



**Sujeto  
Transmodernidad  
Interculturalidad**

**Tres tópicos utópicos  
en la transformación del mundo**

**Yamandú Acosta**





Yamandú Acosta

Sujeto

Transmodernidad

Interculturalidad

Tres tópicos utópicos  
en la transformación del mundo



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY



Edición al cuidado del equipo de la  
Unidad de Comunicación y Ediciones (UCE),  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,  
Universidad de la República: Nairi Aharonián, Maura Lacreu y Silvia Rodríguez Gadea

Diseño de portada sobre imagen de dominio público con licencia para reproducción no comercial sin requerimiento de mención de autor tomada de <shoe-people-purple-leg-love-orange-598695-pixhere.com>.

© Yamandú Acosta, 2020

© Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, 2020

Uruguay 1695 esquina Magallanes  
11200, Montevideo, Uruguay  
(+598) 2 409 1104-06  
<[www.fhuce.edu.uy](http://www.fhuce.edu.uy)>

ISBN: 978-9974-0-1814-3

# Contenido

INTRODUCCIÓN .....	1
MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD-POSMODERNIDAD: LA TRANSMODERNIDAD .....	11
DESDE UNA TRANSMODERNIDAD LIBERADORA.....	17
EL SUJETO MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD: FRANZ J. HINKELAMMERT Y ENRIQUE DUSSEL .....	25
Introducción: La afirmación/negación del ser humano como sujeto en la modernidad y su recuperación desde la transmodernidad: Hinkelammert y Dussel .....	25
La antigüedad: el orden sin sujeto .....	27
El mundo cristiano-medieval: un orden con sujeto trascendente .....	28
La modernidad: el ser humano como sujeto .....	29
El retorno del fantasma.....	34
La transmodernidad como lugar del sujeto y el sujeto como lugar de la transmodernidad: Hinkelammert y Dussel.....	35
SUJETO TRANSMODERNO Y SUPERACIÓN CRÍTICA DE LA MODERNIDAD .....	41
Introducción.....	41
¿Qué es la transmodernidad?.....	41
El sujeto transmoderno .....	44
Superación crítica de la modernidad y del capitalismo.....	50
INTERCULTURALIDAD CRÍTICA PARA DEMOCRATIZAR DE LA DEMOCRACIA .....	57
Perspectivas teóricas .....	57
Desde la identidad de la alteridad cultural para democratizar la democracia .....	58
El multiculturalismo en el contexto de la globalización.....	64
Interpelación del paradigma de la acción comunicativa desde la acción intercultural .....	69
La construcción de lo universal: entre lo cultural y lo político .....	74
Campo cultural, campo del poder y luchas sociales .....	76
Educación para la democracia: ¿Qué ciudadanía? ¿Cuál educación? .....	79
INTERCULTURALIDAD Y TRANSICIÓN A LA TRANSMODERNIDAD.....	83
Introducción.....	83
¿Qué es la transmodernidad?.....	84
Transición a la transmodernidad: superación crítica de la modernidad-posmodernidad, del capitalismo y de la occidentalidad.....	88
¿Cuál interculturalidad? .....	93

CONSTITUCIONES DE SUJETOS EMERGENTES EN AMÉRICA LATINA .....	101
Introducción.....	101
La filosofía latinoamericana .....	102
Sujeto e instituciones.....	104
La cuestión de la transmodernidad y del sujeto transmoderno.....	107
Las Constituciones en la perspectiva de la función utópica del discurso.....	108
Constituciones de sujetos emergentes en Venezuela, Ecuador y Bolivia .....	111
EMERGENCIAS DE LA TRANSMODERNIDAD	
Y REFUNDACIÓN PLURINACIONAL E INTERCULTURAL DEL ESTADO:	
ECUADOR Y BOLIVIA EN EL SIGLO XXI .....	119
Introducción.....	119
Constituciones refundacionales en Ecuador y Bolivia .....	119
Sobre Constitución.....	121
Las Constituciones como utopías narrativas y su función utópica.....	123
Sujetos de las nuevas Constituciones .....	125
La transmodernidad: más allá de la modernidad y de la posmodernidad .....	128
Refundaciones plurinacional e intercultural del Estado .....	130
Desnaturalizando el Estado nacional e historizando el Estado plurinacional .....	135
Desnaturalizando el Estado monocultural e historizando el Estado intercultural.....	138
BIBLIOGRAFÍA .....	141

## Introducción

**S**ujeto, transmodernidad e interculturalidad son tres ausencias presentes —que se hacen presentes como ausencias— en el orden imperante del totalitarismo del mercado que a nivel global se ha venido construyendo desde la crisis de acumulación capitalista de los años setenta del siglo xx.

Para resolver esta crisis, se apeló al desmantelamiento del Estado de bienestar allí en donde se había construido y a su transformación en una institución juez y gendarme al servicio de las necesidades de la racionalidad mercantil transterritorial, con la correlativa afectación negativa de la satisfacción de las necesidades de los sectores mayoritarios de las poblaciones local y nacionalmente territorializadas en todas las latitudes del planeta, incluyendo América Latina, que vieron crecientemente profundizada su vulnerabilidad como efecto de ese retorno del capitalismo salvaje del siglo xix a partir del último tercio del siglo xx.

¶La modernidad, desde la escisión sujeto-objeto, concibe esa relación hombre-naturaleza como emancipación del primero respecto de la segunda —que eventualmente incluye a los «naturales», como nombraba Hegel a los habitantes originarios del Nuevo Mundo en sus *Lecciones de filosofía de historia universal*—, dando lugar por lo tanto a un proyecto de conocimiento, transformación, dominación y explotación que pretende legitimarse como proyecto y proceso de emancipación. En la lectura más complaciente del proyecto y su realización, podría acordarse que es de emancipación humana, pero en los términos de un universalismo abstracto —limitado y excluyente—, en que la emancipación de unos —quienes como sujeto generan el proyecto e impulsan el proceso de su implementación— implica la dominación y la explotación de otros, los «naturales» de Hegel, que no son sino extensión de la naturaleza a quienes el sujeto ha colocado en el lugar del objeto conjuntamente con la naturaleza misma.

Es un proyecto de emancipación como afirmación de quienes se emancipan, que invisibiliza bajo las lógicas de objetivación, dominación y explotación a la alteridad negada como efecto de ese proyecto y proceso de afirmación, del cual dicha alteridad es su involuntaria condición de posibilidad.

En el marco de esa crisis de acumulación capitalista que los poderes fácticos desencadenados resuelven en favor de los intereses del capital desterritorializado y en contra de los de la reproducción de la vida —de la vida humana y de la naturaleza— territorializada, instalando al mercado y desplazando a la humanidad del lugar del sujeto, el relato de emancipación de la modernidad y su universalismo abstracto, limitado y excluyente entran en una crisis, la que fáctica, simbólica y discursivamente se resuelve en la emergencia de la posmodernidad.



La posmodernidad —no obstante procure legitimarse como crítica a la modernidad y a su relato emancipatorio legitimador y, por lo tanto, como una superación de aquella y este— no supera a la modernidad, sino que la profundiza, decretando la muerte de este relato y de todo universalismo. No procura como la modernidad clásica su legitimación en una promesa de emancipación universal humana, sino que denuncia el sinsentido de esa promesa al tiempo que renuncia a ella, intentando legitimarse como discurso que describe el mundo realmente existente sin ninguna promesa de una incumplible redención secular en el futuro y habilitando emancipaciones fragmentarias y parciales en un redimensionamiento del presente que deja fuera de lugar —como utópico— un sentido de futuro, en términos de un futuro otro.

La posmodernidad no es entonces alternativa a la modernidad, sino su continuación por profundización de los ejes nihilista y antiuniversalista, que en ella están invisibilizados por su promesa de emancipación humana universal, al renunciar a esta y hacer evidente el carácter abstracto, limitado y excluyente del universalismo, prohibiendo emancipaciones particulares y fragmentarias aquí y ahora que —eventualmente de un modo no intencional— resultan funcionales a las lógicas de objetivación, dominación y explotación que tienen su referencia en el *mercado total*.

*Transmodernidad* refiere a lo que la modernidad-posmodernidad ha (des) calificado como *premodernidad*. La transmodernidad antecede en el tiempo a la modernidad- posmodernidad, pero las acompaña espacio-temporalmente desde 1492 hasta el presente como su condición de posibilidad. En cuanto trascendencia inmanente a ese largo proceso, refiere a una dimensión cultural que, hacia el futuro —no ya como extensión del presente, sino como un futuro otro— desde el pasado-presente, al aportar las condiciones que hicieron posible la modernidad/ posmodernidad, reúne las condiciones para superarlas y trascenderlas. No obstante, modernidad y posmodernidad la han negado para afirmarse constituyéndola como ausencia presente, sin embargo no la han suprimido, aunque la hayan reprimido.

De esta manera, la transmodernidad es no solamente un *locus enuntiationis* —es decir, un lugar de enunciación que da los fundamentos para desmontar críticamente a la modernidad-posmodernidad—, sino un *locus liberationis*, es decir, el lugar —ontológico, epistemológico, cultural, filosófico, político— desde el que la modernidad-posmodernidad —y por lo tanto la occidentalidad— puede ser transformada en el sentido de la superación de su universalismo excluyente o su antiuniversalismo, y por lo tanto trascendida en la realización de «otro mundo que es posible».

La modernidad se ha caracterizado culturalmente por la monoculturalidad: la cultura moderno-occidental es «la» cultura o al menos la forma superior que esta ha realizado en el devenir de la humanidad, por lo que, aun cuando hace el esfuerzo de fundamentar y desarrollar una racionalidad comunicativa, como ha

sido el caso de la ética del discurso en Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, se trata de una racionalidad comunicativa que se mantiene en el plano monocultural, europeo, moderno-occidental.

No se trata simplemente de que no vaya a superar el proyecto de la modernidad porque entienda que es un proyecto incompleto que puede y debe ser realizado justamente por su pretensión legítima de emancipación humana universal.

Se trata de que esa pretensión de emancipación humana universal no puede realizarse dentro de los límites del proyecto ilustrado de la modernidad, porque este —de Kant a Habermas— no ha dejado de ser monocultural, y el universo limitado y excluyente de la emancipación es el de la sociedad europea moderno-occidental.

La profundización de la modernidad en la posmodernidad no hace sino proceder a legitimar la fragmentación de la monoculturalidad en la multiculturalidad: allí la emancipación humana universal señalada como gran relato incumplible en un futuro que se aleja asintóticamente deja lugar a las emancipaciones humanas particulares, parciales y fragmentarias realizadas en un presente omnipresente, en el que cada una en su espacio de libertad se tolera con las otras, profundizando el particularismo y abdicando de toda pretensión de universalismo.

La interculturalidad es la respuesta tanto a la monoculturalidad y al monoculturalismo de la modernidad como a la multiculturalidad y al multiculturalismo de la posmodernidad. Ni consagración de un universalismo abstracto y excluyente como en el monoculturalismo de la modernidad ni celebración de una coexistencia tolerante de particularismos, con explícita renuncia a la emancipación humana universal, como en el multiculturalismo de la posmodernidad.

La interculturalidad como lógica y el interculturalismo como práctica e implementación de esa lógica son una ausencia presente en las lógicas de la monoculturalidad y la multiculturalidad y en sus prácticas e implementaciones respectivas del monoculturalismo y el multiculturalismo.

Esta ausencia presente de la interculturalidad se hace presente como ausencia en el contexto de la modernidad-posmodernidad, evidenciando la complejidad de este contexto y su posible superación por una orientación opuesta a la ruta de salida a la crisis de los años setenta del siglo xx. La referida situación compleja, vía mercado total capitalista como sujeto, modernidad-posmodernidad como cultura, y monoculturalidad/multiculturalidad como lógica de reproducción cultural, desemboca en esta crisis del presente, en la que comienza a vislumbrarse que su superación pasa por poner a la humanidad en el lugar del sujeto, desplazando la usurpación de ese lugar por el mercado totalizado. La humanidad como sujeto tiene su *locus enuntiationis* y su *locus liberationis* en la transmodernidad desde donde trascender la modernidad-posmodernidad —y por lo tanto la occidentalidad—. La lógica para esa constitución de la humanidad como sujeto desde la transmodernidad y hacia ella es la lógica intercultural de la interculturalidad en un ejercicio crítico y radical de ella que implica desde cada uno el descentramiento

en la alteridad, en el proceso de una superación de la relación sujeto-objeto por la relación sujeto-sujeto.

Este libro reúne ocho textos que, transversalizados por estas ausencias presentes del sujeto, la transmodernidad y la interculturalidad —desde ellas y hacia ellas, como *locus enuntiationis* y como *locus liberationis*—, hacen parte del debate filosófico actual en América Latina con legítima pretensión de universalidad en el horizonte de que «otro mundo es posible».

El capítulo «Más allá de la modernidad-posmodernidad: la transmodernidad»,<sup>1</sup> que inicia el libro, se enmarca en un contexto de discusión relativo a las propuestas y desafíos actuales de la filosofía de la liberación y la filosofía intercultural, realizado en homenaje a Enrique Dussel en celebración de sus ochenta años. En él, se pasa revista a desafíos del pensamiento crítico en América Latina —incluyendo dentro de este a la filosofía de la liberación— en los sesenta, setenta, ochenta y noventa del siglo xx, revisando tres transiciones con diverso destino así como sus relaciones en América Latina —de la sociedad tradicional a la sociedad moderna de los cincuenta, del capitalismo al socialismo de los sesenta y setenta y de la dictadura a la democracia, de los ochenta—, atravesadas por la transición de la modernidad a la posmodernidad, que es valorada como una profundización de los ejes nihilistas y antiuniversalistas de la modernidad y no como una superación de esta.

Si en los sesenta y setenta el objeto de la crítica era el capitalismo, desde los noventa —cuando emerge la filosofía intercultural— y hasta hoy, en el marco de la globalización como lógica sistémica sobredeterminante, aquella crítica se profundiza en relación con sus fundamentos culturales modernos/posmodernos. En esa profundización de la crítica adquiere protagonismo la categoría de transmodernidad en el sentido en que la acuñó Dussel en 1992. El texto refiere a esa categoría y a su potencial para discernir estas transiciones, sus relaciones y su proyección presente, arrojando un horizonte de comprensión crítica del mundo que habitamos y del otro mundo que es posible. «Desde una transmodernidad liberadora»<sup>2</sup> pone nuevamente el foco en la categoría de transmodernidad y ensaya una perspectiva sobre esta que implica un cierto distanciamiento respecto al acento que Dussel pone en ella como «proyecto de futuro», para subrayar su condición de trascendentalidad inmanente a la modernidad-posmodernidad, la cual la califica como lugar de la crítica de esa lógica cultural dominante, así como de su superación. En pretendido diálogo con Dussel y también con Juan José Bautista, se defiende la

1 Fue presentado como ponencia en el xvii Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Humanidades y Ciencias, Argentina, 4-8 de agosto de 2015, en el Simposio 7: «Propuestas y desafíos actuales de la Filosofía de la Liberación y la Filosofía Intercultural. Aspectos eticopolíticos: Estética, Ética, Filosofía Política, Interculturalidad». Posteriormente fue publicada en libro digital (2017) con el mismo título que el evento, compilado por Manuel Berrón, Griselda Parera, Sol Yuan. El texto —pp. 222-228 del libro— de referencia radicado en la página de internet de AFRA es reproducido aquí con algunas modificaciones.

2 Fue publicado en la *Revista de Filosofía en el Perú. Pensamiento e Ideas (REFP)*, año 4, n.º 7, Lima, 2015, pp. 21-33. Se reproduce aquí con algunas modificaciones.

tesis de la transmodernidad como última instancia de la decolonialidad y por lo tanto como *locus liberationis*. El papel que la categoría de transmodernidad cumple para levantar la crítica sobre la filosofía latinoamericana como una narrativa contramoderna y, por lo tanto, sin capacidad de trascender a la *episteme* moderna, es finalmente considerado, sosteniendo la tesis de la filosofía latinoamericana como narrativa transmoderna y por lo tanto con condiciones para trascender la *episteme* moderna, así como la posmoderna.

«El sujeto más allá de la modernidad: Franz J. Hinkelammert y Enrique Dussel»<sup>3</sup> focaliza la afirmación/negación del ser humano como sujeto en la modernidad y su recuperación desde la transmodernidad expresada en las aportaciones de Hinkelammert y Dussel. En la perspectiva del asunto y el objetivo señalados, se pasa revista a la antigüedad como un orden sin sujeto, al mundo cristiano-medieval como un orden con un sujeto trascendente, y se llega así a la modernidad en la que el ser humano se constituye como sujeto. Se revisan algunos paradigmas que dan cuenta —con sus diferencias y oposiciones— de ese proceso de constitución: Maquiavelo, Descartes, Kant, Hegel, Marx y Engels.

A partir de estos últimos y su consideración del fantasma que recorría Europa en el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848, se da un salto de más de un siglo, para ubicarse en la América Latina de los años sesenta del siglo xx, en que aquel fantasma ha comenzado a recorrerla y las fuerzas de las Américas se unen para acosarlo, como más de un siglo antes lo habían hecho «las fuerzas de la vieja Europa», quedando así instalados en América Latina la represión y el aniquilamiento de todo lo que aquellas fuerzas de las Américas pudieran identificar como sujeto revolucionario, coincidiendo —en el tiempo— con la tesis posmoderna europea de la muerte del sujeto.

En ese contexto se sitúa la transmodernidad como lugar del sujeto y el sujeto como lugar de la transmodernidad, recorriéndose ejes fundamentales y complementarios de las argumentaciones y desarrollos que Franz J. Hinkelammert y Enrique Dussel efectúan en términos de la reconstitución del ser humano como sujeto, más allá de sus afirmaciones/negaciones operadas por la modernidad-posmodernidad como lógicas culturales globalizadas y por las dictaduras de seguridad nacional de los años setenta que en América Latina impusieron esas lógicas a través del disciplinamiento de la sociedad desde el ejercicio del terrorismo de Estado del Leviatán autoritario.

