

En busca del sujeto latinoamericano: examinando una inquietud de Yamandú Acosta

In the search of the Latin-American subject: examining a restlessness of Yamandú Acosta

Martín FLEITAS GONZÁLEZ*

Resumen: El artículo aborda las investigaciones que Yamandú Acosta ha elaborado en torno a la posibilidad de justificar y rescatar (o producir) un sujeto latinoamericano. En virtud de que el filósofo uruguayo sistematiza muchas de las ideas latinoamericanas que se han destilado acerca del *topos* del sujeto latinoamericano, el artículo elucida, junto a él, el dilema constructivista/realista que aqueja la discusión: ¿debemos rescatar alguna subjetividad latinoamericana reprimida para emanciparnos, o acaso asumir la tarea de constituir una? El dilema encubre varios escollos, y el artículo intenta iluminarlos, mostrando los aportes y desafíos que abrigan las propuestas de Acosta.

Palabras clave: América Latina, sujeto, emancipación, Yamandú Acosta

Abstract: The article addresses the research that Yamandú Acosta has developed around the possibility of justifying and rescuing (or producing) a Latin American subject. By virtue of the fact that the Uruguayan philosopher systematizes many of the Latin American ideas that have been revealed about the *topos* of the Latin American subject, the article elucidates the constructivist/realist dilemma that besets the discussion: should we rescue some repressed Latin American subjectivity to emancipate us or, perhaps, assume the task of constituting one? The dilemma covers several obstacles, and the article tries to illuminate them by showing the contributions and challenges that Acosta's proposal has.

Keywords: Latin America, subject, emancipation, Yamandú Acosta

Recibido: 14 de diciembre de 2020 Aceptado: 23 de agosto de 2021

* Uruguayo. Doctor en Ciencias Humanas por la Universidad Carlos III de Madrid. Dpto. de Filosofía de la Práctica, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República Oriental del Uruguay. Email: <elkanteano@gmail.com>

Introducción

Como historiador y comentarista de las ideas, Yamandú Acosta¹ ha bordeado el asunto del sujeto latinoamericano hasta animarse a ensayar posicionamientos propios, lo cual no ocurre tardíamente, sino desde sus primeros trabajos (Acosta, 1988). A partir de entonces rastrea y asocia algunas vibraciones que el *topos* del sujeto parece emitir desde el sótano de edificaciones intelectuales nacidas en América Latina; aunque su atención repose con mayor intensidad sobre las ideas de aquellos que él considera sus mentores: Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, y Franz Hinkelammert (Acosta, 1994). Hacia el inicio del siglo XXI el filósofo uruguayo se vuelve consciente de la peculiar percepción que había desarrollado para con aquel *topos*, moviéndole a compilar varios de sus artículos en *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*, de 2005, y *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de Derechos Humanos*, de 2008, ambos editados por Nordan. La Fundación Editorial El Perro y La Rana tampoco fue indiferente a la sensibilidad de Acosta, y por ello no demoró en acordar con él la agrupación de sus elucubraciones en un único trabajo: *Filosofía latinoamericana y sujeto*, de 2008.

Escuchar y comprender los aportes y breves de las resonancias que emitía el *topos* del sujeto latinoamericano le permitió a Acosta conformar, poco a poco, al menos tres frentes filosóficos dentro de su pensamiento: (a) aislar con nitidez el *topos* filosófico del sujeto dentro de las discusiones intelectuales de América Latina, dado que hasta el momento sólo había sido atendido periféricamente; (b) ensayar vías de fundamentación para la noción de sujeto que pudieran servir luego para el análisis crítico de la realidad social e histórica de América Latina; y (c) mantener viva, junto a tantos otros, aquella peculiar modalidad del pensamiento regional que Carlos Vaz Ferreira (1963: 183 y ss.) supo sintetizar con la frase “pensar por ideas y no por sistemas”.

Aquí sólo me ocuparé del frente “b”; y esto se debe a que Acosta asegura que en la justificación y construcción de cierta subjetividad se cifra la emancipación latinoamericana (Acosta, 2008: 131-144). Para comprender los alcances y las limitaciones de esta tesis (1) describiré preliminarmente el acercamiento que Acosta ha desarrollado en torno al *topos* del sujeto latinoamericano. Señalaré entonces (2) el dilema que él ha intentado resolver con el pasar de los años: el de si fundamentar la recuperación o la formación de un sujeto latinoamericano. El dilema latinoamericano de Eutifrón (3) se aprecia con claridad en las posiciones que nuestro filósofo asume frente al caso del latinoamericano, donde se revelan al menos tres escollos. El primero de ellos (4) guarda relación con las normatividades universal y particular que esgrimen los autores de referencia de Acosta: normatividades que pueden establecer diferentes órdenes de demandas de reconocimiento; el segundo (5) surge a la hora de explicar cómo puede reconocerse la subjetividad de una comunidad que aún no ha desarrollado tal subjetividad, como podría ocurrir con América Latina; el último escollo (6) emerge con la pregunta de si asumir la idea de sujeto no supone sucumbir a los presupuestos modernos que la conforman, dejando así por el camino una forma de particularidad (u otredad) distintiva de las comunidades americanas. A través de estas discusiones sugeriré que el trabajo de Acosta en torno al *topos* del sujeto latinoamericano constituye una línea de pensamiento

¹ (1949-). Destacado filósofo uruguayo, reconocido dentro del área de la historia de las ideas, sobre todo filosóficas y latinoamericanas, que ha desempeñado sus tareas de investigación dentro de la Universidad de la República del Uruguay. Para una presentación biográfica más ajustada consúltese la entrada realizada por el propio Acosta en el *Diccionario de autobiografías intelectuales* dirigido por Hugo Biagini (2020: 15-21).

que debe ser continuada, en la medida en que explora la posibilidad de elaborar una idea de sujeto “transmoderna” que aspira a cobijar universales concretos que no son (ni quieren ser) reductibles a una malentendida modernidad.

