instituciones*, depende del *espíritu* que las anima. No hay cambio institucional que afirme la independencia (económica, política, social, cultural), si dicho cambio no está fundado en un *cambio de espíritu* cuyo sentido sea de efectiva *independencia*: “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu”<sup>12</sup>. Dicho en breve, si a lo que se apunta es a la *independencia* (local, nacional, continental), sin desestimar el cambio institucional, hay que privilegiar la orientación institucional y por lo tanto, el *espíritu* de las instituciones.

El *espíritu* de las instituciones promovidas desde los poderes globales, es funcional a los intereses que los sustentan: se trata de las instituciones cuyo espíritu es la profundización y extensión de la dominación planetaria de dichos poderes globales. El *cambio de espíritu* que promueve “*Nuestra América*”, tiende a quebrar con esa lógica totalizadora, por la que la pretendida expansión del mundo libre es centralmente la expansión de las libertades del mercado acotadas por el uso despótico de la fuerza, libertades que pueden disfrutar los libres competidores triunfantes en el mercado. Concomitantemente, supone la negación de la posibilidad de vivir de quienes no pueden mantenerse en la competencia, por lo que las libertades del mercado no significan para ellos ninguna libertad, sino al contrario, condiciones de extrema necesidad; así como la negación de la *libertad* en el sentido de *independencia* de sociedades como las de *nuestra América* que, no obstante estar articuladas como repúblicas, parecen responder a un sentido de *bien común* globalmente impuesto, mediado por gobiernos funcionales al mismo, en franca contradicción con el que surge

---

12. Ibid., 484.

de las *necesidades* del *pueblo* y de los *pueblos* desconocidos en la legitimidad de su soberanía.

“*Nuestra América*” propone un *cambio de espíritu* radical: “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar un sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”<sup>13</sup>. Frente al espíritu de dominación que inspira a las instituciones globales totalizadas, sea a nivel global, sea a nivel local, el cambio de espíritu *nuestroamericano* supone afirmar la *liberación* frente a la *opresión*.

El criterio para la orientación espiritual liberadora, como condición para cambios institucionales liberadores, está dado siempre y en todo caso por *los oprimidos*. *Hacer causa común con los oprimidos*, en el marco de todo sistema de opresión y tal vez muy especialmente en el de un sistema de opresión como el actual, global, totalizado y sobredeterminado por el recurso a la guerra que pretende ejercerse como justicia, no es una opción particularista, por la libertad de los oprimidos y la opresión de los opresores. Como orientación espiritual, impulsa un cambio institucional en el que el marco regulador de la vida en sociedad no legitime, suponga, promueva ni haga posible la polarización en opresores y oprimidos: se trata de una opción universalista, que se revalida de manera constante en perspectiva instituyente, al *hacer causa común con los oprimidos* permanentemente, como manera de impedir la consolidación de sistemas de opresión.

Esta orientación espiritual, además de culturalmente *válida* y *vigente* en perspectiva *instituyente* desde y para *nuestra América*, como aporte a la construcción planetaria de la universalidad, frente a las lógicas dominantes de dominación y opresión, que normalmente se reservan el lugar de la racionalidad; significa una lógica y una racionalidad alternativas, que podríamos identificar como *racionalidad de liberación* que es estrictamente necesaria para neutralizar la irracionalidad de la racionalidad de la dominación y la opresión cuando la misma se totaliza, como lamentablemente lo muestran los efectos destructivos del capitalismo nihilista y cínico globalizado de inicios del siglo XXI.

---

13. Ibid.



# Interculturalidad democrática y democracia intercultural en “*Nuestra América*”\*

## Introducción

El supuesto de fondo de la exposición que se desarrolla a continuación, es el de la vigencia y validez de “*Nuestra América*”<sup>1</sup> (1891) de José Martí en términos instituyentes, desde el presente en perspectiva de futuro.

Para fundamentar este supuesto hacemos nuestra “la distinción entre lo que en un universo cultural está *vigente* y lo que en él es *válido*”, esto es, entre “el orden de lo que es según valores” y “el orden de lo que es valioso que sea”<sup>2</sup>. Para el caso de “*Nuestra América*”, la distinción habilita sustentar la fundamentación de su *vigencia* en su *validez*, así como entender que la referida *vigencia* no refiere para este caso específico al “orden de lo que es según valores” en términos de lo realizado o instituido, sino en términos instituyentes como criterio, perspectiva, programa o

---

\* Texto correspondiente a la ponencia presentada en el *V Encuentro Internacional de Cátedras Martianas*, Universidad Intercultural de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 20 al 22 de agosto de 2007.

1. Las citas de “*Nuestra América*”, corresponden al Tomo II de *José Martí, Obras Escogidas en tres tomos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, 480-487.
2. Mario Sambarino, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, Montevideo, 1959, esp. Investigación cuarta, “Sobre la aporeticidad esencial de toda eticidad”, 229-290.

proyecto a ser realizado, porque debe ser realizado en tanto que se trata de un “orden que es valioso que sea”.

Se trata de un “orden que es valioso que sea”, un “orden deseado” cuya construcción es “siempre conflictiva y nunca acabada”<sup>3</sup>, el *orden democrático*, entendido como aquél en el que todos y todas<sup>4</sup> pueden vivir, porque aunque no obstante el crimen o el asesinato sea siempre posible, sin embargo no está legitimado.

La “conflictiva y nunca acabada construcción del orden” *democrático*, entendido como aquél en que *el asesinato no está legitimado*, parece encontrar paradójicamente la explicación de la conflictividad y el inacabamiento constitutivos de tal construcción en el hecho “de que toda democracia actual, parte de la afirmación de derechos humanos y se constituye en la realización de un régimen de derechos humanos”<sup>5</sup>. La conflictividad inherente a esta *afirmación* se explica porque la misma encuentra en su *negación* bajo la forma del “estado de excepción” que tiende a quedar integrado en el “estado de derecho” vigente, como recurso permanente para su reproducción en términos de lo instituido, y por lo tanto como su condición de posibilidad y su sentido profundo.

Las generaciones de derechos humanos –civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y ecológicos– desde que como las generaciones humanas se suceden pero coexisten conflictivamente no obstante procuren hacerlo solidariamente<sup>6</sup>, complejifican la condición conflictiva de la construcción del orden, pues la democracia como afirmación de un régimen de derechos humanos, no

---

3. Norbert Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

4. En “todos y todas” consideramos tanto personas como comunidades, culturas o sociedades.

5. Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, San José de Costa Rica, DEI, 2ª ed., 1990, 133.

6. Ejemplo de ello es la “solidaridad intergeneracional” a la cual apelan sistemas de previsión social, que en el marco hoy dominante del “estado neoliberal de derecho”, que promueve el mecanismo insolidario del ahorro individual, transformando la “previsión social” en “previsión individual”, procuran recuperar desde las nuevas condiciones, fundamentos, criterios y orientaciones que caracterizaran al anterior “estado social de derecho”.

puede sino reflejar en sus dimensiones la conflictividad propia de aquellas generaciones, desde que la afirmación de unas, puede encontrar como límite la afirmación de las otras implicando su eventual negación.

Las anteriores consideraciones habilitan la reflexión sobre la identidad de un “estado de derecho” que a nivel planetario (tanto en lo estatal-nacional como en lo supra-estatal transnacional) tiende a integrar el “estado de excepción” como recurso normal no-excepcional de su manifestación y afirmación, para lo cual utiliza el recurso mítico del “asesinato fundante”, procurando legitimar e invisibilizar el asesinato estructural de la humanidad y la naturaleza y el operado por progresivo ejercicio del terrorismo de Estado –formas no intencional e intencional del “asesinato del hermano”<sup>7</sup>, como medio para vencer las resistencias a este segundo asesinato y lograr complicidades en la cotidianidad de su cumplimiento, institucionalizando, extendiendo y profundizando un orden planetario sustantivamente antidemocrático en nombre de la realización de la democracia.

Partiendo de este *topos* en que el orden vigente en términos de lo instituido ve fuertemente cuestionada su validez en sus dimensiones civil y política, económica y social, cultural y ecológica, como surge de las crecientes demandas por derechos humanos en que las mismas se sustentan, se presenta a “*Nuestra América*” como texto fundante de una perspectiva alternativa, dotada de vigencia y validez instituyente por la postulación y fundamentación de su función “crítico reguladora”<sup>8</sup>, que habilita una orientación

- 
7. Las tesis del “asesinato fundante” y del “asesinato del hermano”, así como las de su relación, son consideradas a partir de los desarrollos de Franz Hinkelammert en el conjunto de su obra, pero especialmente en *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, San José de Costa Rica, DEI, 2003.
  8. Las caracterizaciones de la “función crítico - reguladora” así como las funciones “liberadora del determinismo legal”, “anticipadora de futuro” y “constitutiva de formas de subjetividad” que hacen a la “función utópica del discurso”, las tomamos de Arturo Andrés Roig “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *id. La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central y Corporación Editora Nacional, 1987, 13-97 y de Estela Fernández “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en A.A. Roig (Compilador), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, San

analítico-crítico-constructiva en relación al horizonte de la *utopía* de un orden democrático no solo en lo procedimental o formal, sino también en lo sustantivo o material.

Focalizando los derechos culturales y considerando su especificidad como derechos de individuos y comunidades, se profundiza en la dimensión cultural de la democracia, fundamentando su condición de criterio para las otras dimensiones y por lo tanto para una democracia integral. La lectura actualizada de “*Nuestra América*” desde nuestra América hoy, habilita el discernimiento de la dialéctica de la interculturalidad democrática y la democracia intercultural, que como camino y como horizonte, hacen a la perspectiva histórica de la postulada integralidad democrática.

### ***Fiat democratia, pereat mundus***

Veinticuatro años antes de la publicación de *Nuestra América* de José Martí, en 1867, tenía lugar la publicación de la primera edición en alemán de *El Capital. Crítica de la Economía Política* de Carlos Marx.

Justificamos esta referencia en el hecho de que en dicho texto Marx aporta de manera sencilla las razones por las cuales la pretensión de democracia suponía la revolución. En cambio, la demo-

---

Juan, Argentina, EFU, 1995, 27-47, quien además de desarrollar y sistematizar los aportes de Roig en el trabajo antes mencionado, es quien explicita la “constitución de formas de subjetividad” como función de síntesis.

*Nuestra América*, sin pertenecer al género utópico, paradigmáticamente cumple la “función utópica” en sus tres modos básicos, así como en el de síntesis, tanto en su contexto de enunciación en 1891, como en el actual contexto del año 2007 desde y para “nuestra América” y para el mundo.

A partir de los aportes de Arturo Roig y Estela Fernández sobre la “función utópica del discurso”, poniéndolas en relación con las ideas de “utopismo”, “anti-utopismo” y “utopismo anti-utópico”, tal como las desarrolla y ejemplifica Franz Hinkelammert en su *Crítica a la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 1984; puede sin lugar a dudas considerarse una “función anti-utópica del discurso” (o de “utopismo anti-utópico”), que incluiría una “función de legitimación de lo dado”, una “función de naturalización de lo histórico” y una “función de reducción del futuro a extensión del presente” que alcanzarían su síntesis en una “constitución de subjetividad” sin *subjetividad*, esto es sin autonomía, sin sentido de lo colectivo, sin conciencia ni pretensión de historicidad.

cracia que se instala a partir de las dictaduras latinoamericanas de la década de los '70 del siglo XX, la sustituye tanto en la agenda política como en la agenda académica de las ciencias sociales y políticas. Mientras en Marx la expresión “de la revolución a la democracia” hubiera significado que la primera era la condición de posibilidad de la segunda, en las agendas de referencia de la América Latina posdictadura en la década de los '80, significa que la afirmación de la segunda supone la nihilización o abandono de la primera. En esta democracia sin revolución en que se procura legitimar este extremo de la modernidad identificado como posmodernidad, el orden que procura profundizarse, consolidarse y legitimarse implica fundamentos radicalmente antidemocráticos, porque en él, el asesinato o crimen no solamente es posible, sino –más gravemente- “necesario”.

Escribe allí Marx:

“Además, todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino también en el arte de *esquilmar la tierra*, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuerzas perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya en un país, como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria como base de su desarrollo.

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes de toda riqueza: *la tierra y el hombre*”<sup>9</sup>.

En el mismo volumen de *El Capital*, más adelante, dice Marx:

---

9. Carlos Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, México, FCE, quinta reimpresión, 1972, Tomo I, 423-424. Debemos a Franz Hinkelammert haber prestado atención a este texto de Marx y al que sigue y haber podido calibrar la pertinencia y actualidad explicativa de los mismos.

“Este lucrativo método tiene también, como todo lo bueno en este mundo, sus inconvenientes. Con la acumulación de rentas en Irlanda progresa la acumulación de irlandeses en Norteamérica. El irlandés, desalojado de su tierra por las ovejas y los bueyes, reaparece al otro lado del Océano convertido en feniano<sup>10</sup>. Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: *un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen de fratricidio*<sup>11</sup>”.

El primer texto de Marx antes citado, argumenta acerca de la irracionalidad sustantiva que acompaña a la pretendida racionalidad de la producción capitalista, resultando invisibilizada y potenciada compulsivamente por ésta. La lógica de producción del capitalismo va acompañada de una lógica de destrucción de las condiciones materiales de posibilidad tanto del capitalismo como de cualquier otro sistema de producción alternativo: la destrucción de “la tierra y el hombre”, de la naturaleza y la vida humana.

Esta destructividad compulsiva del modo de producción capitalista, que Marx visualizara en el siglo XIX, es hoy inocultable en razón del horizonte de totalización de las relaciones mercantiles –expresión y efecto de la estrategia de globalización en curso-, sobredeterminada por el recurso a la guerra como política por otros medios, que fue “guerra interna” en las Dictaduras de Seguridad Nacional en la década de los `70 en los países del Cono Sur de América Latina y que es hoy también “guerra interna” de la Dictadura Mundial de Seguridad Nacional y Global, que se considera responsable de su propia seguridad y de la seguridad del mundo al que tiende a construir como su territorio, reivindicando el derecho y el deber de imponer por este medio la libertad, la democracia y los derechos humanos, en donde a su juicio se encuentren amenazados.

---

10. Partidario de una Irlanda independiente. (Ed.).

11. Carlos Marx, *ibid.*, 605-606. La versión en castellano del texto de Horacio “Acerva fata Romanos agunt / Scelusque faternae necis” que hemos adoptado sustituyendo a la de W. Roces, es de F. Hinkelammert.

Ya “desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*”, es cometer “el crimen de fratricidio”, en este caso como crimen estructural que eventualmente los agentes humanos en cuyo comportamiento se sustentan las estructuras y sus tendencias, cometen sin intención y sin conciencia de culpa, en caso de no tener conciencia del socavamiento denunciado por Marx.

Este “crimen de fratricidio” estructural es sobredeterminado por el “crimen de fratricidio” intencional de la lógica imperial que Horacio señalaba como constitutivo del Imperio Romano, que Marx denuncia en Inglaterra “la vieja reina de los mares” y anuncia para los EEUU, “la joven república gigantesca”, nueva Roma y nueva reina de los mares, y también del cielo y la tierra en el siglo XXI.

En la década de los '70 del siglo XX en el Cono Sur de América Latina, frente a resistencias, rebeliones y revoluciones que responden al “crimen de fratricidio” estructural, procurando realizar “el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado y despreciable”<sup>12</sup>, desencadenan una lógica imperial en la que la astucia de la razón imperial, hace que “la joven república gigantesca” a través de la Doctrina de la Seguridad Nacional, del entrenamiento y asesoramiento de los aparatos represivos de los países de la región y de su participación en el Plan Cóndor entre otros procedimientos, cometa por la mediación de las Dictaduras de Seguridad Nacional el “*crimen de fratricidio*” intencional, cuyo sentido es hacer tolerables en adelante para las mayorías que las padecen “las relaciones en las que el hombre (es) un ser abandonado, sojuzgado y miserable”, o sea el “crimen de fratricidio” estructural, procurando asegurar a futuro el cumplimiento de la primera fórmula del imperativo

---

12. Carlos Marx, “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1964, p. 230.

categorico de la racionalidad capitalista / imperial: *“fiat justitia, pereat mundus”*<sup>13</sup>.

De esta manera, el “crimen de fratricidio” tanto en su forma estructural, como en la forma intencional (imperial/dictatorial) que la sobredetermina, se impone fácticamente como condición trascendental (de posibilidad y de sentido) de una “justicia” o de una “democracia” que como especificación de la “justicia” podría ocupar su lugar en la fórmula de este imperativo categorico, cuya realización no se vería empañada por la del “crimen de fratricidio” total y final: *fiat democratia, pereat mundus*.

## **Democracia: derechos humanos y estado de excepción en el estado de derecho**

En lo que a la democracia se refiere, funcionales a la fórmula del imperativo categorico de la razón capitalista/imperial *“Fiat democratia, pereat mundus”* y en objetivo apartamiento del “... imperativo categorico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado y miserable”, las transiciones a la democracia de la década de los `80 se cumplen en los términos de una visión politicista, que la reduce a un régimen de gobierno con ciertas características sobre las que se ha generado un consenso político y teórico hegemónico en Occidente.

Sin negar en principio la pertinencia de instituciones, requisitos y procedimientos que de acuerdo a esa visión hegemónica califican a un sistema político democrático, desde nuestra consideración del *orden democrático* como aquél en que todos pueden vivir, porque aunque el crimen sea en él posible, en cambio, no estará legitimado, consideraremos la *democracia* como “reali-

---

13. La fórmula latina “Hágase justicia, perezca el mundo”, parece describir con precisión el (sin) sentido de la “justicia del mercado”. Puede trasladarse a la “democracia de mercado” o democracia de las relaciones mercantiles totalizadas: “Hágase la democracia, perezca el mundo”, en una afirmación de la democracia que es la radicalización de su negación por la promoción y legitimación de un asesinato total.

zación de un régimen de derechos humanos”, perspectiva desde la cual es posible discernir críticamente las implicaciones de la hegemónica visión politicista.

Derechos humanos civiles y políticos, económicos y sociales y, finalmente, culturales, identificados corrientemente como de primera, segunda y tercera generación, constituyen entonces los referentes de la democracia en sus dimensiones política, económica, social y cultural, en una visible ampliación, profundización y complejificación del sentido y alcance de la palabra “democracia”, problematizando su pretendida vigencia en los procesos histórico-sociales de la modernidad occidental.

Pensada la democracia como realización de un régimen de derechos humanos, en particular la dimensión cultural de la democracia plantea algunos problemas específicos al pensar los derechos humanos culturales en su relación con los derechos civiles y políticos en una dirección y con los derechos económicos y sociales en la otra. Comprenderlo, significa un discernimiento del sentido profundo de las identificaciones de los derechos humanos en términos de generaciones: derechos de primera generación (civiles y políticos), derechos de segunda generación (económicos y sociales), derechos de tercera generación (culturales). Puede aún hablarse de una cuarta generación de derechos, los derechos de la naturaleza que implican la consideración de esta como sujeto de derechos, como producto de la consideración del ser humano como un ser corporal-natural, cuya afirmación supone la de la naturaleza. A las generaciones y correspondientes dimensiones, civil - política, económica - social y cultural, agregaríamos entonces una cuarta dimensión –última en la lógica del descubrimiento aunque primera en la de la justificación- que puede identificarse como dimensión ecológica<sup>14</sup>.

---

14. Franz Hinkelammert distingue cuatro dimensiones de la emancipación frente a la totalización de la igualdad contractual de la emancipación burguesa con sus efectos de negación: la emancipación obrera, la emancipación femenina, la emancipación contra el racismo y la emancipación contra la destrucción de la naturaleza. Cfr. Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Heredia, Costa Rica, EUNA, 2003, 123-157. A partir de ese discerni-

La referencia a las generaciones, para identificar continuidades y diferencias entre unos y otros derechos humanos, resulta inadecuada si solamente se piensa a las mismas en términos de sucesión y relevo. Adquiere en cambio un sentido correspondiente a los sentidos históricos efectivos, cuando advertimos que más que de sucesión y relevo, la lógica generacional en una modernidad transida por la tensión dominación – emancipación, sin *nihilizar* totalmente la continuidad, implica constitutivamente la coexistencia y el conflicto.

Para el caso, las generaciones no se suceden linealmente en una misma orientación, sino que en principio los derechos de segunda generación, en un sentido extienden a los de la primera, pero en otro sentido suponen un conflicto con los mismos: “Creemos que estos derechos humanos no se pueden expresar simplemente como de segunda generación o sea, no es que solo se añadan derechos humanos a los anteriores. Se manifiesta un conflicto entre los derechos de la igualdad contractual y estos derechos humanos propiamente dichos”<sup>15</sup>. Mirado así, los llamados derechos humanos de primera generación, no son en realidad derechos de las personas en su condición de sujetos corporales de necesidades, sino derechos de los sujetos definidos al interior de las relaciones burguesas de producción como propietarios y en sus correspondientes relaciones de reproducción del orden burgués, como ciudadanos.

Los llamados derechos de segunda generación, cuya reivindicación se hace manifiesta toda vez que son negados, sea por la violación o sea por la totalización de los primeros, serían derechos humanos propiamente tales pues lo son de las personas en cuanto sujetos corporales de necesidades, por lo que su afirmación supone la radical reformulación de aquellos de primera generación que

---

miento y más allá de él, articulamos la presente reflexión sobre las dimensiones de la democracia.

15. Franz Hinkelammert, *ibid.*, p. 136. De acuerdo a Hinkelammert, frente a los derechos de la igualdad contractual de la emancipación burguesa, los derechos humanos propiamente dichos son los de las sucesivas emancipaciones por él registradas: obrera, femenina, frente al racismo y ante la destrucción de la naturaleza.

son derechos sobre el referente de las relaciones de producción y de reproducción de la sociedad en cuanto sociedad burguesa.

Los derechos humanos de segunda generación (económicos y sociales), son referentes esenciales de los *derechos humanos propiamente tales* en cuanto hacen a la posibilidad de la afirmación y reproducción de la vida en términos de dignidad humana. Atentos a la satisfacción de las necesidades humanas, éstos derechos humanos propiamente dichos constituyen el criterio para todos los llamados derechos humanos en que el referente de su formulación esté dado por determinadas relaciones de producción existentes o posibles y no por la persona humana en cada una de sus expresiones actuales o virtuales, en su condición corporal de sujeto de necesidades.

¿Qué pasa entre tanto con los derechos culturales o de tercera generación? Estos presentan la peculiaridad de tener como referentes a las personas en relación a sus grupos o comunidades de pertenencia y a los grupos o comunidades en relación a las personas que las integran, así como a las personas y a los grupos o las comunidades entre sí. La afirmación de estos derechos, en los que el sujeto corporal de necesidades como su referencia implica las tensiones persona-comunidad, persona-persona y comunidad-comunidad, genera un nuevo frente de conflicto en la ya conflictiva relación entre los derechos de primera y segunda generación.

Si los de primera generación son los derechos de la emancipación burguesa, los de segunda generación lo son respecto de la dominación burguesa y los de tercera generación lo son, tanto frente a la violación o a la totalización de los de primera generación, como frente a los de segunda generación, en el grado en que la reivindicación revolucionaria de éstos, parece haber sobredeterminado el bloqueamiento de aquellos a través de su invisibilización.

Dicho de otra manera, derechos civiles y políticos totalizados en la construcción homogeneizante del propietario-consumidor-ciudadano-elector, nihilizan sea la universalidad concreta del sujeto humano como sujeto corporal de necesidades (derechos económicos y sociales), sea la diversidad y la diferencia (derechos

culturales), tanto cuando son totalizados como cuando son violados, sea la racionalidad reproductiva de la naturaleza (derechos de la naturaleza), condición de reproducción de los seres humanos.

La lógica del proyecto de la emancipación burguesa se orienta en el sentido de su totalización, esto quiere decir a la reducción de la persona a las figuras de la lógica burguesa de producción (propietario / consumidor) y de reproducción (ciudadano / elector).

Profundicemos el análisis del conflicto entre los derechos de primera y segunda generación. Las violaciones pueden provenir de distintas estrategias de resistencia a la totalización de esa lógica, las que oscilarán entre aquellas delincuenciales o entrópicas y aquellas revolucionarias o anti-entrópicas<sup>16</sup>.

El proyecto burgués sin dejar de ser de emancipación es también de dominación. En cuanto proyecto de dominación incluye la violación de los derechos del sujeto humano como sujeto corporal de necesidades, a través de la violación de los derechos de la figura de lo humano que construye desde su lógica de totalización. A los tales efectos, reivindica el estado de excepción<sup>17</sup> al que más allá de la legalidad burguesa, pero al interior de la legitimidad del proyecto burgués, puede siempre acudir violando legítimamente los derechos civiles y políticos, y mediante su *nihilización*, los del ser humano como sujeto corporal de necesidades, tanto frente a los violadores de orientación entrópica (delincuentes), como frente a los de orientación anti-entrópica (revolucionarios)<sup>18</sup>.

Debe advertirse que el estado de excepción se reivindica en su legitimidad y en su capacidad performativa, no solamente frente a las violaciones consumadas sino fundamentalmente frente a la

---

16. Entre las estrategias “delincuenciales” y las “revolucionarias” podrían señalarse otras de “resistencia no delincencial y no revolucionaria” que serían de carácter “no entrópico”.