---

3 Se publica en el libro *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*. José Gandarilla Salgado y Mabel Moraña (coords.), Colección Debate y Reflexión, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2018, Ciudad de México, 345-363. Aquí se introducen varias modificaciones con respecto a la versión referida.

«Sujeto transmoderno y superación crítica de la modernidad»<sup>4</sup> retorna sobre la cuestión de la transmodernidad, complementa las anteriores aproximaciones y da cuenta a partir de ellas de la distancia teórico-crítica que a partir de Dussel puede señalarse entre la emancipación moderna o la modernidad como emancipación y la liberación transmoderna o la transmodernidad como liberación.

La tesis central en este texto pasa por la postulación y la fundamentación argumentativa —más allá de la letra de Dussel, pero en el espíritu de sus propuestas analítico-crítico-normativas— de un «sujeto transmoderno» sin el cual no podríamos estar en presencia de la transmodernidad «como proyecto mundial de liberación», según la caracteriza Dussel.

Desde el sujeto transmoderno como *locus enuntiationis* y *locus liberationis*, el último tramo del texto refiere a ejes centrales de la superación crítica de la modernidad y del capitalismo.

«*Interculturalidad crítica para democratizar la democracia*»<sup>5</sup> desde una perspectiva teórico-crítica que asume la democracia como realización de un régimen de derechos humanos y que establece un discernimiento entre los derechos relativos a la vida humana inmediata, corporal y concreta como última instancia para los derechos contractuales, se favorece de un diálogo con el texto de Guillermo Hoyos Vázquez (Colombia, 1935-2013) *Comunicación intercultural para democratizar la democracia* (2001), y se concibe como homenaje a su autor.

Por su riqueza de análisis y propuestas, este texto permite aportar a discusiones que refieren a la identidad de la alteridad cultural como lugar desde el que democratizar la democracia y al multiculturalismo en el contexto de la globalización. Esto lo habilita a interpelar el paradigma de la acción comunicativa desde la acción intercultural, a discutir la construcción de democracia en la tensión entre lo cultural y lo político, a esbozar reflexiones sobre el campo cultural, el campo del poder y las luchas sociales, y sobre el papel de la educación —en contexto multicultural y en perspectiva intercultural— en la implementación de un multiculturalismo que no sea propiciador de inclusiones subordinadas ni de reconocimientos distorsionados, con la finalidad y la capacidad de aportar a la democratización de la democracia.

Sobre la referencia a la realidad multicultural colombiana y los procesos de paz que viene atravesando como sociedad, se abren perspectivas analítico-crítico-normativas que valen para esa realidad, pero que la trascienden hacia la

4 Se publicó en el libro *Sujeto, decolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos*. Mabel Moraña (ed.). Madrid: Iberoamericana-Verbuert, 2018, pp. 99-119. Aquí se reproduce con algunas modificaciones.

5 «Interculturalidad crítica para democratizar la democracia» se presentó en el Coloquio Clacso-Universidad Javeriana «Democracia, derechos humanos y justicia social en América Latina (Homenaje a Guillermo Hoyos)». Panel: «Interculturalidad para forjar la democracia». En *VII Conferencia Caribeña y Latinoamericana de Ciencias Sociales (Clacso)* «Transformaciones democráticas, justicia social y procesos de paz», Medellín, 9-13 de noviembre de 2015.

intelección y democratización posible del mundo globalizado y globalizante en que vivimos.

«Interculturalidad y transición a la transmodernidad»<sup>6</sup> postula la tesis de una larga transición a la transmodernidad que implica la interculturalidad como lógica de su producción. No solamente la transmodernidad, sino la transición hacia ella implican la interculturalidad.

Se focaliza la idea de transmodernidad retomando sobre ella anteriores análisis, siempre sobre la referencia de la definición de esta categoría por Dussel en 1992, para trabajar luego sobre la transición a la transmodernidad, entendidas —la transmodernidad y la transición hacia ella— como superación crítica de la modernidad-posmodernidad, del capitalismo y de la occidentalidad, proponiéndose que transmodernidad es también transoccidentalidad, además de transc capitalismo.

Atendiendo a la condición intercultural de la transmodernidad y de la transición hacia esta, se reflexiona sobre la pregunta *¿qué interculturalidad?* En el marco de la respuesta a esta pregunta se ubica a la filosofía intercultural en su génesis y relación con la filosofía latinoamericana y la filosofía de la liberación, llegando a la que podría ser una síntesis última en la «filosofía intercultural latinoamericana (“nuestroamericana”) liberadora», tal como la caracteriza Alcira Bonilla en 2017.

Se argumenta a favor de esta filosofía intercultural como aporte válido y vigente a la construcción de una interculturalidad descentrada y crítica en América Latina, respondiendo a críticas por derecha y por izquierda; las primeras procuran deslegitimarla por su pretensión de ser filosofía, las segundas por pretender aportar a la interculturalidad siendo filosofía.

El argumento central para responder a las críticas por izquierda, como las expresadas por Catherine Walsh en 2014, es que el *locus enuntiationis* de la filosofía intercultural latinoamericana («nuestroamericana») liberadora, como la nombra Bonilla en la línea de Arturo Andrés Roig, Fidel Tubino y Raúl Fornet-Betancourt no es —como pretende Walsh— la filosofía en cuanto disciplina sospechable de responder a la matriz monocultural del pensamiento moderno-occidental.

El *locus enuntiationis* es «nuestra América»; desde él se indisciplina a la disciplina, trascendiendo los límites de su monoculturalidad y aportando a la construcción de una interculturalidad crítica y descentrada, sin pretender ser la panacea para esa construcción, sino apenas un aporte válido y vigente entre otros efectivos y posibles que la hacen parte del *locus liberationis*.

---

6 Este capítulo corresponde a la conferencia central brindada en la jornada *Filosofía intercultural: desafíos teóricos y prácticos*. Grupo de Investigación Ubacyt n.º 20020130100511BA y Sección Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural «Prof. Carlos Astrada», del Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 7 de diciembre de 2017.

«Constituciones de sujetos emergentes en América Latina»<sup>7</sup> es un título cuya intencional ambigüedad permite referirse tanto a los sujetos emergentes que se constituyen como a los textos constitucionales —las Constituciones— que median y consolidan simbólicamente —jurídico-políticamente— las constituciones de esos sujetos a través de la fundación o refundación de Estados concebidos como espacios de su afirmación y emancipación y no de su negación o dominación.

En relación con los sujetos que se constituyen y a las instituciones —Constituciones y Estados por ellas fundados o refundados—, en función de la afirmación o emancipación de esos sujetos emergentes, se recorren líneas claves de la filosofía latinoamericana en la fundamentación de Roig, atendiendo a que sus comienzos y recomienzos hablan acerca de la constitución de sujetos y a que, complementariamente, hay formas discursivas más allá del discurso filosófico tradicional en que esta constitución de sujeto se cumple más cabalmente. Se entiende que este puede ser perfectamente el caso de los textos constitucionales en general, y en particular los que se consideran —Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009)— expresan, según nuestro análisis, emergencias de la transmodernidad, y no obstante su especificidad jurídico-política pueden ser considerados como utopías narrativas que, analizadas —como se ensaya— a la luz de la función utópica del discurso señalada por Roig, rinden en la elucidación de la constitución de formas de subjetividad con *subjetividad*, es decir, con una capacidad de agencia que les da identidad de efectivos sujetos en el sentido fuerte del concepto.

Para complementar la perspectiva de la filosofía latinoamericana fundamentada por Roig, se apela a la perspectiva crítica de Hinkelammert que pone el acento en que la humanidad no puede afirmarse como sujeto sino por la mediación de instituciones, por lo que las Constituciones consideradas y los Estados que ellas fundan o refundan son focalizadas como mediaciones institucionales de esos procesos de afirmación. Se señalan divergencias posibles entre Roig y Hinkelammert en lo relativo a la *plenitud* como posibilidad o imposibilidad humana, las que no invalidan la complementariedad de sus perspectivas, sino que la enriquecen al problematizar el asunto de las «Constituciones de sujetos emergentes en América Latina».

Se recuperan muy sintéticamente las cuestiones de la transmodernidad y del sujeto transmoderno antes tratadas, para desembocar en el análisis de las Constituciones referidas en la perspectiva de la función utópica del discurso y en las constituciones de sujetos emergentes en Venezuela, Ecuador y Bolivia y el develamiento de sus identidades.

«Emergencias de la transmodernidad y refundación plurinacional e intercultural del Estado: Ecuador y Bolivia en el siglo XXI»<sup>8</sup> pone el foco en refundaciones

7 Publicado en el libro *Miradas filosófica sobre América Latina* (Dante Ramaglia y Alessandro Teles da Silva, Orgs., Bahía: Editoria Fi, 2020), pp. 95-121.

8 Fue presentado en el *x Coloquio Tradición y Modernidad en el Mundo Iberoamericano. XIV Congreso Internacional Nuestro Patrimonio Común*, Sesión 1 «Nation, National Identity and

discursivamente plurinacionales e interculturales del Estado que tienen lugar en el siglo XXI en América Latina, como es el caso de Ecuador y Bolivia en la primera década de este siglo.

En este capítulo, a diferencia del anterior (cuyo foco estaba puesto en las constituciones de sujetos emergentes en América Latina, tanto en referencia a los sujetos que se constituyen como a las Constituciones —los textos constitucionales— en cuanto mediaciones institucionales de esos procesos de constitución), el foco está puesto en la institución que por la mediación instituyente de las Constituciones los pueblos emergentes fundan o refundan: el Estado.

El Estado, que en estos casos se funda o refunda, es un marco institucional al servicio de la afirmación del sujeto —plurinacional e intercultural— y no de su negación, como ha sido el caso del Estado nacional y monocultural antecesor. Por ello se trata de un Estado que si aún no es transmoderno, responde a emergencias de la transmodernidad en un espíritu de superación de la negación operada sobre ese sujeto por la modernidad y profundizada como fragmentación por la posmodernidad.

Si consideramos analíticamente la cuestión de la Constitución, las Constituciones como utopías narrativas y su función utópica, los sujetos de las nuevas constituciones y las refundaciones plurinacional e intercultural del Estado, se llega a la consideración de la desnaturalización del Estado nacional e historización del Estado plurinacional y a la de la desnaturalización del Estado monocultural e historización del Estado intercultural, con la que se cierra el análisis.

Los ocho textos que integran como capítulos este libro, y que han sido exhaustivamente revisados a los efectos de su publicación, o bien se refieren centralmente a *Sujeto, transmodernidad e interculturalidad*, o bien encuentran en estos tres tópicos utópicos en la transformación del mundo que los atraviesa, sea en su letra, sea en su espíritu, su unidad de sentido.

*Yamandú Acosta*  
*Montevideo, 20 de setiembre de 2018*

---

States in Latin America since Independence to the 21st. Century: Conflict or Congruence?», Universidad de Cádiz, Universidade de Coimbra, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Université Paris Ouest Nanterre-La Défense. Universidad de Cádiz, 2-5 de setiembre de 2014. Posteriormente fue publicado en *Historia Actual Online*, 37 (2), Cádiz, 2015: 85-100. Aquí se incorporan algunos ajustes mínimos al texto ya publicado.





## Más allá de la modernidad-posmodernidad: la transmodernidad

La exposición se focaliza en la consideración de la categoría de transmodernidad acuñada por Enrique Dussel en 1992.

Se valora como un aporte crucial a partir del cual es posible entender más cabalmente procesos emergentes en América Latina que comienzan a eclosionar a los quinientos años del descubrimiento/encubrimiento de América, en una no casual coincidencia con la elucidación dusseliana de la transmodernidad. Sobre su referencia, la tradicional crítica al capitalismo puede profundizarse en la crítica a la modernidad-posmodernidad, en tanto fundamentos culturales del capitalismo en sus procesos de profundización como totalitarismo de mercado.

La ponencia procura responder a los dos motivos centrales de la convocatoria en la que se inscribe: el relativo a las propuestas y desafíos actuales de la filosofía de la liberación y de la filosofía intercultural y el del homenaje a Dussel —central referente de esta filosofía— en conmemoración de su 80.º aniversario.

Para las distintas expresiones del pensamiento crítico de las décadas de los sesenta y los setenta en América Latina —incluidas la filosofía latinoamericana y la filosofía de la liberación—, acompañando a los movimientos sociales y políticos revolucionarios entonces emergentes, se trataba fundamentalmente de la superación del capitalismo como modo de producción y de la sociedad burguesa en cuanto forma de sociedad a él correspondiente, y en tanto matriz de todas las relaciones de dominación vigentes.

En la región, de la mano de las dictaduras de seguridad nacional, en respuesta a esas perspectivas de transformación vividas como amenazas sobre el *statu quo* vigente por parte de quienes detentaban en él los lugares de privilegio, el capitalismo y su correspondiente estructura social resultaron profundizados y globalizados. La dictadura militar o cívico-militar impuso a través del terrorismo de Estado transformaciones en las dimensiones de la objetividad y la subjetividad sociales, condiciones que, con epicentro en las décadas de los ochenta y los noventa —ya en democracia—, habilitaron la implementación de la dictadura neoliberal del mercado: del autoritarismo de Estado a un totalitarismo del mercado cada vez más visible, que profundizó la dominación capitalista como corolario de la transición exitosa en los ochenta del autoritarismo a la democracia.

La transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna incompleta de los cincuenta, en su conjunción con la transición fracasada del capitalismo al socialismo de los sesenta y los setenta, fueron la condición de posibilidad de esta última transición —ahora exitosa— del autoritarismo a la democracia, al tiempo

que marcaron sus límites: democracia reducida a los elementos formales de la poliarquía —sin modernidad y sin socialismo—, simplemente como forma de gobierno en un registro politicista de lo político, y, en un sentido negativo no siempre explicitado, democracia como no dictadura.

Un desafío para el pensamiento crítico en general y especialmente para la filosofía crítica en América Latina —la filosofía latinoamericana, la filosofía de la liberación y la filosofía intercultural que se desgajó con visibilidad de aquellas en los noventa (Acosta, 2005b: 39-44)— ha sido el de esclarecer la identidad de esos autoritarismos y su papel en la conformación de las democracias posautoritarias, a los efectos de poder discernir adecuadamente su identidad en cuanto al balance entre dominación y emancipación en la institucionalidad de las así llamadas «nuevas democracias» (Acosta, 2014a: 39-52).

Los autoritarismos en el Cono Sur, especialmente los de los setenta, formalizados a través de sucesivos golpes de Estado —Uruguay y Chile, 1973, y Argentina, 1976—, no fueron expresiones de la sociedad tradicional, sino de la sociedad moderna.

La transición de los cincuenta y los sesenta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna no se terminaba de completar, el modelo de sustitución de importaciones fracasaba, las expectativas que se habían generado para las mayorías populares no se podían satisfacer sin afectar en profundidad el *statu quo* y los intereses de las clases dominantes, y el Estado de bienestar o populista fue desplazado por las dictaduras de seguridad nacional que procuraron refundar el orden.

La pretensión fundacional o refundacional del orden es paradigmáticamente moderna, por lo que, como se dijo, las dictaduras de seguridad nacional no han sido expresiones de la sociedad tradicional sino de la sociedad moderna, en una versión de ella que profundiza una modernización sin modernidad: la racionalidad instrumental de medios totalizada con desplazamiento de la racionalidad práctica de fines.

Ese desplazamiento de la racionalidad práctica de fines nos permite hablar de una modernización sin modernidad y por lo tanto de una transición incompleta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, que en los setenta se ve sobredeterminada por la transición fracasada —por colapso o por derrota— del capitalismo al socialismo, de la que constituye su condición de posibilidad.

La transición incompleta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna de los cincuenta oficia como condición de posibilidad de la transición del capitalismo al socialismo de los sesenta, marcando sus límites y por lo tanto su fracaso. La racionalidad instrumental a que el capitalismo puede reducirse deja sin posibilidad a la racionalidad práctica en que el socialismo habría fundamentalmente de poner su eje como un más allá del capitalismo: no es posible el socialismo desde una modernización sin modernidad que ha naturalizado la racionalidad instrumental del mercado como *la* racionalidad frente a la cual no hay alternativas.

Esa modernización sin modernidad —racionalidad instrumental de medios sin racionalidad práctica de fines— por la que el ser humano se ve desplazado por el mercado, a través de la mediación del Estado, del lugar del sujeto, implicando desde el punto de vista ideológico y social la «muerte del sujeto» y la emergencia del individuo maximizador de beneficios en su condición de libre competidor-consumidor-electoral, no es sino la posmodernidad.

La posmodernidad, lejos de ser una superación crítica de la modernidad, es una profundización de esta, pero en sus ejes nihilistas y antiuniversalistas. Al ser expresión del sentido profundo de la modernidad, el de un universalismo excluyente de las mayorías y de la naturaleza —aunque lo haga en nombre de la universalidad, la humanidad, la racionalidad, la libertad, la igualdad, la fraternidad y la democracia—, implica en su dualismo fundacional sujeto/objeto que toda alteridad respecto del sujeto autocentrado se encuentra en el lugar del objeto que, como polo pasivo de la relación, es legítimamente susceptible de dominación, transformación, exclusión o destrucción por parte del mercado, que ha ocupado el lugar del ser humano como sujeto, como su polo activo.

La modernidad, de la mano de su tesis fundacional del ser humano como sujeto, implica universalismo y humanismo; pero también de la mano de su tesis fundacional, por la que el ser humano como sujeto se afirma por la contraposición con toda alteridad como objeto —la de la naturaleza y la de los seres que calificados como «naturales» son negativamente asimilados a ella— en términos de una radical asimetría en favor del sujeto y en desfavor del objeto, implica antiuniversalismo y antihumanismo (Hinkelammert, 2003a: 485-498).

El antiuniversalismo y el antihumanismo se profundizan en la reducción posmoderna del ser humano como sujeto a la condición del individuo, legitimando con su tesis de la muerte del sujeto la desarticulación del sujeto revolucionario, construido/destruido desde los lugares del poder establecido, como el fantasma del comunismo que en los sesenta recorría América Latina.