El acercamiento preliminar de Acosta al *topos* del sujeto latinoamericano

En gran medida, Acosta es un digno continuador del pensamiento de José Luis Rebellato y Karl Marx, aunque este último sea leído a través de Hinkelammert. Esta continuidad puede notarse en muchos aspectos, aunque sea el más evidente aquel que guarda relación con el quehacer crítico del filósofo, a saber, el de promover la crítica de los contenidos normativos que abrigan las ideas: en *El Capital* (2010: 36-47), Marx intenta despejar las oscuridades que paradójicamente producen los “encandilamientos” que proyectan las mercancías; en *Crítica de la razón utópica* (1983: cap. VI), Hinkelammert pretende rescatar el contenido emancipador que aún descansa en las utopías dentro del contexto antiutopista que supone la globalización de la utopía neoliberal; en *La encrucijada de la ética* (2000), Rebellato se esfuerza por rescatar la esperanza, imaginación, y utopía, con el fin de promover alternativas a la globalización de los presupuestos éticos del neoliberalismo; en *1492: El encubrimiento del otro* (1994), Dussel quiere aislar la promesa oculta de la modernidad y posmodernidad bajo el concepto de “transmodernidad”; y en el recorrido que va hasta *Filosofía latinoamericana y sujeto*, Acosta se preocupa por rescatar la idea de sujeto con el fin de mostrar que cualquier emancipación necesita satisfacer las condiciones del (a) autorreconocimiento y (b) de la autoconstitución.

No puede decirse que Acosta haya llegado a alguna versión definitiva del sujeto latinoamericano, puesto que pueden detectarse algunas oscilaciones en su enfoque. En principio, él no cree polémico congeniar con Roig a la hora de asegurar que el sujeto latinoamericano no es más que una autoafirmación social, e incluso comunal, de tipo concreto; más precisamente, un “universal concreto” que con su “ethos y pathos personalísimos” (Ardao, 1963: 80) no aspira a usurpar las realidades de los otros universales concretos (Acosta, 2008: 65 y ss.). La singular naturaleza de los universales concretos consiste en aspirar a ser reconocidos, e incluso emulados, por los demás, cual invitación, sin buscar con ello imponer una verdad que pretenda valer más allá de su contexto de enunciación. Parafraseando a Kant, estaríamos en presencia de un juicio del tipo reflexionante que aspira al reconocimiento universal de un valor particular que yace aquí y ahora, y que no puede sino pretender ser válido, más no darse por sentado (KU §§ 39-40). Pero he aquí una de las principales controversias que Acosta no se cansa de rodear: ¿existe un sujeto latinoamericano que debe ser rescatado de su asfixia, o se trata de uno que debe ser producido? Revive así una variación latinoamericana del dilema de Eutifrón: ¿deberíamos reconocer algún presunto valor subyacente a la autoafirmación latinoamericana que se habría olvidado con el paso del tiempo, o acaso nos resulta imperioso constituir a América Latina como un sujeto en virtud del valor que a este último le conferimos para la emancipación?

El dilema latinoamericano de Eutifrón

El “dilema de Eutifrón” nace de la pregunta de si algo es tenido por valioso porque Dios lo ha querido de esa manera, o si algo puede ser inherentemente valioso y a razón de ello Dios desearlo. En *El diálogo de Eutifrón o sobre la piedad*, Platón enfrenta a Sócrates ante esta dicotomía, y al día de hoy es común plantear la misma dificultad en torno a la belleza, rectitud, justicia, y felicidad. Sin

embargo, en la actualidad se suele plantear esta dificultad en términos constructivistas y realistas, en virtud de que el problema subyacente descansa en si el valor de algo (belleza, felicidad, bien) procede de proyecciones o atribuciones humanas o sociales, o si acaso algo (justicia, libertad, vida) podría poseer en sí y por sí mismo un valor determinado que luego los seres humanos logran (o deben) reconocer. Acosta, de hecho, se acerca al asunto del sujeto latinoamericano desde los prismas realistas y constructivistas (Acosta, 2008: 132), e intenta resolver la tensión de diversas formas, introduciendo así fuertes tensiones en su propio pensamiento. En “Cuatro aproximaciones filosóficas al sujeto en América Latina”, nuestro filósofo intenta resolver la tensión constructivista/realista por medio de la célebre tesis del a priori antropológico de Roig: en primer lugar, es necesario que exista alguna clase de autoafirmación, una redirección de la atención de la comunidad hacia sí misma para autodeclararse objeto de interés cognitivo y práctico; luego, en segundo lugar, esta autodeclaración debe continuarse con la asunción de la tarea del autoconocimiento, también, teórico (cognitivo) y práctico (patente en la reelaboración incesante de la tradición). Siguiendo en parte a Hegel, Roig (1981: “Introducción”) había afirmado que el surgimiento de la filosofía presupone siempre la emergencia de un pueblo, de un “nosotros”, de un sujeto comunitario que se asume digno de conocimiento, de interés, que se autosolicita, en virtud de que, así como ocurrió con los antiguos griegos, la pregunta por el ser de las cosas y por el sentido de sus existencias depende del entorno y de los desafíos que este le plantea a aquella comunidad. De manera que, como puede apreciarse, esta variante es netamente constructivista: el a priori antropológico no sostiene que exista, previamente en la comunidad, algún valor que deba ser identificado y reconocido, sino que tan sólo describe y precisa las características que posee el primer movimiento cultural que supone la construcción de subjetividad. De ahí que Acosta luego intente contrapesar este constructivismo con el realismo que supone la antropología marxista de Hinkelammert, *i.e.*, con la tesis del sujeto vivo.