17. Cfr. Franz Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, San José de Costa Rica, DEI, 2ª ed., 1990 y Javier Flax, *La democracia atrapada*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004.

18. La violación de los derechos de quienes se resisten de un modo ni entrópico ni anti-entrópico sino no-entrópico por parte del poder, procurará legitimarse a través de la distorsión de esa identidad por una identificación delincencial o revolucionaria potencial y amenazante.

amenaza de violación. En esta última perspectiva, quienes ponen discursivamente en cuestión los fundamentos sobre los que se sustenta este orden de emancipación-dominación, pueden dar mérito a la pretendidamente legítima emergencia del supuestamente legítimo estado de excepción, que frente a la amenaza para “la democracia”, “la nación”, “el estilo de vida”, etc., que estas orientaciones discursivas suponen, son sindicados como “criminales ideológicos”<sup>19</sup> que implícitamente han renunciado a los derechos humanos (del proyecto burgués) al cuestionar sus fundamentos, poniéndose por sí mismos en estado de excepción, por lo que la pretendida violación de sus derechos humanos burgueses, y a través de esta también de los relativos a su condición de sujetos corporales de necesidades, busca legitimarse como defensa de los derechos humanos de la sociedad como conjunto y por lo tanto de la democracia.

En cuanto al conflicto entre los derechos de primera generación (derechos civiles y políticos) y los de tercera generación (derechos culturales); este pasa fundamentalmente por las tensiones homogeneidad / heterogeneidad, universalidad / particularidad, igualdad / diferencia. El universalismo abstracto que se expresa en la totalización del proyecto burgués de emancipación / dominación, al invisibilizar y negar heterogeneidades, particularidades y diferencias, niega la perspectiva del universalismo concreto que hace a la construcción de una democracia sustantiva, conjuntamente con el reconocimiento y afirmación de los derechos de segunda generación (derechos económicos y sociales).

Finalmente, el proyecto de la segunda emancipación, proyecto de emancipación / dominación socialista anti – burgués - hoy aparentemente derrotado o fracasado-, al poner en el centro las relaciones de producción en una perspectiva totalizante alternativa a la totalización de las relaciones burguesas de producción, ha promovido horizontes alternativos de homogeneidad, universalidad e igualdad que implicaron explícitamente el conflicto entre los derechos humanos de segunda generación (económicos y sociales)

---

19. Franz Hinkelammert, *ibid.* 1990.

y los de primera generación (civiles y políticos) e implícitamente con los de tercera generación (culturales).

En su forma más institucionalizada como proyecto de dominación, el Estado socialista sustituyó a los propietarios privados y la burocracia socialista desplazó a la democracia burguesa. La perspectiva revolucionaria de la construcción de la igualdad económico-social implicó la deconstrucción de la igualdad contractual, de las libertades civiles y políticas construidas sobre la matriz burguesa de la propiedad privada como derecho civil determinante y los derechos de ciudadanía como traducción de esa matriz en el plano de los derechos políticos. El proyecto de dominación terminó desplazando al proyecto de emancipación y la perspectiva de la construcción de la igualdad económico-social desde el poder burocrático del Estado en el grado en que se realizó incorporando a las masas a la producción y al consumo, implicó la destrucción de las libertades civiles y políticas propias del orden burgués, sin propiciar el desarrollo de nuevas libertades civiles y políticas en el nuevo orden en que, superada la propiedad privada de los medios de producción, hacía presumible la construcción de un universalismo concreto.

La totalización revolucionaria de los derechos de segunda generación (económicos y sociales) en relación a los de tercera generación (culturales), implicó desde el acento puesto en la condición de clase como corte homogeneizante en las relaciones humanas, el bloqueamiento de los mismos: la humanidad habría de alcanzar su plenitud para todos y cada uno de los seres humanos en la sociedad sin clases hacia la cual pretendidamente se proyectaba la dominación alternativa de clase, en realidad desplazada por la del estamento burocrático-estatal, que bajo la pretensión de orientarse a la superación del Estado, no hizo sino potenciar su totalización como Estado totalitario.

En lo atinente a los derechos de cuarta generación, los de la naturaleza, derivados de los de los seres humanos en cuanto seres corporales y naturales, la racionalidad económica del incremento de la producción del proyecto socialista sobredeterminada por su competencia con el capitalismo, no implicó ninguna mejora comparativa respecto a la lógica de la ganancia del proyecto

capitalista. Uno y otro modo de producción, en la perspectiva de demostrar su superioridad frente al adversario, probablemente potenciaron la lógica de destrucción de la naturaleza. No obstante, el desarrollo de la conciencia ecológica al promediar la Guerra Fría, pudo implicar la introducción de la cuestión de la responsabilidad por la naturaleza al interior de cada una de las lógicas de producción. Terminada la Guerra Fría, esta cuestión se traslada al interior de la lógica triunfante, cuyo triunfo puede ser el comienzo de su propia derrota.

La reivindicación de los derechos culturales no se establece a partir de derechos económicos y sociales universalizados, sino a partir del agresivo proceso de su *nhilización* para las grandes mayorías. Son derechos emancipatorios frente a la dominación burguesa globalizada y totalizada.

La legítima lucha por la conquista de los derechos culturales en general y dentro de ellos, los derechos a la diferencia, en la medida en que se avanza en ella, parece terminar favoreciendo no intencionalmente la no universalización de los derechos económicos y sociales, porque dice acerca de la posibilidad de estas conquistas en el marco procedimental de la democracia política occidental. Occidente pregona la tolerancia a la diversidad y a las diferencias, y con ello el reconocimiento de los derechos culturales de personas y comunidades, al menos en el grado en que este no constituye amenaza para los fundamentos del orden imperante, sino más bien una confirmación de su vigencia por su capacidad de contener la diversidad y las diferencias dentro de sus límites, sea a nivel mundial, sea en el espacio de cada Estado nacional. Cuando la dimensión cultural de los derechos reivindicados desborda hacia la dimensión económico-social en el grado tal en que hace suponer una amenaza a la igualdad contractual y la propiedad privada, fundamentos de la dimensión civil y política del orden democrático burgués, este reivindica el estado de excepción: “ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia”.

El reconocimiento de derechos humanos culturales, entre los cuales los derechos humanos relativos a la diferencia parecen tener centralidad, hace a la construcción de la dimensión cultural

de la democracia. La construcción de la dimensión cultural, en lugar de ser una extensión de las dimensiones económica y social ya cumplidas, emerge en el contexto de la *nihilización* de su vigencia al cual puede sobredeterminar no intencionalmente si no se desborda hacia ella, más allá de sus propios límites.

La realización de la dimensión cultural de la democracia, puede resultar ya sea una llave de seguridad para una dimensión política acotada a la democracia de electores y una dimensión económica y social en franco proceso de profundización regresiva, al legitimar a aquella dimensión política, en cuanto ámbito posibilitante de reconocimiento y respeto de derechos culturales que hacen a la emancipación cultural, o bien una nueva amenaza al *statu quo* capitalista por las implicaciones en términos económico-sociales, así como también civiles y políticos. En el primero de los horizontes señalados, la reivindicación de los derechos culturales puede implicar, ya sea una sobredeterminación de los efectos destructivos sobre la naturaleza, ya sea una perspectiva de atenuación de los mismos. Una u otra de estas posibilidades se actualizará en función de la orientación de sentido de las diversidades culturales que se reivindiquen y afirmen. En el segundo de los horizontes señalados, se podría abrir el camino a una perspectiva de superación de la destructividad imperante aunque en el mismo proceso podrían habilitarse nuevas lógicas destructivas.

La perspectiva no entrópica o anti-entrópica como horizonte de sentido para la humanidad hoy, requiere las mediaciones de la compleja, dinámica y constructiva articulación del ejercicio planetario de una *interculturalidad democrática* en la realización nunca definitiva del proyecto histórico de una *democracia intercultural* orientada hacia el referente utópico de la *democracia integral universal-pluriversa*<sup>20</sup>.

---

20. Con algunas modificaciones, correcciones y ampliaciones, en particular el párrafo final, este apartado reproduce la primera parte de nuestro texto *Los derechos humanos y las dimensiones de la democracia*, Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano, N° 13, Valparaíso, Chile, Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano (CEPLA), Facultad de Humanidades, Universidad de Playa Ancha, 2005, 11-23. Versión del mismo texto en italiano, Yamandú Acosta, *I diritti umani e le diverse dimensioni della democrazia*, Iride, Filosofia e discus-

## Interculturalidad democrática, democracia intercultural y utopía de la democracia integral universal-pluriversa desde *Nuestra América*

Habíamos hecho referencia<sup>21</sup> a la “función utópica del discurso”, distinguido con Arturo Andrés Roig y Estela Fernández sus funciones constitutivas, “función crítico-reguladora”, “función liberadora del determinismo legal”, “función anticipadora de futuro” y la “función constitutiva de formas de subjetividad”, como función de síntesis. Habíamos señalado desde Roig que la “forma de subjetividad” que constituye y se constituye en el ejercicio de un discurso utópico (en términos de su “función” y con independencia de pertenecer o no al género utópico), es la de la “*sujetividad*” que implica autonomía, sentido colectivo, así como conciencia y pretensión de historicidad. En caso contrario, estaríamos en presencia de una “forma de subjetividad” sin *sujetividad*, más propia del discurso anti-utópico o del utopismo anti-utópico, de “función anti-utópica”, constituida por las funciones

---

sione pubblica, N° 49, Anno XIX, Bologna, Il Mulino, 2006, 499-508. Ha sido incluido finalmente como capítulo 10 del mi libro *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2008, 105-112.

Por otra parte, la propuesta de la *democracia integral universal-pluriversa* como idea reguladora para la construcción histórica de la *democracia intercultural* por el ejercicio de una *interculturalidad democrática*, la calificación de “integral” pretende incluir lo procedimental y lo sustantivo sobre el supuesto de que lo sustantivo es el criterio o “última instancia” para lo procedimental, al tiempo de suponer que la “última instancia” para las dimensiones de lo sustantivo es la vida humana corporal concreta –que supone la comunidad y la sociedad, así como el metabolismo con la naturaleza no humana- y, en cuanto a su caracterización como “universal-pluriversa”, es porque “...sospecha de que hasta hoy no se ha conocido ni, mucho menos realizado históricamente la universalidad; y esto quizá debido a que se la hipoteca demasiado rápidamente con la idea metafísica de la unidad, concebida lógicamente en términos occidentales. (Se trata entonces de) rehacer la idea de universalidad, en el sentido de un programa regulativo centrado en el fomento de la solidaridad consecuente entre todos los “universos” que componen nuestro mundo” (Raúl Fornet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José de Costa Rica, DEI, 1994,14).

21. Cfr. Nota 8 de este texto.

de “legitimación de lo dado”, “naturalización de lo histórico” y “reducción del futuro a extensión del presente”.

Habíamos también señalado<sup>22</sup> que *Nuestra América*, sin pertenecer al género utópico, paradigmáticamente cumple la “función utópica” en sus tres modos básicos, así como en el de síntesis, tanto en su contexto de enunciación en 1891, como en el actual contexto del año 2007 desde y para “nuestra América” y para el mundo. Este señalamiento es el que ahora queremos fundamentar y desarrollar en el registro de la *función utópica democrática* que el texto cumple –en uno y otro contexto– señalando el derrotero de una *interculturalidad democrática* como camino histórico para la construcción de una *democracia intercultural* sobre el referente utópico implícito de una *democracia integral universal-pluriversa*.

Si en el contexto de enunciación de 1891, *Nuestra América* expresa en su letra y en su espíritu un proyecto histórico-utópico para nuestra América desde su *topos* entonces vigente<sup>23</sup>, consideramos que desde el *topos* hoy vigente en nuestra América en que procedemos a su relectura, aquella proyección rebasa en términos de validez y vigencia instituyente su horizonte original e intencional de sentido, para ampliarse, profundizando y extendiendo aquél hacia un horizonte ecuménico<sup>24</sup>.

---

22. Igualmente en la nota 8.

23. Escribe Raúl Fonet-Betancourt: “*Nuestra América*’ es el nombre de la utopía histórico-social que Martí quiere ver realizada en y por las sociedades de nuestras naciones, en el sentido específico de un orden político-social justo que supere prácticamente la hegemonía de cualquier grupo étnico o de poder, mediante la efectivización del principio rector de “la razón de todos en las cosas de todos y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros” (Raúl Fonet-Betancourt, *ibid.* p. 40). Esta utopía histórico-social de un orden político-social (también económico, cultural y ecológico) justo de que habla Fonet – Betancourt es la que proponemos identificar como utopía de la *democracia integral universal-pluriversa*.

24. Esta proyección ecuménica de “*Nuestra América*” también la sostiene Raúl Fonet-Betancourt en “Posibilidades de función utópica de ‘Nuestra América’”. Tesis propositivas para la discusión”, en *id. Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Concordia, Reihe Monographien – Band 36, Wissenschaftsverlag, 2003, 83-88.

En ambos contextos, “*Nuestra América*” es una expresión de lo que Arturo Andrés Roig ha identificado como “*a priori* antropológico”, así como una invitación a ejercerlo por parte de sus lectores.

Desde Kant y más allá de él y por la mediación de Hegel, también más allá de él y en más de un sentido también contra ambos, Arturo Andrés Roig, caracteriza el “*a priori* antropológico” “como un “querernos a *nosotros* mismos como valiosos” y consecuentemente un “tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos”, aun cuando sea este o aquel hombre en particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida”<sup>25</sup>. Complementa Roig esta caracterización señalando: “El *a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un “ponerse”, exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de esta última y es función contingente y no necesaria”. Agrega más adelante: “El *a priori* antropológico es el acto de un sujeto *empírico* para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra”<sup>26</sup>.

Es en este ejercicio del “*a priori* antropológico”, en este “ponerse” del “sujeto empírico”, que su subjetividad expresa la condición de la “*sujetividad*”, aquella que advertíamos en el ejercicio de la función utópica del discurso, “afirmación del sujeto, que conlleva una respuesta antropológica y a la vez una comprensión de lo histórico y de la historicidad”<sup>27</sup>. Esta “afirmación de *sujetividad* es condicionante, pero también e inevitablemente condicionada. Hacemos nuestras las circunstancias, mas, también ellas nos hacen. Debido a esto la historia de aquél acto de afirmación nos muestra un elevado grado de contingencia y el desarrollo del proceso de autorreconocimiento y de autoposición, muestra *comienzos* y *recomienzos*”<sup>28</sup>.

---

25. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, 11.

26. Arturo Andrés Roig, *ibid.*, 12.

27. Arturo Andrés Roig, *ibid.*, 17.

28. Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Argentina, EDIUNC, 1993, 105. La cursiva es nuestra.

“*Nuestra América*” marca pues un “comienzo” en 1891 y puede tal vez marcar un “recomienzo” –seguramente no el primero y probablemente no el último- en una actual relectura.

Vayamos finalmente al texto mismo.

Comenzando por la expresión “*Nuestra América*” que lo titula, a la luz del desarrollo del mismo puede decirse de ella que es *utópica* porque supone un “nosotros”, los “nuestroamericanos” o “nuestra-americanos”, que no estaba constituido en 1891 y que sigue sin estarlo en la actualidad. “*Nuestra América*” expresa una identidad en construcción que se afirma en el proceso histórico “conflictivo y nunca acabado” de autoconstrucción de ese “nosotros” supuesto y propuesto, que por el ejercicio del *a priori* antropológico en el acto y el proceso de tenerse como valioso y tener como valioso conocerse a sí mismo, discierne críticamente las falsas identificaciones<sup>29</sup>: “Los pueblos que no se conocen, han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos”<sup>30</sup>.

El autoconocimiento de “los pueblos que no se conocen” hace a la constitución de un “nosotros” que es “sujeto de conocimiento” porque es “sujeto de acción”, esta es la de “pelear”, no necesariamente contra otros, desde que se trata de “pelear juntos”. En ese “pelear juntos” se condensan dos sentidos clásicos constitutivos de lo *político* y de la palabra “política”, el de *polis* o comunidad y el de *pólemos*, pelea o combate. *Política* sin *polis* carece de sentido y *política* sin *pólemos* carece de posibilidad. El sujeto de la acción que es la condición del sujeto de conocimiento a que convoca “*Nuestra América*” es un *sujeto político* y su realidad es en sentido plural y concreto la de los “pueblos” que de modo singular y abstracto se expresa categorialmente como *el pueblo*: este es el sujeto del conocimiento y la acción, el sujeto político.

---

29. Escribe Helio Gallardo: “las *identificaciones* son provistas por el sistema social de dominación. Las *identidades* en cambio, forman procesos de autoconstitución de sujetos sociales y humanos en luchas que los enfrentan con el sistema y con las identificaciones que él provee” (Helio Gallardo, *Siglo XXI. Producir un mundo*, San José de Costa Rica, Editorial Arlekin, 2006,72.

30. José Martí, “*Nuestra América*”, *José Martí, obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, Tomo II, 480.

“Conocerse” para “pelear juntos”, es decir, construir una identidad colectiva, supone superar las identificaciones que nos separan, nos enfrentan y nos llevan a pelear entre nosotros: “Los que se enseñan los puños, como hermanos celosos, que quieren los dos la misma tierra, o el de la casa chica que le tiene envidia al de la casa mejor, han de encajar, de modo que sean una, las dos manos”. Esto era válido y vigente en perspectiva instituyente en 1891 desde y para nuestra América y lo sigue siendo en la actualidad por cierto desde nuestra América y para ella, no obstante también, para la humanidad: construir la unidad desde el conocimiento, reconocimiento y aceptación de las diferencias y la diversidad, incluyendo aún desigualdades o asimetrías cuya vigencia no afecte la dignidad de ninguno de los seres humanos en relación y por lo tanto la dignidad humana de la relación. El “de casa chica” o el de “casa mejor” al fin y al cabo habitan ambos en una “casa” que es la habitación propiamente humana, por lo tanto la perspectiva de la unidad no debería resignarse por esa diferencia. Esto no implica pretender la construcción de un “nosotros” sobre desigualdades o asimetrías que supongan el desconocimiento o negación de la igual dignidad de los seres humanos relacionados y por lo tanto de la dignidad humana de la relación<sup>31</sup>.

Por otra parte, ya había quedado establecida en el primer párrafo de “*Nuestra América*” la inadecuación de la perspectiva de escaso horizonte, simbolizada en la figura del “aldeano vanidoso” para estimar con legitimidad la eventual bondad del orden universal (o si se quiere la pretendida bondad universal del orden): “Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal que él quede de alcalde, o le mortifiquen al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros ya da por bueno el orden universal...”<sup>32</sup>. Justipreciar el “orden universal” establecido,

---

31. Allí se impondría “el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” que expone Marx en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

32. José Martí, *ibid*.

requiere superar el espejismo del éxito individual, el que al trascendentalizarse ilegítimamente, se traduce “anti-utópicamente” en la “legitimación de lo dado”, en la “naturalización de lo histórico” y en la “reducción del futuro a extensión del presente”. Encandilado por el espejismo de su propio éxito, trascendentalizando ilegítimamente su complaciente experiencia individual al punto de suponerla representativa del orden universal, el “aldeano vanidoso” no puede “...saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas, y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el cielo, que van por el aire dormido(s) engullendo mundos”. Para entender y poder evaluar el “orden universal” y evitar padecer efectos negativos por razón de su desconocimiento, hay que superar la perspectiva monológica del “aldeano vanidoso”, abriéndose dialógicamente a las alteridades en concurrencia con las cuales ese “orden universal” puede ser conocido, discernido, evaluado en su efectiva o pretendida universalidad y, de ser posible y necesario, transformado. Por todo ello, “Lo que quede de aldea en América ha de despertar”<sup>33</sup>.

Se trata de la dialógica construcción del “nosotros”, en la que “los pueblos” que “comienzan a conocerse” superan el pseudoconocimiento del “orden universal” propio de la mirada autorreferida y legitimadora del “aldeano vanidoso”, por el efectivo conocimiento y discernimiento del mismo. Este conocimiento y este discernimiento implican la comprensión de la necesidad-posibilidad de su auto-afirmación como sujetos políticos “que van a pelear juntos” haciendo de la *polis* el sentido del *pólemos* y del *pólemos* la posibilidad de la *polis*. Se procura un ejercicio de lo político que si no puede evitar ser la guerra por otros medios lo es en el sentido defensivo frente “a los gigantes que llevan siete leguas en las botas, y le pueden poner la bota encima”, por lo que no recurre a la razón de las armas, sino a las armas de la razón, “las armas del juicio que vencen a las otras”<sup>34</sup> y con ellas construye una estrategia defensiva dotada de la más radical legitimidad:

---

33. Ibid.

34. Ibid.

“Trincheras de ideas, valen más que trincheras de piedras”<sup>35</sup>. Las “trincheras de piedra” son de hecho y una vez rebasadas no pueden ser invocadas para la propia defensa, en cambio “trincheras de ideas” pueden invocar derechos y en relación a ese fundamento, ser de derecho, por lo que el eventual rebasamiento o avasallamiento de los derechos que las ideas defienden, no hace sino profundizar la vigencia instituyente de las mismas en razón de su validez; ellas “valen más” porque pertenecen al orden de “lo que es valioso que sea”.

La constitución del “nosotros” como sujeto político, lo es en los términos de un *sujeto democrático*. Supone como ya señalamos, el discernimiento del “orden universal” y de la pretendida universalidad del orden, por la superación crítica de la perspectiva individualista del “aldeano vanidoso”. Un “orden universal” en que la universalidad sea efectiva, será un *orden democrático*, es decir, en el que todos puedan vivir porque aunque el crimen sea posible, no estará legitimado.

*Sujeto democrático y orden democrático*, que son las condiciones de toda afirmación efectivamente democrática o de universalismo concreto, en la que el *sujeto* es la trascendentalidad al interior del *sistema* como su condición de posibilidad y sentido y el *sistema* es la red de mediaciones estructurales e institucionales que factibilizan la afirmación (democrática) del ser humano (de los seres humanos y/o de la humanidad) como *sujeto*<sup>36</sup>. Esta afirmación democrática incluye la conciencia crítica del *crimen de fratricidio* en su forma intencional imperial (probablemente no

---

35. Ibid.

36. La tesis del *sujeto* como “trascendentalidad al interior de la vida real” y por lo tanto de estructuras, instituciones y sistemas, es omnipresente en el conjunto de la obra de Franz Hinkelammert. *Crítica a la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 1984 y *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Heredia, Costa Rica, EUNA, 2003, entre otros muchos libros la desarrollan en profundidad. Recientemente, Jung Mo Sung le ha dedicado el artículo “El sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real”, en Estela Fernández y Jorge Vergara (Editores) *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*, Santiago de Chile, Editorial Universidad Bolivariana, Universidad Nacional de Cuyo, 2007, 239-255.

acompañada por la conciencia respecto de su modo estructural) y, con los límites históricos de toda afirmación de *sujetividad* que impiden que esta pueda darse en términos de plenitud<sup>37</sup>.

Esta perspectiva del “hermano” desde las fuentes cristianas que operan en Martí<sup>38</sup>, fundamenta la reclamación sustantivamente democrática por justicia frente al crimen de fratricidio cometido por la expansión imperial. La reclamación, ante los hechos consumados por los que las vidas segadas no pueden ser devueltas, se extiende a las tierras del hermano:

“Los que, al amparo de una tradición criminal, cercenaron, con el sable tinto en la sangre de sus mismas venas, la tierra del hermano vencido, del hermano castigado más allá de sus culpas, si no quiere(n) que le(s) llamen el pueblo ladrón<sup>39</sup>, devuélvanle las tierras al hermano”<sup>40</sup>.

Las dos versiones que circulan del texto original “Que les llamen el pueblo ladrón” o “que les llame el pueblo ladrones”, implican respectivamente que “pueblo” designa en la primera al agresor, mientras en la segunda al pueblo agredido que responde calificando como “ladrones” al agresor. De mayor

---

37. Escribía Roig respecto de la objetivación del sujeto en términos de *sujetividad*. “Esos modos de objetivación son, por cierto históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de *sujetividad plena*” (Arturo Andrés Roig, *Rostró y filosofía en América Latina*, Mendoza, Argentina, EDIUNC, 1993, 105). La cursiva es nuestra. A nuestro juicio la “afirmación de *sujetividad plena*” en los términos estrictos de “plenitud” sería humana e históricamente inalcanzable. Todas las afirmaciones históricas ya dadas o posibles serían inevitablemente defectivas en referencia a la *sujetividad plena* como concepto trascendental, en relación al cual estimar las afirmaciones históricas de *sujetividad*.

38. Raúl Fomet-Betancourt, “José Martí y la crítica a la razón teológica establecida en el contexto del movimiento independentista cubano a finales del siglo XIX”, en *id. Aproximaciones a José Martí*, Aachen-Mainz, Concordia Monographien, Band 24, 1998, 61-82.

39. “Que les llamen el pueblo ladrón”; en *Obras Completas*, Tomo VI, 15: “que les llame el pueblo ladrones”, modificación que cambia el sentido”. (N. del Ed.) en José Martí, “Nuestra América”, en *José Martí, obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, Tomo II, 480, nota 1.