Al liberar las diferencias por su crítica al gran relato de la emancipación humana de la modernidad, que desde los sesenta era el de la transición revolucionaria del capitalismo al socialismo, la posmodernidad legitima conceptualmente la fragmentación y disolución del sujeto revolucionario y aporta a su relevo por la pluralidad de los individuos competidores-consumidores-electores, funcional al emergente relato antiemancipatorio del capitalismo bajo impronta neoliberal, en el que el mercado en el lugar del sujeto promete a los individuos que si cumplen con sus leyes, se harán libres; se trata del sometimiento al mercado total como liberación de los exitosos: una nueva versión del universalismo excluyente paradigmático, ahora de la modernidad-posmodernidad.

Al igual que en los sesenta, se trata hoy también de la superación del capitalismo. Pero el capitalismo, lejos de haber sido transformado por una revolución socialista, se ha extendido y profundizado, y el pensamiento crítico en América Latina ha cobrado conciencia de que la superación del capitalismo como modo

de producción no es posible sin la superación de la modernidad-posmodernidad como fundamento cultural (Dussel, 1992) cuyos principios están en la base de ese modo de producción que se ha caracterizado frente a otros —antecedentes y coexistentes— por haber incrementado como ningún otro el desarrollo de las fuerzas productivas, aunque implicando constitutivamente —no como un mero efecto colateral— un incremento de semejante nivel de las fuerzas destructivas que lanza sobre la vida humana y la de la naturaleza en su conjunto.

Esta irracionalidad del capitalismo es revelada desde la racionalidad de la reproducción —la de la vida humana y la de la naturaleza— como criterio al que todo sistema de producción debe someterse. Si un sistema de producción destruye la vida humana y la de la naturaleza, es irracional y por lo tanto debe transformarse: ese es el caso del capitalismo. Pero superar el capitalismo requiere superar la modernidad-posmodernidad que le ofrece sus fundamentos culturales de legitimación. No se puede superar la modernidad-posmodernidad desde sus propios límites, sino que es necesario hacerlo desde un lugar que los trascienda.

La modernidad ha construido las sociedades y culturas con las que se ha encontrado en el proceso de su expansión como premodernidad. La premodernidad es pues una construcción discursiva desde la modernidad con la finalidad de señalar a lo otro sociocultural como anterior e inferior, que solamente superará su inferioridad si alcanza el umbral de la modernidad.

La crítica a la modernidad desde la posmodernidad no implica la superación de dicha modernidad, sino la profundización de sus ejes nihilista y antiuniversalista, según ya indicáramos. Desde la premodernidad definida como tal en el horizonte de comprensión de la modernidad, la eventual crítica queda deslegitimada por su presuntamente constitutiva anterioridad-inferioridad.

Para una perspectiva crítica con pretensión de universalidad, se hace necesario un lugar epistemológico con capacidad de trascender a la modernidad-posmodernidad y su construcción/destrucción de la premodernidad. De no ser así, la «razón latinoamericana» —filosofía latinoamericana, filosofía de la liberación y filosofía intercultural— no podría pasar de ser una contranarrativa moderna, que se mueve en el horizonte de comprensión de la modernidad y que, al reproducir la *episteme* moderna, queda prisionera de sus propias críticas a la modernidad (Castro-Gómez, 1996).

Ese lugar epistemológico se ha venido construyendo desde hace más de quinientos años y Dussel lo ha caracterizado como *transmodernidad* (1992: 245-249). Este aporte categorial es crucial para la superación del capitalismo porque es crucial para la superación de la modernidad y de la posmodernidad, así como de la construcción/destrucción que ellas han venido operando sobre la que han caracterizado como premodernidad, que ahora se devela como transmodernidad y por lo tanto como lugar epistemológico legítimo de la crítica a la modernidad-posmodernidad, así como al capitalismo que sobre sus fundamentos culturales se articula.

La transmodernidad es anterior a la modernidad, pero no solamente como premodernidad; es su condición de posibilidad y, como tal, no es algo que la modernidad pueda dejar atrás como realidad para ella prescindible, sino que es su exterioridad en el sentido de trascendentalidad inmanente y esto la fundamenta permanentemente en su largo trayecto de más de quinientos años, por lo que no puede prescindir de ella. También puede y debería trascenderla como proyecto de futuro, siendo este último el sentido que más ha acentuado Dussel.

Transmodernidad es pues exterioridad en cuanto trascendentalidad inmanente a la modernidad que la hace posible como su condición trascendental, la antecede, la acompaña y tiene las condiciones que le permiten trascenderla más allá de sus límites.

Mientras la posmodernidad, según hemos sostenido, es profundización de la modernidad en sus ejes nihilista y antiuniversalista, la transmodernidad es superación de la modernidad-posmodernidad en la realización de un universalismo concreto que incluye todas las expresiones no excluyentes de la diversidad de la humanidad y de la naturaleza como conjunto.

Ese universalismo concreto es el que durante más de quinientos años ha resistido al universalismo abstracto de la modernidad y al antiuniversalismo de la posmodernidad, y que ha tenido episódicas emergencias en América Latina, entre ellas, la que no propone un modelo de sociedad como ha sido característico de los proyectos de la modernidad, sino apenas un criterio al que cualquier modelo de sociedad debería responder para legitimarse, el de «una sociedad en la que quepan todos» o «un mundo en que muchos mundos sean posibles», enunciado por el zapatismo emergente en 1994 (Hinkelammert, 1995: 311-315).

También el «vivir bien» —*sumak kawsay* o *suma qamaña*—, consagrado en las Constituciones de la República del Ecuador de 2008 y del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009, expresa emergencias de la transmodernidad ya en el siglo XXI.

A diferencia de las *nuevas democracias* del Cono Sur provenientes de dictaduras refundacionales del orden —que son expresiones de una profundización de la modernidad que de la mano del totalitarismo del mercado consagran democracias de seguridad mercantil— las democracias boliviana y ecuatoriana, así como su antecedente de la democracia venezolana, descansan sobre asambleas constituyentes y Constituciones refundacionales que disciernen críticamente las relaciones mercantiles desterritorializadas a la luz de la reproducción de la vida humana y de la naturaleza en su diversidad en el territorio de acuerdo con el criterio del «vivir bien», lo que desafía al capitalismo y a la modernidad-posmodernidad como su fundamento, configurando «otras democracias» (Acosta, 2014a: 52-57; 2014b).

Discernir las democracias que responden al sentido de su refundación moderna de aquellas que lo hacen a emergencias de la transmodernidad y que en su proceso articulan democracia y revolución —revolución bolivariana, revolución ciudadana y revolución democrática y cultural—, participar en el debate sobre

democracia en nuestras *nuevas democracias* a la luz de la experiencia de estas *otras democracias* que procuran someter la racionalidad transterritorial del mercado a la racionalidad de la reproducción de la vida en su diversidad natural y humana en el territorio, articulando democracia con revolución, visibilizar, elucidar y acompañar emergencias de la transmodernidad entre nosotros que permitan transformar nuestras *nuevas democracias* en *otras democracias* desde la transmodernidad como su fundamento y hacia la transmodernidad como su horizonte son propuestas y desafíos actuales para el pensamiento crítico en América Latina a los que la filosofía de la liberación de Dussel hace un aporte crucial.

## Desde una transmodernidad liberadora

En ocasión de un encuentro en Puerto Rico, Enrique Dussel, con la dedicatoria: «A Yamandú cordialmente, Enrique Dussel, Puerto Rico, 22.10.93», me obsequió un ejemplar de su libro 1492. *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad* (Bogotá: Ediciones Antropos, 1992). Este gesto de amistad y reconocimiento de un referente de primera magnitud de la filosofía en América Latina —como lo es Dussel desde hace mucho tiempo— fue en la ocasión y sigue siendo hasta hoy motivo de legítimo orgullo.

Apenas a un año de su publicación, recibía de manos de su autor el libro que no casualmente había escrito y publicado a los quinientos años de 1492, en el que ensaya un análisis y una reflexión crítica de las relaciones entre Amerindia y el mundo europeo durante esos quinientos años. En las «Palabras preliminares» del libro se lee: «La necesidad de la “superación” de la modernidad es lo que intentaremos mostrar en estas conferencias. “La *transmodernidad*, un proyecto de futuro” podría titularse este ciclo de conferencias» (Dussel, 1992: 11). En el cierre del libro, en el segundo de cuatro apéndices del volumen, bajo el título «Dos paradigmas de modernidad» (Dussel, 1992: 245-250), se explicitan los significados del que considero como un nuevo concepto o categoría analítico-crítico-normativa, que a su vez expresa una realidad negada, reprimida, dominada e invisibilizada durante esos quinientos años por la modernidad: transmodernidad.

Según el punto de vista que aquí se argumentará —desde Dussel y con él, pero más allá de sus palabras, y entendiendo que no contra el espíritu de ellas—, la transmodernidad es —sin por ello dejar de ser, como lo destaca Dussel desde el comienzo mismo de sus conferencias de 1992, «un proyecto de futuro»— al mismo tiempo y fundamentalmente un presente-pasado que es condición de posibilidad de ese proyecto de futuro.

Se entiende además que, sin dejar de ser un concepto, la transmodernidad de Dussel tiene el rango de categoría de análisis. Pero de un análisis crítico en el sentido más propio del pensamiento crítico, entendido no solamente como pensamiento que critica algo, sino como aquel en que el punto de vista de esa crítica y por lo tanto de ese análisis es la humanización o la emancipación humana —Dussel preferiría «liberación»—, que implica «la humanización de las relaciones humanas mismas y con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación» (Hinkelammert, 2007: 11). Como no se trata de una crítica nihilista, sino que, como se acaba de expresar con Franz Hinkelammert, esta se singulariza por el punto de vista de la emancipación humana y la humanización como su horizonte de sentido, es también una categoría normativa que, sobre el fundamento de su capacidad analítico-crítica, orienta a



la superación de la modernidad en sus lógicas antiemancipatorias y antihumanizadoras, en el grado en que este contenido «mítico» o negativo de la modernidad —que es el que debe ser superado— acompañe a su contenido «conceptual» o positivo (Dussel, 1992: 245), que es el que podrá ser extendido y profundizado en el proceso de superación del otro. Como la relación entre el contenido conceptual o positivo y el contenido mítico o negativo de la modernidad no es —según se entiende aquí— aleatorio sino constitutivo, la superación del contenido mítico al que la transmodernidad como proyecto apunta deja al contenido conceptual o positivo de la modernidad sin su otra cara constitutiva, por lo que, en la medida en que ese proyecto se realice, nos ubicaría en una realidad otra respecto de la modernidad: la transmodernidad.

Se propone entender que *transmodernidad* en Dussel, en cuanto proyecto de futuro, supone una tensión entre la condición de una meta empírica a ser históricamente realizable en cuanto posible, además de ineludible dada la necesidad de superación del contenido «mítico» de la modernidad y por lo tanto de la modernidad misma, y la condición de utopía en función crítico-reguladora para las transformaciones del presente con sentido de futuro alternativo, pero humanamente no factible en términos de plenitud. Tal vez la dimensión utópica en la transmodernidad como proyecto de futuro implique que lo necesario y posible en términos de un realismo político alternativo a la *Realpolitik* pase por la implementación del proyecto desde los sucesivos presentes que van desplazando el horizonte utópico crítico-regulador, más que por la pretensión de alcanzar una plenitud otra respecto de la modernidad, llamada *transmodernidad*.<sup>9</sup>

Rosa María Rodríguez Magda reclama la «maternidad» de la palabra *transmodernidad* como concepto teórico (Rodríguez Magda, 2011: 1). Según su testimonio, esta habría nacido en una conversación con Jean Baudrillard en 1987, y la habría acuñado finalmente en un libro publicado en 1989 (Rodríguez Magda, 1989), esto es, tres años antes de que Dussel —en el libro ya mencionado— utilizara esta palabra también como concepto teórico, aunque con un significado y orientación de sentido radicalmente distintos y sin expresar ningún tipo de conexión con la formulación de Rodríguez Magda.

No es finalidad de este artículo discutir la «maternidad» o la «paternidad» de la palabra *transmodernidad* ni tampoco las abismales diferencias de significado que a través de ella expresan Rodríguez Magda y Dussel. La propia Rodríguez Magda da cuenta de esas diferencias desde su punto de vista en su artículo de 2011 y Aldo Ahumada Infante (2013) se ha ocupado de estas con prístino discernimiento, hablando de «dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto».

9 Esta reflexión, aplicada en este caso a transmodernidad como proyecto de una sociedad otra respecto de la hoy globalmente dominante —sociedad otra a la que podría catalogarse como utopía y al papel de la utopía en general y especialmente de esta en particular en una política realista, en el sentido de realización posible de sociedades y al mismo tiempo de sociedades posibles— remite a «El realismo en política como arte de lo posible», de Franz J. Hinkelammert (1990a: 19-29).

Entendiendo que quizás más precisamente se trata de dos conceptos disímiles expresados bajo un mismo término que se traduce en proyectos cuando menos disímiles o tal vez radicalmente contrapuestos,<sup>10</sup> tampoco será objeto de este artículo abordar esas diferencias, como ya lo han hecho Rodríguez Magda y Ahumada Infante. Ello porque, desde el espacio teórico abierto por Dussel a través de este concepto o categoría analítico-crítico-normativa —aunque sin ortodoxia dusseliana—, este análisis no se pone en la perspectiva de una superación de la modernidad-posmodernidad desde su lógica de sentido (que si bien sería superación de la modernidad y la posmodernidad, no lo sería de la lógica que les da unidad de sentido más allá de sus diferencias), sino —como en Dussel— en la de una superación de la lógica del sentido de la modernidad-posmodernidad, desde la transmodernidad como su exterioridad.

Se procurará argumentar, como ya se ha adelantado, que el concepto de transmodernidad en Dussel, no obstante afirmaciones suyas que enfatizan su condición de «proyecto de futuro» —al que refiere como un futuro otro que no sea una mera extensión de la lógica dominante del presente—, opera también y al mismo tiempo como condición de posibilidad de dicho presente, pero también como emergencia de resistencias y prácticas liberadoras cada vez más elocuentes y visibles, un presente-pasado que, como su trascendentalidad inmanente,<sup>11</sup> ha

---

10 Siempre puede discutirse si los conceptos anteceden a los proyectos que en ellos se fundan —que es lo que aquí se estaría sugiriendo—, si los conceptos surgen en el marco de proyectos que los proveen de significado o si los conceptos, en cuanto referencias de significado, acompañan a los proyectos como referencias de sentido. Sin entrar en esa discusión, interesa aquí señalar que se trata de una misma palabra —*transmodernidad*— para dos conceptos y para dos proyectos.

11 Yo había manifestado mis distancias críticas con el acento en la exterioridad de Dussel aplicada al pueblo como «sujeto de la liberación», así se lo había hecho saber en el referido encuentro en Puerto Rico en 1993 y lo había escrito en 1992 para la obra colectiva de conceptos críticos del pensamiento latinoamericano coordinada por Ricardo Salas Astrain, que terminó publicándose en 1998 (Acosta, 1998: 45-46).

A la luz de aportes de Dussel posteriores a los por mí considerados en la señalada publicación y planteada la posibilidad de actualizar mi artículo, abierta por Salas Astrain en su propuesta de una nueva edición ampliada y revisada, señalé: «En sus análisis más recientes, Dussel, en forma convergente con Hinkelammert, además de haber discernido entre el *actor* que se define en relación con un sistema históricamente dado y el *sujeto* que es aquello de lo humano que trasciende todo determinado sistema histórico, ha defendido que la *exterioridad* a que se refiere lo es en el sentido de una *trascendentalidad inmanente* al sistema de que eventualmente se trate» (Acosta, 2005a: 990), y más adelante: «Las recientes explicitaciones dusselianas en términos de discernimiento entre el actor y el sujeto, identificando este último como trascendentalidad inmanente al sistema, parecen disipar la eventual pertinencia de las anteriores observaciones» (Acosta, 2005a: 994), observaciones que sospechaban de un «ontologismo sustancialista» por el que el «pueblo» aparecería con «un estatuto metahistórico o suprahistórico de inevitable condición metafísica» (Acosta, 2005a: 994), que, a la luz del significado de *exterioridad* como *trascendentalidad inmanente*, perderían fundamento.

Entiendo que la *exterioridad* como *trascendentalidad inmanente* afirmada por Dussel para el *sujeto* en relación con el sistema histórico de que se trate, vale para *transmodernidad* en relación con la *modernidad* —o *modernidad-posmodernidad*— por lo que sin dejar de ser, como Dussel

trascendido y trasciende la modernidad —y la modernidad-posmodernidad—, de la que ha sido y es su condición de posibilidad, por lo que contiene *in nuce* las claves tanto de su crítica como de su superación.

Hubo de pasar algún tiempo —inexplicablemente demasiado tiempo, del pasaje del cual quien aquí escribe es el único responsable— para que llegara a apreciar tanto la novedad como la potencia analítico-crítico-normativa de la transmodernidad —en la versión de Dussel— y la integrara como pieza fundamental a mis propios análisis (Acosta, 2009: 579-580; 2010: 20-28; 2012a: 94-98; 2012b: 43-49; 2014c: 39-40).

Tras asumir la categoría de transmodernidad —en su perspectiva crítica y superadora de la modernidad-posmodernidad desde su exterioridad— con quince años de retraso respecto de la oportunidad que me fuera abierta por su autor en 1993, esta comenzó a ganar centralidad en mis reflexiones e investigaciones a partir de encuentros que tuvieron lugar primero con la persona —en Venezuela, Costa Rica y Uruguay— y después con la obra de Juan José Bautista —muy próximo colaborador e interlocutor de Dussel—, quien me convocó a prologar uno de sus libros más recientes, en el que el concepto de transmodernidad tiene explícita presencia (Bautista, 2012: 173-176) y me envió finalmente su último libro, recientemente publicado, *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y posoccidental*, cuyo capítulo II lleva como título «Hacia una transmodernidad decolonial. Un diálogo con el concepto de *transmodernidad* de Enrique Dussel» (Bautista, 2014: 51-72).