El realismo del sujeto latinoamericano que Acosta asume en no pocas oportunidades puede identificarse en al menos dos momentos. En uno, junto a un sinnúmero de críticos sociales, el filósofo uruguayo reconoce que los movimientos sociales, o emergentes, abrigan cierta normatividad, lo que le lleva a suponer que allí surge intermitentemente el a priori antropológico (Acosta, 2008: 73 y ss., y 193). En su opinión, los movimientos emergentes echan a andar el autorreconocimiento que supone la identificación social de la propia valía, para poder luego autoafirmarse como un universal concreto que reclama ser respetado. De ahí la evidencia de la realidad del germen del sujeto latinoamericano, aunque de ello no se desprenda la validez que presuponen sus demandas de reconocimiento.

En otro momento, Acosta adhiere a la idea de “sujeto vivo” que Hinkelammert sostiene, sobre la base de cierta lectura de Marx y Engels, como fundamento de las instituciones y reclamos sociales: la idea de que el sujeto humano vivo, en tanto condición de posibilidad de cualquier otra versión (epistemológica, de acción, y práctica) de subjetividad (Hinkelammert, 2003: 485-498; Acosta, 2008: 192 y ss.), es lo único que en este mundo puede abrigar un valor absoluto. Este sujeto que, en tanto vivo, mantiene una irrenunciable conexión con la naturaleza (Acosta, 2008: 91), mantendría una primacía ante cualquier otra aspiración autoafirmativa, por lo que su reconocimiento en cualquier ser humano significaría la demanda más básica que pueda llegar a pensarse. Sin embargo, Acosta es bien consciente de que el solo reconocimiento y cuidado de la vida humana no es suficiente para fundar la normatividad del sujeto latinoamericano. Por esta razón es que luego ha complementado esta tesis con el célebre principio de la dignidad (*Ibidem*: 77). De este modo, Acosta sostiene que el reconocimiento y la protección de la vida digna del sujeto constituyen la piedra natural de cualquier

forma de subjetividad, sea en términos de un universal concreto cuando de la autonomía cultural e intelectual se trata, sea en términos democráticos cuando a la política y economía concierne. Este contrapeso realista le permite realizar afirmaciones acerca de presuntas negaciones y nihilizaciones que sufriría el sujeto vivo de América Latina (*Ibidem*: 197); aunque en este contexto la emancipación social, política y cultural no gira, en su opinión, en torno a los imperativos que promueven la destrucción del orden fáctico, sino de aquellos que alientan la transformación del “espíritu” de las instituciones para que estas puedan atender al “sujeto como sujeto” (*Ibidem*: 198). De manera que al a priori antropológico que nada dice de la legitimidad del reclamo de aquella comunidad que vuelve su atención hacia sí misma, se suma la realidad del valor de la vida que supone la materia humana en su encuentro con la naturaleza.

Pero con este contrapeso no se completan los rasgos constructivistas y realistas del sujeto que Acosta cree auscultar, pues, si bien es cierto que el reconocimiento y la protección de la vida humana significan el puntapié inicial para poder luego darse a la tarea de constituir la subjetividad de una comunidad, nada se dice de la realidad específica de América Latina –y es que a todo ser humano concierne su calidad de ser viviente. De ahí que Acosta vuelva al constructivismo. Esta vuelta al constructivismo, de hecho, sigue la línea de pensamiento que Mario Sambarino (1976) había desarrollado en torno a la identidad y autenticidad culturales: en base a su tesis de que no existen valores éticos objetivos e independientes de las etnicidades (o formas de percibir/vivir tales valores), el rol de la filosofía no puede ser otro que el de situar los problemas dentro de una “configuración histórico-cultural” dada. De ahí que el sujeto vivo deba ser contextualizado a través del a priori antropológico, pues, debe *hacerse* algo en contra de las fuerzas que puján por invisibilizar la subjetividad viva de las comunidades.

En varios textos, Acosta (2008: 158-159) reconoce el peso determinante que las fuerzas estructurales pueden tener sobre los actores sociales. En particular, son las dictaduras del Cono Sur, la globalización, y la corrupción política las principales potencias organizadoras que él entiende responsables de la inhibición del a priori antropológico. Pero en todo este asunto existe una ambigüedad: por un lado, nuestro filósofo exhibe un profundo descontento para con la heteronomía que manifiestan los procesos de formación de las identidades particulares de América Latina (*Ibidem*: 160). Este descontento se cifra en el poder determinante que Acosta les atribuye a varias estructuras sociales, las cuales, en su opinión, reprimen la emergencia de una autovaloración afirmativa de la comunidad que asuma como prioritaria su naturaleza viviente. No obstante, por otro lado, a veces Acosta asegura que el nivel asfixiante de opresión puede motivar en las víctimas la emergencia del a priori antropológico (Acosta, 2008: 77). La oscilación de Acosta, por tanto, se resume en mantener dos premisas aparentemente disonantes en un mismo marco teórico: (a) la que reconoce la fuerza que las estructuras económicas y políticas ejercen sobre los individuos, y (b) aquella otra que apuesta humanista, y a veces muy optimistamente, al potencial emancipador que presuntamente descansa dentro de ideas tales como las de sujeto o transmodernidad:

(...) frente a la narrativa moderna dominante nortecéntrica que al producirnos no nos ha permitido autoproducirnos, es de toda necesidad desarrollar nuestra propia narrativa para dar lugar a una auténtica modernidad que supere a la pseudomodernidad heterodeterminada que nos constituye, superando sus límites y contradicciones (Acosta, 2008: 77).²

² Lo referido al ideal de la transmodernidad puede encontrarse en Acosta, 2018.