40. *Ibid.*, 480.

relevancia en los términos de nuestra argumentación respecto a la reclamación por el *crimen de fratricidio* intencional de la expansión imperial, el pueblo imperial que “robó la tierra del hermano vencido” “con el sable tinto en sangre de sus mismas venas” no es acusado como *criminal* sino que podrá ser acusado como “*ladrón*” por parte del pueblo avasallado, que llamará “*ladrones*” a quienes *asesinaron* y *robaron* al hermano. La identidad / identificación del “*ladrón*” desplaza a la identidad / identificación del *criminal*: el robo al hermano invisibiliza el asesinato del hermano. Y eventualmente la devolución de “sus tierras al hermano”<sup>41</sup> permitiría superar tal identidad / identificación con lo que el asesinato del hermano, podría quedar no intencionalmente legitimado.

Este último discernimiento no es menor porque afecta al criterio mismo del orden democrático, de manera especialmente profundizada en la disyuntiva del contexto actual y cada vez más polarizada por totalización hacia uno de los extremos de una relación que aparece como dicotómica: la vida corporal concreta que supone la relación con la naturaleza para su reproducción o la propiedad como principio abstracto.

Culmina Martí el párrafo con un llamado imperioso a la articulación de este “nosotros”, imperativo categórico de este sujeto político que está en la raíz de nuestro nacionalismo latinoamericanista defensivo (“nuestroamericanista” o “nuestra-americanista”, habría que decir más propiamente con Martí) y anti-imperialista, válido y vigente: “¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, y

---

41. Es cierto que “la tierra” aquí no tiene solamente el sentido de propiedad, sino que también es medio de vida para pueblos agrícola-ganaderos, por lo que “robar” la tierra es quitar el medio de vida y por lo tanto quitar la posibilidad de vivir o quitar la vida misma: en última instancia, asesinar. “Me quitan la ida, si me quitan los medios por los cuales vivo”, expresa el mercader de Venecia en la obra de William Shakespeare, así titulada. Pero, para el caso que nos ocupa, el robo como asesinato, estaría desplazando a un segundo plano al asesinato sin más, al punto tal de invisibilizarlo, y la posibilidad de devolución en el caso del robo, consolidaría la legitimación no intencional del asesinato sin más.

de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes”<sup>42</sup>.

El siguiente párrafo pinta críticamente la situación cultural del *topos* “nuestroamericano” que conspira contra la constitución de subjetividad con *sujetividad* por ausencia del “*a priori* antropológico” que Leopoldo Zea, siguiendo a Antonio Caso identifica como “bovarismo”, entendido como “...el renegar de la propia realidad, no tomarla en cuenta, adoptando una realidad extraña y, por extraña, fuera de su posible realización”<sup>43</sup>.

Este “bovarismo” al distorsionar la constitución del “nosotros” por su sentido alienante y excluyente, inhabilita hoy el orden democrático en nuestra América así como en el contexto de enunciación de *Nuestra América* inhabilitaba la independencia cultural, espiritual o mental como condición de posibilidad y sustentabilidad de otras independencias (política y económica).

Escribe Martí:

“Los que no tienen fe en su tierra, son hombres de siete meses”. (...) “Si son parisienses o madrileños, vayan al Prado, de faroles o vayan a Tortoni, de sorbetes. ¡Estos hijos de carpintero, que se avergüenzan de que su padre sea carpintero!. ¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal de indio, de la madre que los crió, y reniegan, bribones, de la madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades!”<sup>44</sup>.

El texto nos habla de un extrañamiento que encierra varias dimensiones: respecto de la madre tierra americana, respecto de la madre indo-americana, respecto de sí mismo por la negación de la relación con una y otra: explícita negación del “*a priori* antropológico” y de la perspectiva del orden democrático por el crimen de *matricidio*, mediador del crimen de *fratricidio*.

El párrafo siguiente contrapone a la visión “bovarista” de enajenación o extrañamiento presentada en el anterior, una visión de

---

42. José Martí, “*Nuestra América*”, 480.

43. Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, 20.

44. José Martí, “*Nuestra América*”, 481.

nuestra América que pone en escena el “*a priori* antropológico” y comienza a dibujar los lineamientos fundantes del que Leopoldo Zea identificará como “proyecto asuntivo” que “se planteará la necesidad de volver a la propia realidad e historia, para asumirlas, e incorporarlas a su propio modo de ser; asunción a partir de la cual ha de proyectarse un futuro más auténtico y pleno. El proyecto asuntivo ahora adoptado, negará, abiertamente, al proyecto civilizador”<sup>45</sup>.

Comienza Martí diciendo:

“¿Ni en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de la pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles?. De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas”<sup>46</sup>.

Tras esta inequívoca afirmación del “*a priori* antropológico” en su sentido de “querernos a *nosotros* mismos como valiosos”, señala críticamente la conducta dominante enajenada y enajenante de importar acríticamente instituciones que históricamente corresponden a la afirmación de otros sujetos, por lo que su importación e imposición entre nosotros en lugar de mediar nuestra afirmación, tiene efectos de negación. Procede luego a complementar la afirmación del señalado “*a priori*” en su sentido de “tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos”. Es así que escribe Martí:

“A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y como puede ir guiándonos en junto, para llegar por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza

---

45. Leopoldo Zea, *ibid.*, 274.

46. José Martí, “*Nuestra América*”, 481.

puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país”<sup>47</sup>.

Al quererse como valiosos y al tener como valioso el conocerse por sí mismos, se suma el *querer y tener como valioso el realizarse por sí mismos* de manera tal que las “instituciones” y el “gobierno” así como su “espíritu”, sean la mediación a la medida del “país” en tanto “nosotros” que se afirma, reconociéndose, conociéndose y realizándose en un orden democrático integral en el que “todos pueden vivir” porque “cada hombre se conoce y ejerce” (si pensamos en el aspecto procedimental de una democracia política universal inclusiva) y porque “disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos” si pensamos ahora en su aspecto sustantivo que hace a una democracia también económica, social y cultural, comprometidos con “el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas”.

En los dos siguientes párrafos, Martí trabaja con una categoría central de su pensamiento, la de “hombre natural”<sup>48</sup> de manera tal que frente al sentido disvalioso que como expresión tiene en el pensamiento occidental dominante y en su “ética del poder”<sup>49</sup>, *Nuestra América* presenta un sentido válido y vigente en términos de una “moralidad de la protesta” y de la “emergencia”<sup>50</sup> y por lo

---

47. José Martí, “*Nuestra América*”, 482.

48. Cfr. Arturo Andrés Roig, “Ética y liberación: José Martí y el ‘hombre natural’”, en *id. Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, Argentina, EDIUNC, 2002, 223-229.

49. Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moral de la protesta*, 2002. Por ejemplo en las *Lecciones de filosofía de la historia universal de Hegel*, la condición de “naturaleza” o de “naturales” de los habitantes del Nuevo Mundo es presentada como ausencia de la espiritualidad e historicidad que sí poseen los habitantes del Viejo Mundo, que al invadir al anterior, no hacen sino beneficiarlo con la espiritualidad y con el ingreso a la historia.

50. Arturo Andrés Roig, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en *id. Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, Argentina, EDIUNC, 2002, 107-125.

tanto autoconstituyente e instituyente, el que con su “dignidad” es la referencia para la “justicia” y, en lo que aquí específicamente nos interesa, para el orden democrático como realización de la justicia sobre este criterio como su última instancia.

Comienza diciendo Martí:

“Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”.<sup>51</sup>

La “naturaleza” del “hombre natural” recupera en el nivel del lenguaje lo más propio y sustantivo que hace a la identidad de los seres humanos de nuestra América, invisibilizada, desconocida o negada por las identificaciones producidas desde la “falsa erudición”. Por lo tanto la relación entre “civilización” y “barbarie” establecida desde la “ética del poder” en la que la legitimidad de la primera legitima por su imposición la eliminación de la segunda, en la respuesta desde la “moralidad de la emergencia”, la primera queda deslegitimada como “falsa erudición” por la afirmación de la “naturaleza” como fuente de legitimidad y criterio para disolver las imposiciones desde el poder que procurando legitimarse en nombre de la “civilización” contra la “barbarie”, atentan contra “el hombre natural” y “la naturaleza”, por el crimen de fratricidio tanto no intencional como intencional.

No tomar en cuenta al “hombre natural”, no gobernar de acuerdo a su “interés” (que en la reflexión martiana, es legítimo) está en la raíz de las tiranías que han tenido lugar en nuestra América: “Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno, y gobernar con ellos. Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador”<sup>52</sup>. En cambio, tomar en cuenta el legítimo “interés” del “hombre natural” y gobernar no sobre él, sino “con” él, potenciando la representación con la

---

51. José Martí, “*Nuestra América*”, 482.

52. *Ibid.*

participación, afirma la democracia en “las repúblicas” y aleja la posibilidad de la tiranía.

Y en el siguiente párrafo, un cierre de toda la línea de argumentación anterior, que siendo expresión del “creador” que es Martí como “gobernante, en un pueblo nuevo” en el eje intelectual del campo cultural, tiene el rango de esos descubrimientos cruciales que de tanto en tanto se dan en la historia del conocimiento transformando revolucionariamente los modos de ver, entender y actuar en el mundo:

“Viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se le administra en acuerdo con las necesidades patentes del país. Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los Incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas”<sup>53</sup>.

Comencemos por “el hombre natural indignado y fuerte”. ¿Qué nos dice de él Arturo Andrés Roig: “Con él (Martí) nos está hablando de un sujeto de derecho, enfrentado a un derecho, el establecido y expresado en los libros, es decir, un derecho, este último, que goza de la fuerza institucional de la letra escrita; se trata, en otras palabras, del destructor de una eticidad que desde su ser “natural” propone una nueva eticidad necesaria para un despliegue de la libertad humana”.<sup>54</sup>

---

53. Ibid., 483.

54. Arturo Andrés Roig, “Ética y liberación: José Martí y el ‘hombre natural’”, en *id. Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, Argentina, EDIUNC, 2002, 224.

Agrega Roig, “El ‘hombre natural’ radicado en el plano de la *moralidad*, denuncia desde esta a la ‘civilización’ expresada en la justicia acumulada en los libros y rechaza una ‘segunda naturaleza’ que les es impuesta como el mundo de lo pretendidamente universal”<sup>55</sup>. Y más adelante:

“El ‘hombre natural’ martiano expresa, con su ‘indignación y su fuerza’, la contraposición entre una *ética del poder* y una *moralidad de la protesta*, entre un mundo objetivo construido por los amos y un mundo de la subjetividad popular que tiene como impulso las necesidades indispensables para el cumplimiento de un valor no realizado, en este caso el de la ‘vida humana’ y su riqueza. Y por cierto que el logro de este valor no se satisface sino en la medida en que la ‘necesidad humana’ alcance su más elevado objeto que es siempre otro ser humano considerado como fin y no como medio.

Aquél sujeto que es denominado con la expresión ‘hombre natural’ no es, por lo demás, un individuo, sino que expresa o constituye una diversidad de sectores humanos unidos por su condición de explotados y a la vez marginados. Sus símbolos, según nos lo presenta Martí, despiertan todos en nosotros la idea de una humanidad que se empina, a pesar de todo eso en una actitud emergente”<sup>56</sup>.

Haciendo nuestra la interpretación de Roig desde la clave de nuestro actual interés por la fundamentación de la democracia, encontramos en la “dignidad” del “hombre natural” como “sujeto de derecho” según señala Roig, o tal vez mejor de “derechos”, el criterio fundante para discernir el vigente “Estado de derecho democrático”. En tanto el mismo parece tender a incluir de modo permanente —como su condición y su sentido— el estado de excepción, de acuerdo a la lógica de la estrategia de la globalización, pasa a imponer la tesis “*fiat democratia, pereat mundus*”.

En tanto dicha tesis reproducía en clave de “democracia” la tesis latina “*fiat justitia, pereat mundus*”; así como el “hom-

---

55. Ibid., 225.

56. Ibid., 225-226.

bre natural indignado y fuerte” tiene la fuerza de la dignidad negada para derribar la “justicia” que al efectuar esa negación se revela como injusticia, del mismo modo tiene la fuerza de la dignidad para derribar la “democracia” que parece no ser más que la organización política de esa injusticia y por lo tanto “antidemocracia”.

El “hombre natural”, su “dignidad” sus “necesidades” dicen de un sujeto de derechos relativos a su condición corporal como ser natural, y también de derechos económicos, sociales, culturales, políticos y civiles como mediaciones necesarias que hacen a las dimensiones fundamentales de una democracia integral que no se reduzca a régimen de gobierno.

“El hombre natural” es el criterio para la democracia, desde que ella tiene el sentido de su afirmación en términos de su “dignidad”, por la satisfacción de sus “necesidades”.

En cuanto a la tesis “injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”, en lo que a la democracia se refiere, dice acerca de desde dónde discernir el *fiat democratia, pereat mundus*, esto es desde nosotros mismos, respondiendo desde ese fundamento de legitimidad frente a las descalificaciones e imposiciones de la democracia “contenida en los libros” o en el estado de derecho que tiende a incluir el estado de excepción como su condición de posibilidad y sentido.

Hacia el final del siguiente parágrafo sienta la tesis de una democracia participativa intercultural universal incluyente: “...la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos, sobre la razón campestre de otros”.

Inmediatamente después escribe: “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu”. Parafraseando este texto en relación a nuestro asunto, podemos decir: *el problema de la democracia no es el cambio de formas, sino el cambio de espíritu*. Nuevas formas o instituciones pueden eventualmente ser necesarias para una afirmación democrática. Pero si esas formas o instituciones se alinean con la tesis *fiat democratia, pereat mundus* lejos de hacer posible una efectiva democracia universal incluyente, la tornan imposible porque la posibilidad de vivir de todos no es ni su referencia ni su sentido.

De allí que más que el cambio de formas, importa “el cambio de espíritu” en la construcción de un orden efectivamente democrático.

Y al inicio del siguiente párrafo, sentencia: “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”<sup>57</sup>. En ella se expone el criterio del universalismo concreto para la construcción de una democracia sustantiva alternativa a la lógica del *fiat democratia, pereat mundus*. El hacer “causa común” “con los oprimidos” no es una orientación en función de un interés particular, sino que es el camino para construir un “sistema” que no reproduzca las vigentes relaciones de opresión. Es por lo tanto el modo histórico de una orientación universalista.

Dos párrafos más adelante, describe la realidad multiétnica y multicultural de nuestra América en la que lo español, lo francés y lo inglés, lo indio, lo negro, lo campesino y lo urbano parecen coexistir sin perspectiva de articulación hasta que comienza a tener lugar un ejercicio de interculturalidad democrática que en lugar de la negación del otro, supone su afirmación y la reciprocidad del reconocimiento en su alteridad al preguntar al otro por su identidad en lugar de proceder a su identificación:

“Ni el libro europeo, ni el libro *yankee*, daban la clave del enigma hispanoamericano. Se probó el odio, y los países venían cada año a menos. Cansados del odio inútil., -de la resistencia del libro contra la lanza, de la razón contra el cirial, de la ciudad contra el campo, del imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosa e inerte,- se empieza sin saberlo, a probar el amor. Se ponen en pie los pueblos y se saludan. ``¿Cómo somos? se preguntan, y unos a otros se van diciendo cómo son.”<sup>58</sup>

Esta ética y política del conocimiento y del reconocimiento que es la interculturalidad democrática que *Nuestra América*

---

57. José Martí, “*Nuestra América*”, 484.

58. *Ibid.*, 485.

ilustra para nuestra América, vale para ella en la perspectiva del proyecto histórico de una *democracia intercultural* en referencia al horizonte utópico de una *democracia integral universal-pluriversa* como espacio de realización de “la identidad universal del hombre”.

Como “no hay odio de razas, porque no hay razas”<sup>59</sup>, el *amor* es el *pathos*, *ethos* y *logos* deseable y posible que habilita aproximaciones hacia ese horizonte y a la realización de esa identidad universal.

---

59. Ibid., 486.

# **“Nuestra América” Un programa revolucionario en el siglo XXI**

## **Introducción**

En este 2011 en curso se cumplen 120 años de la publicación del ensayo “*Nuestra América*” por primera vez en *La Revista Ilustrada* de Nueva York el 1º de enero de 1891, seguida por una segunda el 30 de enero del mismo año en *El Partido Liberal* de México.

Este mismo 2011, ha sido señalado en el Uruguay y específicamente para sí, como el año central para las conmemoraciones del Bicentenario del ciclo revolucionario de las luchas por la independencia en América Latina atendiendo a hitos del ciclo artiguista de la revolución oriental en el marco de aquellas, no obstante reconocerse y haberse conmemorado también en 2010 por la importancia en horizonte regional de los sucesos de mayo de 1810, con epicentro en la ciudad de Buenos Aires en la actual República Argentina.

La circunstancia de esta coincidencia parece auspiciar la articulación de ambas conmemoraciones sin ninguna artificialidad. “*Nuestra América*” condensa un programa revolucionario-independientista analítico-crítico-normativo desde nuestra América, como aporte a la afirmación y consolidación de su dignidad, que pasa por el efectivo reconocimiento de la dignidad humana en todas y cada una de las manifestaciones de lo humano, en ella, en la otra América y en el resto del mundo, por lo que tiene la vocación de ser aporte a la afirmación y consolidación de lo universal humano.

Más allá de lo aleatorio del lugar y momento de su primera publicación, no deja de ser significativo que “*Nuestra América*” aparezca en la *otra* América<sup>1</sup> y que lo haga en el nacimiento mismo del año 1891. Parece alumbrar a través del período de un año que se inicia, un siglo o tal vez dos o más con el planteo de los criterios y lógicas que han de regir la constitución de un *nosotros*. Lo hace empíricamente, pero también simbólicamente desde el espacio emblemático de los identificados como *otros* – Nueva York, paradigma de la modernidad capitalista y de la reválida de su expansión imperialista- no para usurparlo, sino para aportar a recuperarlo en su dignidad, por el conocimiento y reconocimiento de esos *otros* que configuran el *nosotros* que problemáticamente se constituye en la constitución de *su* América a la que llega a designar como *nuestra* América.

## Un programa revolucionario

Así como Fidel Castro identificó a Martí como autor intelectual del asalto al Cuartel Moncada el 26 de julio de 1953, referente puntual que marca un punto de quiebre hacia el inicio del ciclo de transformaciones revolucionarias en Cuba que llegan hasta el presente, hoy puede identificarse –por inclusión y por extensión– a su emblemático ensayo “*Nuestra América*”, paradigmático “ensayo revolucionario”<sup>2</sup> como fundamental interlocutor intelectual

- 
1. No obstante “*Nuestra América*” alumbrar en Nueva York, “nuestra América” como idea y como expresión tiene una trayectoria anterior en su pensamiento. Como expresión aparece por primera vez en un texto publicado en México en 1875, cuando Martí contaba con veintidós años cumplidos y en el marco de sus reflexiones sobre identidad cultural en la relación entre Europa y América Latina, escribió: “Si Europa fuera el cerebro, nuestra América sería el corazón”. Cfr. Pedro Pablo Rodríguez, *De las dos Américas*, Caracas, Centro de Estudios Martianos, Cuba, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional, Casa de Nuestra América José Martí, Caracas, 2008, 14.
  2. Salvador E. Morales Pérez, luego de considerar una tipología de José Luis Martínez que identifica diez tipos de ensayos, enuncia: “A ellos deseo añadir el “ensayo revolucionario”, que si bien es partícipe de rasgos expositivos, interpretativos, teóricos y oratorios, tiene connotaciones distintivas y muy especialmente en el caso que deseo abordar, una poderosa carga estética y ética compulsiva de

de la revolución necesaria y posible<sup>3</sup> por la que América Latina debe transitar —y ya hay muchas señales de que ha comenzado a hacerlo— si quiere hacer del Bicentenario más que la conmemoración celebratoria de la primera independencia, la reconfiguración y realización del proyecto y proceso de una segunda independencia que hoy —como hace 120 años— sigue siendo también posible y necesaria<sup>4</sup>.

Haciendo nuestra la tesis de Salvador Morales que caracteriza al ensayo martiano y en particular a “*Nuestra América*” como

---

la acción” (112). Y agrega más adelante: “Si hay un ensayista verdaderamente influyente, aunque no siempre sea ostensible o se confiese estar bajo su inspiración, es precisamente José Martí. Tanto en lo relativo a la forma como al contenido de sus escritos fue un revolucionario completo. De ahí la permanente polémica en torno a su dinámico papel dentro de la modernización de las letras hispanoamericanas. Aunque ha tenido mayor suerte que Simón Rodríguez, cuyo pensamiento subversivo, original, contemporáneo, ha sufrido un desleal ostracismo, la obra ensayística de Martí no ha recibido aún toda la atención que merece fuera de las fronteras cubanas. Se le reverencia, pero no se incita al estudio sistemático y la razón de esta prevención debe buscarse en la confluencia enérgicamente renovadora de su decir y hacer. La fuerza revolucionaria que emana de uno y otro, y sobre todo del punto de fusión, el cual surte el torrente transformador a que dio origen y vitalidad no sólo para la época en que vivió” (113), Salvador E. Morales Pérez, “El ensayo revolucionario: José Martí”, *José Martí: vida, tiempo, ideas*, México, Sociedad Cultural Miguel Hidalgo A.C., Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Estudios Martianos, Cuba, 2003, 109-123.

3. Decimos “necesaria y posible” aclarando que no se trata de *necesidad* en el sentido de *inevitabilidad* en los términos de un determinismo teleológico-estructural cancelante de la libertad, responsabilidad y creatividad de los agentes históricos. Se trata de *necesidad* de alternativas plausibles en términos de *posibilidad* al *statu quo* vigente que nos convierte tendencialmente en sociedades imposibles en términos de construcción de humanidad. Porque *deben ser* en términos de su validez (social, cultural, política, ética) y *pueden ser* en términos de la racionalidad estratégica de la política como arte de lo posible, entonces *deben ser realizadas*. Esas orientaciones de realización nos permitirán superar lógicas teleológico-estructurales que nos constituyen como sociedades imposibles, en ejercicios de autonomía auto-constituyente como sociedades posibles y deseables en términos de la universal realización de la dignidad humana.
4. Arturo Andrés Roig, *Necesidad de una segunda independencia*, Río Cuarto, Argentina, Universidad Nacional de Río Cuarto, 2003.

ejemplo paradigmático de “ensayo revolucionario”, pretendemos profundizarla en la caracterización del texto de 1891 como “ensayo transmoderno” portador de un “programa transmoderno”<sup>5</sup> con un consecuente potencial revolucionario capaz de trascender los límites de la modernidad, que dice acerca de la radicalidad de dicha calidad revolucionaria.

Sostendremos que este ensayo tiene el rango de un programa político y cultural en el que sus aportes analítico-crítico-normativos, se ven favorecidos en términos performativos por la “carga estética y ética compulsiva a la acción” señalada por Morales.

También afirmaremos, como lo hemos hecho antes, que este programa además de ser válido por incluir orientaciones legítimas en términos del deber ser, no ha dejado de estar vigente en términos de una vigencia instituyente desde el momento mismo de su publicación, agregando como novedad respecto de nuestras anteriores afirmaciones que hoy, sin perder esa vigencia en términos instituyentes, también alcanza una vigencia en términos instituidos. Habría que investigar su eventual efectivo aporte en los últimos términos señalados, aunque quedaría fuera de discusión el que pueda considerarse como una anticipación con capacidad de aporte a la fundamentación de lo instituido, sea ésta *ex ante* o *ex post*.

## Una revolución transmoderna

Insistamos en la idea de “ensayo transmoderno” portador de un “programa transmoderno”.

- 
5. Encontrándome en la revisión última de este texto, entre otras muchas tareas, recibí el 27 de marzo de 2011 de Pedro Pablo Rodríguez, del Centro de Estudios Martianos de La Habana, la versión digitalizada de su texto “*“Nuestra América” contra la lógica de la modernidad. Apuntes para un estudio*”, fechado el 1º de diciembre de 2010, recientemente publicado en la Revista Honda en La Habana. En este magnífico texto –cuyo envío agradezco– de un conocedor de primer nivel de la obra martiana, de cierta manera como matizada y feliz convergencia con mi tesis de la “transmodernidad” de “*Nuestra América*”, Pedro Pablo Rodríguez escribe, “más que un premoderno o un antimoderno, Martí se nos muestra en este ensayo como un contramoderno, como quien propone una modernidad otra, desde y para los otros, los de nuestra América en este caso con obvia comprensión de las también otras de las antiguas culturas asiáticas y africanas”.

Hasta esta aproximación, habíamos destacado en “*Nuestra América*” la vocación moderna de insertarse en los procesos de la modernidad objetivada en la pretensión de autonomía del *dictum* “Injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”<sup>6</sup>. De esta manera veíamos la fundamentación de una orientación de modernidad autónoma –y por lo tanto modernidad estrictamente tal por referirse a un orden autoproducido y no a un orden heredado- con capacidad de subordinar a esa autonomía fundante los procesos de modernización y sus lógicas hegemónicas en última instancia heterónomas.