Este último aporte de Bautista, interlocutor privilegiado del proceso intelectual de Dussel desde fines de la década de los ochenta del siglo pasado, no solamente confirma mi presunción de que *transmodernidad* —como categoría crítica de la modernidad-posmodernidad y liberadora de su lógica— es una categoría acuñada por Dussel, presunción que ya Bautista me había confirmado verbalmente, sino que aporta además, con conocimiento de causa, las condiciones de producción que la hicieron tanto necesaria como posible.<sup>12</sup> No obstante, nadie más autorizado que Dussel para explicitar el significado de la categoría que él

---

lo acentúa, «un proyecto de futuro», es también y fundamentalmente un presente que tiene un pasado de algo más de quinientos años, desde el cual ese proyecto de futuro se hace posible.

12 Juan José Bautista nos ilustra cómo tempranamente —en 1973— Dussel había acuñado la palabra *posmoderna* para referirse a una filosofía latinoamericana nueva y superadora de la «euro-peidad». No obstante, como la palabra *posmodernidad* adquirió otro significado y otro sentido hegemónicos desde la modernidad-posmodernidad europeas, Dussel decidió renunciar a esa palabra —entonces colonizada por la posmodernidad dominante—, concibió el concepto de *transmodernidad* como la exterioridad respecto de la modernidad-posmodernidad desde la cual superarlas y lo acuñó en 1992 (Bautista, 2014: 51). Bautista señala que Dussel habría escrito 1492. *El Encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad* durante 1992, pero «publicado a partir de 1993» (Bautista, 2014: 53) al tomar aparentemente como referencia la edición de Abya Yala en Quito de 1994. No obstante, la edición de Antropos, de Bogotá, que aquí manejamos es de 1992. Aunque lo central es el contenido conceptual o categorial de la palabra, la precisión respecto del año de la primera edición del libro que la contiene y explícita en su sentido —libro

mismo acuñó, así como nadie mejor que quien ha estado en permanente y directa interlocución con Dussel —como es el caso de Bautista— para dar cuenta de esa explicitación, explicando tanto sus condiciones de producción como sus alcances y sentido. La transmodernidad —como cualquier criatura— puede cobrar vida propia y desplegar otros significados y sentidos compatibles con aquellos originarios y más fuertemente explicitados, o tal vez, más propiamente, permitir el pasaje de esos otros significados y sentidos, hasta entonces menos elocuentes, a un primer plano, para aceptar su plausibilidad y procurar no incurrir en el paralogismo de falsa oposición consistente en tomar como contradictorio lo que puede ser complementario (Vaz Ferreira, [1910] 1963: 21).

Con los recaudos establecidos en el párrafo anterior, el título de este artículo busca un fraternal contrapunto con el del mencionado capítulo del más reciente libro de Juan José Bautista, libro dedicado a Enrique Dussel en su 80.º aniversario, en el que no solamente la transmodernidad, sino otras dimensiones del espacio teórico-crítico abierto por Dussel —en particular *decolonialidad*— en diálogo con otros interlocutores del pensamiento crítico en América Latina y Europa, incluido fundamentalmente el propio Bautista, muestran su vitalidad, tanto en términos de su vigencia como de su validez.<sup>13</sup>

En efecto, «Desde una transmodernidad liberadora» es el título aquí elegido para problematizar la transmodernidad —como concepto o categoría, pero también como realidad más allá de lo conceptual y categorial— a través de una suerte de contestación al título «Hacia una transmodernidad decolonial» del libro de Bautista, pero, como queda dicho desde la referencia a Carlos Vaz Ferreira, con el espíritu de procurar una enriquecedora complementación antes que una improductiva contradicción. Porque se parte «desde una transmodernidad liberadora» es posible orientarse «hacia una transmodernidad decolonial»; aunque también porque hay orientación «hacia una transmodernidad decolonial» es que se parte «desde una transmodernidad liberadora».

Aquí y ahora se propone entender que vamos «hacia» la transmodernidad como «proyecto de futuro» en cuanto sintamos, pensemos y actuemos «desde» la transmodernidad como *locus* del sentir, pensar y actuar, que —como ya quedó postulado— es una exterioridad respecto de la modernidad-posmodernidad

---

que ha tenido ediciones en distintos países—, en honor a la verdad y sin ánimo de una eventual polémica seguramente infecunda, merece ser establecida.

13 Señala Mario Sambarino «la distinción entre lo que en un universo cultural está *vigente* y lo que de él es *válido*», lo que significa la distinción entre «el orden de lo que es según valores» y el «orden de lo que es valioso que sea» (Sambarino, 1959: 229-290). Sin pretender aquí discutir un *ethos* transmoderno en el sentido en que Sambarino define la noción de *ethos* —no obstante podría tratarse de una pretensión razonable, filosóficamente significativa y útil, que aquí no podríamos desplegar—, es posible asumir esa expresión sin entrar en esa discusión y proponer que tal *ethos* transmoderno está vigente aunque en forma reprimida y emergente en términos de una vigencia instituyente y que como «proyecto de futuro» tiene la fuerza de la validez en los términos del orden «de lo que es valioso que sea».

globalizada, globalizadora y dominante en los términos de trascendentalidad inmanente a esta.

Esta transmodernidad tópica desde la que nos es posible —aunque no inevitable— sentir, pensar y actuar, es condición de posibilidad de esa transmodernidad utópica que la constituye como su «proyecto de futuro» y a la que nos es posible —aunque tampoco inevitable— encaminarnos. Nuestra transmodernidad tópico-utópica que se ha constituido como nuestro *locus* del sentir, pensar y actuar, es además decolonial y liberadora.

A nuestro modo de ver es decolonial porque es liberadora. Entendemos además que la transmodernidad es la última instancia para la decolonialidad, es decir que, sin el fundamento tópico-utópico de la transmodernidad que hace a un *pathos*, un *logos* y un *ethos* liberadores de los modos de sentir, pensar y actuar de la modernidad-posmodernidad, la decolonialidad no es posible.

La transmodernidad es la última instancia de la decolonialidad, porque en ella anidan las claves liberadoras del sentir, pensar y actuar más allá de los límites de la modernidad-posmodernidad y por lo tanto de la colonialidad-poscolonialidad (entendida esta como neocolonialidad) que constituyen la lógica de la occidentalidad de los últimos 526 años.

No obstante, Ahumada Infante nos recuerda que «Dussel considera que las culturas exteriores a la occidental, por no ser modernas tampoco pueden caer en la categoría de posmodernas. Son premodernas (más antiguas que la modernidad), conviven con ella y a futuro serán transmodernas» (2013: 7). Se propone entender aquí que, tomado el concepto de transmodernidad en la línea argumental de Dussel y considerada su declarada exterioridad —en el espíritu de sus posiciones teóricas— como trascendentalidad inmanente a la modernidad y por lo tanto a la occidentalidad, las culturas exteriores a la occidentalidad, sin dejar de ser premodernas —solamente en el sentido señalado de su mayor antigüedad—, en forma plausible son, además, sin contradicción y fundamentalmente transmodernas porque acompañan a la modernidad-posmodernidad como su trascendentalidad inmanente y por lo tanto como su condición de posibilidad, así como *locus* privilegiado de su crítica y de su superación en un proyecto de futuro en el que la transmodernidad ya no será la cara reprimida, sometida, negada, victimizada e invisibilizada de la modernidad-posmodernidad, sino una realidad cultural liberadora, liberada por sus activaciones crítico-liberadoras.

Dussel acuña el concepto o categoría de transmodernidad en la perspectiva de «superación de la Modernidad» (Dussel, 1992: 246). Para entender la posibilidad-necesidad de esta superación, ahora hay que detenerse un poco más en los contenidos que la modernidad tiene para Dussel.

Según Dussel, esta palabra encierra en su ambigüedad semántica dos significados implícitos: como un «contenido primario y positivo *conceptual*, la “Modernidad” es emancipación racional. La emancipación como “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la

humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano» (Dussel, 1992: 245), pero también, como un «contenido secundario y negativo *mítico*, la “Modernidad” es justificación de una praxis irracional de violencia» (Dussel, 1992: 245-246).

En razón de esa ambigüedad de la palabra, su contenido conceptual, positivo y racional operaría legitimando el contenido mítico, negativo e irracional que la acompaña y con ello la violencia sobre el otro en nombre de su emancipación como condición de la emancipación humana universal.

En la lectura crítica de Dussel no se convalida la superación de la modernidad como posmodernidad desde que, a su juicio, en ella se «ataca a la razón en cuanto tal, desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad» (Dussel, 1992: 246). Para Dussel —como para Bautista y quien ahora escribe— la posmodernidad no es en rigor una superación de la modernidad, sino una negación de su contenido conceptual, positivo y racional que, aunque tal vez de un modo no intencional, allana el camino a la totalización de su contenido mítico, negativo e irracional que procura legitimarse ahora desde el «irracionalismo de la inconmensurabilidad» que promueve y asume.

En cambio, la transmodernidad, en cuanto «ataca como irracional a la violencia de la modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro”» (Dussel, 1992: 246), es condición de una superación de la modernidad, porque emancipa su cara conceptual, positiva y racional de su contracara mítica, negativa e irracional, superando así tanto la totalización de la razón moderna que incluye su contracara irracional como la totalización de la irracionalidad posmoderna, en la que los efectos destructivos de la anterior resultan potenciados y profundizados.

En lugar de la totalización de una razón autocentrada que construye un universalismo excluyente, que no es por tanto un universalismo, o en lugar de una negación totalizante de la razón desde un nihilismo que niega la universalidad al hacerlo con la racionalidad, la superación de la modernidad-posmodernidad no se da desde alguna de ellas ni desde su lógica, sino desde un lugar otro que Dussel conceptualiza como transmodernidad y que implica un autodescentramiento de la razón en la «afirmación de la “razón del Otro”» (Dussel, 1992: 246).

Frente al autodescentramiento de la razón moderna en el sujeto moderno como pretendido sujeto universal o al autodescentramiento en los individuos resultantes de la fragmentación del sujeto moderno y su pretensión de universalidad en la posmodernidad, se trata del descentramiento en la razón del otro, que asumido con reciprocidad habilita un efectivo universalismo, más allá del falso universalismo de la modernidad o de la renuncia nihilista al universalismo de la posmodernidad.

La transmodernidad como autodescentramiento de la razón en la afirmación de la razón del otro responde —aun sin proponérselo— al juicio crítico que hace de la filosofía latinoamericana una narrativa contramoderna, cuya pretendida exterioridad respecto de la modernidad no se hace posible al no trascender la *episteme* moderna: la contramodernidad se mueve dentro del espacio epistémico

de la modernidad, por lo que reproduce —en su lógica y sentido— el discurso filosófico de la modernidad (Castro-Gómez, 1996). Desde la transmodernidad no solamente como proyecto de futuro sino como *locus* de modos de sentir, pensar y actuar, que son una exterioridad de la modernidad en el sentido de su trascendentalidad inmanente, la filosofía latinoamericana ya no podrá ser señalada como narrativa contramoderna y por lo tanto dentro de los límites de la *episteme* moderna, sino como narrativa transmoderna, cuya exterioridad epistemológica a la modernidad (y a la posmodernidad) se expresa y fundamenta en esta referencia conceptual-categorial y real a la transmodernidad en el sentido en que Dussel la ha acuñado y dentro del espíritu de su enunciación.

## El sujeto más allá de la modernidad: Franz J. Hinkelammert y Enrique Dussel

Introducción: La afirmación/negación del ser humano como sujeto en la modernidad y su recuperación desde la transmodernidad: Hinkelammert y Dussel

**E**n la conflictiva y nunca acabada construcción de la humanidad,<sup>14</sup> la modernidad se distingue como expresión vigente de la «dialéctica de la occidentalidad» (Ardao, 1963: 15-21) por la idea del ser humano como sujeto. Esto quiere decir *productor autónomo de sí mismo*, tanto en lo que se refiere a su condición de individuo, como en lo relativo a la producción del orden —estructural e institucional— que es condición de su modo específico de producir y reproducir su vida, que es la vida en sociedad.

La modernidad nace con la idea del ser humano como sujeto y dicha idea nace con la modernidad: modernidad y ser humano como sujeto resultan de esta manera en principio indisociables. No obstante, según se argumentará desde las perspectivas analítico-crítico-normativas complementariamente sinérgicas de Franz J. Hinkelammert y Enrique Dussel, la lógica del desenvolvimiento de la modernidad en razón de una afirmación del ser humano como sujeto a través de visiones mitificadas de él (Dussel, 1992; Hinkelammert, 2007), así como de ingenuidades utópicas en relación con utopías institucionales o antinstitucionales relativas a su condición social (Hinkelammert, 1990a), termina negando, reprimiendo o destruyendo su constitutivo principio fundante: el ser humano como sujeto.

El sujeto, más allá del sujeto de la modernidad fundamentado por Hinkelammert y Dussel, es pues también el sujeto más allá de la posmodernidad, dado que esta no es valorada como superación crítica de la modernidad sino, contrariamente, como su profundización en sus ejes antiuniversalista y antiemancipatorio (Hinkelammert, 1991: 83-101). Es por lo tanto también un sujeto más allá de la occidentalidad, pues la modernidad como posmodernidad no sería sino su última expresión.

---

14 Como en anteriores oportunidades hacemos hincapié en el título de Norbert Lechner *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* ([1984] 2006a: 139-335), en esta ocasión para referirnos a la construcción de la humanidad como sujeto, que así como la construcción del orden, que es la mediación estructural e institucional inevitable en aquel proceso de construcción, es conflictiva y nunca acabada.



El lugar del sujeto en relación con la modernidad-posmodernidad y con la occidentalidad es la transmodernidad, pues la transmodernidad no es sino el sujeto encubierto y reprimido por la modernidad-posmodernidad y por lo tanto por la occidentalidad.

Afirmar efectivamente al ser humano como sujeto requiere entonces la crítica a la modernidad-posmodernidad y a sus visiones míticas, y por lo tanto requiere también trascender a la occidentalidad de la que ella es parte, cuyos antecedentes de la antigüedad y del mundo cristiano-medieval ella ha incorporado en su sentido, aunque de un modo secularizado como modernidad e hipersecularizado como posmodernidad.

El lugar de la superación crítica de la modernidad, como exterioridad (Dussel, 1985) en el sentido de trascendentalidad inmanente (Hinkelammert, 1990a) a esta, es ese ser humano como sujeto que supone el metabolismo entre las alteridades de la diversidad de lo humano y de estas con la diversidad de la naturaleza como conjunto (Hinkelammert, 1990a). El lugar de ese sujeto negado y reprimido por la modernidad, que la acompaña como su cara crítica y la trasciende como sentido de futuro que la habrá de superar, es la transmodernidad (Dussel, 1992).

Es en el marco de la modernidad-posmodernidad, desde y hacia la transmodernidad, que el ser humano como sujeto emerge, logra transformar la interpelección ético-crítica del orden de dominación moderno-posmoderno occidental que lo encubre (Dussel, 1992) o reprime (Hinkelammert, 2003a), en activación política liberadora. Al afirmar sobre el sujeto como intersubjetividad al agente histórico como actor en los movimientos sociales (Dussel, 1998: 513-528, 1999) y transformar el poder institucional como *potestas* en poder obediencial que apunta a la recuperación del poder originario del pueblo como *potentia*, se transforma finalmente en *hiperpotentia* que genera un estado de rebelión con vocación y potencialidad liberadora (Dussel, 2006).

De esta manera, a partir de la sinergia de los aportes de Hinkelammert y Dussel, podemos afirmar que el sujeto encubierto o reprimido por la modernidad retorna desde y hacia la transmodernidad, la que, como superación crítica de la modernidad desde su exterioridad como su trascendentalidad inmanente, es una superación también de la dialéctica de la occidentalidad, ya que la modernidad — que es su forma vigente, profundizada como posmodernidad desde los ochenta del siglo XX— «es sociedad occidental *in extremis*» (Hinkelammert, 1991: 10).

Repasemos en lo inmediato los ejes de los dos momentos que, en la dialéctica de la occidentalidad, anteceden a la modernidad, y que esta incorpora en su sentido de un modo secularizado: la antigüedad y el orden cristiano-medieval.

En el relato dominante de la cosmovisión griega clásica sistematizado por Aristóteles, el mundo (*cosmos*/orden) es naturaleza (*physis*) eterna en la que el movimiento que se observa no es sino la orientación hacia la inmutabilidad del primer motor. Aunque la referida inmutabilidad empíricamente no se alcance y justamente porque no se alcanza se configure la teleología que asegura el *cosmos* —racional, verdadero, bueno y bello— frente al que toda alternativa no sería más que la amenaza del *caos* —irracional, falso, malo y feo—. El hombre, como animal racional y político, comprende y acepta a través de su *logos* el lugar que por naturaleza le corresponde en dicho *cosmos*. Intentar cambiar su lugar en el orden, y por lo tanto cambiar el orden, implicaría tornarse irracional —no humano— y propiciador del *caos* disolvente del *cosmos* vigente y válido (que es y que debe ser como es).

Se trata claramente de un orden sin sujeto, porque el sujeto que tendencialmente lo consolida —el primer motor— solo se piensa a sí mismo, y los sujetos que por su *logos* individual pueden pensarlo, dado que su racionalidad les permite comprenderlo, no hacen sino aceptarlo, y al comportarse de acuerdo a esta representación tienden a reproducirlo en su racionalidad asimétrica en la que, en lo que al microcosmos humano se refiere, unos nacieron libres y otros, esclavos, unos nacieron para gobernar y otros, para trabajar. Si unos y otros cumplen con el papel que les está adscripto por naturaleza, aseguran la reproducción del orden y, por lo tanto, de sí mismos en los lugares desiguales que ocupan en él naturalmente. De esta manera se disipa la amenaza disolvente del *caos* y todos —libres y esclavos— viven con la confianza deparada por las certezas implicadas en un futuro que no será sino la reproducción de las relaciones del presente. Un mundo de certezas absolutas, sin contingencias.

Todo ello entrará en proceso de disolución en el contexto de la decadencia del mundo antiguo, el que se expresará en filosofías que, ante la crisis de confianza en el orden que se expresa emblemáticamente en la figura de la *polis*, como acontece en forma usual en todo contexto de crisis de lo colectivo, procuran salidas individuales que se conforman con la *ataraxia* o imperturbabilidad. De la *polis* como forma específica de la comunidad y el *ethos* político que esta implica a formas de *ethos* individualistas. Con sus diferencias, será el caso del escepticismo, el estoicismo y el epicureísmo.