La tensión constructivista/realista y el caso de “nuestroafroamericano”

En un texto más reciente, Acosta (2012: 143-158) reanudó su intento de despejar los fantasmas constructivistas y realistas que circundan el *topos* del sujeto latinoamericano. En medio de un excursus acerca del “sujeto afrodiaspórico”, sostuvo tanto el enfoque realista como el constructivista para asegurar que “nuestro latinoafroamericano” constituye uno de los tantos recomienzos de la filosofía americana, al actualizar el a priori antropológico. Acosta entiende que, en la actualidad, el latinoafroamericano no pasa de ser el primer movimiento de autoafirmación, y que por ello debe ahora transitar el camino que supone la elaboración de su singular universal concreto no excluyente.

Como puede apreciarse, el dilema de Eutifrón latinoamericano se cifra en (a) el reconocimiento del valor vital y real que yace en el cuerpo del ser humano atendido, y (b) en la asunción de la tarea que supone su autosujetivación. Acosta advierte la autoafirmación del latinoafroamericano como un valor incuestionable, digno de ser respetado en la medida en que no excluye otras autoafirmaciones, pero agrega que esto no es suficiente, puesto que la construcción de la propia sujetividad es, al decir de Norbert Lechner, una tarea siempre “conflictiva y nunca acabada”. El problema, asimismo, surge cuando preguntamos por los criterios que le permiten a Acosta reconocer como legítima aquella autoafirmación latinoamericana. En la medida que él entiende este recomienzo de la filosofía como una evidencia de la realidad del germen de un sujeto (o potencial universal concreto), el principio universal de la vida no aplica: una cosa es reconocer el valor vital que descansa en los cuerpos humanos concretos de aquellos que caben dentro del latinoafroamericanismo, y otra muy diferente es dar por válido su universal concreto. Como bien lo observa Acosta (2008: 198), el supuesto del sujeto vivo funda la normatividad del imperativo que gira en torno a la necesidad de crear, al decir zapatista, “un mundo en el que quepan todos”,³ asumiendo así una pretensión universal que nada dice acerca de la dignidad de la demanda particular del a priori antropológico; lo cual nos acerca a un laxo realismo que justifica cualquier relativismo bajo la condición de que los universales concretos en juego no se excluyan entre sí.

El sujeto latinoamericano (y latinoafroamericano), por tanto, no parecería contar con alguna fundamentación propia, sino foránea, como lo es la noción de respeto. El principio de dignidad que ha inspirado el sentido occidental de respeto siempre se ha ceñido a las interacciones humanas, afirmando que las personas son las únicas entidades portadoras de dignidad y, por tanto, merecedoras de igual trato. De ahí que Acosta insista en la necesidad de que América Latina se constituya como sujeto, pues de otro modo no podría reclamar respeto. Pero aquí, precisamente, el asunto estriba en que el respeto exige que se reconozca la dignidad que porta el ser humano, acarreado con ello un iusnaturalismo de pueblos que hoy día no es tan fácil de justificar.

En lo atinente al asunto del respeto de los universales concretos, la dificultad es similar: el respeto del otro supone, en principio, que ese “otro” es un sujeto y, para que esta calidad subjetiva no caiga en una mera concesión lastimosa, o en un realismo relativista, Acosta insiste en que las comunidades primero deben autocomprenderse como valiosas (a priori antropológico) para luego darse a la tarea de construir sus sujetividades. El problema, por tanto, surge cuando se observa que

³ Cuyo criterio rige entre las “sociedades posibles” y las “imposibles” (Acosta, 2008: 179).

los pueblos latinoamericanos no parecen haber alcanzado más que eventuales expresiones del a priori antropológico, sin lograr aún conformar una subjetividad estable, aunque sea inconclusa, como el mismo Acosta constata; y este es, esencialmente, el lugar en el cual las ciénagas constructivistas y realistas descubren sus dientes.

Los escollos que aquí enfrenta Acosta, y todo aquel que se adentra en el *topos* del sujeto latinoamericano, son tres, todos ellos portadores de palmarias diferencias en lo que al rigor intelectual de su tratamiento concierne. En lo que sigue explicitaré los mencionados escollos para considerar someramente el estado en el que quedan las argumentaciones de Acosta frente a ellos.

Universal y particular: ¿una cuestión de prioridades normativas?

Existe una discontinuidad entre la normatividad universal que descansa en el sujeto vivo y aquella otra particular que se esconde en el a priori antropológico a la hora de referirnos a un sujeto latinoamericano. Desde un punto de vista estructural, el postulado del sujeto vivo cumple la función de fundar la normatividad universal del cuidado y respeto humano, sin considerar las culturas particulares involucradas. Este es, precisamente, el soporte crítico que le permite a Hinkelammert, y a Acosta, criticar las presuntas irracionalidades que desatan algunas lógicas del capitalismo. Pero resulta claro que, desde este punto de vista, no pueden formularse las características de la subjetividad latinoamericana (o africana, o asiática), en la medida en que el sujeto vivo, y aun en conexión con el sujeto como sujeto, no es algo privativo de alguna comunidad o pueblo.

Desde el punto de vista del a priori antropológico, por su parte, Acosta persigue el respeto de las particularidades de una comunidad eventualmente oprimida, lo cual sí permite justificar la existencia de una subjetividad latinoamericana. Lo que no es evidente, no obstante, es la conexión que existe entre ambas nociones de sujeto, puesto que Acosta hace referencia a demandas que son demasiado heterogéneas como para poder reducirlas a ambos principios simultáneamente. De forma que cabe aquí interpretar las normatividades universal y local del sujeto latinoamericano que percibe Acosta como complementarias, aunque aisladamente asequibles dependiendo de la demanda en cuestión. Las referencias a Martí, por ejemplo, apelan a la necesidad de proteger seres humanos sin más: seres humanos cuyas situaciones de vulnerabilidad son tan extremas que necesitan, en primer lugar, ser reconocidos como seres vivientes portadores de dignidad a casi cualquier costo.⁴ Una vez satisfecho este requisito es que las demandas de respeto para con sus universales concretos (si es que presumen de uno) pueden tener lugar. De ahí que las luchas por la independencia política y económica descansen en su mayoría sobre la normatividad universal que provee el postulado del sujeto vivo, mientras las particularidades, incluidas las culturales (de emancipación mental), deben recurrir a la normatividad del a priori antropológico. Si bien el a priori antropológico supone al sujeto vivo, este último no supone al primero, y por esta razón es que emergen dos fugas críticas: una estructural para la economía y política, y otra específica para la cultura.