Sin entrar en contradicción con nuestras anteriores apreciaciones, introducimos el concepto de “transmodernidad” –no por novelería sino por pertinencia y potencialidad heurística y hermenéutica. Nuestra actual apreciación radicaliza la anterior por visualizar “transmodernidad” donde antes veíamos “modernidad”. Frente a la capacidad crítica en relación a la autonomía dentro de la ley (la ley natural, la ley civil, la ley colonial o neocolonial, la ley imperial o la ley del mercado) que caracteriza a la modernidad en su lógica de constitución y en sus fundamentos filosóficos, hace visible una autonomía ante la ley y frente a ella –una autonomía plenamente radical- que justamente permite discernirla críticamente y eventualmente crear una nueva ley a la medida de esta autonomía de nuevo tipo<sup>7</sup>.

---

6. José Martí, “Nuestra América”, *José Martí, Obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, 483. Todas las citas de *Nuestra América* serán tomadas de esta edición.

7. Este discernimiento entre la autonomía dentro de la ley que implica la libertad por sometimiento a la ley que caracteriza a Occidente y a la modernidad como su figura vigente por un lado, y la autonomía ante la ley que acompaña a la primera como su cara reprimida y eventualmente emergente, configurando la tensión fundamental entre el ser humano como sujeto y la ley que recorre la dialéctica de la occidentalidad y de la modernidad en el marco de la misma, ha sido efectuado y desarrollado por Franz Hinkelammert a lo largo de su obra, de la cual lo asumimos. Por ejemplo, Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José de Costa Rica, DEI, 2ª ed., 1991, o *El sujeto y la ley*, Heredia, Costa Rica, EUNA, 2003. En nuestra actual lectura, postulamos que la perspectiva de autonomía ante la ley es transmoderna, así como también –por extensión- transoccidental y –por inclusión- transcapitalista; por lo tanto acompa-

Entendemos pues hoy que *Nuestra América* de Martí no fundamenta la incorporación a la modernidad a través de un posicionamiento autónomo paradigmáticamente moderno que implica un sometimiento a la ley como condición de posibilidad de tal autonomía, sino una superación de la modernidad en la perspectiva de la “transmodernidad” que implica un discernimiento de la ley desde el ejercicio de una autonomía radical.

Nos inspira especialmente en este punto el concepto de “transmodernidad” propuesto por Enrique Dussel:

“Para la superación de la “Modernidad” (no como Postmodernidad, que ataca a la razón en cuanto que tal, desde el irracionalismo de la incommensurabilidad, sino como Transmodernidad, que ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro”), será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad*. Para ello, la “otra cara” negada y victimizada de la “Modernidad” debe primeramente descubrirse como “inocente”: es la “víctima *inocente*” del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la “Modernidad” como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado como víctima culpable, permite “descubrir” por primera vez la “otra cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma modernidad”.<sup>8</sup>

---

ña a la occidentalidad, a la modernidad y al capitalismo como su cara reprimida, cuyas emergencias hacen a las de una radicalidad analítico-crítico-normativa. Esta autonomía frente a la ley desde la afirmación de la vida del ser humano concreto como lugar de discernimiento de la misma es explícita en José Martí cuando enuncia: “La ley mata. ¿Quién mata a la ley?” (Citado por Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC, 2002, 7.

8. Enrique Dussel, *1492 El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, Santafé de Bogotá, Ediciones Antropos, 1992, 246-247.

Agrega Dussel: “La Modernidad nace realmente en 1492: esa es nuestra tesis. Su *real superación* (como *Subsuntion* y no meramente como *Aufhebung* hegeliana) es *subsunción* de su carácter emancipador racional europeo *trascendido* como proyecto mundial de liberación de su Alteridad negada: la “Trans-Modernidad” (como nuevo proyecto de liberación, político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera).

Proponemos entonces dos paradigmas contradictorios: el de la primera “Modernidad” eurocéntrica, y el de la Modernidad subsumida en un horizonte mundial, donde el primero cumplió una función ambigua (por una parte como emancipación, por otra, como mítica cultura de la violencia). La realización del segundo paradigma es un proceso de “Trans-Modernidad”. Sólo el segundo paradigma incluye a la “Modernidad/Alteridad” mundial.”<sup>9</sup>

Sin inscribir nuestro actual análisis en una eventual ortodoxia dusseliana, entendemos que el concepto de transmodernidad en el horizonte de la propuesta de Dussel, permite entender a nuestra América como comienzo de la modernidad y por lo tanto de la transmodernidad que a nuestro juicio la acompaña como su cara reprimida, negada e invisibilizada con capacidad de discernimiento y transformación superadora de la negatividad de dicha modernidad —y por lo tanto también de la occidentalidad, por extensión y del capitalismo, por inclusión- y a *Nuestra América* como el programa analítico-crítico-normativo que aporta las líneas maestras de fundamentación y orientación de la racionalidad estratégica y práctica de las transformaciones necesarias y posibles fundamentalmente para sí misma, aunque también para la *otra* América y para el mundo.

El programa “para la paz de los siglos”<sup>10</sup>, frente a orientaciones hegemónicas que tanto en 1891 como en 2011 apuestan a la guerra como la política por otros medios, fundamenta orientaciones contra-hegemónicas en las que “la paz” es tanto la estrategia como la utopía que recupera a la política como arte de lo posible

---

9. Ibid., 249.

10. José Martí, “*Nuestra América*”, 487.

en cuanto lógica de resolución pacífica de los conflictos y en cuanto relevo de orientaciones que llevan a sociedades imposibles por aquellas que lo hacen a sociedades posibles sobre la referencia de la universal dignidad de lo humano.

## **Crítica al individualismo de la modernidad**

Inicia “*Nuestra América*” con una fuerte crítica al individualismo de la modernidad filosóficamente sustentado por el liberalismo, así como al éxito, utilidad o ganancia en cuanto valores de horizonte individualista, elaborados por el utilitarismo que se ha asociado a aquél liberalismo:

“Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y que con tal que él quede de alcalde, o le mortifiquen al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas, y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el cielo, que van por el aire dormido(s) engullendo mundos. Lo que quede en América de aldea ha de despertar.”<sup>11</sup>

Estas pocas líneas, en el lenguaje cifrado de la metáfora literaria, Martí condensa sus perspectivas críticas que apuntan al corazón de la modernidad: sus valores y subsidiariamente a las filosofías que los elaboran y fundamentan con pretensión de validez universal: la crítica filosófica es subsidiaria a la crítica de la realidad. Por su parte, la realidad de la modernidad descansa en los valores que la sustentan, y por lo tanto en la creencia en la validez de los mismos por parte de aquellos que los profesan configurando el que podría identificarse como *pathos*, *ethos* y *logos* de la modernidad que tejen y reproducen las relaciones sociales que la hacen posible y la caracterizan.

Un *pathos* que siente como universalmente bueno el orden vigente a partir de la experiencia de dicha bondad proporcionada por éxitos individuales en distintas esferas de interés; un *ethos*

---

11. Ibid., 480.

que procede en consecuencia a través del ejercicio de prácticas orientadas a la reproducción o multiplicación de esas experiencias en las que la gratificación individual se ve sobrelegitimada por un *logos* cuyo saber consiste en un creer que la misma representa un orden universalmente gratificante.

La figura del “aldeano vanidoso” condensa metafóricamente los peligros para el “orden del mundo” que se encierran en la estructuración del individuo paradigmático de la modernidad: como “aldeano” reduce sin saberlo el mundo a su propia aldea, esto es al horizonte de su experiencia individual; como “vanidoso” hace de esta reducción un modelo digno de admiración que lo torna *a priori* impermeable a la crítica e incapaz de la autocrítica.

El individuo individualista metaforizado como “aldeano vanidoso” por Martí, identifica a nuestro juicio a la figura de lo humano que filosóficamente elaborada y fundamentada por el liberalismo utilitarista hegemoniza la modernidad al punto de sostenerla, producirla y reproducirla en las relaciones sociales que la constituyen, por lo que la modernidad —la occidentalidad por extensión y el capitalismo y por tanto también el imperialismo por inclusión<sup>12</sup>— se sostienen en el mundo y particularmente en nuestra América por la universalización de esa figura de lo humano impermeable a la crítica e incapaz de la autocrítica.

## **Individualismo, modernización capitalista e imperialismo**

El “aldeano vanidoso” en nuestra América es corresponsable del desarrollo “de los gigantes que llevan siete leguas en las botas, y le pueden poner la bota encima” y “de la pelea de los cometas en el cielo, que van por el aire dormido(s) engullendo mundos”. Aquél y éstos, en su complementariedad, hacen al orden real del

---

12. No obstante han existido imperios y por lo tanto imperialismo en las sociedades pre-capitalistas; dado el carácter constitutivo en la lógica del capitalismo de expansión y profundización de las relaciones mercantiles, el imperialismo hace parte de esa lógica para vencer las resistencias o supuestas amenazas a dicha expansión y profundización, allí donde aparecen.

mundo, más allá de la ceguera producto del corto, distorsionado y distorsionante horizonte del primero<sup>13</sup>, en buena medida posibilitante de los mismos.

Los “gigantes que llevan siete leguas en las botas, y le pueden poner la bota encima” parecen constituir en el contexto una plausible metáfora del imperialismo. Nuestra América luego de haberlo experimentado a lo largo del siglo XIX desde las potencias europeas de la época, comienza a hacerlo desde la “otra” América. Este imperialismo está en la lógica de la expansión y profundización de la modernización capitalista que construye un mundo “engullendo mundos”; lógica constructivo-destructiva que alcanza su mayor visibilidad en la globalización capitalista con que nace el siglo XXI<sup>14</sup>. Queda claro que el problema sin dejar de

- 
13. Frente a una tradición interpretativa bastante extendida que percibe en “los gigantes que llevan siete leguas en las botas” y “los cometas en el cielo, que van por el aire dormido(s) engullendo mundos” al “naciente imperialismo yanqui”, Salvador E. Morales Pérez, elevando la mira y focalizando la “velocidad” que se expresa en estas metáforas martianas, percibe en ella el “atributo de la modernización capitalista”: “Velocidad económica, política, personal, militar, sexual, dan la tónica del reino del capital, de las grandes e impetuosas potencias capitalistas, del sistema que va peleando y engullendo mundos, sometiendo a los pueblos de hojas que “viven en el aire” al capricho de luces y tempestades ajenas”, (Salvador E. Morales Pérez, *José Martí: vida, tiempo, ideas*, México, Sociedad Cultural Miguel Hidalgo A.C., Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Estudios Martianos, Cuba, 2003, 98). A partir de estos señalamientos que compartimos, nos permitimos enfatizar que el imperialismo está en la lógica de la modernización capitalista y que para nuestra América la expresión histórica más significativa hasta el presente del imperialismo que comienza a ejercerse sobre ella es la de la otra América y que esa lógica de la modernización que tiene en la velocidad de los cambios que impone una de sus señales de identidad, tiene en el *pathos*, *ethos* y *logos* de la modernidad condensados críticamente en la metáfora del “aldeano vanidoso”, el sustento para el aceleramiento de esta velocidad por su visión individualista y fragmentaria, que no desarrolla la perspectiva de la totalidad que habilitaría hacer visible el sinsentido de una velocidad que parece haberse convertido en el sentido mismo.
14. Especialmente la metáfora martiana de “los cometas en el cielo, que van por el aire dormido(s) engullendo mundos” anticipa la percepción del problema con que la modernidad y su extremo nihilista de la posmodernidad interpelan a la sobrevivencia humana en el planeta y que hoy el pensamiento crítico discerniere como la *irracionalidad de lo racionalizado* constituyéndolo en el centro de

estar en estos “gigantes” y “cometas”, radica en la incapacidad de percibirlos como condición para poder pensar en torno a ellos y actuar en consecuencia, por parte de quienes sienten, actúan y piensan como “aldeano vanidoso”.

En este tramo inicial de “*Nuestra América*”, de lo que se trata es fundamentalmente de una autocrítica como surge inmediatamente en el pasaje siguiente: “Lo que quede de aldea en América ha de despertar”<sup>15</sup>.

Más allá de las diferencias y distancias de todo tipo, el talante de esta autocrítica es el que se objetivará hacia 1900 cuando en *Ariel* José Enrique Rodó enuncia: “tenemos nuestra *nordomanía*. Es necesario oponerle los límites que el sentimiento y la razón señalan de consuno”<sup>16</sup>.

---

sus preocupaciones: “un problema que consideramos el problema fundamental de la modernidad de hoy, se trata de la *irracionalidad de lo racionalizado*. Nuestra racionalidad produce irracionalidades, inclusive monstruos. Cuanto más hemos racionalizado y nos hemos hecho más eficientes, tanto más aparece la irracionalidad de esta misma acción racional. Ha aparecido una racionalidad que se ha impuesto universalmente, que no es racional y que hoy cada vez más visiblemente amenaza la propia sobrevivencia de la humanidad.

Todo pensamiento crítico hoy no puede ser sino la búsqueda de una respuesta a esta irracionalidad de lo racionalizado” (Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José de Costa Rica, Editorial Arlekin, 2010, 290). La racionalidad de la modernidad capitalista ha dado lugar a la irracionalidad de lo racionalizado por la que procede “engullendo mundos”, esto es, destruyendo en nombre de la producción y legitimando esa producción destructiva como eficacia y eficiencia. La legitimación y la legitimidad resultante, se explicarían –a nuestro modo de ver– por una extendida y hegemónica presencia del *pathos*, *ethos* y *logos* del “aldeano vanidoso” que en el ejercicio de la racionalidad fragmentaria, en tanto le crecen “en la alcancía los ahorros, da por bueno el orden universal”. Si “todo pensamiento crítico hoy no puede ser sino la búsqueda de una respuesta a esta irracionalidad de lo racionalizado”, parte de esa respuesta es la que ha avanzado hace ciento veinte años *Nuestra América* de Martí al advertir sobre la condición del “aldeano vanidoso” y su incapacidad crítica y autocrítica. Por lo tanto hoy, más que hace ciento veinte años “Lo que quede de aldea en América ha de despertar”..., y no solamente en América.

15. José Martí, “*Nuestra América*”, 480.

16. José Enrique Rodó, *Ariel*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2005, 68.

En Martí como en Rodó nuestra autotransformación a través de la superación –sea de nuestra condición de “aldeano vanidoso” (Martí), sea de nuestra “nordomanía” (Rodó)- en tanto perspectivas distorsionadas y distorsionantes de nuestra propia realidad y de la realidad como conjunto, es condición fundamental para nuestra afirmación y realización como sociedades y culturas, así como también como aporte a la afirmación y realización de otras sociedades y culturas en armónica relación con las cuales se puede edificar día a día la pluriversa universalidad de lo humano.

Esta autotransformación es condición para tomar conocimiento de “los gigantes que llevan siete leguas en las botas” y de “los cometas en el cielo que van por el aire dormido(s) engullendo mundos”. A partir de este conocimiento de las amenazas que se ciernen sobre nosotros y nuestro mundo, se habilita la posibilidad de desarrollar las estrategias a nuestro alcance para neutralizarlas.

## El pensamiento como estrategia

“Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo a la cabeza, sino con las armas de almohada, como los varones de Juan de Castellanos: las armas del juicio, que vencen a las otras. Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedras.

No hay proa que taje una nube de ideas. Una idea enérgica, flameada a tiempo ante el mundo, para, como la bandera mística del juicio final, a un escuadrón de acorazados.”<sup>17</sup>

Frente a un imperialismo que puede “poner la bota encima” y la lógica de la modernidad capitalista que globaliza el mundo “engullendo mundos”, se impone una celosa vigilia como mejor posibilidad de neutralización de ambas amenazas. La estrategia para sortear con las mejores posibilidades las amenazas del imperialismo y la modernidad capitalista es, complementariamente, ofensiva y defensiva. En términos ofensivos “las armas del juicio, que vencen a las otras”, en términos defensivos “Trincheras de ideas” que “valen más que trincheras de piedra”.

---

17. José Martí, “*Nuestra América*”, 480.

Las “armas del juicio” refieren a la capacidad de juzgar o facultad de discernimiento. Estas “armas del juicio”, esto es, la capacidad de discernimiento en cuanto convoca a la fuerza de la razón, “vencen a la otras” que solamente pueden aportar la razón de la fuerza. La fuerza de la razón siempre terminará imponiéndose a la razón de la fuerza.

“Trincheras de ideas” elaboradas y discernidas en el ejercicio pleno, vigilante y autónomo de esa facultad de juzgar y asumidas con una convicción radical, aportan una resistencia de naturaleza intelectual y moral que supera a la de naturaleza meramente física que puede encontrarse en “trincheras de piedra”. “Trincheras de piedra” pueden ser derribadas por la fuerza o superadas puntualmente en un asalto, “Trincheras de ideas” en cuanto las mismas hayan sido construidas del modo señalado por lo que suponen la fuerza de la razón como fundamento, muy difícilmente o tal vez nunca podrán ser derribadas ni superadas por la razón de la fuerza.

La estrategia de defensa que Martí planteaba para nuestra América hace ciento veinte años frente a las amenazas del imperialismo y de la modernidad capitalista, mantiene y acrecienta su validez en el contexto actual: “lo que quede de aldea en América ha de despertar”, hay que potenciar y universalizar las “armas del juicio” y las “trincheras de ideas”.

Potenciar y universalizar las “armas del juicio” y las “trincheras de ideas”, no quiere decir en nuestra perspectiva plegarse a los procesos de constitución de la llamada “sociedad del conocimiento” hacia la cual presuntamente vamos o en la cual eventualmente ya nos encontramos y que parece no ser -a nuestro juicio- sino una reválida del mito del progreso de la modernidad capitalista. “Armas del juicio” y “trincheras de ideas” son capacidades que habilitan también para relacionarse crítica y autónomamente con el mito de la “sociedad del conocimiento”, figura legitimadora actual de la modernidad capitalista<sup>18</sup>.

---

18. Para que estas consideraciones sobre la “sociedad del conocimiento” no sean leídas como meras afirmaciones dogmáticas, debe tenerse en cuenta que el conocimiento –que cada vez más supone intervenciones en la realidad en el método de investigación y en la lógica de la confirmación- es hoy por hoy una

En todo caso “*Nuestra América*” estaría proponiendo a nuestra América, constituirse en algo así como una “sociedad del pensamiento”, condición que habilitaría una distancia crítica con el imperialismo, con la modernidad capitalista y hoy también con la

---

de las principales fuerzas productivas cuyo desarrollo se da en la ecuación con las relaciones de producción capitalistas hoy globalizadas y totalizadas.

De esta manera, la “sociedad del conocimiento”, dado el prestigio legítimo del conocimiento como herramienta para actuar en el mundo con eficacia en los términos de una racionalidad de medios, puede estar operando —esa es nuestra convicción— como un mito legitimador de las relaciones de producción con las que el desarrollo del conocimiento como fuerza productiva está históricamente ligada.

Estas relaciones de producción que a la luz de las crisis sociales y ambientales cada vez más frecuentes y profundas configuran la matriz de “relaciones en las que el hombre (es) un ser humillado, abandonado, sojuzgado y despreciable” y frente a las cuáles el “imperativo categórico” es echarlas “por tierra” (los fragmentos citados son de Marx en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1844).

Por cierto que no se trata de tirar al niño con el agua de la bañera. Pero si la lógica del desarrollo de las fuerzas productivas —entre las cuales el conocimiento— se fundamenta en “relaciones en las que el hombre (es) un ser abandonado, sojuzgado y miserable”, se trata de liberar al conocimiento de tales relaciones, cumpliendo el “imperativo categórico” de echarlas “por tierra”. Sea de modo intencional o no intencional, “la sociedad del conocimiento” tiende a imponerse como sentido común legitimador de las relaciones mercantiles totalizadas con las que el conocimiento como fuerza productiva está históricamente asociada; esa es su función mítica.

Seguramente las relaciones mercantiles totalizadas no pueden ser echadas “por tierra” en el sentido de su abolición. Pero sí pueden ser intervenidas en nombre de una racionalidad de fines en las que “el hombre” deje de ser “un ser humillado, abandonado, sojuzgado y despreciable”, en cuanto complementario imperativo categórico que evite poner al conocimiento al servicio de la destrucción de la humanidad y la naturaleza como acontece cuando se inscribe en la lógica de las relaciones mercantiles totalizadas y ponerlo al servicio de la afirmación de la humanidad, sentido en que el que más allá de sus diferencias de todo tipo, el pensamiento marxiano y el martiano coinciden.

Para ello hay que discernir la tesis de “la sociedad del conocimiento”, no para oponerse irreflexivamente al desarrollo del conocimiento, sino para liberarlo de relaciones que eventualmente lo constituyen no solamente en principal fuerza productiva sino también en la más importante fuerza destructiva, y recuperarlo como fuerza productiva al servicio de la afirmación de la humanidad que requiere relaciones en las que el ser humano no sea “un ser humillado, abandonado, sojuzgado y miserable”.

sociedad del conocimiento<sup>19</sup>, al poner en el centro de sus preocupaciones la cuestión del *sentido* y especialmente de *su sentido* como sociedad y como cultura en el contexto de la modernidad capitalista, hoy globalizada.

## **A priori antropológico y constitución del sujeto**

Arturo Andrés Roig ha elaborado la cuestión del *a priori* antropológico a partir de Kant y Hegel para fundamentar los comienzos y recomienzos de la filosofía, aplicándola especialmente a la filosofía latinoamericana, señalando que tales comienzos o recomienzos suponen el proceso de constitución de un sujeto que implica ejercicios de *sujetividad*<sup>20</sup> que se verifican en sus formas de objetivación<sup>21</sup>.

En el contexto de análisis en que nos encontramos, más que la cuestión del comienzo de la filosofía latinoamericana —que en relación a *Nuestra América* ya la hemos analizado en otro lugar<sup>22</sup>—, nos interesa la cara fundante de esos comienzos y recomienzos configurada por el proceso de constitución del sujeto y el ejercicio en el mismo de sus formas de *sujetividad*.

---

19. El pensamiento “es siempre un intento por hallar un *sentido* a la vida en ciertas condiciones concretas, y por establecer una *praxis* que tienda a cambiar la realidad en el sentido de las aspiraciones de los grupos humanos” (Lucien Goldmann, *El marxismo y las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, 38.

20. “Sujetividad” y no “subjetividad”, aunque en relación con ella, es un énfasis de Arturo Andrés Roig en su elaboración filosófica del concepto de “sujeto”, que en lugar de poner el acento en la interioridad como lo sugiere la expresión “subjetividad”, lo hace en la exterioridad, esto es, en lo que el sujeto hace —que incluye a lo que el sujeto dice— que constituyen sus “formas de objetivación” sobre las que la filosofía latinoamericana con su historia de las ideas constituye su *corpus*.

21. Arturo Andrés Roig, “Introducción. El pensamiento filosófico y su normatividad”, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, 9-23.

22. Yamandú Acosta, “El sujeto en la filosofía latinoamericana”, en *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2005, 43-55.

Según Roig, “podemos enunciar el *a priori* antropológico que plantea Hegel, como un “querernos a *nosotros* mismos como valiosos” y consecuentemente un “tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos”, aun cuando sea este o aquel hombre en particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida”.<sup>23</sup>

Es Martí ejemplo paradigmático de “aquel hombre en particular” en que se pone “de manifiesto dicho punto de partida” y es el conjunto de su obra y muy especialmente “*Nuestra América*” parte muy significativa de las formas de objetivación de los ejercicios de *sujetividad* por cuya mediación el sujeto se constituye.

En el contexto de las amenazas del imperialismo y la modernización capitalista a que había referido y del planteamiento de las estrategias defensivas posibles y deseables frente a las mismas que había planteado en las líneas anteriores, “*Nuestra América*” señala –sin utilizar dicha conceptualización– el ejercicio del *a priori* antropológico. El proceso de constitución del sujeto –que supone la deconstrucción y superación de la figura del “aldeano vanidoso” en el grado en que ella se hubiera trasladado desde los individuos a los pueblos–, como proceso fundamental, a los efectos de conocer a los *otros* y por su mediación al *nosotros* que ejerce la función del conocimiento, habilita la constitución de un *nosotros* más amplio, a través del conocimiento y reconocimiento de los *otros* como tales *otros* con reciprocidad entre ellos: “Los pueblos que no se conocen, han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos”<sup>24</sup>.

No escapan a Martí las dificultades que deben sortearse para que este proceso de constitución permita construir unidad desde relaciones históricamente presididas por la conflictividad:

“Los que se enseñan los puños, como hermanos celosos que quieren los dos la misma tierra, o el de la casa chica que le tiene envidia al de la casa mejor, han de encajar, de modo que sean una, las dos manos. Los que, al amparo de una tradición criminal, cercenaron, con el sable tinto en la sangre de sus mismas venas,

---

23. *Ibid.*, 11.

24. José Martí, “*Nuestra América*”, 480.

la tierra del hermano vencido, del hermano castigado más allá de sus culpas, si no quiere (n) que le(s) llamen el pueblo ladrón<sup>25</sup>, devuélvanle sus tierras al hermano. Las deudas del honor, no las cobra el honrado en dinero, a tanto por la bofetada. Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restallando o zumbando, según la acaricie el capricho de la luz, o la fundan y talen las tempestades: ¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes.”<sup>26</sup>

Ante la amenaza del “gigante de las siete leguas” - amenaza imperial que implica la imposición por la fuerza de la lógica de la modernidad capitalista que va “engullendo mundos”, aquellos que no quieran ser engullidos o que les pongan la bota encima, tienen que dejar de ser un “pueblo de hojas” y transformarse en un pueblo de árboles que “se han de poner en fila” para que no pase aquél gigante. Transformarse en un pueblo de árboles es una posibilidad y una necesidad, aunque no una inevitabilidad: es una perspectiva necesaria en el grado en que se aspire a no ser engullido o pisoteado.