**E**n ese contexto de crisis de lo colectivo del mundo antiguo y como expresión de esa dialéctica de la occidentalidad por la que, entre otras cosas, Oriente se hace presente en Occidente así como Occidente se hace presente en Oriente, irrumpe en Occidente una perspectiva que, frente a la disolución del tradicional sentido de lo colectivo en las perspectivas de salida individuales que procuran no perturbarse por los efectos disolventes de la crisis, coadyuva a su profundización: el cristianismo.

El cristianismo no es una filosofía, sino una religión y no es de origen griego, sino semita, y era originariamente una secta dentro del judaísmo. El cristianismo de los orígenes supone una revolución que es teológica y antropológica. El modo de concebir a Dios implica y es implicado por el modo de concebirse el hombre mismo: Dios ya no es un ser indiferente al mundo en su conjunto ni al ser humano en ese mundo, como acontecía con el primer motor aristotélico —«Dios es amor», dice San Juan—, ni tampoco es Dios del pueblo elegido, como en el judaísmo, sino que se propone para todos los seres humanos sin exclusiones.

Detengámonos brevemente en la revolucionaria fórmula teológica del cristianismo originario enunciada por San Juan, «Dios es amor». Esto lo coloca en las antípodas de toda indiferencia frente al conjunto de las criaturas y en particular frente a los seres humanos, a los que creó «a su imagen y semejanza».

No estamos pues ante un mundo eterno, sino creado, y Dios es el sujeto trascendente de esta creación. Pero este «Dios es amor» no es en el sentido de *eros*, sino en el de *ágape*: comunidad. Esto es, Dios es o está allí donde está la comunidad. ¿Dónde está la comunidad? Allí donde los seres humanos —las criaturas hechas a su imagen y semejanza— comparten lo que hay. De esta manera, en esta revolución antropológica, que supera tanto al colectivo asimétrico de la *polis* como a las prácticas individualistas de las filosofías de la decadencia de aquel orden antiguo, opera la presencia de Dios. Dios como sujeto se hace presente en la comunidad que vive el amor (*ágape*), aunque no se agota en ella, sino que la trasciende: ella hace posible su presencia porque él hace posible ese trascenderse del individuo en la comunidad de los hermanos en amorosa relación entre sí y con su padre (Segundo, 1971).

Dios —como *ágape*—, sin dejar de ser trascendente, se hace presente como trascendentalidad immanente dentro de la comunidad de los cristianos.

La oficialización del cristianismo como religión del imperio romano, a partir de la conversión del emperador Constantino en el siglo III de nuestra era, implica que este queda colocado en una posición de poder espiritual funcional a la lógica del poder temporal y, con ello, en el proceso que desemboca en la cristiandad medieval con la disolución del imperio, Dios como amor es desplazado por el temor a Dios y por lo tanto por Dios como temible autoridad.

Esa tensión atraviesa toda la historia del cristianismo hasta el presente y se expresa en las luchas internas dentro del mismo cristianismo.

En todo caso, el desplazamiento del amor por el temor —y por lo tanto de un Dios por otro de sentido radicalmente opuesto al de los orígenes del cristianismo— implica el desplazamiento de la fe auténtica como modo legítimo de la relación de los cristianos con Dios y por lo tanto entre sí, como comunidad de los creyentes, por las imposiciones dogmáticas. El dogma desplaza a la fe. Y en nombre del dogma, y para su afirmación como referencia del orden cristiano-medieval a los efectos de su consolidación y reproducción, se sobredeterminan las penas terrenales con las penas eternas para quienes amenacen subvertir el orden que apela al dogma para su legitimación.

De Dios como sujeto cuya mediación es la comunidad reunida por el amor (ágape), y por lo tanto partícipe de la condición de sujeto, se ha pasado a una sustitución de Dios por las instituciones que administran su mensaje, al que han transformado en fundamento legitimador de un orden de dominación, el de la sociedad feudal de la cristiandad medieval.

Esta sustitución de Dios/Comunidad como sujeto por la institución Iglesia anticipa en la Edad Media europea la sustitución del ser humano como sujeto que identifica a la modernidad por instituciones como el Estado y el mercado cuando estas —como acontece hoy con el mercado— se desacoplan de su papel mediador y se totalizan, a veces procurando legitimarse en nombre de la humanidad como sujeto.

## La modernidad: el ser humano como sujeto

La modernidad nace con la idea del ser humano como sujeto. También puede decirse que la idea del ser humano como sujeto nace con la modernidad. De esta manera *modernidad* y *ser humano como sujeto* aparecen como conceptos indisolubles.

Antes de mostrar —como ya lo hemos adelantado— que estos dos conceptos pueden y deben ser disociados a los efectos de no entregar a la modernidad-posmodernidad la aniquilación del ser humano como sujeto en nombre de su afirmación, pasaremos revista a algunos momentos significativos dentro de la modernidad de la idea del ser humano como sujeto.

En 1513, en *El Príncipe*, Nicolás Maquiavelo registra la transición en los inicios del Renacimiento desde el orden cristiano-medieval, que declinaba frente a aquel, al confesar que él era de los que ocasionalmente compartían la opinión según la cual Dios (como lugar del poder trascendente y no ya como trascendencia en el *ethos* del amor-ágape de la comunidad cristiana en los momentos de su efectiva vigencia) comparte el gobierno de las cosas de este mundo —esto es, del mundo

secular— con la fortuna, excluyendo todo protagonismo del hombre en el gobierno de su propio mundo.

No obstante, a renglón seguido señala: «Sin embargo, para que nuestro libre albedrío no se extinga, juzgo que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de nuestras propias acciones, pero que ella nos deja gobernar la otra mitad, o casi, a nosotros» (Maquiavelo, [1513] 1993: 205).

De un renglón al otro, *El Príncipe* registra la transición de los fundamentos de las cosas de este mundo «de un orden integralmente *recibido* a un orden más y más *producido*» (Lechner, [1985] 2006b: 428), y a Maquiavelo como un hombre que vive, expresa y promueve esa transición.

Nosotros, es decir, los seres humanos, pasamos a ocupar el lugar de Dios, a quien desplazamos del gobierno de las cosas de este mundo —esta es la *hybris* fundante de la modernidad—, gobierno que tenemos que disputarle a la fortuna, es decir, al curso de acontecimientos y procesos que entra en el campo de lo no previsto y en muchos casos no previsible ni calculable.

En el siguiente siglo, en su *Discurso del método* de 1636 y en sus *Meditaciones metafísicas* de 1641, René Descartes ofrece los fundamentos filosófico-metafísicos del hombre como sujeto en los que se sustenta la modernidad: *cogito ergo sum*.

En el contexto de esta fundamentación en el que la fe —o, más precisamente, el dogmatismo religioso que opera en su nombre— es desplazada por la razón —inaugurando el nuevo dogma de la razón como fe secular del hombre en sí mismo—, Dios es desplazado al lugar de sustancia y causa primera: aquello que, además de existir por sí mismo, es a lo que la cadena de causas y efectos que constituyen el entramado de la realidad de este mundo en todas sus dimensiones debe remitirse en su condición de causa primera, de la cual en última instancia todo proviene. De esta manera, se apunta a evitar la irracionalidad que estaría implicada en el comienzo desde la nada o en la regresión al infinito cuando la realidad es mirada —como lo hace Descartes— desde una racionalidad geométrica, axiomática y demostrativa.

En la lógica de la argumentación cartesiana, el estatus de Dios es el de la hipótesis fundamental al modo de un axioma en el cual se sostienen tanto el orden del mundo como la posibilidad de su conocimiento. Esta segunda, si parte de los principios inequívocamente tales y desde ellos sigue con prolijidad el camino demostrativo, en caso de que el ser humano fuera omnisciente, podría alcanzar plenamente a la realidad en su conjunto y a cada una de sus expresiones.

Pero el hombre no encuentra el fundamento de su existencia en Dios —hipótesis, axioma o causa primera—, sino en su propia esencia como sustancia pensante. La *hybris* de la modernidad alcanza así su mayor profundidad, y sus efectos destructivos se harán progresivamente visibles hasta la crisis de profundización de la modernidad identificada como posmodernidad y complementariamente como globalización, en la que nos encontramos en la actualidad y en la que esos efectos destructivos sobre la vida humana y la de la naturaleza son insoslayables.

Descartes ha introducido el dualismo fundante de la modernidad entre sujeto y objeto, en el que el lugar del sujeto lo ocupa la sustancia pensante —el alma—, cuya esencia es el pensar, por lo que esta actividad fundamenta su existencia como tal alma individual, que en cuanto sustancia pensante no necesita ni de Dios, ni de las otras almas, ni de los cuerpos —incluido aquel al que de forma más inmediata se encuentra relacionado y que normalmente identifica como *su* cuerpo—, ni por lo tanto de la naturaleza en su conjunto, naturaleza corporal —sustancia extensa y no pensante— a la que quedan incorporadas todas las alteridades que no tengan la capacidad o posibilidad de constituirse en otro yo en relación con el paradigma de lo humano constituido por el *ego cogito* o yo pensante.

El dualismo de las sustancias es asimétrico. Construido desde la sustancia pensante como sujeto que reduce a la naturaleza en tanto corporalidad o sustancia extensa a la condición de objeto, hace de ella objeto de conocimiento en lo teórico, pero también de transformación, dominación o explotación en lo práctico, sin que la destructividad operada sobre la corporalidad represente un riesgo actual o posible para la afirmación del sujeto, que en cuanto sustancia pensante se concibe como independiente de toda materialidad y por lo tanto de la naturaleza.

La pretensión de autarquía del ser humano como sujeto respecto de la naturaleza como objeto fundada en el mito del dualismo de las sustancias lleva a que el ejercicio de la racionalidad metafísica filosófica, científica y tecnológica del hombre sobre la naturaleza produzca en el largo plazo el socavamiento de la propia humanidad dado que esta —aunque no solamente— es también naturaleza y corporalidad.

En el siglo XVIII, coronando el proyecto ilustrado con el que la modernidad alcanza el umbral de su madurez, en la filosofía crítica de Immanuel Kant de horizonte posmetafísico, la afirmación del ser humano como sujeto es desplazada desde la dimensión metafísica de la sustancia pensante hacia la dimensión epistemológica del sujeto trascendental, fundamentado como un punto de vista que los seres humanos construyen cuando, al superar el punto de vista individual o particular y por lo tanto relativo que normalmente adoptan, se tornan capaces de fundamentar un punto de vista universal —y por lo tanto universalmente válido para todo sujeto racional— en los campos del conocimiento (ciencia), la acción (moral) y el discernimiento (estética).

No obstante, nada asegura que este sujeto trascendental desencarnado y posmetafísico, que se pretende universal, no sea producto de una trascendentalización ilegítima —aunque muy probablemente no querida por el mismo Kant— del sujeto cognoscente, actuante y estimativo de la sociedad burguesa, particularidad transformada filosóficamente a través de Kant como la razón universal.

En el siglo XIX, con Hegel retorna la metafísica, pero con la novedad de que se introduce en la historia. En esa paradójica articulación entre metafísica e historia se genera una tensión entre un ontologismo y un historicismo que recorren

la filosofía de Hegel, y que parece desembocar en el Hegel de la madurez, en una imposición de lo ontológico sobre lo histórico.

En la lógica de esta línea dominante, la teleología de la historia es la de la reconciliación del espíritu absoluto en un presente de plenitud que encuentra su expresión filosófica en Hegel mismo, presente que por ser de plenitud —todo es como debe ser, *todo lo real es racional y todo lo racional es real*— legitima sin discernimiento todos los hechos y procesos del pasado, en cuanto que ellos han conducido hasta este presente, y deslegitima toda pretensión de futuro alternativo a la consolidación de ese presente de plenitud. Se trata ni más ni menos que de una tesis del fin de la historia que legitima el absolutismo prusiano, la sociedad burguesa europea y la expansión colonial e imperial de esa burguesía europea sobre el resto del mundo y en particular sobre el Nuevo Mundo, considerada por Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* como naturaleza sin espíritu, en la que los «naturales» que la habitan carecen de espiritualidad; por lo tanto, la naturaleza que campea en el Nuevo Mundo se beneficiará de los aportes que el espíritu europeo le prodigará al derramarse sobre ella.

En el mismo siglo XIX europeo, Karl Marx, heredero filosófico de Hegel, integrante de la izquierda hegeliana, liberará a la historia de la metafísica al articular en diálogo con Friedrich Engels en el manuscrito de *La ideología alemana*, de 1845, y profundizar en sus ejes fundamentales en su «Prólogo» de la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859, la perspectiva teórico-crítica que se identificará como *materialismo histórico*, perspectiva que Marx profundizará no ya en general, sino en el análisis del capitalismo como formación económico-social vigente en *El capital*, cuyo primer tomo fue publicado en 1867.

Respecto de la perspectiva del materialismo histórico, Engels escribirá en una célebre carta a Joseph Bloch, de 1890, que

Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda (Engels, 1955: 484).

Con esa aclaración, Engels recupera la importancia de los elementos superestructurales que se levantan sobre la base estructural.

Sin tener a menos el papel de los factores superestructurales, así como el de la base real —económica— como «última instancia», según la lectura de Engels, a partir de la lectura crítica de Hinkelammert es posible sostener que en Marx la «producción y reproducción de la vida real» no puede ser reducida a la estructura económica o base real, sino que ella subsume a la racionalidad de «reproducción de la vida real» —del metabolismo hombre/naturaleza—, que como su trascendentalidad inmanente es su condición de posibilidad y por lo tanto la última instancia para la estructura económica y la superestructura que se levanta sobre ella.

Es decir que el criterio en función del cual un modo de producción puede ser discernido en lo que a su validez o racionalidad se refiere es su compatibilidad o incompatibilidad con «la producción y la reproducción de la vida real», entendiéndose que esta trasciende como su condición de posibilidad a cualquier modo de producción y reproducción, estructura o base real. Ese es el criterio materialista de racionalidad con el cual debe ser compatible cualquier racionalidad productiva, pues de no serlo sería irracional por destruir la condición materialista que la hace posible.

En apoyo de esta interpretación, Hinkelammert ha llamado en forma reiterada la atención sobre el señalamiento de Marx en *El capital* que enuncia que «la producción capitalista solo sabe 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» (Marx, [1867] 1972: 424). El señalamiento de las condiciones materiales —la tierra y el hombre— que trascienden a la base es elocuente en esta tesis de Marx.

También es elocuente que el capitalismo socava esa materialidad que trasciende su base real y que, por lo tanto, desde la «reproducción de la vida real» puede dictaminarse —por razones no ideológicas o morales, sino de estricta racionalidad productiva— que el capitalismo debe ser superado siempre que no se quiera vaciar la realidad de vida humana y naturaleza, condiciones de posibilidad así como también de sentido de cualquier modo de producción.

Más allá de una u otra interpretación, Marx registra contradicciones profundas e inconciliables en la misma sociedad burguesa en que Hegel había registrado reconciliación y plenitud. Más aun, en la sociedad burguesa, de acuerdo a su lectura, las contradicciones se hacían presentes en su real dimensión, «en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal» (Marx y Engels, [1848] 1955), despojadas de los significados religiosos tradicionales que antes de ella las ocultaban.

De esta manera, el presente no legitima al pasado, sino que en los procesos y tendencias del pasado se puede encontrar la explicación —aunque no la legitimación— del presente, y por tratarse de un presente de inédita profundización de las contradicciones, lejos de ser afirmado, debe ser superado a través de un proceso revolucionario de transformaciones.

En la lectura que Marx y Engels han popularizado en el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848 —que es un llamado a la acción—, el sujeto ecuménico de esa transformación revolucionaria desde las condiciones de explotación de la sociedad burguesa, para su superación en la perspectiva de una sociedad sin clases y sin explotación, es el proletariado: «Proletarios de todos los países, uníos».

Se trata de un sujeto colectivo que como sujeto en sí se define por su lugar en las relaciones de producción de la sociedad burguesa y que, en el grado en que se transforme en sujeto para sí —a lo que el *Manifiesto del Partido Comunista* procura aportar—, procederá a redimirse como clase explotada, redimir en el mismo



proceso a la clase explotadora y por lo tanto redimir a la humanidad en la construcción del comunismo como sociedad sin clases y sin Estado, ya que el Estado, bajo la pretensión hegeliana de ser el lugar de lo universal, en realidad resulta ser una institución al servicio de la burguesía como clase dominante para propiciar su dominación sobre el proletariado y el conjunto de las clases dominadas.

## El retorno del fantasma

El fantasma del comunismo que recorría Europa hacia 1848, según registraban Marx y Engels en su *Manifiesto del Partido Comunista*, algo más de un siglo después, con epicentro en el triunfo de la Revolución Cubana en 1959, es una amenaza que recorre América Latina.

Las fuerzas conservadoras y reaccionarias de las Américas se unieron como un siglo antes lo habían hecho «las fuerzas de la vieja Europa [...] en santa cruzada para acosar a ese fantasma» (Marx y Engels, [1848] 1955: 20).

La tesis posmoderna europea de la muerte del sujeto de los ochenta es anticipada en América Latina por la práctica sistemática de aniquilamiento de los movimientos populares y de sus organizaciones políticas, que sobre la referencia histórico-teórica del proletariado se activaron durante los sesenta, muchas veces con la declarada intención de trascender el capitalismo hacia el socialismo, fuera por la vía democrática, fuera por la vía revolucionaria.

De esta manera, la transición incompleta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna de los cincuenta en América Latina, que implicó una modernización inconclusa sin modernidad —racionalidad técnica de medios sin racionalidad práctica de fines—, en el marco de la crisis del modelo de sustitución de importaciones, dio lugar a la transición —muy rápidamente colapsada o derrotada— del capitalismo al socialismo de los setenta. Sobre estas transiciones y acumulándolas en su propio sentido, tuvo lugar la transición exitosa de las dictaduras a las democracias de los ochenta: democracias sin modernidad y sin socialismo. Democracias en que la soberanía migró del pueblo como fundamento mítico de esta y del Estado como su mediación institucional al mercado: de las dictaduras de seguridad nacional de los setenta a las *democracias de seguridad mercantil* desde los ochenta hasta el presente.