¿Cómo reconocer un “sujeto” que no posee subjetividad?

⁴ Recuérdese la célebre respuesta que Francisco de Miranda obtuvo de Magloire Ambroise: “Sepa, señor, que para que salga victoriosa su revolución, no hay sino dos cosas que hacer: ¡Cortar las cabezas de todos sus enemigos y prender fuego en todas partes!” (Verna, 1983: p. 87).

El segundo de los escollos nace de la dificultad que supone respetar una comunidad cuando, luego de haber realizado alguna que otra vez su respectiva autoafirmación vital, y eventual a priori antropológico, ella no logra constituirse como sujeto o sustancia estable. Desde Rousseau sabemos que el logro de la autodeterminación no puede darse sino es por medio de la heteronomía, esto es, de la irrenunciable situación de codependencia que envuelve al ser humano; y es por esta razón que resulta por demás difícil identificar cuál es el punto medio que distingue nuestras formas de cooperación de nuestras formas de dominación. La insistencia de Acosta en la libre autodeterminación de los pueblos genera la sensación de dejar de lado aquel intrincado asunto, puesto que el respeto no necesariamente puede obtenerse por sí mismo, sino que en su modalidad más saludable se obtiene gracias a los demás. De ahí que la idea de sujetividad que atraviesa los textos de Acosta parezca dejarse llevar por el célebre modelo hegeliano de la lucha por el reconocimiento que se encuentra en la sección IV.A de la *Fenomenología del espíritu* –tan objetada, por cierto, desde Latinoamérica–, y no por otros modelos que, a pesar de no escapar de las matrices hegelianas, son menos bélicos y menos centrados en una de las partes de la interacción (Siep, 1979; Dussel, 1993). Esta sensación se robustece, de hecho, cuando Acosta hace constante referencia a pasajes en los que José Martí (1992: 483) describe el movimiento bélico y autocentrado del reconocimiento: “Viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros”. El asunto es que, en nuestra era global, son cada vez menos las posibilidades que gozan los pueblos para autodeterminarse con sus solas fuerzas. La interdependencia actual no sólo se retrata en casos como los del capitalismo financiero o bursátil, sino también en aspectos políticos y sociales que hoy son posibles gracias a la inmediatez de la comunicación y del transporte. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional del sur de Chiapas, por ejemplo, ilustra bastante bien este asunto: si bien es cierto que las comunidades oprimidas pueden eventualmente actualizar cierto recomienzo de la filosofía luego de haber satisfecho los mínimos que requería su subsistencia, son incontables confirmaciones externas las que luego pueden promover y proteger el sostenimiento de la constitución de sus sujetividades, y materializar el respeto que demandan sus universales concretos (Toledo Segarra, 2014).

Sobre la polémica “otredad” del “sujeto” latinoamericano

El último escollo, por su parte, carga contra uno de los axiomas más hondos del planteo de Acosta (y no sólo de él), a saber, el que entiende que la sujetividad sería la condición de posibilidad de la emancipación (Acosta, 2008: 131). Sobre este punto cabe preguntarse si la noción misma de sujeto no conlleva una pérdida de la particularidad cultural, y la victoria de algún temido universal abstracto de la modernidad. Esta pregunta cobra sentido cuando se atiende al bien conocido fenómeno de yuxtaposición cultural que caracteriza a aquellas regiones del globo que han incorporado/padecido los inevitables procesos de modernización. En estas regiones no puede hablarse de evoluciones o progresos históricos, sino de yuxtaposiciones, hibridaciones y/o sincretismos (suponiendo cada uno de estos fenómenos dinámicas bastante diferentes) que se patentan en prácticas sociales gracias a las habilidades que los individuos despliegan para navegar entre disímiles formas de habitar el mundo.⁵ América Latina ofrece muchos ejemplos al respecto,

⁵ Para el caso de la yuxtaposición, o formas de convivencia *ch'ixi*, véase Rivera Cusicanqui, 2010: 53-76; para el “ethos barroco” que algunos perciben en América Latina véase Echeverría, 2010; para el caso de las “culturas híbridas” véase García Canclini, 1989.

aunque no se trate de un fenómeno que le sea privativo (recuérdese, para el caso australiano, el célebre film *Donde sueñan las verdes hormigas* de Werner Herzog, de 1984); pero para ilustrarlo sólo mencionaré dos:

- i. Debajo de la Catedral Metropolitana del Distrito Federal de México descansan los restos de una pirámide prehispánica que fue dedicada a Tonatiuh Teotl, dios azteca del sol. La Catedral, originalmente construida como un símbolo material del dominio que había logrado el imperio español sobre el azteca, comenzó a verse afectada por el hundimiento de sus cimientos hacia la década del 30 del siglo pasado, para finalmente develar los tesoros arqueológicos que pisoteaba, ya no simbólicamente, sino literalmente.
- ii. Los pueblos originarios de Sudamérica han sido constantemente perseguidos, esclavizados, y desposeídos de sus ambientes tradicionales. Desde los Guarani-kaiowá hasta los Mapuches, los pueblos nativos fueron removidos de las tierras en las que habían reproducido sus pequeñas comunidades durante siglos. Si bien es cierto que en algunos países los territorios de estas comunidades se encuentran amparados por la Constitución nacional, donde se producen aquellas injusticias se genera también un problema mayor al no disponer de un lenguaje jurídico que permita articular sus demandas sin desvirtuarlas: ninguno de ellos desea reclamar la tierra como propiedad privada, y en caso de querer hacerlo, deben esperar varias generaciones para que alguno de sus miembros logre apropiarse de las reglas jurídicas. En virtud de ello, las medidas consideradas y practicadas por algunas de estas comunidades han llegado a ser las del suicidio diario de alguno de sus miembros, o uno en masa que aspire a ser definitivo, no siempre pudiendo con ello alcanzar una solidaridad foránea acorde.