El “pueblo de hojas” implica la fragmentación de los individuos que lo constituyen, la total incertidumbre de sus movimientos determinados por fuerzas heterónomas y, por lo tanto, la falta de autonomía, orientación y sentido del conjunto.

El pueblo de árboles, especialmente cuando estos se ponen en fila, implica la articulación y unidad de sentido de los movimientos de los individuos, al formar parte de totalidades orgánicas enraizadas con orientación en su condición de tales y con la capacidad, metafóricamente estipulada de “ponerse en fila”, de una “marcha unida” y de andar “en cuadro apretado”.

---

25. “Que les llamen el pueblo ladrón”: en *Obras completas*, t. 6, p. 15: “que les llame el pueblo ladrones”, modificación que cambia el sentido. (Nota del editor, N.A., 480).

26. José Martí, “*Nuestra América*”, 480.

A nuestra América como “pueblo de hojas” “le pueden poner la bota encima”. Para evitar esta posibilidad, debe transformarse en pueblo de árboles, para lo cual tiene que transformar las relaciones conflictivas de intereses que históricamente la constituyen en unidad “como quienes van a pelear juntos”. No es una invitación a la pelea, sino a la unidad explícita en el “como quienes van a pelear juntos” que puede disuadir a quienes “le pueden poner la bota encima”.

Transformar las relaciones conflictivas históricas en unidad –que es una tarea permanente– supone la tolerancia a diferencias e inequidades constitutivas de aquellas relaciones, desde las cuales –inevitablemente– hay que construir la unidad elaborando una y otra vez las inevitables tensiones, como la mejor posibilidad para sortear sin ser engullidos ni pisoteados, los procesos de la modernidad capitalista y el imperialismo, tanto en aquél contexto de 1891 como en el actual de 2011.

Esta conflictiva y nunca acabada construcción de la unidad, que es condición en la constitución del sujeto y su afirmación frente a lógicas dominantes objetivamente opuestas a estos procesos en nuestra América, puede ser leída también, en una perspectiva tal vez más histórica y menos teórica, como reválida de la “utopía bolivariana” de la “integración defensiva”<sup>27</sup>, igualmente válida en aquél contexto como en el actual.

En última instancia, constitución del sujeto e integración, así como también identidad, en relación a nuestra América, son distintas palabras que expresan distintos significados, no obstante pueden utilizarse con pertinencia aunque no indistintamente para referirse a las mismas realidades y los mismos procesos.

## **Crítica del sujeto en la perspectiva de su constitución**

Planteada la lógica fundamental en la constitución del sujeto nombrado en el “nosotros” implícito en el “nuestra” de *Nuestra*

---

27. Salvador E. Morales Pérez, *José Martí: vida, tiempo, ideas*, México, Sociedad Cultural Miguel Hidalgo A.C., Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Estudios Martianos, Cuba, 2003, 100.

*América*, el texto aborda discernimientos más finos que hacen a la complejidad y dificultades de ese proceso que supone la deconstrucción crítica de formas de *sujetividad* dominantes a la que procede:

“A los sietemesinos sólo les faltará el valor. Los que no tienen fe en su tierra, son hombres de siete meses. Porque les falta el valor a ellos, se lo niegan a los demás. No les alcanza al árbol difícil el brazo canijo, el brazo de uñas pintadas y pulsera, el brazo de Madrid o de París, y dicen que no se puede alcanzar el árbol. Hay que cargar los barcos de estos insectos dañinos, que le roen el hueso a la patria que los nutre. Si son parisienses o madrileños, vayan al Prado, de faroles o vayan a Tortoni, de sorbetes. ¡Estos hijos de carpintero, que se avergüenzan de que su padre sea carpintero! ¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió, y reniegan, bribones, de la madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades! Pues, ¿quién es el hombre? ¿El que se queda con la madre, a curarle la enfermedad, o el que la pone a trabajar donde no la vean, y vive de su sustento en las tierras podridas, con el gusano de corbata, maldiciendo del seno que lo cargó, paseando el letrero de traidor en la espalda de la casaca de papel? ¡Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más, estos desertores que piden fusil en los ejércitos de la América del Norte, que ahoga en sangre a sus indios y va de más a menos! ¡Estos delicados que son hombres, y no quieren hacer el trabajo de hombres! Pues el Washington que les hizo esta tierra ¿se fue a vivir con los ingleses, a vivir con los ingleses en los años en que los veía venir contra su tierra propia? ¡Estos “increíbles” del honor, que lo arrastran por el suelo extranjero como los increíbles de la Revolución Francesa, danzando y relamiéndose, arrastraban las erres!”<sup>28</sup>

La condición del “aldeano vanidoso” con la que comenzaba el texto, metafORIZA al individuo individualista y sus criterios de universalidad en los registros de impronta filosófica liberal

---

28. José Martí, “*Nuestra América*”, 481.

y utilitarista. El *pathos*, el *ethos* y el *logos* propios de esa figura de la *sujetividad*, promovidos en y por la modernidad capitalista como fundamento ético-antropológico de su extensión y profundización, no son privativos de esta América, no obstante la constitución de la misma como sujeto, la afirmación autónoma de su identidad más allá de eventuales identificaciones<sup>29</sup> y su integración defensiva, suponen en ella la superación de esos modos de sentir, actuar y pensar.

El pasaje de “*Nuestra América*” que se acaba de reproducir, discierne otras formas de *sujetividad* que se dan en esta América y que en relación a ella y justamente en la perspectiva analítico-crítico-normativa de “*Nuestra América*” pueden considerarse alienadas y alienantes, propiciando en su vigencia condiciones para la configuración de una situación de alienación cultural<sup>30</sup> tan posible en 2011 como en 1891.

---

29. Helio Gallardo aporta un relevante discernimiento entre “identificaciones” que tienen lugar desde la lógica del poder con efectos de radical heteronomía en los procesos de constitución de “identidades” populares, las que como efectivamente tales, solamente pueden constituirse en procesos de autoafirmación y auto-reconocimiento de los sujetos populares en sus procesos de articulación, organización y activación “desde abajo”, habilitando una superación crítica de aquellas “identificaciones”. Escribe Gallardo: “Moverse contra el carácter del poder autoritario y la sujeción a identificaciones inerciales contiene la auto-constitución de sujetos (autonomía). El concepto contiene un plano abstracto y uno situacional, testimonial y específico: el de la producción y autoproducción de identidades populares efectivas” (Helio Gallardo, *Siglo XXI. Producir un mundo*, San José de Costa Rica, Editorial Arlekin, 2006, 115).

30. “Un uso concreto, socio-cultural del concepto de alienación ha de implicar actualmente a nuestro juicio: a) formas de sometimiento respecto de centros de poder o núcleos de interés; b) que el ejercicio de ese poder o la fuerza de ese interés no tenga un sentido de universalidad, no cumpla una auténtica función de medio para el todo social, sino que opere como principio particular; c) que su acción aleje del sentido de universalidad a quienes le están sometidos, o, a través de invocaciones al todo les haga servir a una parte de ese todo social; d) que ese proceso deformante de la relación social entre las partes y el todo, engendre correlativamente un mundo de pseudo-valores, que refuerzan la deformación expuesta y al mismo tiempo la ocultan y la justifican” (Mario Sambarino, *Identidad, Tradición y Autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Caracas, CELARG, 1980, 254. ).

“Sietemesinos” que “no tienen fe en su tierra”, “les falta el valor” y juzgan a los demás de su condición. Son “nacidos en América” que se sienten y parecen ser “parisienses o madrileños”; “insectos dañinos, que le roen el hueso a la patria que los nutre” por lo que deberían ser deportados.

Reniegan y se avergüenzan de su madre América, “nuestra América, que ha de salvarse con sus indios”. Esta última afirmación podría ser simplemente un imperativo moral. No obstante, si la salvación de nuestra América, es decir, su redención secular cultural, política, económica y ética, no se posible sin “sus indios”, entonces es mucho más que un imperativo moral. Se trata cobrar conciencia que sin “sus indios” la redención secular de nuestra América por la política no es posible. Es pues también un imperativo político en los términos de una racionalidad estratégica<sup>31</sup>.

En este sentido, las nuevas constituciones ecuatoriana de 2008 y boliviana de 2009 consagran tal vez por primera vez a nivel constitucional, que ha sido y es nivel institucional secular

---

31. Para el caso del Uruguay, que en 1831 –al año siguiente de la jura de su primera Constitución y sesenta años antes de la primera publicación de *Nuestra América*– Bernabé Rivera procede el 11 de abril en Salsipuedes a emboscar y aniquilar a los indios, cuya participación como combatientes había sido significativa a la hora de las luchas por la independencia, esta tesis martiana en su registro político y no solamente en su registro ético, es singularmente interperante. Justamente, a través de la matanza de Salsipuedes, el Uruguay intenta salvarse sin sus indios o, más fuertemente aún, la eliminación de sus indios es visualizada como la condición para poder salvarse, esto es, consolidarse como república. La matanza de Salsipuedes parece ser el asesinato fundante del Uruguay como Estado republicano en el siglo XIX.

Salvarse sin los indios a través de su eliminación es la tesis de la modernización que ejecuta militarmente Bernabé Rivera en 1831 y que fundamenta discursivamente con maestría Domingo Faustino Sarmiento en su *Facundo o civilización y barbarie* de 1845.

Salvarse con los indios o no salvarse, es la tesis transmoderna que con no inferior maestría formula Martí en su *Nuestra América* de 1891.

Las resistencias y emergencias que desde el orden colonial primero y desde el orden republicano después han ejercido los indios –o quienes hasta hoy hayan ocupado, como en el Uruguay, el lugar de su ausencia presente como ausencia– a la imposición de formas de convivencia que los excluyen o los someten, en el horizonte estratégico de largo plazo, parecería concederle razón a Martí.

fundante en la modernidad, la inclusión y el co-protagonismo de los pueblos originarios en la redención secular por la política que caracteriza a esta modernidad.

Pero ahora dicha redención secular procede a través de un reencantamiento del mundo que se expresa discursivamente en las que pueden estimarse como las primeras constituciones en que emerge el espíritu transmoderno en nuestra América, la de la República del Ecuador de 2008 y la del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009.

## **Instituciones para el buen gobierno**

En estrecha relación con las formas alienadas de *sujetividad* que se denuncian a los efectos de su conocimiento como condición de su superación, “*Nuestra América*” reflexiona sobre las instituciones, sus formas y su espíritu en la perspectiva del buen gobierno de nuestras sociedades.

Establece que así como las formas dominantes de *sujetividad*, también las instituciones –que son las mediaciones para la afirmación de la humanidad en su expresión concreta como sociedad- están también alienadas y son por ello alienantes, tanto en su forma como en su espíritu en nuestra América. Las instituciones están alienadas y son alienantes –y por lo tanto inhábiles para el adecuado gobierno de nuestras sociedades, porque son formas que responden al espíritu de otras realidades de las que han sido tomadas y sobre las que se ha ejercido –en la mejor hipótesis, con gran precisión- la imitación. Se trata pues de instituciones cuyas formas y espíritu al provenir de otras realidades a las cuales las mismas responden, -por lo cual eventualmente son allí condición de buen gobierno-, al aplicarse imitativamente a realidades histórico-sociales tan inconmensurables con aquellas como lo son las de esta parte del mundo, fracasan dando lugar a experiencias de desgobierno que rápidamente llevan a depositar la culpa en las propias realidades histórico-sociales.

Si las instituciones son exitosas en términos de gobierno en aquellas realidades en las que han nacido, su fracaso en la realidad de nuestra América es predominantemente interpretada como defec-

tividad de esta realidad nuestra. Cuando esa es la percepción y no se tienen dudas sobre la pertinencia de las instituciones importadas, cuando se quiere que ellas funcionen, entonces se procura transformar la realidad social con la pretensión de adecuarla a las formas y espíritu de esas instituciones que se dan acríticamente por universalmente buenas. Más radicalmente a veces, se procura imponer las formas con su espíritu sin procurar ninguna transformación de la realidad social que la torne razonablemente receptiva a las mismas, con desprecio de la sacrificialidad humana que esa imposición pueda suponer.

En cambio, en la perspectiva de “*Nuestra América*”, las formas y el espíritu de las instituciones, deben provenir del conocimiento de la misma realidad en la que habrán de regir, no se trata pues de transformar la realidad o de imponerle formas con su espíritu con prescindencia de la realidad misma, sino desde el conocimiento de ella y a partir de las orientaciones de sentido que resultantes que harán al espíritu de las nuevas instituciones, crear las formas institucionales adecuadas para el gobierno de la específica realidad:

“La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india. A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobierno en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y como puede ir guiándolos en junto, para llegar por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del

país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.”<sup>32</sup>

Realismo e idealismo se articulan sinérgicamente en el texto que antecede. Realismo político por la tesis de que lo fundamental no es atender a formas abstractas o a mundos ideales inexistentes, sino a las realidades concretas que hay que gobernar. Estas últimas son políticas, pero también sociales, económicas, culturales, étnicas, etc.

Idealismo político —en el sentido de un idealismo del ideal— por el que a partir del diagnóstico realista, al guiar los elementos “en junto” promoviendo “el equilibrio de los elementos naturales del país”, se haga posible realizar y reproducir un orden en el que todos disfruten “de la abundancia que la Naturaleza puso para todos”, en el que todos habrán de trabajar y al que todos habrán de defender<sup>33</sup>.

Tanto el espíritu como la forma de las instituciones han de responder al país. Por cierto que en el espíritu anida el sentido, mientras que las formas hacen a la mediación institucional a través del cual el mismo puede realizarse.

La cara realista del espíritu de las instituciones para el buen gobierno de nuestra América expresa cabalmente el “tener como valioso conocernos a nosotros mismos” del *a priori* antropológico. La cara idealista —como idealismo del ideal— implica una ruptura con el *pathos*, el *ethos* y el *logos* del “aldeano vanidoso”,

---

32. José Martí, “*Nuestra América*”, 481-482.

33. Puede entenderse que el orden ideal de referencia es planteado en “*Nuestra América*” en principio como una meta. Esa meta parece estar propuesta como alcanzable. Independientemente de la cuestión de la factibilidad empírica de metas ideales; esto es, de un orden como el descrito en términos de plenitud o solamente de “aproximaciones” al mismo como lo único históricamente posible, pareciera que en la visión del texto, el orden propuesto funciona también como idea reguladora que alumbra sobre el sentido de la acción en cada presente, por lo que la visión del gobierno como expresión de la política no se reduce a la cuestión del poder propia de la modernidad, sino que no ha declinado de la perspectiva de constitución de comunidad, característica de la antigüedad o de la reproducción de la comunidad característica de la transmodernidad de nuestra América.

metáfora del individuo individualista del liberalismo utilitarista que es el referente implícito de las instituciones de la modernidad capitalista en ciernes, -paradigmáticamente las “leyes heredadas de cuatro siglo de práctica libre en los Estados Unidos”-, en la promoción de un universalismo concreto que supone tanto el trabajo como el disfrute de todos, esto es de cada uno. De esta manera el espíritu de las instituciones a crear y del gobierno a realizar por la mediación de las mismas, transforma el orden de dominación de unos sobre otros al que las instituciones heredadas expresan históricamente por un orden de realización de todos y cada uno. Por tratarse de un orden que hace posible la vida de todos y cada uno, también todos y cada uno habrán de dar la vida en su defensa. No se trata además de un orden abstracto, sino de la constitución en la articulación sinérgica de las caras realista e idealista del espíritu de las instituciones de la realidad concreta y compleja de un “pueblo”, que es en definitiva el “nosotros” que se conoce, afirma, constituye y reproduce con la mediación de las mismas en el ejercicio del buen gobierno.

Repárese que este “pueblo” no es el de la modernidad que las constituciones republicanas decimonónicas consagran como originario depositario de la soberanía, sino que se trata ya en “*Nuestra América*” de un *pueblo transmoderno*, que deberá esperar a las constituciones refundacionales plurinacionales del siglo XXI en nuestra América, para recibir esa consagración institucional secular, ahora en el marco de un reencantamiento de la secularización en clave transmoderna.

“*Nuestra América*” aporta un criterio para las instituciones, -su espíritu, sus formas y el buen gobierno- que puede trascendentalizarse de manera legítima a cualquier otro “pueblo” con pretensiones de constitución y consolidación: conocerse a sí mismo y desde ese conocimiento orientarse hacia la meta de un orden en el que la regla sea el trabajo de todos para el disfrute de todos, meta que será la orientación reguladora para el camino en que siempre debería consistir todo proceso de constitución y consolidación de un pueblo. Se trata pues de un criterio que elaborado en interlocución con las particularidades de nuestra América, se constituye como aporte universalista en el campo de la política.

## Discernimiento del mito moderno-occidental “civilización y barbarie”

Aporta “*Nuestra América*” un discernimiento contracorriente del pensamiento dominante en occidente que focaliza en la tensión entre civilización y barbarie, en que la segunda deberá ceder a la primera: el mito civilizatorio del progreso de la modernidad.

En un amplio espectro filosófico-ideológico, el *Facundo* de Sarmiento lo asume como tesis explícita analítico-crítico-normativa en 1845 en nuestra América y el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels de 1848 lo constata y de cierta manera lo celebra como proceso que llevará a las transformaciones revolucionarias más allá del capitalismo aunque más probablemente dentro de los límites de la occidentalidad y de la modernidad como su figura vigente.

Trascender los límites de la modernidad y de la occidentalidad, no acaece en la posmodernidad en la que tanto la occidentalidad, como la modernidad, como el capitalismo se profundizan y totalizan en sus ejes nihilistas, anti-universalistas y anti-emancipatorios.

Trascender los límites de la modernidad es posible en la transmodernidad que “*Nuestra América*” elabora discursivamente.

“*Nuestra América*” enuncia: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”<sup>34</sup>.

El mito del progreso de la modernidad en el que civilización y barbarie no describen realidades distintas, sino oponen lo superior y positivo con sentido de futuro que debe ser y lo inferior y negativo con sentido de pasado que debe dejar de ser, mito que lejos de dejar de operar, -resignificaciones mediante- se ha profundizado en la cultura de la posmodernidad en el contexto de la globalización capitalista, encuentra en la tesis martiana consignada, un incisivo discernimiento que continúa vigente.

“Civilización” es leída como “falsa erudición”, mientras que “barbarie” es traducida como “naturaleza”. “Civilización” o “falsa erudición” en lugar de superior y positivo se constituye

---

34. José Martí, “*Nuestra América*”, 482.

en un fuera de lugar o inadecuado, mientras que “barbarie” o “naturaleza” se configura como el lugar epistemológico desde el que el discernimiento de la “civilización” como “falsa erudición” se ha hecho posible.

“Naturaleza” remite al lugar epistemológico que hace parte de un lugar antropológico: “Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico”<sup>35</sup>. “Hombre natural” no implica una negación de la dimensión cultural de la condición humana, sino un auto-reconocimiento de esta condición en su especificidad histórico-cultural que supone el discernimiento crítico de la reducción-distorsión que de la misma realiza “el libro importado” y que hacen suya en nuestra América “los letrados artificiales” y el “criollo exótico”.

En el “hombre natural” es fuente del poder como *potentia* –fuente de su facticidad, pero también de su legitimidad- y por lo tanto de la facticidad y legitimidad del poder como *potestas* delegado en su representante<sup>36</sup>. “Nuestra América” enseña que así como el pueblo identificado categorialmente como “hombre natural”, depositario originario del poder –como *potentia*- lo transfiere –como *potestas*- al representante haciéndole posible la disposición y ejercicio del mismo, se lo quita –también de hecho y legítimamente- cuando el ejercicio de ese poder conferido afecta la “sensibilidad” o el “interés” del hombre natural:

“El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras que esta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recabar por la fuerza el respeto de quien lo hiere en la susceptibilidad o lo perjudica en el interés. Por esta conformidad con los elementos naturales

---

35. Ibid.

36. La distinción y relaciones entre el poder como *potentia* y como *potestas*, la tomamos de Enrique Dussel, 20 tesis de política, México D.F., Siglo XXI, 2006, 23-33.

desdeñados han subido los tiranos en América al poder: y han caído en cuanto le hicieron traición.”<sup>37</sup>

Las tiranías en nuestra América se explican por el desconocimiento de la realidad a la hora de constituir los gobiernos, desplazando así a las repúblicas de las que constituyen entonces su verdad histórica; es decir, las frecuentes tiranías en ella no son un producto aleatorio, sino que obedecen con cierto grado de necesidad a la imposición de formas y espíritus extraños a una realidad ignorada en sus identidades profundas: “Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno, y gobernar con ellos. Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador.”<sup>38</sup> El buen gobierno supone el conocimiento de los “elementos verdaderos del país”, la derivación desde los mismos de “la forma de gobierno” y “gobernar con ellos”: no habrá buen gobierno posible si estos elementos verdaderos son ignorados o se pretende gobernar sobre ellos, o, peor aún, contra ellos. En esta última hipótesis, ellos tomarán el gobierno: “La masa inculta es perezosa, y tímida en las cosas de la inteligencia, y quiere que la gobiernen bien; pero si el gobierno le lastima, se lo sacude y gobierna ella”.<sup>39</sup>

En la clave secularizada y secularizadora de la modernidad, el desencantamiento del mundo de que habla Weber parece incluir tal vez como su sentido último que ya hemos afirmado, un reencantamiento: el “Gobernante” alcanza la condición de “creador” justamente “en un pueblo nuevo” que es un pueblo por hacer.

A título de conjetura en la perspectiva de la consideración de “*Nuestra América*” como un programa transmoderno, el reencantamiento del mundo en clave secularizada y secularizadora de la transmodernidad incluiría el ejercicio directo del gobierno por la masa inculta. Esto acontecería, sea porque como se ha registrado

---

37. José Martí, “*Nuestra América*”, *José Martí. Obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, Tomo II, 482.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

“el gobierno le lastima”, sea también porque no hay elementos cultos que “aprendan el arte de gobernar”, no fundamentalmente por la recuperación de un rousseaunianismo alternativo al modelo liberal de la democracia representativa: “En pueblos compuestos de elementos cultos e incultos, los incultos gobernarán, por su hábito de agredir y resolver las dudas con su mano, allí donde los cultos no aprendan el arte de gobernar”<sup>40</sup>. Suponiendo que esta distinción entre elementos cultos e incultos deriva de una implícita concepción subjetiva de la cultura que la subyace, la tesis del gobierno de los elementos incultos no sería un postulado de “*Nuestra América*” sino una constatación en nuestra América.

Desde una concepción objetiva de la cultura, hablaríamos de culturas o sub-culturas diferentes. La élite por su acceso a la educación formal en sus distintos niveles, tiene la posibilidad de aprender teóricamente el arte del gobierno, mientras que la masa, al carecer de esa posibilidad también carece de esa formación, por lo cual cuando ejerce el gobierno lo hace desde su “hábito de agredir y resolver las dudas con su mano”.

En la situación del ejercicio directo del gobierno por parte de la masa, la *potestas* no se aliena respecto de la *potentia* al no darse la mediación de la delegación o la representación.

La tesis de “*Nuestra América*”, “la razón de todos en las cosas de todos y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de los otros”<sup>41</sup>, permite pensar en la situación ideal en términos de un deber ser. El pueblo en su conjunto podría ejercer el gobierno articulando sinérgicamente el hábito con la teoría. La transformación de “la masa inculta” en pueblo gobernante incluye en términos de horizontalidad la articulación sinérgica con los elementos cultos: el pueblo es así creador en términos de autocreación; un gobernante-creador decididamente colectivo. De esta manera, a la luz de la “naturaleza”, la “falsa erudición” puede ser transformada en conocimiento verdadero o válido y hacer lugar a la posibilidad del buen gobierno desde la conformación

---

40. Ibid.

41. Ibid., 484.

del buen gobernante que más que un administrador de lo dado es un creador de lo posible.

## **Universidad y gobierno en nuestra América**

Entre las mediaciones institucionales del ejercicio del *a priori* antropológico por el cual nuestra América se constituye como sujeto, “*Nuestra América*” focaliza el papel a cumplir por las universidades americanas en términos de contribución a través de la investigación y la enseñanza al buen gobierno. Señala que ellas enseñan fundamentalmente sobre otras realidades, pero no enseñan sobre América misma, sobre quien deben hacerlo a fin de formar gobernantes que puedan aportar a ese proceso de autoconstitución con orientaciones estratégicas adecuadas y para lo cual en lugar de someterse a los anteojos del libro extranjero, deben investigar y traducir en conocimientos las peculiaridades de la propia realidad:

“¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yankees o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen. En la carrera de la política habría de negarse la entrada a los que desconocen los rudimentos de la política. El premio de los certámenes no ha de ser para la mejor oda, sino para el estudio de los factores del país en que se vive. En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de los factores reales del país. Conocerlos basta, - sin vendas ni ambages; porque el que pone de lado, por voluntad u olvido, una parte de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó, que crece en la negligencia, y derriba lo que se levanta sin ella. Resolver el problema después de conocer sus elementos, es más fácil que resolver el problema sin conocerlos. Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se la administra en acuerdo con las necesidades patentes del país. Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el

único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injétese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas.<sup>42</sup>

Los rudimentos de la política que las universidades en América suelen no enseñar, consisten en el “análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América”: conocer la realidad para gobernarla. En lugar de esos rudimentos, las universidades proporcionan “antiparras yankees o francesas” que en lugar de propiciar una mejor teoría<sup>43</sup>, esto es, una mejor visión o imagen de la realidad, producen en quien las utiliza una visión totalmente distorsionada y, por lo tanto, aportan un equívoco fundamento al ejercicio del gobierno que no podrá entonces ser buen gobierno: “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana”.