En ese contexto en América Latina desde los sesenta hasta hoy, en que el trasfondo de la dialéctica de la occidentalidad se acumula de un modo específico, se produce el pensamiento crítico de Hinkelammert y Dussel, que desde la transmodernidad aporta a la recuperación del ser humano como sujeto.

La transmodernidad como lugar del sujeto y el sujeto como lugar de la transmodernidad: Hinkelammert y Dussel

La sinergia entre los desarrollos de Dussel y Hinkelammert relativos a la cuestión del sujeto, de cuyo itinerario hemos recogido algunos momentos de inflexión en la dialéctica de la occidentalidad, radica en la tesis que atraviesa este artículo y que se explicita en su título de cierre. Al identificar sujeto con transmodernidad, permite separar sujeto de modernidad y de esta manera recuperar al ser humano como sujeto de la lógica de la modernidad devenida posmodernidad, que bajo la pretensión de su afirmación lo niega en la dialéctica de la occidentalidad.

Explicitemos *transmodernidad* y hagámoslo directamente con las palabras de Dussel cuando acuña este concepto categorial en 1992:

Para la superación de la «Modernidad» (no como Post-modernidad, que ataca a la razón en cuanto que tal, sino como Trans-modernidad, 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 victimada 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 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) (Dussel, 1992: 246-247).

Frente a la mismidad de la modernidad —paradigmáticamente el *ego cogito* cartesiano que la funda filosóficamente—, se presenta la *alteridad* de la transmodernidad como referencia y criterio.

Alcanza con incluir dentro de esas víctimas de la modernidad que Dussel menciona a la alteridad de la naturaleza no humana que hace a la «producción y reproducción de la vida real» para tener a la vista una no casual coincidencia entre la última instancia materialista en la lectura de Hinkelammert y la transmodernidad en la propuesta de Dussel: lo que la modernidad como matriz del capitalismo niega a través de este como modo de producción/destrucción y el sujeto como sujeto vivo discernido por Hinkelammert. Ambos autores convergen en la deconstrucción del mito del sujeto pensante solipsista formulado por Descartes, que enfrenta al yo con el *alter*, con la consecuente irracionalidad de la destrucción de uno y otro, en lugar de articularlos en la sinergia de su reproducción como realidades complementarias de la vida real.

Frente al pretendido carácter sustancial del yo pensante cartesiano, como frente al pretendido carácter *a priori* del sujeto trascendental kantiano, que de distintas maneras afirman la prioridad e independencia del conocimiento respecto de la acción, la epistemología crítica de Hinkelammert hace visible que el

*sujeto cognoscente* persigue determinados fines, por lo que trasciende la realidad dada en el marco de lo posible, y por lo que implica al *sujeto actuante* como su condición de posibilidad. El *sujeto actuante* que discierne los fines técnicamente posibles es una trascendentalidad dentro del *sujeto cognoscente*, quien discierne los fines teóricamente posibles. Con total reciprocidad, el *sujeto cognoscente* es una trascendentalidad dentro del *sujeto actuante*: el conocimiento determina las posibilidades de la acción, pero también la acción determina las posibilidades del conocimiento. Esto se hace más evidente en la actualidad, en que el conocimiento supone cada vez más la intervención en la realidad como tecnociencia (Hinkelammert, 1990a: 231-237), yendo más allá de Descartes, que en su tercera regla del método se permitía —y nos invitaba a— suponer en las cosas un orden distinto al que ellas tenían por naturaleza: ahora se pasa de la suposición a la implementación técnica de ese orden.

Pero Hinkelammert discierne otra dimensión del sujeto que es condición trascendental del *sujeto cognoscente* y del *sujeto actuante*: el *sujeto práctico*. No todos los fines teórica o técnicamente posibles son prácticamente posibles. Estos últimos tienen que ver con el producto social, del que depende cuáles son los fines que el sujeto humano —que en su interrelación con otros forma la sociedad— puede efectivamente realizar en el marco de las tensiones entre las necesidades y preferencias, en general encontradas, de todos, desde un universo de recursos que normalmente suelen ser o considerarse escasos.

La cuestión de las tensiones entre las necesidades y las preferencias remite a la de que todos puedan vivir si se satisfacen universalmente las necesidades, o que solo algunos puedan hacerlo si satisfacen sus preferencias en desmedro de las necesidades de los otros. Se evidencia entonces otra dimensión de sujeto, que es condición de posibilidad del *sujeto cognoscente*, el *sujeto actuante* y el *sujeto práctico*: el *sujeto vivo*. El *sujeto vivo* remite a la corporalidad concreta de los seres humanos produciendo su vida en sociedad, que es su forma específica de reproducción en el marco de la reproducción de la vida real, que implica a la naturaleza no humana, sin una articulación sostenida y sustentable, con la cual la afirmación del *sujeto vivo* y las figuras del *sujeto práctico*, el *sujeto actuante* y el *sujeto cognoscente*, de los que es su condición de posibilidad, se torna imposible (Hinkelammert, 1990a: 238-242).

La definición del *sujeto vivo* en el sentido argumentado por Hinkelammert o del *sujeto como sujeto*, que es su indeterminación utópica más allá de toda determinación real y de toda institucionalización (Hinkelammert, 1990a: 253-268), y por lo tanto con el estatus de idea reguladora, quiebra con el fetichismo del *ego cogito*, del sujeto trascendental, del espíritu absoluto, del proletariado como sujeto revolucionario y del mercado como sujeto del mundo globalizado; permite así desanclar al ser humano como sujeto de la lógica de la modernidad-posmodernidad y por lo tanto de la occidentalidad, habilitando su afirmación sin fetichización y sin negación como transmodernidad, desde ella y hacia ella.

Este *sujeto como sujeto* no es una presencia ni una meta empírica a ser alcanzada, se trata de una ausencia que se hace presente como tal ausencia y que, en esa condición, mueve al pensamiento y a la acción:

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 [que] resulta como su *a posteriori*. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental *a priori*. Se revela como 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 la 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. Responde. En este sentido, el ser humano es parte del sistema en cuanto actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende (Hinkelammert, 2003a: 496).

En su detenida y rigurosa lectura de Marx, explícitamente desde su filosofía de la liberación e implícitamente desde la transmodernidad, Dussel aporta especialmente a la elucidación de la cuestión del sujeto en la dimensión política, haciendo el puente del sujeto al actor, pero de un actor que, articulado sobre el sujeto en el sentido que acaba de explicitarse en Hinkelammert, no es parte del sistema y por lo tanto no opera en el sentido de su reproducción, sino que está enfrentado a él —Dussel postula su exterioridad, que nosotros interpretamos en el sentido de trascendentalidad inmanente—: apunta a trascenderlo en el nivel de la praxis.

En esa interlocución con Marx, Dussel arroja nueva luz sobre la noción de *pueblo* como categoría estricta en el ámbito de la filosofía política y como *sujeto de la liberación* en razón de una determinada clave geopolítica: la dependencia de la periferia respecto del centro

En la perspectiva de Dussel, la transferencia de plusvalor de los países de la periferia a los del centro del sistema capitalista coloca al *pueblo* ('pobre') latinoamericano como la más radical exterioridad desde la cual puede advenir la liberación del sistema opresor sin aniquilarse en su negación. De tal forma, el pueblo, actor fundamental de la ruptura con el sistema dominante, es al mismo tiempo fundamento de continuidad en el camino de la construcción de la alternativa liberadora: su exterioridad al sistema proveniente de su pertenencia a la transmodernidad lo hace posible.

Argumenta Dussel: «Pueblo» no es solo el residuo y el *sujeto de cambio de un sistema histórico* (abstractamente modo de apropiación o producción) a otro. En cada sistema histórico, además, es el «bloque social» de los oprimidos, que se liga en la identidad del «nosotros mismos» con los «bloques sociales» de las épocas anteriores (modos de apropiación perimidos) de la misma formación social: *pueblo* resulta así una dinámica acumulación histórica que atraviesa los modos sucesivos de producción/acumulación como su exterioridad en el sentido de su

trascendencia inmanente y por lo tanto un «nosotros mismos» con condiciones para trascender al sistema vigente sin hipotecarse a sí mismo como sujeto.

El pueblo, como colectivo histórico, orgánico —no solo como suma o multitud, sino como *sujeto histórico* con memoria e identidad, con estructuras propias— es igualmente la totalidad de los oprimidos como oprimidos en un sistema dado, pero al mismo tiempo como exterioridad (Dussel, 1985: 411).

Insistimos, entendida esta exterioridad como trascendencia inmanente —lectura en la que Dussel parece estar de acuerdo— e identificada con la transmodernidad caracterizada por Dussel en su texto de 1992 ya considerado, el *pueblo transmoderno* como sujeto histórico crítico reuniría las condiciones de posibilidad para trascender al capitalismo como sistema de producción y apropiación del plusvalor de la periferia, pero también para trascender a la modernidad, que con su dualismo fundante sujeto-objeto aporta los fundamentos culturales en los que ese modo de producción y apropiación encuentra sus fundamentos de legitimidad.

En su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, de 1998, Dussel aborda en el marco de una discusión ético-crítica la «cuestión del sujeto» y la «emergencia de nuevos sujetos sociohistóricos» (1998: 513-528).

El sujeto de la ética como titular de racionalidad práctica desde la alteridad del sistema de exclusión vigente en la globalización fundamenta al sujeto de la política como titular de la racionalidad estratégica con potencialidad en términos de una *praxis liberadora*, que implica la posibilidad de trascender dicho sistema por una transformación de la subjetividad, de la intersubjetividad y de la objetividad de las relaciones vigentes.

Al preguntarse por el sujeto de la praxis de liberación afirma:

Cada sujeto ético de la vida cotidiana, cada individuo en todo su actuar es ya un sujeto posible de la praxis de liberación, en cuanto víctima o solidario con la víctima fundamente normas, realice acciones, organice instituciones o transforme sistemas de eticidad (Dussel, 1998: 513).

No se trata pues de ningún sujeto que *a priori* sea el sujeto de la liberación o que por su lugar en la estructura esté de cierta manera predeterminado a ser el sujeto de la revolución, como ha sido el caso del proletariado en la propuesta y en la lectura más extendida de Marx. Se trata, en cambio, de un sujeto posible, posibilidad que requiere dos condiciones: a) ser víctima o solidario con ella y b) fundamentar, realizar, organizar o transformar, esto es, tornarse proactivo en la perspectiva de la superación de las relaciones y condiciones que victimizan a la víctima, de manera que esta es el criterio generador y orientador de la praxis de liberación. Agreguemos que la opción por la víctima —al modo de la opción preferencial por los pobres en la teología de la liberación— no es la opción por una particularidad, sino por el referente que específicamente debe ser considerado para transformar el sistema que lo victimiza en un sistema sin victimización, que haga posible la vida de todos en términos de dignidad; es la opción práctico-estratégica (ético-política) para producir un sistema efectivamente universal.

La convergencia y sinergia con la posterior enunciación de tesis del llamado a hacerse sujeto, del sujeto como un *a posteriori* del proceso de Hinkelammert que ya hemos considerado, es elocuente.

Registra también Dussel la determinación del *sujeto vivo*: «... el “sujeto” de la vida humana (desde el “cuerpo-propio” viviente), en el reconocimiento solidario del Otro, de la comunidad, es el criterio de verdad y validez intersubjetiva de la ética como sujeto *vivo*» (Dussel, 1998: 514).

Este sujeto vivo es la «última instancia» que atraviesa todas las determinaciones de subjetividad sistémicas, trascendiéndolas como alteridad y por lo tanto como lugar potencial de la crítica y la transformación de tal sistema:

... se debe pasar desde «el» sujeto vivo concreto (última instancia) a «todas» las subjetividades funcionales posibles, tantas como niveles de diversos sistemas el sujeto pueda intervenir, *sin agotarse en ninguna*, y *trascendiéndolas* siempre como sujeto ético-viviente humano: *la/el Otra/o que todo sistema posible* —«Alteridad»— *de toda* «Totalidad» (Dussel, 1998: 514-515).

El sujeto vivo es pues la alteridad de toda totalidad. Respecto de la totalidad de la modernidad, la alteridad es el sujeto vivo que, en lenguaje dusseliano crítico de esa totalidad, identificamos como transmodernidad.

En este contexto de reflexión, Dussel define al sujeto de la praxis de liberación:

... es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella corresponsablemente articulados. El «lugar» último, entonces, del discurso, del enunciado crítico, son las víctimas empíricas, cuyas vidas están en riesgo, descubiertas en el «diagrama» del poder por la razón estratégica (1998: 524-525).

Desde el dolor de las víctimas, Dussel señala en otro lugar el proceso por el que esos dolores se articulan como actor o movimiento social:

... ese sujeto que grita por el dolor de su corporalidad sentida en su subjetividad negada puede actualizar su constitutiva intersubjetividad originaria en una solidaria y consciente red comunitaria, organizativa y hasta institucional: surge así no ya el sujeto concreto que grita, sino una comunidad organizada por diferentes «agentes colectivos» (como clases oprimidas, etnias indígenas), «actores sociales» (como vendedores callejeros, movimientos estudiantiles), «nuevos movimientos sociales» (feministas, ecologistas, antirracistas) o movimientos políticos (nuevos partidos, fracciones internas, grupos de opinión), etcétera (1999: 10-11).

Considerando implícitamente el contexto posmoderno de la muerte del sujeto como un contexto de discernimiento de las expresiones sustantivas del sujeto de la modernidad, Dussel recupera desde la transmodernidad al ser humano como sujeto y su papel de redención secular a través de la intersubjetividad de la comunidad:

El desencanto esteticista posmoderno no debe hacernos olvidar la potencia de la esperanza y la posibilidad siempre en acción de la fuerza transformadora

de los actores colectivos históricos. El *grito del sujeto concreto* se convierte de este modo, de hecho, intersubjetivamente, en «*clamor del pueblo* que gime en la esclavitud de Egipto»: el grito privado se hace público, el singular se hace comunidad como expresión de la negación de la subjetividad corporal humana concreta de los sistemas históricos de opresión (Dussel, 1999: 11).

Esa comunidad o pueblo —que en Dussel ya no es, a nuestro modo de ver, el pueblo como figura de la modernidad sino de la transmodernidad que comienza a hacerse visible tras la fragmentación posmoderna de aquel— además de sujeto ético es sujeto político, tanto en el sentido clásico de la política, como producción de comunidad, como en su sentido moderno, como producción de poder. Pero lo es, insistimos, no en un ensamblaje de lo antiguo con lo moderno, sino en una superación transmoderna de la occidentalidad, en la que la comunidad es el lugar originario del poder —cuestión de hecho—, que se torna ilegítimo cuando se enajena fetichizándose y se usa contra ella —cuestión de derecho—: «Denominaremos entonces *potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político» (Dussel, 2006: 27).

Finalmente, «la *hiperpotentia* es el poder del pueblo, la soberanía y autoridad del pueblo [...] que emerge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales. Es el “tiempo-ahora” mesiánico de W. Benjamin» (Dussel, 2006: 97).

# Sujeto transmoderno y superación crítica de la modernidad

## Introducción

**S**e sostiene la tesis de la existencia de un sujeto transmoderno de episódicas emergencias a partir del establecimiento de las condiciones para su nacimiento en 1492, pero de constante presencia como ausencia<sup>15</sup> desde aquel nacimiento y, subsidiariamente, la tesis de que es posibilidad y necesidad de dicho sujeto en el proceso de su constitución la superación crítica de la modernidad, que es condición de posibilidad de la superación crítica del capitalismo.

A los efectos de desarrollar esas dos tesis de un modo fundamentado, se comenzará por presentar la categoría de *transmodernidad*, para hacer luego lo propio con la de *sujeto transmoderno*, focalizando finalmente la modernidad en sus relaciones con el capitalismo y culminando en la presentación de la superación crítica de la modernidad —y del capitalismo— como orientación constitutiva del sujeto transmoderno en el proceso de su constitución.

## ¿Qué es la transmodernidad?

**A** los efectos de responder a la pregunta ¿Qué es la *transmodernidad*?, trabajaremos con la caracterización fundante que de ella ha elaborado Enrique Dussel a partir de su inicial referencia a este concepto en 1992 (1992: 245-250), a nuestro juicio, una categoría analítico-crítico-normativa central para entender el mundo contemporáneo. Procuraremos puntualizar nuestras personales apreciaciones y propuestas sobre y a partir de ella, con Dussel, eventualmente más allá de Dussel dentro del espacio teórico-crítico abierto por él, pero no contra él.

En 1992, al cumplirse quinientos años del acontecimiento y proceso histórico que el pensamiento de cuño eurocéntrico ha identificado como «descubrimiento de América», Dussel publica 1492. *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad* (Dussel, 1992). Visiblemente, la publicación quinientos

---

15 La idea del sujeto como ausencia presente, que en cuanto ausencia «está enfrentado al sistema» y «lo trasciende» —lo que, a nuestro modo de entender, aplica especialmente en nuestra postulación del *sujeto transmoderno*, que «no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental *a priori*», sino un resultado *a posteriori* de un proceso, para el caso, el de la modernidad que se despliega a partir de 1492—, la tomamos de Hinkelammert (2003a: 496).



años después del acontecimiento de 1492 que desencadena el referido proceso no fue casual.

Cuando el mundo iberoamericano celebra los quinientos años del descubrimiento de América, el libro de Dussel lo denuncia como encubrimiento. De esta manera, el pregonado encuentro de dos mundos es develado críticamente como sometimiento de un mundo —el descubierto— por el mundo descubridor.

El año 1492, sostiene Dussel, marca el nacimiento de la modernidad. La identificación del acontecimiento del 12 de octubre de aquel año como descubrimiento fundamenta el mito de la modernidad que hegemoniza la historia posterior. La perspectiva crítica del encubrimiento permite desentrañar ese mito y sus consecuencias.