Ambos casos indican que el lenguaje moderno (sea el de derechos, libertades, respetos, o cosmovisiones) no ha podido establecer continuidades con las formas de habitar el mundo que se encontraban desde hacía mucho tiempo asentadas en la región. Las demandas de las poblaciones americanas no pueden articularse plenamente en el lenguaje moderno, puesto que sus posturas frente al mundo, naturaleza, cosmos, y demás comunidades, son refractarias y agresivas para con muchos de los supuestos modernos. De ahí la pregunta: ¿constituirse como sujeto no implica dejar por el camino la posibilidad social, institucional y cultural de asumir una postura frente al mundo (como el caso del *āltepētl* azteca, del *yrmo* de la comunidad *yshiro*, del perspectivismo chamánico amazónico, y de la semiofagia que subyace al sacrificio araweté y tupí) que distinga a las comunidades no modernas, en la medida en que no pueden reducirse a los binomios sujeto-objeto y sujeto-sujeto?⁶ Esto queda puesto de relieve cuando apreciamos que las generaciones más jóvenes de las poblaciones prehispánicas han tenido que resignarse a tener que instruirse en el uso y ejercicio de las reglas legales que actualmente revisten de sentido sus demandas, aunque con ello dejen por el camino el corazón semántico de sus reclamos originales, al no poder traducir el mundo de la vida que semantiza sus solicitudes. Las ya europeizadas américas tienen dificultades para escuchar la voz que emerge de sus formas autóctonas de habitar el mundo, y en virtud de ello, y de múltiples factores más, es que parecen haberse resignado a intentar ampararlas compasivamente

⁶ Para el caso de la ontología *yshiro* véase Blaser, 2013; para los casos del chamanismo y sacrificio ritual amazónico véase Viveiros de Castro, 2010: caps. 8 y 9. Dificultades similares, por otra parte, se plantean en EEUU (Deloria, 1983: cap. 5) y Canadá (Taylor, 2009).

dentro de marcos foráneos: la tierra como propiedad privada; el trato con la naturaleza como intercambio mercantil u obtención de recursos; la familia como algo privado; la enseñanza como instrumento de inserción laboral; la búsqueda del sentido de la vida como algo personal, privado, e individual, y a lo sumo porosa a los contextos de interacción.

Desde esta perspectiva resulta difícil de creer que los Aimaras, Mapuches, Guaranís o Quechuas no practiquen diariamente el a priori antropológico, aunque sus autoafirmaciones no impliquen nada parecido a un proyecto de autoconstitución, puesto que, para empezar, sus nociones/vivencias temporales divergen sustantivamente de las modernas que subyacen en la idea de sujeto.⁷ De manera que cabe preguntarse: ¿el sujeto transmoderno latinoamericano que rastrea Acosta es lo suficientemente “otro” como para no sucumbir al colonialismo intelectual? (Acosta, 2008: 188).

Sobre este nodo, me temo, descansa una de las notas más importantes que hacen a la naturaleza del escollo que abordamos: y es que Acosta se ocupa del pensamiento *latinoamericano*. Esto significa que, voluntaria o involuntariamente, su objeto de reflexión siempre han sido las ideas latinas (o modernas) que reverberan, que se adoptan y adaptan según cierta “inteligencia” (al decir de Ardao), dentro del contexto territorial americano. Puede no ser en absoluto menor observar que el pensamiento *latinoamericano* excluye sensiblemente formas de producción intelectuales foráneas a las lenguas europeas, y que a ello, probablemente, se deba la controvertible usanza y revisión que Acosta desarrolla en torno al *topos* del sujeto. De ahí que nos veamos obligados a pensar los términos en los que cabe apropiarse de las investigaciones de Acosta: por un lado, se podría desacreditar sus tesis siempre y cuando se lograra demostrar que su idea de sujeto no es capaz de abrigar las demandas de aquellos que quedan por fuera de lo latino (o moderno), o, por otro lado, se podría interpretar su trabajo como una contribución a la revisión de la idea misma de sujeto. Esta última actitud entendería que Acosta nos lega un *topos* en términos de línea de pensamiento, a saber, la de elaborar una idea *transmoderna* de sujeto que pueda dar cuenta de las demandas de aquellos que luchan por la supervivencia concreta, y demandan la comprensión (ya no respeto) de sus universales concretos.