El conocimiento tiene un valor práctico: “conocer es resolver”, tal la tesis epistemológica de “*Nuestra América*”. Esta tesis supone al sujeto del conocimiento como un sujeto de la acción, en la que los problemas que ésta última plantea –para el caso los problemas de la realidad social que requieren soluciones políticas– orientan las búsquedas del primero y proporcionan la prueba de su verdad. El conocimiento es pues interesado: se activa frente a problemas por resolver y se verifica en la resolución de los mismos. Por lo tanto el conocimiento teórico de los “políticos exóticos” no es efectivo conocimiento sino “falsa erudición”. Frente a ellos, los “políticos nacionales” sabrán recibir la herencia del conocimiento mundial, pero como sujetos cognoscentes-actuales, la

---

42. *Ibid.*, 482-483.

43. Recordar que en griego antiguo, teoría (*theorein*), puede traducirse al castellano como *visión*.

resignificarán en la perspectiva situada de los problemas reales que deben resolver: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”<sup>44</sup>.

## El espíritu de las instituciones

Con maestría narrativa e interpretativa “*Nuestra América*” da cuenta de la complejidad y abigarrada heterogeneidad étnica, cultural, social, política e ideológica que hace a la identidad del proceso de la independencia de nuestra América como una realidad mestiza:

“Con los pies en el rosario, la cabeza blanca, y el cuerpo pinto de indio y criollo vinimos, denodados, al mundo de las naciones. Con el estandarte de la Virgen salimos a la conquista de la libertad. Un cura, unos cuantos tenientes y una mujer alzan en México la república, en hombros de los indios. Un canónigo español, a la sombra de su capa, instruye en la libertad francesa a unos cuantos bachilleres magníficos, que ponen de jefe de Centro América contra España al general de España. Con los hábitos monárquicos, y el sol por pecho, se echaron a levantar pueblos los venezolanos por el Norte y los argentinos por el Sur. Cuando los dos héroes chocaron, y el continente iba a temblar, uno, que no fue menos grande, volvió riendas. Y como el heroísmo en la paz es más escaso, porque es menos glorioso que el de la guerra; como al hombre le es más fácil morir con honra que pensar con orden; como gobernar con los sentimientos exaltados y unánimes es más hacedero que dirigir, después de la pelea, los pensamientos diversos, arrogantes, exóticos o ambiciosos; como los poderes arrollados en la arremetida épica zapaban, con la cautela felina de la especie y el peso de lo real, el viento que había izado en las comarcas burdas y singulares de nuestra América mestiza, en los pueblos de pierna desnuda y casaca de París, la bandera de los pueblos nutridos de savia gobernante en la práctica continua de la razón y la libertad; como la constitución jerárquica de las colonias resistía la organización

---

44. José Martí, “*Nuestra América*”, 483.

democrática de la República, o las capitales de corbatín dejaban en el zaguán al campo de bota-de-potro, o los redentores bibliógenos no entendieron que la revolución que triunfó con el alma de la tierra, desatada a la voz del salvador, con el alma de la tierra había de gobernar, y no contra ella ni sin ella,- entró a padecer América, y padece, de la fatiga de acomodación entre los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso, y las ideas y formas importadas que han venido retardando por su falta de realidad local, el gobierno lógico. El continente, descoyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón, entró, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes que lo habían ayudado a redimirse, en un gobierno que tenía por base la razón:- la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos, sobre la razón campestre de los otros. El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu.<sup>745</sup>

El diagnóstico, válido hace ciento veinte años para el que había sido el proceso de la independencia desde las luchas de 1810 en el marco de las estructuras políticas, sociales y culturales del orden colonial a que el texto alude, confirma su validez en la actualidad en la emergente vigencia en el orden de lo instituido que se expresa en las nuevas constituciones instituyentes en términos de transmodernidad de Ecuador de 2008 y de Bolivia de 2009 a que ya nos hemos referido.

En ellas se postula “gobernar con el alma de la tierra”<sup>746</sup>, consagrando así a nivel de la Constitución como texto fundante la posibilidad de “un gobierno lógico”, es decir un gobierno que deja de ejercerse sobre la naturaleza y el hombre natural o aún contra ellos, para comenzar a hacerlo desde ellos y con ellos. Allí radica

---

45. José Martí, “*Nuestra América*”, 483-484.

46. El Preámbulo de la *Constitución de la República del Ecuador* expresa: “Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia”. El de la *Nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia*, dice por su parte con gran analogía de sentido: “Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia”.

el cambio de espíritu que “*Nuestra América*” reclama, por lo que la condición de lo lógico en que ese cambio de espíritu consiste, no es en términos de una lógica meramente formal. En los casos señalados en la primera década del siglo XXI en América Latina, más allá de lo reclamado por “*Nuestra América*”, el cambio de espíritu se verifica enmarcado en un cambio de formas. Pero la novedad radica en el cambio de espíritu frente a una tradición de reformas constitucionales en nuestra América en que el cambio de formas que hasta entonces había tenido lugar no implicaba un cambio de espíritu en el sentido radical transmoderno que “*Nuestra América*” propone.

Cambio de formas sin cambio de espíritu es un cambio vacío, es decir no es un cambio real o sustantivo; cambio de espíritu sin un cambio de formas corre el riesgo de ser un cambio ciego, es decir puede desorientarse en su discurrir por no identificar los medios adecuados para realizarse<sup>47</sup>. Pero lo fundamental es el cambio de espíritu porque en este radica el criterio para la validez de las formas y no a la inversa.

Esta centralidad del cambio de espíritu en el sentido señalado como condición *sine qua non* de la independencia, pone en tela de juicio la efectividad de la misma en nuestra América en los doscientos años transcurridos desde las luchas por ella, al tiempo que, de ser correcta esa tesis, así como la nuestra respecto a que tal cambio de espíritu se hace efectivo en las recientes constituciones de Ecuador y Bolivia; estaríamos con ellas a nivel de textos fundantes de los estados en nuestra América, en la resolución

---

47. Expresa Kant en la “Lógica Transcendental”, bajo el título “De la lógica en general”: “Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas” (Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada S.A., 5ªed., 1967, Tomo II, 202.). Como en otras ocasiones, pretendemos que nuestra paráfrasis de esta tesis kantiana es adecuada y sugerente. Sin embargo, tal vez con razón, el cambio de las formas no tenga en el pensamiento martiano el grado de significación que en el kantiano tienen los conceptos. Lo que Martí quiere destacar es la inutilidad del cambio de formas si no hay un cambio de espíritu que lo acompañe y, en particular para nuestra América, un cambio de espíritu en el sentido de gobernar con la naturaleza y el hombre natural, que hemos identificado como espíritu transmoderno.

del problema de la independencia por el cambio operado en los mismos en donde “*Nuestra América*” lo reclamaba.

### **Criterio universalista para el sistema**

En la línea del reclamado cambio de espíritu como condición para resolver el problema de la independencia, esto es, para realizarla efectivamente, “*Nuestra América*” aporta un criterio universalista para el sistema que es legítimamente universalizable en la perspectiva de la constitución de un sistema mundial efectivamente universal que hasta hoy no se ha constituido: “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”<sup>48</sup>.

Si la opresión es una figura de la dominación, la perspectiva universalista de un mundo sin dominación –y por lo tanto sin opresión– en términos de plenitud, es una utopía y por lo tanto, no realizable. Las relaciones de dominación y de opresión acompañan a la condición humana a través de la historia y, por lo tanto, parecen ser condición humana. No obstante, procurar “afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores” es la perspectiva históricamente posible de constitución de un sistema en que las relaciones de opresión vigentes sean superadas. Ello implica hacer “causa común” “con los oprimidos”: optar por los opresores, sería hacerlo por sus “intereses y hábitos de mando” y por lo tanto por la profundización de la opresión como sistema; en cambio, optar por los oprimidos, implica una transformación con la pretensión de afianzamiento de un nuevo sistema, que al ser contrario a esos intereses y hábitos, implica al menos una superación de las relaciones de dominación hasta entonces vigentes y una perspectiva para la superación de las que pudieran comenzar a establecerse como relevo.

---

48. José Martí, “*Nuestra América*”, 484.

## La colonia en la república

“*Nuestra América*” señala -con acierto- que la colonia no es solamente el pasado respecto de la república como el presente, sino que la colonia está presente en la actualidad de la república como factor determinante de la identidad republicana de los países de nuestra América, de sus límites y de sus posibilidades:

“La colonia continuó viviendo en la república; y nuestra América se está salvando de sus grandes yerros, -de la soberbia de las ciudades capitales, del triunfo ciego de los campesinos desdeñados, de la importación excesiva de las ideas y fórmulas ajenas, del desdén inicuo e impolítico de la raza aborígen, - por la virtud superior, abonada con sangre necesaria, de la república que lucha contra la colonia.”<sup>49</sup>

Constituir la república no es un acto puntual que se objetiva en un documento fundacional como lo es la Constitución. Más allá de la existencia del mismo y de su importancia como referente legitimador, la vigencia de la república en términos de realidad queda en entredicho por la fuerza vigente de estructuras, intereses, elementos y hábitos coloniales que sobreviven al momento fundacional de aquél documento. Esto es especialmente cierto cuando este último es copia de los que responden a otras realidades y por lo tanto, inhábil para integrar a los elementos propios de la realidad sobre la cual habrá de regir.

Por ello, constituir la república supone en nuestra América una permanente confrontación con la colonia y con lógicas fundantes del orden colonial -que en forma más o menos subterránea- se mantienen en pleno orden republicano.

El centralismo de las ciudades capitales, adjetivado como “soberbia”, la ceguera del triunfo de los campesinos que la colonia desdeña, la importación excesiva de ideas y fórmulas desde otras latitudes y el desdén hacia los aborígenes, expresan la presencia de la colonia en la república y la constitución de la república como lucha sin fin contra la colonia que la asedia desde dentro.

---

49. Ibid.

En la visión de “*Nuestra América*”, no obstante la república habrá de triunfar sobre la colonia por su “virtud superior”, su victoria supone el costo de “sangre necesaria”, pues la superior virtud de la república, no puede evitar la inercia o el empeño que llevan a la colonia a eternizarse.

## **Nacimiento del hombre real y redención de nuestra América**

No obstante la lucha que la república mantiene con la colonia para constituirse, lucha en que la colonia se resiste a dejar de ser, “*Nuestra América*” postula la redención secular de los países de nuestra América, señalando la presencia del redentor en el “hombre real” a cuyo nacimiento ella estaría asistiendo en los “tiempos reales” en que el diagnóstico esperanzado y esperanzador es formulado:

“Pero “estos países se salvarán”, como anunció Rivadavia el argentino, el que pecó de finura en tiempos crudos: al machete no le va vaina de seda, ni en el país que ganó con lanzón se puede hechas el lanzón atrás, porque se enoja y se pone en la puerta del Congreso de Iturbide “a que le hagan emperador al rubio”. Estos países se salvarán, porque con el genio de la moderación que parece imperar, por la armonía serena de la Naturaleza, en el continente de la luz, y por el influjo de la lectura crítica que ha sucedido en Europa a la lectura de tanteo y falansterio en que se empapó la generación anterior, -le está naciendo a América, en estos tiempos reales, el hombre real.”<sup>50</sup>

Ese redentor secular que llevará a cabo la salvación de “estos países” no es ningún individuo excepcional, sino “el hombre real”, es decir, aquél cuyo nacimiento es trabajoso y extendido en “los tiempos reales”, porque su nacimiento se hace posible en la medida en que puede superar las identificaciones alienadas y fetichizadas de lo humano extendidas y dominantes en nuestra

---

50. Ibid.

América, en ejercicio sostenido del *a priori* antropológico, que hace a la perspectiva de la auto-constitución de su identidad.

Podríamos decir que nuestra América no puede esperar otra redención que no sea la que puede provenir de sí misma y por lo tanto del *nosotros nuestroamericano* que se constituye en la auto-constitución de su identidad. También puede señalarse que la condición de esta redención es la afirmación del “hombre real”, que es otra manera de nombrar al “hombre natural”- en una suerte de revolución histórico-antropológica que implica la superación de las falsas construcciones de lo humano, cuya persistencia o reformulación en nuevas condiciones arriesgarían propiciar la condenación de nuestra América.

En cuanto que las falsas construcciones de lo humano – alienadas y fetichizadas- han estado a la orden del día hasta el presente entre nosotros, persistir en la perspectiva del nacimiento del “hombre real” y por lo tanto, concomitantemente en la crítica a estas construcciones dominantes de lo humano una y otra vez renovadas en la modernidad capitalista como ejercicio de dominación, es una orientación analítico-crítico-normativa de *Nuestra América* crucial y de creciente vigencia, que debería ser asumida e implementada en las mediaciones institucionales operantes en nuestros países.

Registremos el rico y complejo proceso de nacimiento del “hombre real” –seguramente aún no culminado- que narra “*Nuestra América*”:

“Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre, y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norte-América y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de

los fundadores, la vincha y la toga; -en desestancar al indio,- en ir haciendo lado al negro suficiente,-en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella. Nos quedó el oidor, y el general, y el letrado, y el prebendado. La juventud angélica, como de los brazos de un pulpo, echaba al Cielo, para caer con gloria estéril, la cabeza coronada de nubes. El pueblo natural, con el empuje del instinto, arrollaba, ciego del triunfo, los bastones de oro. Ni el libro europeo, ni el libro *yankee*, daban la clave del enigma hispano-americano. Se probó el odio, y los países venían cada año a menos. Cansados del odio inútil, -de la resistencia del libro contra la lanza, de la razón contra el cirial, de la ciudad contra el campo, del imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosa e inerte,- se empieza como sin saberlo, a probar el amor. Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. “¿Cómo somos?” se preguntan, y unos a otros se van diciendo cómo son. Cuando aparece en Cojimar un problema, no van a buscar la solución a Dantzing. Las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento comienza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear, es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino! Se entiende que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales; que las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad, para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abre los brazos a todos, y adelanta con todos, muere la república. El tigre de adentro se entra por la hendidja, y el tigre de afuera. El general, sujeta en la marcha la caballería al paso de los infantes. O si deja a la zaga a los infantes, le envuelve el enemigo la caballería. Estrategia es política. Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es la salud; pero con un solo pecho y una sola mente. ¡Bajarse hasta los infelices y alzarlos en los brazos! ¡Con el fuego del corazón deshelar la América coagulada! ¡Echar bullendo y rebotando, por las venas la sangre natural del país! En pie, con los ojos alegres de los trabajadores, se saludan, de un pueblo a otro los hombres nuevos americanos. Surgen los estadistas naturales del estudio directo de la natura-

leza. Leen para aplicar, pero no para copiar. Los economistas estudian la dificultad en sus orígenes. Los oradores, empiezan a ser sobrios. Los dramaturgos, traen los caracteres nativos a la escena. Las academias, discuten temas viables. La poesía se corta la melena zorrillesca, y cuelga del árbol glorioso el chaleco colorado. La prosa, centelleante, y cernida, va cargada de idea. Los gobernadores en las repúblicas de indios, aprenden indio.”<sup>51</sup>

La narración del proceso de nacimiento del “hombre real” en nuestra América es analítico-crítico-normativa: analiza dicho proceso, hace la crítica de las formas alienadas y fetichizadas de constitución de lo humano y propone normativamente desde el análisis crítico de tendencias contrahegemónicas emergentes ya en el entorno de 1891, los modos de sentir, actuar y pensar que hay que profundizar y universalizar, a los efectos de la constitución de una identidad liberada y liberadora.

Las primeras líneas describen en tiempo pasado la condición alienada y fetichizada – y también alienante y fetichizante- de los que podrían llamarse “hombres artificiales”, aquellos titulares de la antes señalada “falsa erudición”, integrantes de la que ha sido caracterizada como “la ciudad letrada”<sup>52</sup>, es decir, aquella élite cultural que desde su lugar privilegiado al interior de sociedades heterogéneas e iletradas como mayoritariamente lo eran y lo siguen siendo a nivel de sus mayorías indígenas, negras, mestizas, campesinas y urbano-marginales las sociedades de nuestra América, aporta en la construcción, legitimación y consolidación de formas institucionales que invisibilizan, reprimen o excluyen a aquellas mayorías en los procesos de constitución de los países, que de esta manera quedan homogeneizadas como lo otro invisibilizado, reprimido, excluido, sobre cuya invisibilización, represión, exclusión, se constituye el respectivo orden nacional con la pretensión de ser un orden incluyente en el que la libertad alcanza a todos por igual.

---

51. Ibid., 484-486.

52. Angel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1995.

Desde esa visión crítica, señala cuál debería haber sido la actitud desalienante y desfetichizadora desde la élite cultural de la “ciudad letrada”. La identifica como “genio” y habla de “hermanar” articulando sinérgicamente la “caridad” con el “atrevimiento” que atribuye a los “fundadores”, “la vincha y la toga”, esto es, el país mayoritario identificado en la “vincha” con la élite de “la ciudad letrada” simbolizada en la “toga”, desestancando al “indio” y haciendo lugar al “negro”. Las dificultades para que esta *genialidad* fuera posible, siguen a la vista, pero el nacimiento del “hombre real” sobre la referencia del “hombre natural” requiere el hermanamiento de realidades tan distintas y distantes como la mayoría –invisibilizada, reprimida, excluida- simbolizada por la “vincha” y que comprende obviamente al “indio” y como mano de obra sustituta al “negro”-, y la minoría –invisibilizante, represora y excluyente- simbolizada por la “toga”. El hermanamiento hace a la posibilidad de la fraternidad, la cual tal vez en lugar de ser un ideal más a realizar después de la libertad y de la igualdad, es condición de la efectiva vigencia en términos de universalidad de aquellas.

Desde ese hermanamiento aún por realizarse en la mayoría de las sociedades de nuestra América, se hace recién posible “ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella”. El incumplimiento de ese hermanamiento dice acerca de la realidad de la independencia en nuestra América, de las luchas por la cual se conmemora desde 2010 el bicentenario. Ha sido y es aún hoy seguramente una independencia para minorías dominantes en las que la élite culta opera como agente cultural de dominación en el diseño, transmisión y legitimación de las formas institucionales. La independencia para las grandes mayorías simbolizadas en la “vincha” – especialmente en relación a los pueblos originarios- que comienza a asomar en términos constitucionales fundantes tal vez recién en las nuevas constituciones del siglo XXI que hemos mencionado, es producto de las luchas de esas mayorías desde hace más de quinientos años; no parecen expresar en general alguna intención de hermanamiento por parte de los sectores mayoritarios de las minorías dominantes.

“Ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella” en el contexto del Bicentenario de las luchas por la

independencia, mantiene plena validez y vigencia instituyente. Solamente su cumplimiento puede hacer que las conmemoraciones de las luchas por la independencia en el Bicentenario o en posteriores celebraciones, no se constituyan en ejercicios de legitimación y consolidación de invisibilización, represión y exclusión de las grandes mayorías de nuestra América.

Al no tener lugar el “hermanamiento” y al no “ajustar la libertad al cuerpo de los que lucharon y vencieron por ella” se potencia una realidad fragmentada, conflictiva y anárquica que no puede ser comprendida desde marcos categoriales que responden a otras realidades históricas: “Ni el libro europeo, ni el libro *yankee*, daban la clave del enigma hispano-americano”. No obstante hasta hoy de manera dominante, las academias buscan la clave de ese enigma en el libro europeo o *yankee*, o, peor aún, renuncian objetivamente a descifrar la propia realidad al concurrir al examen de la misma con “antiparras *yankees* o francesas” que deforman la realidad percibida en razón de su condición de *a priori*s de la sensibilidad y el entendimiento, producto de quienes las asumen, tal vez con “autonomía técnica”, pero muy probablemente sin “autonomía espiritual”<sup>53</sup>.

En condiciones en que las visiones teóricas dominantes son alienadas y alienantes, los instintos y sentimientos básicos protagonizan las orientaciones de la sociedad, ocupando el lugar que debería haber ocupado la razón por la mediación de la inteligencia.

El “odio inútil” como *pathos* dominante, se expresa en una serie de confrontaciones que hacen a la conflictividad de la realidad de las nacientes repúblicas de nuestra América: el “libro contra la lanza”, “la razón contra el cirial”, “la ciudad contra el campo”, el “imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosa e inerte”. El odio es ciego y destructivo, por lo cual es incapaz de construir. Si el “libro”, la “razón”, la “ciudad” y las “castas urbanas” se dejan conducir por el odio a la “lanza”, el “cirial”, el “campo” y la “nación natural”, esto es, si se obedece a la ceguera y destructividad de dicho *pathos* en un *ethos*

---

53. Arturo Ardao, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, DP, Udelar, 1987, 138-139.

fundamentalista exacerbado en el marco del mito legitimador de la confrontación entre civilización y barbarie, la república se hace imposible. Ese *pathos* y su orientación fundamentalista en el marco de ese mito legitimador de la modernización capitalista han operado en la colonia y en la república desde la primera independencia hasta la actualidad.

Encuentra “*Nuestra América*” “que se empieza como sin saberlo, a probar el amor” y postula implícitamente su condición de “útil” frente al “odio inútil”, en un sentido de utilidad que no se circunscribe a los límites del individualismo del utilitarismo asociado con el liberalismo y desarrollado luego con sus especificidades por el pragmatismo, sino en el sentido social según el cual, relaciones que destruyen como es el caso de las fundadas en el odio son inútiles, mientras que aquellas que construyen, las que se fundan en el amor, son útiles: la utilidad se mide en función de relaciones sociales que suponen el reconocimiento y promoción de la igual dignidad de todos y cada uno de sus miembros, comenzando por reconocer sus especificidades y diferencias.

Cabe interpretar que si se trata de un amor, con el “que se empieza como sin saberlo, a probar”, no se trataría del amor-eros, sino del amor-*ágape*, esto es, el amor-comunidad que implica el reconocimiento y la afirmación de todo otro como hermano. Así como el sentido de utilidad no es individualista sino social, los sujetos que visiblemente comienzan “a probar el amor” sin que excluir por ello a los individuos que los integran, son los pueblos: “Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. “¿Cómo somos?” se preguntan, y unos y otros van diciendo cómo son”. En lugar de interpretarse unos a otros, todos se reconocen como un iguales en términos de humanidad a través del saludo sin por ello invisibilizar sus diferencias.

Se manifiestan con reciprocidad el interés en saber cómo son y se convocan a expresarlo con voz propia: en lugar de una reválida desde nuestra América del conocimiento como una relación sujeto-objeto que gnoseológicamente identifica a la modernidad dominante y da lugar al conocimiento como función de dominación por sus efectos de cosificación, homogeneización e identificación, se trasciende la misma en la propuesta de una

relación sujeto-sujeto que transforma al conocimiento en una relación sujetivadora que habilita a la constitución y comunicación autónoma de las identidades diversas.

La respuesta a la pregunta por la propia identidad y por los problemas propios, ya comienza a dejar de buscarse en marcos categoriales propios de otras realidades histórico-sociales, comenzando en forma creciente el ejercicio del pensamiento propio:

“Cuando aparece en Cojimar un problema, no van a buscar la solución a Dantzing. Las levitas son todavía de Francia pero el pensamiento comienza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear, es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; si sale agrio, ¡es nuestro vino!”<sup>54</sup>

Al interior de los pueblos de nuestra América, los jóvenes intelectuales empiezan a dejar de imitar para comenzar a crear. El valor de esta creación, más allá del que pudiera tener objetivamente lo creado con independencia del creador, radica en la transformación de la sumisión que implica la conducta imitativa, en la autonomía espiritual que se hace efectiva en la disposición creativa que “*Nuestra América*” registra en la nueva generación de sus jóvenes que en lugar de sumergir sus cabezas en el libro *yankee* o europeo de espaldas a la realidad social de la que forma parte, “hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de sudor”: la praxis intelectual se ha desplazado de la cabeza a las manos, del libro extranjero a la “masa” de la realidad vernácula, resignificándose como esfuerzo creativo, rindiendo de suyo la utilidad social consistente en esa transformación de los intelectuales y de su actividad que ahora en lugar de sobredeterminar con sus hasta entonces dominantes visiones alienadas y alienantes las lógicas que conspiran contra la realización de nuestras repúblicas, ayuda con la creación de pensamiento a fermentar la realidad de las mismas en el sentido de su constitución.

---

54. José Martí, “*Nuestra América*”, 485.

Estos intelectuales comprenden lo ya señalado respecto a “que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales”, por lo que “las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas”; esto es: la realidad a gobernar es la última instancia para discernir las formas de gobierno frente a las teorías que pudieran proponerse como su fundamento desde otras experiencias. No son las teorías el criterio para la realidad, sino que la realidad aporta el criterio para la teoría, la que debe tomarla en cuenta adecuadamente a los efectos de poder orientarla con eficacia en el sentido del deber ser postulado.