La fundamentación de la categoría de transmodernidad implica inevitablemente la referencia a la categoría de modernidad. En esa relación inevitable se juegan dos asuntos teóricamente centrales: por un lado, si *transmodernidad* nombra una realidad efectivamente alternativa a la de la modernidad —y de la posmodernidad— y, por otro, si el discurso sobre la transmodernidad —que inaugura Dussel— es él mismo transmoderno y por lo tanto alternativo al discurso de la modernidad o si, por el contrario, se mantiene dentro de la *episteme* moderna, como han debatido, entre otros, Santiago Castro-Gómez, Ofelia Schutte y Horacio Cerutti-Guldberg (Moraña, 2014: 304), por lo que no pasaría de ser una narrativa contramoderna, pero dentro de los límites de la modernidad y, por lo tanto, no alternativa a la narrativa de la modernidad.

Con el mayor aprecio por todos los argumentantes así como por todos los argumentos —adelantando mi posición sobre transmodernidad como trascendentalidad al interior de la modernidad-posmodernidad, sobre la que más adelante volveré—, sostendré que en tanto trascendentalidad inmanente a la modernidad-posmodernidad, la transmodernidad nombra una realidad alternativa, tanto efectiva como posible, así como también deseable.

Frente a quienes identifican como *modernas* las categorías «pueblo, el pobre, el oprimido, el excluido» (Moraña, 2014: 304) utilizadas por Dussel, defenderé que aunque no en su letra, en cambio sí en su espíritu, son transmodernas. En legítimo ejercicio de la *transculturación narrativa*,<sup>16</sup> tras la apariencia de modernidad de las categorías, ellas la trascienden como expresiones de transmodernidad.

En el proceso de explicitación y fundamentación de la categoría de *transmodernidad*, Dussel parte del discernimiento semántico de dos significados de

---

16 La «transculturación narrativa» (Rama, 1987) implica un uso de términos y conceptos más allá de su «letra» así como también del «espíritu» establecido, desde un «espíritu» alternativo, que implica otro sentido que fundamenta otro proyecto. Esta apropiación de la «letra» y resignificación del «espíritu», desde nuestro punto de vista, es plenamente legítima, cuando lo que importa es efectivamente hacer visible una espiritualidad alternativa en lugar de mantenerse sometido a la espiritualidad establecida. ¿Qué otra cosa han hecho y siguen haciendo los pueblos originarios al celebrar sus dioses y su espiritualidad en el templo católico?

la palabra *modernidad*: 1) un sentido «primario y positivo *conceptual*» por el que «es emancipación racional» que implica una «“salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano» (Dussel, 1992: 245); 2) «un contenido secundario y negativo *mítico*», por el que «es justificación de una praxis irracional de violencia» (Dussel, 1992: 245-246).

A continuación Dussel lleva a cabo una descripción analítica del mito de la modernidad. La pretensión de la modernidad de ser superior, más desarrollada, tener el deber moral de liderar a las otras sociedades introduciéndolas en el desarrollo que implica la «falacia desarrollista» lo constituyen. La tesis de la «guerra justa colonial» legitimadora de la violencia sobre sociedades consideradas inferiores, la pretensión del carácter salvífico de dicha violencia ejercida por la modernidad que se autopercibe «inocente» y «emancipadora» también lo integran (Dussel, 1992: 246).

Inmediatamente, Dussel realiza el discernimiento de las que en principio entiende como dos formas de superación de la modernidad.

La superación de la modernidad ensayada por la posmodernidad pone el foco en aquella como emancipación racional. La posmodernidad se devela así como «superación» nihilista «desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad». La «praxis irracional de violencia», que Dussel (1992: 246) caracteriza como «contenido secundario y negativo *mítico* de la modernidad», lejos de hacer de la posmodernidad una superación de la modernidad, la constituye como profundización y extensión de ese contenido antiemancipador y antiuniversalista de aquella. Podría decirse que es modernidad *in extremis*.<sup>17</sup>

En tanto, la superación de la modernidad como transmodernidad «ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro”» (Dussel, 1992: 246).

La transmodernidad, al focalizarse en el contenido negativo, secundario y mítico de la modernidad, potencia el contenido positivo, primario y conceptual de aquella. Pero no lo hace como profundización de la modernidad en su registro autocentrado eurocéntrico, tampoco como construcción de una modernidad

---

17 Reflexionando sobre la posmodernidad, Hinkelammert señala que no está establecida la pretendida cultura de la posmodernidad como alternativa a la modernidad, sino que tal posmodernidad no parece ser más que «civilización occidental *in extremis*», y por lo tanto —pensamos— modernidad *in extremis*, por cuanto la modernidad es entonces la figura dominante vigente de la occidentalidad. Hinkelammert —como Dussel— entiende que la superación de esa crisis civilizatoria solamente puede lograrse saliendo del «marco de la cultura de la modernidad», perspectiva que a juicio de Hinkelammert la posmodernidad no cumple desde que «ninguna época nueva se llama posépoca anterior» (Hinkelammert, 1991: 83). La superación de la crisis civilizatoria en la propuesta analítico-crítico-normativa de Dussel radica en la transmodernidad como alternativa a la modernidad y por lo tanto a la occidentalidad, por lo que —proponemos— transmodernidad es también *transoccidentalidad*.

otra. Se trata en cambio de afirmar la «razón del Otro» y afirmarse desde ella como transmodernidad.

Por ello no se trata ya solamente de emancipación racional, sino que se «supera la razón emancipadora, como “razón liberadora” cuando se descubre el eurocentrismo de la razón ilustrada, cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico» (Dussel, 1992: 247). *Liberación* desde la *transmodernidad* es un más allá de la emancipación de la modernidad y no simplemente una profundización o extensión de esta.

La *liberación transmoderna* hace factible una efectiva universalidad de la emancipación humana en la diversidad de sus expresiones no excluyentes. Se trata de una liberación no solo de las orientaciones antiemancipatorias y antiuniversalistas propias del sentido mítico de la modernidad, sino también de los efectos antiemancipatorios y antiuniversalistas del sentido conceptual de la modernidad que resultan de su autocentramiento eurocéntrico, excluyente de toda alteridad.

La *liberación transmoderna* —o la *transmodernidad* como *liberación*— habilita la emancipación desde la referencia de la alteridad y por lo tanto de todas las mismidades que tengan su referencia en todas las alteridades.

Emancipación y universalismo concretos están así contenidos en el espíritu transmoderno de la categoría de *liberación* con su correlato en el espíritu liberador de la categoría de *transmodernidad*.

## El sujeto transmoderno

**A**nuestro modo de ver, no hay transmodernidad posible —menos aun como *proyecto*, sentido en el que Dussel pone el acento— sin un sujeto que la constituya —en cuanto posibilidad o como proyecto— en el mismo proceso de su constitución.

Este proceso de constitución implica fuertes tensiones porque emerge en el contexto de la modernidad, que tanto por su sentido positivo y primario —racional— como en su sentido negativo y secundario —mítico, que es el que se profundiza en la posmodernidad— y no obstante sus oposiciones, son también complementarios, por lo que —paradójicamente—, al tiempo que lo motivan en su emergencia, lo inhiben en la perspectiva de su más plena configuración.

La superación de la modernidad como transmodernidad, de acuerdo al planteo de Dussel, implica —inicialmente— «la negación del *mito de la Modernidad*» (Dussel, 1992: 246).

De acuerdo a nuestro señalamiento respecto a que no hay transmodernidad sin sujeto transmoderno, nos permitimos sostener que la constitución del sujeto transmoderno como condición de superación de la modernidad implica —como argumenta Dussel— «la negación del *mito de la Modernidad*» como condición

necesaria, y para nosotros —también para Dussel— no suficiente. Es necesario, en forma complementaria, negar los límites de la emancipación y el universalismo constitutivos de la modernidad en su registro de concepto de la modernidad, que acompañan al mito de la modernidad desde su propia y constitutiva racionalidad y no como solo efecto de la violencia irracional de la modernidad mítica. Pero esta negación —según Dussel— no es posible sin la «negación del *mito de la Modernidad*» (1992: 246-247). Respecto de dicha negación —argumenta Dussel— «la “otra cara” negada y victimada 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» (1992: 246-247).

El pasaje de una conciencia enajenada a la autoconciencia liberada de la enajenación supone un sujeto y la superación de su enajenación, en la que va en juego su liberación.

El sujeto transmoderno es una trascendentalidad inmanente al sujeto moderno. Emerge acuciado por la complementariedad de los sentidos negativo-mítico y positivo-racional de la modernidad del sujeto moderno, de efectos convergentes en el encubrimiento del otro.

Y continúa el argumento de Dussel: «Al negar la inocencia de la Modernidad y al afirmar la alteridad del Otro, negado como víctima culpable, [la Transmodernidad] permite “des-cubrir” por primera vez la “otra cara” oculta y esencial a la Modernidad» (1992: 247). Esa otra cara de la modernidad, hasta entonces invisibilizada, es la que muestran «el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera», identificadas en su conjunto como «las “víctimas” de la Modernidad, como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad)» (1992: 247).

Esa cara reprimida, negada, victimizada e invisibilizada de la modernidad, ahora *descubierta*, es oculta y esencial a la modernidad, esto es: en cuanto la transmodernidad es esencial a la modernidad, esta última no es posible sin aquella, aunque aquella, en cuanto trascendentalidad inmanente a esta última, es posible sin ella; más aun, su plenitud posible implica la superación crítica de la modernidad.

En la lectura que estamos proponiendo, el sujeto transmoderno es una trascendentalidad inmanente al sujeto moderno. Por lo tanto es condición de posibilidad de este segundo que lo encubre, somete y desconoce.

El sujeto transmoderno, al superar su condición enajenada moderna en su activación liberadora transmoderna, que tiene su centro en la alteridad, trasciende al sujeto centrado en su mismidad, el sujeto de la modernidad.

En la argumentación de Dussel, el cumplimiento del acto primero de la negación del mito de la modernidad en la emergencia de la transmodernidad y —en lo que queremos sostener— del sujeto transmoderno hace posible el cumplimiento

de un segundo acto por el que la transmodernidad y el sujeto transmoderno, que es portador de aquella, culminan su discernimiento crítico de la modernidad y del sujeto moderno portador de esta última:

Solo cuando se niega el *mito civilizatorio y de la inocencia* de la violencia concomitante, se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa (y aun en Europa misma), entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la razón emancipadora (1992: 247).

La eurocéntrica razón emancipadora es así críticamente superada por la altercéntrica razón liberadora: «Se supera la razón emancipadora como *razón liberadora* cuando se descubre el *eurocentrismo* de la razón ilustrada, cuando se define la *falacia desarrollista* del proceso de modernización hegemónico» (Dussel, 1992: 247). La diferencia entre razón emancipadora y razón liberadora, y por lo tanto entre emancipación y liberación, replica la que tiene lugar entre modernidad y transmodernidad.

La razón emancipadora de la modernidad es eurocéntrica y por ello autocentrada y excluyente, por lo que el sujeto moderno —de la razón emancipadora y de la modernidad— es eurocéntrico, autocentrado y excluyente. Por lo tanto es legitimador de su particularismo, que procura legitimarse como universalismo.

La alternativa razón liberadora de la transmodernidad es *altercéntrica* y, en cuanto centrada en la alteridad, incluyente, por lo que el sujeto transmoderno —de la razón liberadora y de la transmodernidad— es altercentrado e incluyente. Por lo tanto, es legitimador de otras particularidades y —por la mediación de estas— de la suya propia y de todas las particularidades cuya afirmación sea compatible con la de las otras particularidades, sentido que lo legitima como efectivo universalismo en cuanto pluriverso.

En la propuesta de Dussel, la superación de la razón emancipadora por la razón liberadora «es posible aun para la razón de la Ilustración» cuando «éticamente se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro género, del otro sexo, etcétera)», pero en cambio no es posible aunque se inscriba dentro de la Ilustración «para una razón comunicativa todavía eurocéntrica y desarrollista» y evidentemente menos aun lo es para «una razón estratégica o instrumental» (Dussel, 1992: 247).

Esto es, en la Ilustración hay un espacio para el cambio cualitativo implicado en la superación de la razón emancipadora por la razón liberadora, pero ello implica la referencia a la dignidad del otro en su alteridad, lo cual supone trascender los límites del proyecto de la Ilustración —dentro de los cuales el paradigma contemporáneo de la razón comunicativa se mantiene, proponiendo que debe ser desarrollado—, cuando, como surge de la perspectiva de Dussel, no se trata de desarrollarlo, sino que debe ser trascendido.

El quiebre o inflexión que habilita esa trascendencia posible acaece en el doble movimiento por el que la modernidad —y su extremo posmoderno—, aparentemente inocente, es descubierta por la víctima como culpable y esta, que hasta

entonces había subjetivado su culpabilidad, se descubre inocente. Se trata de un saberse inocente que —en otro sentido— no implica inocencia, sino lucidez y comprensión crítica. En este sentido, aunque Dussel señale que esta posibilidad de trascendencia pueda tener lugar «cuando se declara inocentes a las víctimas desde la afirmación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad como personas que han sido negadas, como su propia contradicción, por la Modernidad» (1992: 247), debe precisarse que: 1) esa declaración de inocencia debe ser expresión de la autocomprensión crítica de las víctimas en su relación con la modernidad culpable de su victimización, 2) la «afirmación de su alteridad como identidad en la exterioridad» en relación con la modernidad, hace sentido cuando exterioridad es propuesta o interpretada como trascendentalidad inmanente.<sup>18</sup>

Entiende Dussel que en este proceso «la razón moderna es trascendida, pero no como negación de la razón en cuanto que tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica» (1992: 247). El trascender la razón de la transmodernidad no es en la línea del irracionalismo de la posmodernidad, sino en un más allá del contenido mítico de la modernidad, pero también del contenido conceptual que, por eurocéntrico, se ve constreñido al horizonte de la emancipación racional, mientras que la transmodernidad expresa y habilita sobre la referencia del otro la *liberación racional* que como razón transmoderna del sujeto transmoderno trasciende los límites de la razón moderna del sujeto moderno.

Es entonces cuando Dussel enfatiza su concepción de la transmodernidad como proyecto: «Se trata de una transmodernidad como proyecto mundial de liberación» (1992: 247). Desde nuestra lectura, diremos con Dussel, tal vez más allá de su letra, pero no contra su espíritu: *se trata de un sujeto transmoderno como sujeto mundial de liberación*.

Este proyecto no debe entenderse como *proyecto universal unívoco* que no puede pasar de ser el de una mismidad que se impone a toda alteridad, como ha sido el caso de la modernidad eurocéntrica, sino como un «pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas) se correalizarán por mutua fecundidad creadora» (Dussel, 1992: 247-248), proyecto que Dussel describe en sus aspectos esenciales con palabras que —proponemos— igualmente describen al sujeto transmoderno.

A continuación, allí donde Dussel escribe *proyecto transmoderno* pondremos *sujeto transmoderno*, así como sustituiremos *modernidad* por *sujeto moderno*:

El *sujeto transmoderno* es una correalización de lo imposible para el solo *sujeto moderno*; es decir, es correalización de solidaridad, que hemos llamado *analéctica* (o analógica, sincrética, híbrida o «mestiza») del centro/periferia, mujer/varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, humanidad/Tierra, cultura occidental/

---

18 Reflexionando sobre la categoría de exterioridad que Dussel hace suya a partir de Lévinas, hemos propuesto entender que la *exterioridad* a la que se refiere Dussel, para referirse al *sujeto* como aquello de lo humano que trasciende todo determinado sistema histórico, lo es en el sentido de una *trascendentalidad inmanente* al sistema de que eventualmente pueda tratarse (Acosta, 2005a).

culturas del Tercer Mundo, etcétera; no por pura negación, sino por subsunción desde la alteridad (*subsumtion*, que es la transconceptualización de Marx, por su etimología latina de la *Aufhebung* hegeliana) (Dussel, 1992: 248).

Con la misma operación, extrapolaremos la distinción que Dussel efectúa del *proyecto transmoderno*, respecto de todo *proyecto premoderno*, *antimoderno* o *posmoderno*, al *sujeto transmoderno*, en su distinción de los *sujetos premoderno*, *antimoderno* y *posmoderno*:

De manera que no se trata de un *sujeto premoderno* como afirmación folclórica del pasado; ni de un *sujeto antimoderno* de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni de un *sujeto posmoderno* como negación del *sujeto moderno*, como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista (Dussel, 1992: 248).

Del mismo modo nos referiremos al deber ser del *sujeto transmoderno* al que colocaremos allí donde Dussel escribe *proyecto transmoderno*, y *sujeto moderno*, allí donde escribe *modernidad*: «Debe ser un *sujeto transmoderno* por subsunción *real* del carácter emancipador racional del *sujeto moderno* y de su alteridad negada («el Otro» que el *sujeto moderno*), por negación de su carácter *mítico* (que justifica la inocencia del *sujeto moderno* sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional)» (Dussel, 1992: 248). Aclaremos que si el deber ser del proyecto transmoderno al que Dussel se refiere nos remite con mayor fuerza al futuro, en cambio, el deber ser del sujeto transmoderno nos remite irremisiblemente a todos los *presentes* por los que desde hace más de quinientos años ha venido atravesando el proceso de su constitución: es un deber ser que ha venido operando en todos esos presentes, marcando su distinción más que su diferencia<sup>19</sup> respecto del sujeto moderno.

Dussel explicita su tesis sobre el nacimiento de la modernidad en 1492 (1992: 248). En ella hemos encontrado la fundamentación para señalar allí las condiciones de nacimiento del sujeto moderno —visible e invisibilizador— y del sujeto transmoderno, invisibilizado por la afirmación totalizante de aquel. Estructuralmente reprimido por el sujeto moderno, el sujeto transmoderno ha sido una ausencia presente por quinientos años, que Dussel concurre a hacer

19 Juan José Bautista nos ofrece un comentario relativo a *transmodernidad* en Dussel como proyecto y a su preferencia por el concepto de *distinción* frente al de *diferencia*, que es totalmente pertinente para nuestra consideración del sujeto transmoderno en su relación con el sujeto moderno —entendemos que el primero habita en el segundo como su trascendentalidad inmanente, ora reprimida, ora emergente, pero desde hace quinientos años siempre presente como ausencia fundamental aunque no exclusivamente en los pueblos originarios—, relación cuyo discernimiento encuentra posibilidades más definitorias en la noción de *distinción* que en la de *diferencia*: «La necesidad insistida tantas veces en la obra de Dussel de separar el concepto de *diferencia* del concepto de *distinción* tiene que ver precisamente con esto, porque la categoría de *diferencia*, como bien muestra Lévinas, remite a la identidad del ser o la totalidad, es decir, es una diferencia que se produce en el interior de la totalidad del sistema-mundo moderno, o sea, pertinente a su forma de dominación. En cambio, el concepto de *distinción* no, él tiende o remite hacia algo totalmente distinto, o sea, otro» (2014: 57-58).

presente —filosóficamente— en una coyuntura de su emergencia, como lo fue puntualmente el 12 de octubre de 1992.