Acerca de por qué discutir el sujeto

Una crítica al planteo de Acosta implica precisar sus alcances y sus limitaciones, y apreciar aquello que nos exhorta a contribuir con la empresa de pensar el sujeto en y desde las circunstancias americanas. De hecho, escribo “americanas” porque, si nuestra cautela para con la otredad del sujeto latinoamericano es correcta, cabe alentar una revisión simbólica de la idea de sujeto que se

⁷ Si bien no es necesario entrar en discusiones antropológicas, cabe observar que las culturas americanas han intelectualizado/vivido el tiempo/orden de formas muy otras al lineal: la temporalidad que hizo posible la esclavitud implementada por los Aztecas como modalidad productiva y religiosa suponía cierta planificación, lo que ha llevado a José Luis Villacañas (2013) a reflexionar sobre las conexiones homogéneas que las temporalidades de los imperios español y mexicano compartían. Los Incas entendían que el pasado, presente y futuro eran simultáneos, lo cual jugaba un papel determinante dentro de los patrones sociales de conducta: saberse observado en el presente por las generaciones pasadas y venideras obligaba a los actores a mantenerse leales a las demandas de la reproducción cultural. En el caso Mapuche, el pasado y el futuro no condicen con el “atrás” y “adelante”, puesto que el tiempo es vivenciado de forma plana, sin movimientos que tengan *thelos* definidos más que para expresar una totalidad que se reencuentra a sí misma (Grebe, 1987); y algo análogo sucede con la comunidad Aimara, para quienes el mañana (*qhipüru* – *qhipa*: atrás, *uru*: día) es una día que los ojos sienten moverse a sus espaldas (Yapita Moya & Miracle, 1981).

vincule con la noción de “América”: palabra apropiada por un solo país que es hoy aceptada por el resto del globo, y que no hace otra cosa que invisibilizar todo un continente. La no exploración de las ideas que están más allá de lo latino en América explicaría por qué Acosta está tan convencido de que la idea de sujeto constituye la condición de posibilidad de la emancipación, y cristalizaría la razón que me lleva a suponer que sobre este asunto se encuentra parcialmente acertado: ambos términos se suponen mutuamente, se exigen recíprocamente, aunque mucho tengan aun que decir acerca de si sus loables normatividades modernas son o no capaces de incorporar cosmovisiones, o formas de habitar el mundo, que desde ya siempre estuvieron (y aún están) por fuera del cimiento moderno de sus lenguajes.

No hace mucho supo brotar dentro de las discusiones académicas noroccidentales el asunto de si es o no posible hablar de un “sujeto subalterno” que, por ser precisamente subalterno, permita redireccionar la mirada de los críticos sociales y de la cultura hacia el/la proletario/a, el/la negro/a, el/la indio/a, el/la mulato/a, el/la homosexual, y encontrar allí el verdadero costo de la injusticia y dominación social de nuestros días. Sin embargo, aquello que comenzó siendo una inquietud teórica por determinar cuál era el lugar que ocupaban las experiencias concretas (corporales) dentro de las grandes abstracciones marxistas (discusión mantenida sobre todo entre Edward P. Thompson y Louis Althusser), fue muy pronto absorbido por varios movimientos sociales que demandaban diferentes tipos de reconocimientos étnicos, raciales, de género, y de clase, al estar convencidos de que sus formas de experimentar el mundo no podían ser compartidas públicamente y que, en razón de ello, abrigaban las auténticas fuentes de la resistencia y reprobación de la facticidad.⁸ De este modo, desde la década de los 70 a la fecha, proliferan aquí y allá un sinnúmero de movimientos sociales que insisten en que sus reivindicaciones se conforman sobre la base de experiencias no pasibles de ser compartidas que deben ser, de algún modo, atendidas públicamente; al mismo tiempo, el ámbito académico no demoró demasiado (sino que más bien se apresuró) a crear institutos dedicados a los “estudios culturales” sobre la base de similares premisas esencialistas. Como resultado, al día de hoy nos vemos envueltos en el desafío de determinar cómo es posible amparar públicamente demandas que renuncian por diferentes motivos a la comunicabilidad de sus razones, y que, por tanto, parecerían no ser públicas (Jameson, 2002: 1-14).

Así las cosas, la línea de investigación de Acosta tiene la virtud de navegar, utilizando una noción transmoderna de sujeto como timón de barco, entre las tenebrosas cuevas del Escila esencialista, concreto, y por ello particular, y las indómitas mandíbulas del Caribdis de aquellas universalizaciones que no pocas veces devoran todo lo distinto. Si entiendo bien su empresa intelectual (sobre todo la más reciente) en torno a este asunto, el propósito es examinar si acaso la idea de sujeto demuestra ser auténticamente transmoderna, *i.e.*, si logra hablar de y desde un *locus* tercermundista en vistas a dilucidar novedosas formas de enfrentar los actuales desafíos globales dentro de lo social, político, y ecológico; perspectivas en absoluto novedosas histórica y culturalmente, aunque novedosas, sí, en relación a sus formas de enfrentar desafíos novedosos y de trascenderlos. Formas novedosas de enfrentar desafíos novedosos que, a pesar de sus particularidades y singularidades sociales y culturales (*i.e.*, a pesar de ser, al decir de Rebellato, microrrealizaciones o microexperiencias democráticas), pueden ser comunicadas, discutidas y, por tanto, replicadas en otros lugares. De manera que avanzar críticamente en la precisión de la noción de sujeto podría generar dos tipos de insumos por demás bienvenidos para salir airosos del brete: por una parte, nos anima a explorar la normatividad subyacente a la noción moderna de sujeto,

⁸ Para una buena reconstrucción de este asunto véase Ireland, 2004: cap I.

como he venido examinando hasta ahora; por la otra, favorece (y en ello es clave el carácter historiográfico de la empresa de Acosta) la construcción de una comunidad académica latinoamericana aún informe, aún precaria, y desafortunadamente aún invisible, tanto para los foráneos como para los propios americanos (Drews, 2020).