El deber ser postulado se constituye al mismo tiempo en la orientación estratégica para realizarlo: “la libertad, para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abre sus brazos a todos, y adelanta con todos, muere la república”. Si “libertad” como idea-valor y “república” como espacio político para la realización de la misma son quienes articulan la heterogeneidad de los elementos reales del país en el dificultoso proceso de la constitución del “nosotros” del “hombre real” sobre el referente del “hombre natural”, la primera no puede admitir cortapisas y la segunda no debe excluir a ninguno. Repúblicas oligárquicas en las que la libertad existe solamente en el discurso legitimador y que excluyen a las mayorías, no dejarán de ser por las razones morales que las hacen rechazables, sino por razones políticas que las hacen imposibles. La orientación de realismo político que “*Nuestra América*” aporta para los países de nuestra América es que sin la efectiva libertad de todos y su inclusión en la vida republicana con el goce de los derechos y el cumplimiento de los deberes que la misma supone, la república perece.

Ese realismo político implica además el ejercicio de la crítica que hace a la salud del cuerpo social y no a su enfermedad o muerte en cuanto se inspire en un sentimiento y se oriente en un pensamiento por todos compartido.

Tal realismo en nuestras sociedades implica para los gobernantes aprender la lengua –los hábitos, costumbres, cultura, valores- de los pueblos originarios con quienes han de ejercer el gobierno: “Los gobernadores, en las repúblicas de indios, apren-

den indio”. Esta afirmación, tal vez más una propuesta que una constatación, no ha sido atendida y practicada de manera dominante en nuestra América, sino que se ha optado por la imposición de la lengua heredada del colonizador transformada en idioma oficial, propiciando la aculturación —cuando no el exterminio— en lugar del diálogo intercultural que habilitaría un más eficaz “gobernar con”, frente a los más extendidos “gobernar sobre” o “gobernar contra”.

## La tesis humanista y los mitos antihumanistas

No obstante “*Nuestra América*” como programa revolucionario transmoderno es un programa identitario para nuestra América, postula “la identidad universal del hombre”, respuesta humanista en términos de un universalismo concreto e histórico que se afirma como perspectiva de discernimiento del “odio de razas” como mito antihumanista:

“No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la naturaleza, donde resalta, en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y color. Peca contra la Humanidad, el que fomente y propague la oposición y el odio de razas.”<sup>55</sup>

La humanidad es universalmente una en las diversidades de forma y color de los cuerpos, que son por ello, todos y cada uno, cuerpos humanos.

La denuncia del “odio de razas” como mito anti-humanista, suma a la ya efectuada sobre la pretendida “batalla entre la civilización y la barbarie”.

La tesis del “choque de civilizaciones” que Samuel Huntington ha lanzado en la última década del siglo XX, podría estimarse una reválida de los mitos de “la batalla entre la civilización y la

---

55. *Ibid.*, 486-487.

barbarie” y del “odio de razas” que *Nuestra América* discierne y denuncia, y en el grado en que dicha tesis “fomente y propague la oposición” y el “choque de civilizaciones”, podría también señalarse su anti-humanismo y decirse de ella que “peca contra la Humanidad”. Probablemente no hay ningún “choque de civilizaciones” como tampoco hay o había ninguna “batalla entre civilización y barbarie” ni ningún “odio de razas”, sino en todo caso se asiste a una fragmentada lucha defensiva de la humanidad frente a la ofensiva cada vez más agresiva de la civilización del capital que se encubre y procura legitimarse por la promoción de sus mitos.

Así como los mitos de “la batalla entre la civilización y la barbarie” y del “odio de razas” lo hacen desde el siglo XIX, el mito del “choque de civilizaciones” opera desde fines del siglo XX como un relato legitimador de las agresiones de la civilización del capital sobre la humanidad, al presentarlo como defensa del Occidente democrático, liberal y cristiano frente a las amenazas del fundamentalismo islámico y del terrorismo que con él se asocia.

## **Nuestra América y la América del Norte**

“*Nuestra América*” se expide sobre los peligros endógenos de nuestra América de los cuales “se va salvando”:

“Sobre algunas repúblicas está durmiendo el pulpo. Otras, por la ley del equilibrio, se echan a pie a la mar, a recobrar con prisa loca y sublime, los siglos perdidos. Otras, olvidando que Juárez paseaba en un coche de mulas, ponen coche de viento, y de cochero a una bomba de jabón: el lujo venenoso, enemigo de la libertad, pudre al hombre liviano y abre la puerta al extranjero. Otras acendran, con el espíritu épico de la independencia amenazada el carácter viril. Otras crían, en la guerra rapaz contra el vecino, la soldadesca que puede devorarlas”.<sup>56</sup>

---

56. José Martí, “*Nuestra América*”, 486.

De estos peligros, hay dos que presentan especial actualidad, respecto de los cuales es discutible afirmar hoy que nuestra América “se va salvando”.

En primer lugar “el lujo venenoso, enemigo de la libertad, (que) pudre al hombre liviano y abre la puerta al extranjero”. En efecto el consumo de bienes cada vez más suntuarios y cada vez más transitorios exacerbado en el consumismo propio de la fase actual del capitalismo, encuentra un terreno fértil en el “hombre liviano” cuya liviandad se degradaría en la podredumbre y “abre la puerta” cada vez más a bienes de consumo de procedencia externa que extienden y profundizan esa podredumbre.

En segundo lugar, que las repúblicas críen “en la guerra rapaz contra el vecino, la soldadesca que habrá de devorarlas”. Encierra el señalamiento dos críticas: el carácter “rapaz” de la guerra contra el vecino en dirección radicalmente opuesta a la constitución de la unidad e integración de las repúblicas de nuestra América que “*Nuestra América*” predica y que esa guerra ilegítima sea ocasión de criar “la soldadesca que puede devorarlas”, lo que ha acontecido en muchísimas ocasiones con los cuartelazos, golpes de estado y dictaduras militares que la han asolado desde los primeros años de la -así llamada- “primera independencia”.

Más allá de los peligros endógenos, se ciernen sobre nuestra América los que dimanan de la otra América, la América del Norte, o de nuestra relación con ella:

“Pero otro peligro corre, acaso, nuestra América, que no le viene de sí, sino de la diferencia de orígenes, métodos e intereses entre los dos factores continentales, y es la hora próxima en que se le acerque, demandando relaciones íntimas, un pueblo emprendedor y pujante que la desconoce y la desdén. Y como los pueblos viriles, que se han hecho de sí propios, con la escopeta y la ley, aman, y sólo aman a los pueblos viriles; - como la hora del desenfreno y la ambición, de que acaso se libre, por el predominio de lo más puro de su sangre, la América del Norte, o en que pudieran lanzarla sus masas vengativas y sórdidas, la tradición de conquista y el interés de un caudillo hábil, no está tan cercana, aun a los ojos del más espantadizo, que no dé tiempo a la prueba de altivez, continua y discreta, con que se la pudiera

encarar y desviarla; - como su decoro de república pone a la América del Norte, ante los pueblos atentos del Universo, un freno que no le ha de quitar la provocación pueril o la arrogancia ostentosa, o la discordia parricida de nuestra América,- el deber urgente de nuestra América es enseñarse como es, una en alma e intento, vencedora veloz de un pasado sofocante, manchada sólo con la sangre de abono que arranca a las manos la pelea con las ruinas, - y la de las venas que nos dejaron picadas nuestros dueños. El desdén del vecino formidable que no la conoce es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca, la conozca pronto, para que no la desdeñe. Por ignorancia llegaría tal vez, a poner en ella la codicia. Por el respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos. Se ha de tener fe en lo mejor del hombre, y desconfiar de lo peor de él. Hay que dar ocasión a lo mejor para que se revele y prevalezca sobre lo peor. Si no, lo peor prevalece. Los pueblos han de tener una picota para quien los azuza a odios inútiles; y otra para quien no les dice a tiempo la verdad”.<sup>57</sup>

“Orígenes”, “métodos” e “intereses” son los aspectos que en la lectura de “*Nuestra América*” distinguen y eventualmente oponen a nuestra América de la otra América nombrada por ella como la América del Norte. Se plantea entonces el problema de las relaciones entre las dos Américas, identificada la del Norte como “un pueblo emprendedor y pujante” que “desconoce y desdeña” a nuestra América.

Suponiendo correspondiente con su realidad la identificación que “*Nuestra América*” hace de la América del Norte, así como también la posición y actitud señaladas en esta respecto de aquella, para que las relaciones sean adecuadas, es necesario transformar ese desconocimiento y desdén en un reconocimiento de la igual dignidad en las diferencias.

Solamente el conocimiento propiamente tal de una alteridad puede neutralizar el prejuicio que se funda en la ausencia del mismo. Por las características señaladas de ese otro respecto de

---

57. Ibid.

la cual nuestra América es su alteridad “desdeñada”, superar ese desdén, es “superar el peligro mayor de nuestra América”.

Si importante es el autoconocimiento a los efectos de la propia constitución, importante también es el conocimiento por parte de otras sociedades, especialmente de las sociedades vecinas con las que el relacionamiento es inminente, a los efectos de neutralizar efectos distorsivos a esa auto-constitución como producto de falsas y prejuiciosas representaciones de la sociedad que se auto-constituye de parte de sus vecinos, pues ellas conducen a prejuiciosas y desdeñosas relaciones.

Con total reciprocidad, nuestra América debe precaverse de una representación falsa y prejuiciosa de la América del Norte:

“Ni ha de suponerse, por antipatía de aldea, una maldad ingénita y fatal al pueblo rubio del continente, porque no habla nuestro idioma, ni ve la casa como nosotros la vemos, ni se nos parece en sus lacras políticas, que son diferentes de las nuestras, ni tienen en mucho a los hombres biliosos y trigueños, ni mira caritativo, desde su eminencia aún mal segura, a los que, con menos favor de la historia, suben a tramos heroicos la vía de las repúblicas...”<sup>58</sup>.

La “antipatía de aldea” suele hacer una construcción negativa de la alteridad, percibiendo negatividad allí donde solamente hay diferencia. Y las diferencias no deben traducirse en la inferioridad de los otros diferentes. Para ello hay que trascender la “antipatía de aldea” tal vez en la simpatía propia de un *pathos* cosmopolita.

No solamente el conocimiento, sino fundamentalmente el pensamiento que ya en “*Nuestra América*” habíamos señalado como estrategia, tienen un importantísimo papel a cumplir en la superación de los prejuicios como condición del adecuado relacionamiento entre los pueblos:

“Pero en el amasijo de los pueblos se condensan, en la cercanía de otros pueblos diversos, caracteres peculiares y activos, de ideas y de hábitos, de ensanche y adquisición, de vanidad y

---

58. Ibid., 487.

de avaricia, que del estado latente de preocupaciones nacionales pudieran, en un período de desorden interno o de precipitación del carácter acumulado en el país, trocarse en amenaza grave para las tierras vecinas, aisladas y débiles que el país fuerte declara percederas e inferiores. Pensar es servir.”<sup>59</sup>

El pensar como actividad, incluye y trasciende al conocer. De esa actividad depende en última instancia la capacidad de discernimiento. Es de destacar la valoración del pensar en términos de una utilidad, que, como ya señalamos, no es la del horizonte del utilitarismo individualista liberal, sino que se trata de una utilidad social en que el “servir” tiene más que ver tal vez con la actitud de servicio, que con rendimientos puntuales en términos prácticos.

La dialéctica constructiva del pensar y el conocer hace a un programa revolucionario, pacífico y pacificador en la relación de nuestra América consigo mismo, con la otra América y con el resto del mundo, que apela a “las armas del juicio” y las “trincheras de ideas”, válido y vigente para la construcción de una paz duradera que se proyecta a través de los siglos por la unión continental:

“...ni se han de esconder los datos patentes del problema que puede resolverse, para la paz de los siglos, con el estudio oportuno,- y la unión tácita y urgente del alma continental”<sup>60</sup>.

## La América nueva desde sus mitos fundacionales

Termina “*Nuestra América*”:

“¡Porque ya suena el himno unánime; la generación real lleva a cuestas, por el camino abandonado por los padres sublimes, la América trabajadora; del Bravo a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América nueva!”<sup>61</sup>.

---

59. Ibid.

60. Ibid.

61. Ibid.

“La generación real” es “el hombre real” de “los tiempos reales” que es “el hombre natural” es el sujeto histórico que “del Bravo a Magallanes” no obstante tratarse de un “camino abandonado por los padres sublimes”, recorre el camino de “la América trabajadora” en la perspectiva de realización de aquel estado en que “disfrutaban todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas”.

Ese sujeto y su proyecto histórico el de la “América nueva” —que es el de nuestra América, fundamentado en “*Nuestra América*”— en el que la “América nueva” es no solamente un futuro de plenitud utópica, sino el esfuerzo histórico de todos los días de hacerla prevalecer allí donde dominen y vuelvan a dominar las inercias de la América vieja.

Frente a los mitos anti-humanistas de “la batalla entre la civilización y la barbarie” y del “odio de razas” —y hoy del “choque de civilizaciones”—, “*Nuestra América*” recupera desde *sus presentes*<sup>62</sup> los mitos humanistas de las tradiciones de los pueblos originarios de esta América a cuya validez y vigencia instituyente se apuesta, condensándolos en la referencia al “Gran Semí” y su siembra de las semillas que harán germinar la “América nueva”<sup>63</sup>.

---

62. El de 1891, el de 1991, el de 2001, el de 2011, o cualquier otro presente posible que nos lleve a seguir reflexionando sobre “*Nuestra América*” y desde ella.

63. Debo la inspiración para este cierre del texto, al artículo de Pedro Pablo Rodríguez “*Nuestra América* contra la lógica de la modernidad”, que ya he mencionado en la nota 5, artículo que termina así: “Y esa nueva América se traería, dice Martí en las últimas líneas de su ensayo en hermosa alegoría, con las semillas regadas por el Gran Semí, por el padre Amalivacá, el creador de los seres humanos con la semilla de la palma, según la cosmogonía de los indígenas de la actual Venezuela. Así, desde nuestros orígenes más remotos partiría la nueva América, desde sus mitos fundadores, para recrearse, poner coto a los peligros de aquel final de siglo y ofrecer al mundo un ejemplo de humanismo y convivencia en la diversidad. Esta era, pues, la lógica de y para una nueva era que ofrecía José Martí en *Nuestra América*”.

# Filosofía *nuestroamericana* y constitución del sujeto afrodiaspórico\*

## Introducción

En el marco del XIV Congreso Internacional de Filosofía realizado en Mazatlán, México en noviembre de 2007 convocado bajo el tema central “identidad y diferencia”, el profesor afroamericano Omer Buatu Batubengue expuso su ponencia “Contribución de la filosofía nuestroamericana para la eclosión de la filosofía africana”<sup>1</sup> en la cual reflexionó sobre a) el modo de hacer filosofía en África signado a su juicio por la heteronomía de una perspectiva eurocéntrica, b) la centralidad de la historicidad en la filosofía que –siguiendo especialmente a Horacio Cerutti Guldberg– presentó como “nuestroamericana” y que frente a la heteronomía de la anterior pareciera ofrecer las condiciones de una autonomía radical especialmente en relación a la matriz europeo-occidental, para terminar c) considerando aportes posibles de la filosofía nuestroamericana a la filosofía africana.

En la presente contribución, -de un uruguayo que no es afrouruguayo y que teniendo ascendientes portugueses e italianos y bastante recientemente la ciudadanía italiana, es y se siente

---

\* Texto correspondiente a la ponencia presentada en la Mesa Redonda 3 “Fragmented Communities: one History, several Memories”, en el marco del Philosophical Dialogue between Africa and the Americas “Africa and its Diaspora”, organizado por UNESCO y Alain Locke Society, realizado en Purdue University, West Lafayette, Indiana, USA, 18-20 de abril de 2011.

1. Omer Buatu Batubengue, “Contribución de la filosofía nuestroamericana para la eclosión de la filosofía africana”, en *Identidad y diferencia. El pasado y el presente*, Jaime Labastida y Violeta Aréchiga, coordinadores, Asociación Filosófica de México, Siglo XXI editores, México D.F., 2010, 451-459.

simplemente uruguayo por nacimiento y latinoamericano por vocación-, a partir de lo planteado por Omer Buatú Batubengue, sin abrir juicio sobre su primer tópico, se procura profundizar con otra especificidad en el segundo a través de la perspectiva de una filosofía *nuestroafroamericana* que se propone, para desplazarse en el tercero y último de la cuestión de la constitución de una filosofía a la del sujeto que en aquella puede tener su expresión analítico-crítico-normativa en el plano del concepto. Esta constitución es también la de su identidad y diferencia nuestroafroamericana. Ella supone una contribución a la constitución del sujeto afrodiaspórico, superadora de una historia hegemónica nihilizante de aquella identidad mediante la construcción de otra historia por la puesta en diálogo de múltiples memorias. Subsidiariamente es también un aporte a la constitución de la universalidad<sup>2</sup>.

## **Filosofía latinoamericana, filosofía nuestroamericana y filosofía nuestroafroamericana**

La *filosofía latinoamericana*, expresa Arturo A. Roig “se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son por cierto, históricos, y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena”<sup>3</sup>.

- 
2. A diferencia de Omer Buatú Batubengue que se propone reflexionar sobre aportes eventuales de la filosofía nuestroamericana a la “eclosión” de la filosofía africana, -aunque obviamente en diálogo con sus reflexiones-, el presente texto supone una filosofía nuestroafroamericana en curso de la cual procura señalar hipotéticos comienzos y recomienzos, como ejercicios analítico-crítico-normativos en la constitución de un sujeto, el sujeto nuestroafroamericano en su identidad y diferencia, autoconstitución que hace subsidiariamente a la constitución del sujeto afrodiaspórico, y por esta mediación a la una universalidad concreta, constituciones ellas seguramente conflictivas y nunca acabadas. Como en otros textos de nuestra autoría, el título de Norbert Lechner *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (CIS, Siglo XXI, Madrid, 1986) que se refiere a la construcción del orden democrático, nos inspira para pensar como “conflictivas y nunca acabadas” las constituciones de sujetos.
  3. Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 1993, 105.

“Filosofía latinoamericana” —en la que “latinoamericana” no es un adjetivo, sino elemento sustantivo- tanto como “América Latina”, son expresiones que siguen teniendo un sentido estratégico en lo que hace a identidad y diferencia de esta América respecto de sus alteridades, entre las cuáles la América sajona es una alteridad especialmente significativa en la génesis, vigencia y validez de las mismas.

No obstante, la “latinidad” en relación a la interioridad de esta América, tanto de “América Latina” como de la “filosofía latinoamericana” que pretende expresar y constituir filosóficamente a aquella, plantea el problema de la implícita exclusión de los pueblos originarios indoamericanos, así como también, en lo que aquí interesa especialmente, de los grupos, comunidades y personas afroamericanas.

En este sentido, *filosofía nuestroamericana* como aquella en que se expresa y constituye filosóficamente “nuestra América” y que tiene en el texto de José Martí “Nuestra América” de 1891 —del cual se están cumpliendo en este 2011 ciento veinte años— su discurso fundante, resuelve esos problemas, pues tanto en su sentido tópico como utópico, el “nosotros” implícito incluye explícitamente, entre otros, a los pueblos originarios (“el indio”) y a los afrodescendientes (“el negro”)⁴.

---

4. Es claro que el espíritu en el cuál Arturo Andrés Roig fundamenta y desarrolla el programa de la “filosofía latinoamericana”, es el “nuestroamericano” explicitado por José Martí en “*Nuestra América*” de 1891 y por lo tanto incluyente de los pueblos originarios y de los afrodescendientes de esta América. En ese espíritu compartido es que quien aquí escribe se articula con el programa de la “filosofía latinoamericana” del maestro Roig. Ese espíritu es seguramente explícito en la expresión “filosofía nuestroamericana” que Horacio Cerutti Guldberg ha contribuido centralmente a consolidar en el campo de la “filosofía latinoamericana”, que Omer Buaú Batubengue asume y que aquí hacemos nuestro para proponer desde ella otra adecuada a las necesidades-posibilidades de constitución de la diáspora africana en esta América como sujeto. No se nos escapa que “filosofía nuestroamericana” como expresión, puede implicar otro tipo de problemas y con mayor razón “filosofía nuestroafroamericana” que en un énfasis de identidad y diferencia proponemos en este trabajo. Pero optamos por argumentar en el espacio disponible sobre las virtudes que suponemos, no solamente de la expresión sino del ejercicio analítico-crítico-normativo implicado en las prácticas que la misma supone, constituyente de la subjetividad y la subjetividad de ese sujeto

*Filosofía nuestroafroamericana*, puede ser el nombre del programa filosófico que sinérgicamente con el programa de la “filosofía latinoamericana” en la clave de su espíritu como “filosofía nuestroamericana”, los grupos, comunidades y personas afodescendientes en esta América han venido realizando aún sin pretenderlo, para aportar al ancestral proceso de constitución autónoma como sujetos que supone la de su identidad, la de su diferencia y la de su relación con los mundos afro de África, de la América del Norte, de Europa y de todas las latitudes en que la diáspora africana sea una realidad, como así también con los mundos no afros de esta América y del resto del planeta. Y todo ello también como potencial aporte a la constitución del sujeto afrodiaspórico y a la construcción de una universalidad en los términos de un universalismo concreto que oficie como horizonte de superación del universalismo abstracto impuesto por trascendentalización ilegítima de la particularidad del occidente blanco, colonial y racista dominante, globalizado y globalizante.

Así como la filosofía de la tradición occidental tuvo lugar originariamente como ejercicio viviente del espíritu subjetivo en las objetivaciones que se pueden referir a Tales de Mileto en cuanto figura emblemática de esa primera generación de filósofos,

---

nuestroafroamericano en el ya señalado como seguramente conflictivo y nunca acabado proceso de su constitución.

Escribe José Martí en “*Nuestra América*”: “Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre, y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norte-América y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vuelta alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte a bautizar a sus hijos. *El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras.* El campesino, el creador, se revolvió, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. *El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; -en desestancar al indio,-en ir haciendo lado al negro suficiente,-en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzarón y vencieron por ella.*” (José Martí, “*Nuestra América*”, en José Martí. *Obras escogidas en tres tomos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, 484-485.). La cursiva es nuestra.

físicos y fisiólogos; así como las palabras para designar ese ejercicio -“filosofía”- y a quienes lo ejercían -“filósofos”-, vinieron después, probablemente con Pitágoras; nos permitimos afirmar que la filosofía de los afrodescendientes en esta América se ha venido constituyendo desde la llegada de los primeros contingentes de esclavizados<sup>5</sup> de origen africano en tanto éstos se han posicionado como sujetos en ejercicio del *a priori* antropológico: Hoy nos permitimos proponer bautizar a dicha filosofía como *filosofía nuestroafroamericana*, en la hipótesis de ser el modo de nombrarla que mejor responde a su emergente comportamiento autónomo en el seno de la doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos<sup>6</sup>.

- 
5. Esta tesis se articula sinérgicamente, pensamos, con la que Omer Buatu Butubengue propone en su texto como su “primera hipótesis”: “*la cultura no es sólo un cúmulo o un conglomerado de materia que el filósofo debe buscar ordenar; en ella ya hay toda una filosofía presente que hay que rescatar y adaptar a la vida cotidiana*. Lo que busca el hermeneuta no es tanto ordenar y dar sentido, sino descubrir este sentido y este orden que parece larvado en la organización de la cultura en su relación con la sociedad. Si *la filosofía es una reflexión crítica sobre los problemas concretos que aquejan a la existencia humana* marcada por el hombre mismo, su contexto social y ambiental, hay que evitar toda reducción que tienda a destruir la labor filosófica.” (Omer Buatu Batubengue, “Contribución de la filosofía nuestroamericana para la eclosión de la filosofía africana”, en *Identidad y diferencia. El pasado y el presente*, Jaime Labastida y Violeta Aréchiga, coordinadores, Asociación Filosófica de México, Siglo XXI editores, México D.F., 2010, 453.). Las cursivas son nuestras.
  6. Las conclusiones que Arturo Ardao establecía en 1977 respecto de la “Historia de las ideas filosóficas en América Latina” aplican perfectamente a nuestro juicio a las que hacen a la tradición en proceso de constitución de la que denominamos aquí *filosofía nuestroafroamericana*: “Inseparable de los generales sistemas históricos de dependencia latinoamericana, la reflexión filosófica en nuestros países –en sus modos auténticos– ha venido cumpliendo una función emancipadora, por su tradicional empeño en la adaptación crítica sobre la adopción pasiva; y se orienta cada vez más al comportamiento autónomo en el seno de la doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos.” (Arturo Ardao, “Historia de las ideas filosóficas en América Latina” (1977), en *id. La inteligencia latinoamericana*, Universidad de la República, Departamento de Publicaciones, Montevideo, 1987, 111-130, 130).

## La filosofía nuestroafroamericana: comienzos y recomienzos

Es tesis de Roig, que hacemos nuestra, “no hay comienzo de la filosofía sin la constitución de un sujeto”<sup>7</sup>. La constitución del sujeto, emergente, discontinua, histórica e inevitablemente deficiente implica el “*a priori* antropológico” –“ponernos a nosotros mismos como valiosos” y “tener como valioso conocernos por nosotros mismos”- como condición de sentido del “*a priori* epistemológico”, de manera tal que la filosofía recupera su sentido originario de “saber de vida”, resignificando la pretensión del “saber científico” al poner la ciencia al servicio del desarrollo de la humanidad en lugar de la humanidad al servicio del desarrollo de la ciencia<sup>8</sup>.

El “comienzo de la filosofía” supone pues “la constitución de un sujeto”. En la tesis de Roig –que aquí compartimos- no hay un único comienzo en el siglo VI a.C. en Grecia y luego un desarrollo que por las mediaciones de la antigüedad greco-latina, el mundo medieval y la cristiandad, el Renacimiento y la modernidad, -posmodernidad mediante-, llega hasta nosotros, sino múltiples comienzos efectivos o posibles, tantos como sujetos se han constituido o constituyen y en esas emergencias logran hacerse visibles no obstante el manto de invisibilización tendido por el *logos* occidental dominante, autolegitimado como *la* filosofía.

Entre los comienzos efectivos que suponen sujetos que se constituyen están los de la *filosofía latinoamericana*.

Recordemos y amplíemos las consideraciones de Roig a este respecto y reflexionemos sobre su legítima trascendentalización para el programa de la *filosofía nuestroafroamericana*, su papel en la constitución del *sujeto nuestroafroamericano* como autoafirmación y también como aporte a la constitución del *sujeto afrodiaspórico*:

---

7. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, 76.

8. *Ibid.*, 9-17.

“La filosofía latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos, y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena.

Sobre esta problemática la Filosofía Latinoamericana organiza sus formas narrativas, las que se expresan de modo rico y complejo a través de diversas construcciones teóricas, dentro de las cuales prestaremos atención a su historiografía (desarrollada preferentemente como Historia de las ideas) que no es ajena a la Filosofía de la historia con la cual aparece implicada en muchos casos.

Aquella afirmación de subjetividad es condicionante, pero también e inevitablemente condicionada. Hacemos nuestras las circunstancias, mas, también ellas nos hacen. Debido a esto la historia de aquél acto de afirmación nos muestra un elevado grado de contingencia y el desarrollo del proceso de autorreconocimiento y autopoición, muestra comienzos y recomienzos.

Mas, el valorar un momento como comienzo y proponer un recomienzo implica una prospectividad, una posición proyectiva desde la cual no sólo se mira con una actitud constructiva hacia delante, sino que se mira hacia atrás con igual signo. Se trata de una objetividad que no renuncia al punto de partida inevitablemente subjetivo. Aquí “subjetividad” y “sujetividad” se identifican. Ponemos en juego un derecho respecto de nuestro pasado, el de medirlo respecto de un futuro vivido desde este presente. De ahí la selectividad inevitable en la determinación acerca de qué sea “hecho histórico” o no para ese sujeto y también la necesidad de fijar el criterio desde el cual se pone en ejercicio.

De este modo surge un tipo de narratividad que es proyectivo, es decir que no se queda en lo constatativo y que, todavía más, reviste pretensión de performatividad. Vale decir, que su enunciado describe una determinada acción del locutor y su enunciación tiene la pretensión de ser equivalente al cumplimiento de la misma.

Si nos remitimos a la polémica que entablaron los antiguos acerca de si su mundo era por naturaleza (*Katá physei*) o si era por efecto de un ordenamiento humano (*Katá nomo*), si se regía únicamente por las leyes del ser o si también y muy específi-

camente suponía un deber ser, hemos de decir que la filosofía latinoamericana no renuncia en su enunciado a una legalidad y por lo tanto a una responsabilidad. Los mundos humanos son nomológicos y no hay motivo para que no lo sea el nuestro”<sup>9</sup>.

## **La diáspora nuestroafroamericana: entre la situación y el proyecto**

El contexto para el comienzo y los recomienzos de la filosofía nuestroafroamericana, esto es, del ejercicio del “*a priori* antropológico” por parte de los afrodescendientes que así se constituyen como sujetos, es el de la diáspora.

Como situación histórica, la diáspora afroamericana implica “tres elementos fundamentales: el traslado forzoso de millones de africanos al Nuevo Mundo a consecuencia de la trata de esclavos (...); la conformación de culturas afroamericanas a partir de la reelaboración de las culturas africanas y su combinación con las culturas europeas e indígenas americanas, y la emergencia de identidades basadas en el origen africano. La idea de diáspora supone entonces considerar el movimiento transatlántico de personas, creencias, prácticas y productos de África a América y también de América a África.

Por lo que respecta al tercer elemento, las identidades diaspóricas implican una autoexternalización, es decir una búsqueda de la identidad más allá de las fronteras que ocupa actualmente el grupo, que es resultado de una experiencia colectiva de discriminación, subordinación y estigmatización”<sup>10</sup>.

El contexto afrodiaspórico como situación históricamente dada, está signado por la experiencia fundante de esclavización, desarraigo, arrasamiento de “identidades”, imposición de “identificaciones” homogeneizantes de radical heteronomía, como la de

---

9. Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, Arnetina, 1993, 105-106.

10. Gabriel Izard Martínez, “Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno”, en *Estudios de Asia y África*, enero-abril, año/ vol.XL, número 001, El Colegio de México, México D.F., 2005, 89-115, 91-92.

negros esclavos desde los poderes esclavizantes<sup>11</sup>. En ejercicio del *a priori* antropológico se responde a la situación vigente mediante procesos de constitución de identidades. En ellos se reelaboran las herencias culturales africanas reterritorializadas, en conflicto y diálogo con las culturas de los pueblos originarios y europeos en esta América. En el grado en que el origen africano aporta la matriz de esas reelaboraciones, son culturas e identidades afroindolatinamericanas las que se constituyen<sup>12</sup>.

En cuanto la condición de origen –negro esclavizado- implica –con la esclavitud como presente o como pasado una vez abolida- discriminación y segregación en las tierras de llegada, –para el caso las de esta América-, la constitución del sujeto y con ella de la identidad nuestroafroamericana, implica una fuerte relación transterritorial con África de carácter mítico-utópico. Mítico: África como el paraíso perdido antes de la esclavización

---

11. La experiencia del empobrecimiento es hoy en el contexto de la globalización y de neocolonización de África, el sucedáneo de la de la esclavización asociada a los procesos de colonización en el Nuevo Mundo luego de su “descubrimiento”. Si la esclavización fue la causa forzada de la diáspora africana hasta la abolición de la esclavitud, el empobrecimiento de sectores mayoritarios del continente africano es la causa de otra manera forzosa de la diáspora africana en los tiempos que corren.

Por otra parte, Helio Gallardo aporta un relevante discernimiento entre “identificaciones”, que tienen lugar desde la lógica del poder con efectos de radical heteronomía en los procesos de constitución de “identidades” populares; las que, como efectivamente tales, solamente pueden hacerse efectivas en procesos de autorreconocimiento y autoposición de los sujetos populares en sus procesos de articulación, organización y activación “desde abajo”, habilitando una superación crítica de aquellas “identificaciones”. Escribe Gallardo en este sentido: “Moverse contra el carácter del poder autoritario y la sujeción a identificaciones inerciales contiene la autoconstitución de sujetos (autonomía). El concepto contiene un plano abstracto y uno situacional, testimonial y específico: el de la producción y autoproducción de identidades populares efectivas” (Helio Gallardo, *Siglo XXI. Producir un mundo*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2006, 115).

12. Parafraseando a José Martí en “*Nuestra América*” cuando enuncia “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas” (José Martí, “*Nuestra América*”, en *José Martí. Obras escogidas en tres tomos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, 480-487,483), los nuestroafroamericanos podrían decir: *injértese en nuestras culturas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras culturas.*

al que solo se puede regresar imaginariamente; utópico: África como horizonte imaginado de un futuro-otro sin esclavización, discriminación, segregación ni pobreza, ideas reguladoras para la construcción de un mundo afrodiaspórico en que las negatividades de origen de la diáspora sean superadas.

Desde la condición de situación histórica, pero ahora de un modo más proactivo como proyecto histórico que implica el ya señalado referente utópico como su horizonte o idea reguladora, la “diáspora africana puede concebirse como un proyecto de descolonización y liberación insertado en las prácticas culturales, las corrientes intelectuales, los movimientos sociales y las acciones políticas de los sujetos afrodiaspóricos”<sup>13</sup>. Y en última instancia, el “proyecto de la diáspora como práctica de liberación y comunidad transnacional se basa en las condiciones de subalternación de los pueblos afrodiaspóricos y en su agencia histórica de resistencia y autoafirmación. Como proyecto, la diáspora africana es un norte, un horizonte utópico para los sueños de libertad negra”<sup>14</sup>.

Si en la primera caracterización, la diáspora era una situación, en esta última adquiere el carácter de un proyecto. En ella los sujetos no se encuentran “arrojados” en una diáspora a la cual pueden responder en el sentido de su afirmación y emancipación. La diáspora deja de ser el espacio objetivo por reacción a cuyas determinaciones negativas el sujeto afrodiaspórico se constituye. Pasa a ser el proceso mismo de constitución de ese sujeto, su subjetividad y su objetividad. En ese proceso de constitución el horizonte utópico hace a la función utópica de las prácticas simbólico-discursivas tanto en el plano de la enunciación como en el de lo enunciado. La función utópica habilita en el universo del discurso y por su mediación en el universo social y cultural que lo incluye, una liberación respecto del determinismo legal implicado en la naturalización de los procesos a través de la historización de estos y de los sujetos que los impulsan; el ejercicio

---

13. Agustín Lao-Montes, “Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana”, en *Tabla rasa*, N° 7, Bogotá, julio-diciembre 2007, 47-79, 51.

14. *Ibid.*

de una función crítico-reguladora respecto del presente con la consecuente posibilidad de la superación de sus modos de ser defectivos; y la puesta en escena la posibilidad de un futuro-otro deseable, que no se reduzca por tanto a una mera extensión del presente<sup>15</sup>.

Se trata pues de la constitución del sujeto nuestroamericano por la mediación de la constitución de su filosofía concurrente con otras mediaciones culturales en la construcción de un proyecto histórico afrodiaspórico de emancipación, con su horizonte utópico de liberación. Todo ello supone deconstrucción de la historia occidental colonial y neocolonial de la esclavización, -de cierta manera naturalizada en el discurso historiográfico como historia de la “esclavitud” en cuanto historia de los “esclavos” y no de los “esclavizados”. Esa deconstrucción tiene lugar en comienzos y recomienzos desde lugares “afro” de enunciación. Estos efectúan una recuperación y puesta en diálogo de las memorias. La destrucción de aquella historia que les negaba su condición de sujetos y con ella nihilizaba su historicidad, por medio de políticas nuestroamericanas de la memoria, hacen posible a futuro la producción de otra historia. Esa producción de una historia alternativa que no es negación sino potenciación de las memorias, supone “prácticas de historización”, como la selección, clasificación, registro, reconceptualización de la experiencia, donde el pasado se integra y recrea significativamente desde el presente, a través de prácticas y nociones socioculturalmente específicas de temporalidad, agencia y causalidad”<sup>16</sup>.

---

15. Estas consideraciones sobre la función utópica del discurso, resumen las que ha fundamentado y desarrollado Arturo Andrés Roig en “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *id. La utopía en el Ecuador*, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito, 1987, 13-97, y posteriormente ha sistematizado Estela Fernández en “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, Arturo Andrés Roig (Compilador), EFU, San Juan, Argentina, 1995, 27-47.

16. Rossana Guber: “Las manos de la memoria”, en *Desarrollo Económico* vol. 36, n° 141, pp. 424 y ss., Buenos Aires, 1996. Citado por José Pedro Rilla, “Historia, memoria y ciudadanía”, en *Ciudadanía en tránsito. Perfiles para el debate*, compilado por Laura Gioscia, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo,

Estas “prácticas de historización” efectivas y posibles, son parte de “una afirmación de subjetividad” que hacen a la constitución del sujeto en sinergia con su pasado recuperado y reconceptualizado, que en el caso del sujeto diaspórico nuestroafroamericano, puede remitir –a título de ejemplo- a objetivaciones discursivas del campo intelectual como las de Marcus Garvey en Jamaica, Williams du Bois, Juan Pablo Sojo en Venezuela, Aime Cesaire en Martinica, Nicolás Guillén en Cuba o Jean Price Mars en Haití; a múltiples expresiones del campo cultural afroamericano, algunas de las cuales alcanzan actualmente el reconocimiento como patrimonio intangible de la humanidad en el campo de la música, a otras tantas luchas por la libertad y el reconocimiento y a las mediaciones institucionales afroamericanas, a través de las cuales el sujeto nuestroafroamericano opera institucionalmente el proceso de su constitución, a saber Gelede de Brasil, Procesos de Comunidades Negras en Colombia, Camafrho en Honduras, Fundación Afroamérica y Unión de Mujeres Negras de Venezuela, Mundo Afro en Uruguay y Movimiento Francisco Congo de Perú, entre otros.

## **El sujeto y la red**

La articulación de redes interpersonales, intercomunitarias e interinstitucionales, favorecidas hoy por las nuevas tecnologías interactivas de la comunicación, no hacen sino potenciar –en extensión e intensidad- esos procesos de autoconstitución de sujetos, -entre los cuales- el sujeto afrodiaspórico.

En el marco del nuevo paradigma de la complejidad, actuar en redes implica autoproducción de un sujeto complejo:

---

2001, 69-82, 73. Continúa la antropóloga Rossana Guber en su texto citado por Rilla, comentando su noción de “prácticas de historización” con la que procura aproximar las nociones de historia y memoria: “Con esta noción puedo enfatizar los aspectos creativos y procesuales de los usos del pasado contrastando con el concepto de memoria como contenido y archivo donde se almacenan hechos pretéritos”.

“una red es un conjunto de procesos de producción en la que cada componente actúa transformando a los demás. La red se hace a sí misma, es producida por sus componentes a los cuales también produce. Es un sistema vivo: las redes son patrones de la vida. Aquí hay un aporte importante a la teoría de las redes desde las investigaciones biológicas de Maturana y Varela, quienes sostienen que la vida se define por la categoría de *autopoiesis*, es decir, de auto-organización. *Auto* se refiere a la autonomía de los sistemas vivos y *poiesis* significa creación: creación de sí mismo”<sup>17</sup>.

No obstante el virtuosismo autopoietico de la red no debe ser ocasión del ser humano como sujeto –como individuo, grupo, sociedad o humanidad- para declinar de la responsabilidad y libertad de su autoconstitución. De declinar, arriesga a que la lógica de la red como lógica de sistema, termine desplazándolo del lugar del sujeto. Esto vale también por cierto para el sujeto afrodiaspórico en proceso de constitución.

## **El sujeto afrodiaspórico: entre la fragmentación y la comunidad imaginada**

La fragmentación social, cultural, política y de las identidades tradicionales parece ser constitutiva de la lógica de la globalización especialmente en su sentido de totalización de los mercados impulsada por las burocracias privadas transnacionales.

Esa experiencia de fragmentación social, cultural y política, así como de las identidades tradicionales, tiene seguramente sus especificidades en la diáspora africana que se incrementa en las últimas décadas como producto del empobrecimiento que como condición de la globalización más que como su efecto, ha asolado especialmente a África en las últimas décadas, relevando como causa compulsiva de diásporización de sus poblaciones a

---

17. José Luis Rebellato, *Ética de la liberación*, MFAL – Nordan, Montevideo, 2000, 37-38.

las prácticas de esclavización que tuvieron en el contexto de la primera modernidad y sus lógicas de modernización.

La diáspora afroamericana de esta América responde más enfáticamente a aquella ya lejana aunque siempre presente causa compulsiva de diaporización: la esclavización. La esclavización supuso fragmentación, discriminación y segregación en la tierra de origen y también en las tierras de recepción.

El nuevo contexto no ha hecho sino sobredeterminar la fragmentación que puede remontarse a los orígenes de la diáspora afroamericana en esta América en el contexto del desarrollo del orden colonial. Puede pensarse que la imposición de las nuevas lógicas de fragmentación sobre aquellas lógicas ancestrales, encuentra a las comunidades afroamericanas entre las más vulnerables. Pero también puede pensarse que son, por el contrario, las que tienen mayor capacidad de resistencia a la fragmentación.

Conjuntamente con la fragmentación sobre el eje de la lógica económica, la globalización sobre el eje de los medios de comunicación interactivos globalizados y globalizantes, abre posibilidades a la construcción de nuevas identidades y nuevas comunidades transterritoriales, entre las cuales las que conciernen a la diáspora afroamericana en esta América.

La constitución del sujeto nuestroafroamericano y su eventual transformación de la diáspora de situación dada a proyecto asumido como sujeto afrodiaspórico, puede encontrar en la implementación del programa propuesto de la filosofía nuestroafroamericana, en concurrencia con otros ejercicios de afirmación discursiva, social, cultural y política, mediaciones para elaborar nuevos sentidos de comunidad e identidad, que en referencia a la comunidad utópica imaginada desde los distintos lugares de enunciación, al ayudar a construir su autonomía y emancipación, lo hagan también con la emancipación universal humana.

La constitución del sujeto nuestroafroamericano y la constitución del sujeto afrodiaspórico a que aquél puede aportar, tienen la identidad de respuestas al llamado a ser sujeto que se experimenta como necesidad cuando esa condición de sujeto es negada, lo que acontece en las largas duraciones de las lógicas

colonial y neocolonial sobre grandes contingentes humanos de origen africano:

“El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un a priori del proceso, sino resulta como su a posteriori. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental a priori. Se revela como una necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esta ausencia es, a la vez, una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia.”<sup>18</sup>

---

18. Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley*, EUNA, Heredia, 2003, 496.



## Bibliografía

- Acosta, Yamandú, *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2005.
- Acosta, Yamandú, *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2008.
- Acosta, Yamandú, *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Nordan Comunidad – CSIC, Montevideo, 2010.
- Ainsa, Fernando, *Necesidad de la utopía*, Nordan – Tupac ediciones, Montevideo, 1990.
- Ainsa, Fernando, *La reconstrucción de la utopía*, UNESCO, México, 1997.
- Ardao, Arturo, *La inteligencia latinoamericana*, D.P., Universidad de la República, Montevideo, 1987.
- Arpini, Adriana, “Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa. En *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo de la razón práctica*, Adriana Arpini (Compiladora), EDIUNC, Mendoza, 1997, 21-43.
- Bautista, Juan José, “De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida”, Inédito, México, 2011.
- Buatu Batubengue, Omer, “Contribución de la filosofía norteamericana para la eclosión de la filosofía africana”. En *Identidad y diferencia. El pasado y el presente*. Jaime Labasti-

- da y Violeta Aréchiga (Coordinadores), Asociación Filosófica de México, Siglo XXI editores, México D.F., 2010, 451-559.
- Calderón, Fernando, *Los movimientos sociales en América Latina: entre la modernización y la construcción de identidad*. En *Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Fernando Quesada (Editor), Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 13, 187-202, Editorial Trotta, Madrid, 1997.
- Ceceña, Ana Esther y Sader, Emir (Coordinadores), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*, CLACSO, Buenos Aires, 2002.
- Cerutti-Guldberg, Horacio, *Nuestra América... hoy*. En *Memoria comprometida* (id.), Departamento de Filosofía, Universidad Nacional, Revista Prometeo N° 16, 119-126, Heredia, Costa Rica, 1996.
- Constitución de la República del Ecuador, 2008.
- Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia, 2009.
- Dussel, Enrique, *1492 El Encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Ediciones Antropos, Santafé de Bogotá, 1992.
- Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006.
- Fernández, Estela, “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”. En *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, Arturo Andrés Roig (Compilador), 27-47, EFU, San Juan, Argentina, 1995.
- Fernández Retamar, Roberto, “*Nuestra América*”: cien años y otros acercamientos a Martí, Editorial SI-MAR S.A., La Habana, 1995.
- Flax, Javier, *La democracia atrapada*, Biblos, Buenos Aires, 2004.
- Flisfisch, Ángel, *Notas acerca del reforzamiento de la sociedad civil*, CLAEH, Montevideo, 1987.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEI, San José, Costa Rica, 1994.

- Fornet-Betancourt, Raúl, *Aproximaciones a José Martí*, Concordia Monographien, Aachen, 1998.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Interculturalidad y globalización*, IKODEI, Frankfurt-San José, Costa Rica, 2000.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia, Reihe Monographien, band 36, Wissenschaftsverlag, Aachen, 2003.
- Franco, Carlos, “Ciudadanía plebeya y organizaciones sociales en el Perú. Otro camino para otra democracia”. En *Democracia emergente en América del Sur*, Gerónimo de Sierra (Compilador), UNAM, México, 1994, 95-121.
- Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1964.
- Gallardo, Helio, “Actores sociales, movimiento popular y sujeto histórico en la América Latina de los noventa”. En *Resistir por la vida*, Maryse Brisson (Coordinadora), DEI, San José, Costa Rica, 1994, 57-85.
- Gallardo, Helio, “Notas sobre la sociedad civil”. En *Revista Pasos* N° 57, San José, Costa Rica, 1995, 16-28.
- Gallardo, Helio, *Siglo XXI. Producir un mundo*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2006.
- García Delgado, Daniel, *Estado y sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural*, FLACSO, Buenos Aires, 1994.
- Goldmann, Lucien, *El marxismo y las ciencias humanas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- Hinkelammert, Franz, *Crítica a la razón utópica*, DEI, segunda edición, San José, Costa Rica, 1990.
- Hinkelammert, Franz, *Democracia y Totalitarismo*, DEI, segunda edición, San José, Costa Rica, 1990.
- Hinkelammert, Franz, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, segunda edición, San José, Costa Rica, 1991.

- Hinkelammert, Franz, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995.
- Hinkelammert, Franz, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, DEI, San José, Costa Rica, 2003.
- Hinkelammert, Franz, *El Sujeto y la Ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003.
- Hinkelammert, Franz, *La maldición que pesa sobre la ley. Los orígenes del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2010.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 1998.
- Izard Martínez, Gabriel, “Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno”. En *Estudios de Asia y África*, enero-abril, año/vol. XL, número 001, El Colegio de México, México D.F., 2005, 89-115.
- Kienzler, Klaus, *El fundamentalismo religioso. Cristianismo, judaísmo, islamismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Lao Montes, Agustín, “Hilos descoloniales. Trans-localizando espacios de la diáspora africana”, en *Tabla rasa* N° 7, Bogotá, julio de 2007, 47-79.
- Lechner, Norbert, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Siglo XXI, México, 1986.
- Martí, José, “Nuestra América”, en *Obras escogidas en tres tomos* (id.), Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, 480-487.
- Marx, Carlos, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, FCE, Quinta reimpresión, México, 1972, Tomo I.
- Morales Pérez, Salvador E., *José Martí: vida, tiempo, ideas*. Sociedad Cultural Miguel Hidalgo A.C., Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Centro de Estudios Martianos, Cuba, 2003.
- Mo-Sung, Jung, “El sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real”. En *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*, Estela Fernández y

- Jorge Vergara (Editores), Editorial Universidad Bolivariana, Santiago, 2007, 239-256.
- Nun, José, *Democracia. ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*, FCE, Buenos Aires, 2000.
- Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1995.
- Rebellato, José Luis, *Ética de la liberación*, MFAL – Nordan, Montevideo, 2000.
- Rilla, José Pedro, “Historia, memoria y ciudadanía”. En *Ciudadanía en tránsito. Perfiles para el debate*, Laura Gioscia (Compiladora), EBO, Montevideo, 2001, 69-82.
- Rodó, José Enrique, *Ariel*, Leer Nuestra América, Biblioteca del Pensamiento Latinoamericano, (Estudio preliminar de Yamandú Acosta), Buenos Aires, 2005.
- Rodríguez, Pedro Pablo, *De las dos Américas (Aproximaciones al pensamiento martiano)*, Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2007.
- Rodríguez, Pedro Pablo, “*Nuestra América* contra la lógica de la modernidad. Apuntes para un estudio”, Centro de Estudios Martianos, La Habana (inédito, fechado el 1º de diciembre de 2010).
- Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.
- Roig, Arturo Andrés, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *La utopía en el Ecuador* (id.), Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito, 1987, 13-97.
- Roig, Arturo Andrés, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, 1993.
- Roig, Arturo Andrés, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, CEDAL, Buenos Aires, Vol. 2, 1994.
- Roig, Arturo Andrés, “Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e Historia de las Ideas desde una Filosofía Latinoamericana”, Casa de las Américas N° 213, La Habana, 1998. 6-16.

- Roig, Arturo Andrés, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Mendoza, 2002.
- Roig, Arturo Andrés, *Necesidad de una segunda independencia*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, Argentina, 2003.
- Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1959.
- Sambarino, Mario, *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*, CELARG, Caracas, 1980.
- Vilas, Carlos, “Actores, sujetos, movimientos: ¿dónde quedaron las clases?”. En *Sociológica*, Año 10, N° 28, UAM, México, 1995, 61-89.
- Weffort, Francisco, *¿Cuál democracia?*, FLACSO, San José, Costa Rica, 1993.
- Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1978.