Consideraciones finales

En el presente artículo he reconstruido los rasgos generales de la inquietud que Yamandú Acosta (y no sólo él) demuestra tener acerca del sujeto latinoamericano desde sus investigaciones más tempranas. Hemos visto que su forma de acceder al *topos* del sujeto navega de forma cada vez más consciente a través del dilema realista/constructivista, enfrentando aquello que he denominado “dilema latinoamericano de Eutifrón”, a saber, la pregunta de si es necesario fundamentar la recuperación de un sujeto latinoamericano o si se trata, más bien, de promover la formación de uno. El caso del *latinoafroamericano* me permitió apuntar algunos escollos que, a mi entender, enfrenta esta empresa, y todas aquellas que se le asemejan: tuve la oportunidad de examinar (i) el tipo de relación que podrían mantener las normatividades universal y particular que esgrimen los autores de referencia de Acosta, en especial, porque parecen trabar diferentes órdenes de demandas de reconocimiento, (ii) el asunto de cómo puede reconocerse la subjetividad de una comunidad que aún no ha desarrollado tal subjetividad, dado que toda autonomía siempre va de la mano de la heteronomía, y (iii) la pregunta de si asumir la idea de sujeto no supone sucumbir inadvertidamente a presupuestos modernos que dejan por el camino formas de vida distintivas (otredades) de las comunidades americanas. En base a estos escollos he concluido que la tarea de Acosta sigue aún en construcción, en virtud de que, en primer lugar, es por demás bienvenida al promover la construcción de una comunidad académica latinoamericana que, entre otros tantos asuntos, aborde la problemática existencia de un sujeto americano o latinoamericano, y en segundo lugar, porque su propuesta transmoderna de sujeto promete, precisamente, purgar esta noción de la semilla colonial nihilista e invisibilizadora que llevan consigo algunas universalizaciones ideáticas eurocéntricas. El devenir de futuras investigaciones al respecto nos permitirá evaluar mejor si acaso la remoción de esta semilla no da muerte también al fruto que se desea cosechar.⁹

Referencias bibliográficas

Acosta, Y. (2018). “Sujeto transmoderno y superación crítica de la modernidad”. En: M. Moraña (ed.). *Sujeto, descolonización, transmodernidad: nexos y diferencias. Estudios de cultura de América Latina*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Verbuert, pp. 99-122.

⁹ Las objeciones, sugerencias y correcciones que me han realizado los/as dictaminadores/as de *Wirapuru. Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas*, han sido de un incalculable valor a la hora de optimizar la presentación de las argumentaciones que aquí ofrezco. Sirva esta nota para expresar mi profunda gratitud hacia ellos/as.

- Acosta, Y. (2012). *Reflexiones desde "Nuestra América". Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo: Nordan.
- Acosta, Y. (2008). *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Caracas: El perro y la rana.
- Acosta, Y. (1994). "Pensamiento crítico en América Latina: la constitución del 'sujeto' como alternativa en los noventa. Observaciones a un paradigma en construcción". *Cuadernos Americanos*, 44, pp. 66-95.
- Acosta, Y. (1988). "La noción de sujeto y la historia de las ideas latinoamericanas". *Pensamiento Latinoamericano* (UDELAR, Sede Salto), pp. 31-35.
- Ardao, A. (1963). *Filosofía de lengua española*. Montevideo: Alfa.
- Biagini, H. (Dir.) (2020). *Diccionario de autobiografías intelectuales. Red de pensamiento alternativo*. Buenos Aires: EDUNLa Cooperativa / Universidad Nacional de Lanús.
- Blaser, M. (2013). *Un relato de la globalización desde el Chaco*. Popayán: Universidad de Cauca.
- Deloria, V. (1983). *God is Red*. New York: North American Press.
- Drews, P. (2020). "La invisibilidad de la filosofía latinoamericana como problema". *Elenchos*, 1 (3), pp. 55-84.
- Dussel, E. (1993). *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA-Plural Editores.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo marroco*. México DF: Ediciones Era.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México DF: Grijalbo.
- Grebe, M.E. (1987). "La concepción del tiempo en la cultura mapuche". *Revista Chilena de Antropología*, 6, pp. 59-74.
- Hinkelammert, F. (2003). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Costa Rica: EUNA.
- Hinkelammert, F. (1983). *Crítica de la razón utópica*. Costa Rica: DEI.
- Ireland, C. (2004). *The Subaltern Appeal to Experience, Self-identity, late Modernity and the Politics of Intimacy*. Toronto: McGill-Queen University Press.
- Jameson, F. (2002). *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*. New York: Verso.
- Kant, I. (2010). *La crítica del juicio (KU)*. Trad. cast. de M. García Morente. Madrid: Gredos.
- Martí, J. (1992). *Nuestra América*. En: *José Martí. Obras Escogidas en tres tomos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992.
- Marx, K. (2012). *El Capital I. Crítica de la economía política*. México DF: FCE.
- Rebellato, J.L. (2000). *La encrucijada de ética*. Montevideo: Nordan.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- Sambarino, M. (1976). "La función sociocultural de la filosofía en Latinoamérica". En: AA. VV. *La filosofía actual en América Latina*. México: Grijalbo, pp. 165-181
- Siep, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München: Alber.
- Taylor, Ch. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.
- Toledo Segarra, M. (2014). "Obstáculos y redes de solidaridad con el movimiento zapatista". *Instituto de Estudios sobre Conflictos y Acción Humanitaria*. Disponible en: <https://iecah.org/index.php/articulos/2610-obstaculos-y-redes-de-solidaridad-con-el-movimiento-zapatista>.

- Vaz Ferreira, C. (1963). *Fermentario*. En: *Obras Completas*. Montevideo: Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo X.
- Verna, P. (1983). *Petión y Bolívar*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la Nación.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2013). "Tiempo e imperio: el Caso Moctezuma". *iMex. México Interdisciplinario*, 2 (4), pp. 30-51.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- Yapita Moya, J.D. & Miracle, A.W. Jr. (1981). "Time and Space in Aymara". En: M. J. Hardman (ed.). *The Aymara Language in the Social and Cultural Context*. Florida: University of Florida Press, pp. 33-56.