Volvamos a nuestras operaciones de sustitución en los enunciados de Dussel: *sujeto moderno* en lugar de *modernidad*, *sujeto transmoderno* en lugar de *transmodernidad* y *sujeto* en lugar de *proyecto*:

El *sujeto moderno* nace realmente en 1492: esa es nuestra tesis. Su *real superación* (como *subsumtion* y no meramente como *Aufhebung* hegeliana) es *sub-sunción* de su carácter emancipador racional europeo *trascendido* como *sujeto mundial* de liberación de su alteridad negada: el *sujeto transmoderno* (como nuevo *sujeto* de liberación político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera) (1992: 248).

Para Dussel es desde el proyecto de la transmodernidad en el proceso de su emergencia y realización que se discierne la modernidad y se abre la perspectiva de superarla críticamente —como transmodernidad— en su paradigma eurocéntrico:

Proponemos entonces dos paradigmas contradictorios: el de la mera Modernidad eurocéntrica, y el de la modernidad subsumida en un horizonte mundial, donde el primero cumplió una función ambigua (por una parte, como emancipación; y, por otra, como mítica cultura de la violencia). La realización del segundo paradigma es un proceso de transmodernidad. Solo el segundo paradigma incluye a la modernidad/alteridad mundial (1992: 249).

En la lectura que proponemos —con Dussel, eventualmente más allá de su letra, pero ciertamente en su mismo espíritu y, por lo tanto, no contra él—, el proyecto de la transmodernidad y el proceso de su realización, por el cual el paradigma que incluye a la modernidad/alteridad mundial desplaza subsumiéndolo al de la «mera Modernidad eurocéntrica», suponen un sujeto transmoderno altercéntrico que, como trascendentalidad dentro del sujeto moderno, al que ha acompañado como su cara por él negada, como ausencia presente desde el nacimiento compartido en 1492, pero con episódicas emergencias, se ha venido constituyendo, no reprimiendo ni negando, sino comenzando a subsumir al sujeto moderno eurocéntrico y a superarlo críticamente.

En el proceso de subsumición del sujeto moderno eurocéntrico por el sujeto transmoderno altercéntrico, que es parte de su proceso de su constitución, se juega la superación crítica de la modernidad eurocéntrica en la modernidad/alteridad mundial o transmodernidad, que para el sujeto transmoderno altercéntrico es posible y necesaria en el caso de que no quiera contribuir a la reválida de la secular negación de que viene siendo objeto desde 1492.

El sujeto moderno articula el sentido mítico o negativo de modernidad en sinergia con el sentido conceptual o positivo que, explícitamente en el primer caso e implícitamente en el segundo, reducen la condición de sujeto a su miseria eurocéntrica y reducen toda alteridad —la de otros seres humanos y la de la naturaleza— a la condición de objeto. Se fundamenta así una relación no



horizontal entre el sujeto como polo activo y dominante y el objeto como polo pasivo y susceptible de dominación, por la lógica según la cual la afirmación del sujeto implica de suyo la negación del objeto, o sea, de la alteridad.

La negación de la alteridad —de los otros seres humanos y de la naturaleza—, en lugar de proveer en su despliegue y profundización a la afirmación del sujeto autocentrado, contribuye a su autodestrucción, pues ser sujeto —nos recuerda Juan José Bautista (2017)— implica alguna forma de sujeción, y el sujeto moderno-capitalista, no obstante su pretensión de autonomía radical, se sujeta al mercado, el dinero y el capital, sujeción deshumanizante que termina desplazándolo del lugar del sujeto y transformándolo también a él en objeto: el mundo de los seres humanos transformado en un mundo de relaciones entre objetos, y el mundo de las mercancías transformado en un mundo de relaciones entre sujetos.

Frente a ello, se pregunta Bautista: «¿A qué debiera estar sujeto el ser humano para ser sujeto?», a lo que responde —inspirándose especialmente en Marx y Hinkelammert—: «Podemos decir con contundencia que el ser humano es sujeto, porque está sujeto a la vida» (2017). La sujeción a la racionalidad reproductiva de la vida ha sido y es paradigmática en la comunidad que la modernidad a descalificado como premoderna, y que aquí calificamos como transmoderna, porque el sujeto transmoderno que expresa la vigencia y recuperación del ser humano como sujeto, no obstante los procesos de negación que sobre él ha operado el sujeto moderno o su reformulación nihilista como individuo posmoderno, implica la recuperación de la *comunidad* con la alteridad de los otros —incluida la naturaleza—, que, en la lógica de la racionalidad reproductiva de la vida, lo constituyen.

A nuestro modo de entender, el sujeto transmoderno es el ser humano como sujeto o el sujeto sin más, cuya afirmación, validez y vigencia pasa por esa sujeción a la racionalidad reproductiva de la vida —que es una sujeción humanizante y emancipadora (o mejor, liberadora en el sentido de Dussel) que si bien se ejemplifica paradigmáticamente en la vida en comunidad-naturaleza como Pachamama, incluida— de los pueblos originarios que atraviesa más de quinientos años de historia de la modernidad, y tiene hoy también otras plurales expresiones que los incluyen.

Con relación a estas últimas y en el marco de una reflexión sobre el sujeto de la crítica, escribe José Gandarilla: «El sujeto no desapareció o fue abatido; siempre fue otro, “el otro” para una cultura política y una teoría crítica incapaz y no habituada a reconocer la otredad» (Gandarilla Salgado, 2014: 194).

## Superación crítica de la modernidad y del capitalismo

**S**eñalaba Hinkelammert en 1988 la tarea a asumir y desarrollar por la humanidad, en la perspectiva de su sobrevivencia, frente a los signos de la que valoraba como crisis civilizatoria de la sociedad moderno-occidental:

Desoccidentalizar el mundo, eso es esta tarea. Desoccidentalizar la iglesia, desoccidentalizar el socialismo, desoccidentalizar la peor forma de Occidente, que es el capitalismo, desoccidentalizar la democracia. Pero eso implica reconocer que el mundo es el mundo de la vida humana, en la cual todos tienen que poder vivir. Este reconocimiento constituye la superación de Occidente (1991: 12).

Superar la peor forma de occidentalidad, que es el capitalismo, implica superar la occidentalidad, y superar la occidentalidad implica a su vez superar la modernidad, que es la expresión vigente —también como posmodernidad— en cuanto dominante de la civilización occidental, y que aporta los fundamentos civilizatorios y culturales del capitalismo.

Esta superación es una posibilidad para el sujeto transmoderno en el proceso de su constitución, desde que, según hemos señalado, transmodernidad es también transoccidentalidad, por lo que el sujeto transmoderno es también sujeto transoccidental, y la superación de Occidente pasa por la constitución de ese sujeto transoccidental que, desde su referencia en la alteridad que lo distingue del sujeto moderno-occidental, reconoce que el mundo es el mundo de la vida humana, en el cual todos tienen que poder vivir, un *todos* que incluye a la naturaleza también en la diversidad de sus expresiones no humanas, como totalidad.

Como adelantamos, esta superación además de posible es necesaria, siempre y cuando el sujeto transmoderno (y transoccidental) —o en definitiva la humanidad como sujeto más allá de la occidentalidad, la modernidad-posmodernidad y el capitalismo— no quiera hipotecar la perspectiva de su reproducción, que implica sujeción a la reproducción de la vida, cuya racionalidad incluye el reconocimiento y la afirmación de la alteridad de los otros seres humanos y de la naturaleza en los términos de una relación que, frente a la moderna asimetría sujeto-objeto, logre imponer la transmoderna horizontalidad sujeto-sujeto en la realización del proyecto válido de la transmodernidad.<sup>20</sup>

Frente a quienes sostienen que la alternativa a la modernidad capitalista podría ser una modernidad no capitalista, Dussel en su 16.ª tesis de economía política, «Más allá de la modernidad y del capitalismo. La transición a un nuevo sistema económico» (2014: 297-333), sostiene que «la modernidad y el *capitalismo* son dos aspectos de lo mismo. La modernidad es el todo, el *mundo* y el fundamento del aspecto particular en el *campo* económico en el que consiste el sistema capitalista» (2014: 299-300). Surge con claridad que si la modernidad es el todo y el fundamento respecto del sistema capitalista como aspecto particular de ese todo

---

<sup>20</sup> Entendemos que el proyecto de la modernidad dominante es un proyecto vigente, tanto en términos de lo instituido como en términos de lo instituyente, pero no es válido en cuanto es portador de un universalismo excluyente implicado en la imposición de su particularismo eurocéntrico como pretendido universalismo cuya lógica destruye la posibilidad de la vida. En cambio, el proyecto de la transmodernidad, probablemente vigente solamente en términos de lo instituyente, es además válido porque reconoce y propone que todos —naturaleza incluida— deben poder vivir, dando los pasos adecuados para la realización de un universalismo concreto no homogeneizante en cuanto incluyente de todas las diferencias y distinciones no excluyentes.

en el campo económico, superar críticamente el capitalismo implica hacerlo con la modernidad en cuanto totalidad que lo fundamenta. Entendemos subsidiariamente que superar la modernidad con radicalidad incluye —en los términos en que Hinkelammert lo señala— la superación de Occidente.

En su 16.<sup>a</sup> tesis de economía política, Dussel identifica a la transmodernidad «como nuevo momento de la historia que empezamos a recorrer» en el proceso que indica como de una «transición» —de la modernidad a la transmodernidad—, transición en la que «habrá una ruptura» en diversos niveles de la vida social —«en la política, en la cultura, en la construcción de la subjetividad, en la concepción y práctica del género y de la raza, y también en la economía»— (2014: 303).

Interesa destacar que, sin dejar por ello de ser un proyecto de futuro, la transmodernidad es ahora también un «nuevo momento de la historia que empezamos a recorrer», o sea que ya nos encontramos iniciando la transición a la transmodernidad desde la modernidad, la que entendemos que no es posible si no es ella misma ya transmoderna, pues, de ser moderna —dado el carácter monológico y autocentrado de la modernidad—, dicha transición no sería posible, por lo que la transición a la transmodernidad es desde la modernidad, pero inevitablemente también desde la misma transmodernidad, que —según entendemos y proponemos— ha acompañado desde siempre a la modernidad como su condición de posibilidad y fundamento por ella reprimido e invisibilizado. Es relevante que la transición que se inicia implica «ruptura» en los señalados niveles; por tratarse de una ruptura a su vez una y múltiple en un proceso de «transición», muy probablemente parecería adecuarse más a la lógica de la «ruptura pactada» sobre la que ha teorizado Norbert Lechner ([1984] 2006a: 295-307) que a la de la revolución en el registro del marxismo clásico.

Entre las rupturas que tienen lugar en la transición a la transmodernidad señaladas por Dussel, una es la que opera en la construcción de la subjetividad, afirmación en la que —entendemos— *transmodernidad* aparece como la variable libre y *subjetividad* como la variable ligada o determinada. Mientras tanto, desde la perspectiva de la tesis del sujeto transmoderno en proceso de constitución, que es la que centralmente hemos querido defender, entendemos que si bien la transmodernidad como momento de la historia que se objetiva en específicas relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, hace a una objetividad que implica una ruptura en la construcción de la subjetividad respecto de las relaciones propias de la modernidad dominante. También el sujeto transmoderno en el proceso de su constitución y justamente por este es protagónico en la producción de ese momento de la historia y de las nuevas relaciones que implican una «ruptura», proponemos que probablemente «pactada», con las propias de la modernidad y nos colocan en la transmodernidad o en transición hacia ella.

«La novedad —argumenta Dussel—, no emergerá exclusiva ni principalmente desde la misma modernidad eurocéntrica», sino que «surgerà desde la exterioridad de la modernidad» (2014: 303). Recordemos que, según nuestra propuesta,

la exterioridad en Dussel debe entenderse como trascendentalidad inmanente. Y esa exterioridad incluye experiencias humanas anteriores a la modernidad, así como también aquellas otras —por ella negadas— que acompañan a la modernidad en todos los momentos de su desarrollo y constituyen su propia condición de posibilidad como tal modernidad.

El «descubrirse a sí mismas como valiosas» por parte de esas humanidades negadas por la modernidad eurocéntrica es el primer paso para «ir construyendo durante los siglos venideros una nueva humanidad pluriversa» (Dussel, 2014: 303).

«Descubrirse a sí misma como valiosa» no es sino manifestación del «*a priori* antropológico» fundamentado por Arturo Andrés Roig (1981: 9-17). El «querernos a nosotros mismos como valiosos» (1981: 11), que, en sintonía con Hegel, Roig enunció, expresa emergentes ejercicios de historicidad por los que seres históricamente negados se constituyen como sujetos.

Volviendo al planteo de Dussel, a ese primer momento fundante sigue un segundo momento que refiere a la recuperación de su historia y su memoria. Finalmente, hay un tercer momento, el del «diálogo con la modernidad [...], aprendiendo de esta lo positivo según el criterio y los intereses de los actores colectivos nuevos renacidos en la historia» (2014: 303). En nuestra lectura, serían los tres grandes momentos —que se suceden pero también coexisten en los sucesivos presentes— en el proceso de constitución del sujeto transmoderno.

Y allí Dussel aporta nuevas precisiones a la comprensión del proyecto de la transmodernidad:

... el proyecto no es *una* humanidad futura, sino, y quizá por un largo período, el crecimiento de «un mundo en el que quepan muchos mundos» (como anuncian los zapatistas), un *pluri*-verso (no un *uni*-verso) rico en *semejanzas* y en *diferencias analógicas* que eviten la uniformidad unívoca de la universalización de solo *una* cultura y la confrontación irreconciliable de todos contra todos (2014: 303-304).

Estas precisiones valen —entendemos— para el sujeto transmoderno, que es un sujeto en el que caben muchos sujetos, todos aquellos cuyo sentido de vida buena sea compatible con el sentido de vida buena de todos los otros; un sujeto cuyo ser uno incluye la pluralidad de sujetos antes señalada en el dinámico proceso de constitución, que es tanto de este como de aquellos.

El proyecto de la transmodernidad o la constitución del sujeto transmoderno implica una superación crítica de la modernidad, que es condición de la superación crítica del capitalismo.

De ese sujeto transmoderno, en el proceso de cuya constitución se objetivaba la superación crítica de la modernidad, es en «el trabajo vivo, del trabajador desnudo, como fantasma —nada para la economía política— de donde nace la nueva subjetividad comunitaria, la conciencia de la necesidad de crear un nuevo sistema donde se pueda ser parte creadora, participante en una alternativa que evite el suicidio colectivo» (Dussel, 2014: 322) implicado en la profundización del

capitalismo. Como exterioridad al capital —siempre en el sentido de trascendencia inmanente— se constituye el *sujeto transcapitalista*, que interpela críticamente a la civilización del capital y que hace parte del sujeto transmoderno que interpela críticamente a la civilización moderno-occidental.

Desde esa interpelación crítica no surge un proyecto de sistema económico modelizado alternativo, sino criterios o principios normativos que refieren a que todos deben poder vivir, por lo que se trata de «un mundo en el que quepan muchos mundos». Esa es la alternativa *transmoderna, transoccidental y transcapitalista*. Ella no diseña cómo debe ser el modo de producción ni cuáles las relaciones sociales en la que este se sustente, sino apenas que tanto aquel como estas deben ser compatibles con el criterio o principio normativo que enuncia que todos deben poder vivir haciendo posible un mundo en el cual quepan muchos mundos.

Hay evidencia empírica y ya lejana evaluación teórica respecto a la incompatibilidad del capitalismo con esos criterios o principios normativos,<sup>21</sup> por lo que es necesario trascenderlo para que la vida humana y la de la naturaleza sigan siendo posibles; para ello hay que construir «una sociedad, un mundo, un cosmos transcapitalista, más allá de este sistema y quitándonos sus reglas de encima» (Cerutti-Guldberg, 2015: 180). Esta construcción necesaria solo es posible a partir de un ejercicio de *subjetividad* por parte de *distintas* pero crecientes mayorías que haga a la constitución del sujeto transcapitalista, constitución que tiene sus fundamentos en la del sujeto transmoderno y transoccidental.

A nuestro juicio, convergentemente con lo que acabamos de sostener, Dussel cierra su 16.<sup>a</sup> tesis sobre economía política señalando que, al considerar «el suicidio colectivo» en que por la totalización de la racionalidad moderno-occidental-capitalista se ha embarcado la humanidad, esta cuenta solo con una última posibilidad: «En la conciencia ético-normativa, en las decisiones práctico-políticas colectivas de la humanidad reside la última posibilidad» (2014: 333). Claramente es en decisiones que involucran a la humanidad como sujeto —pues las decisiones son siempre de sujetos y las decisiones colectivas implican reconocimiento e intersubjetividad; y las de la humanidad las implican en grado superlativo—; decisiones que en cuanto práctico-políticas implican a la conciencia ético-normativa orientando las decisiones estratégicas sobre la referencia de los criterios o principios normativos ya señalados.

La humanidad se enfrenta a un dilema:

- a) *el capitalismo y la modernidad* con la lógica de la economía clásica o actual neoliberal (la bolsa de valores o el capital, el egoísmo de la subjetividad competitiva), que conduce inexorablemente a la extinción de la especie humana, o b) la afirmación de la *vida* de la humanidad, que es la condición absoluta y el bien

<sup>21</sup> Escribe Karl Marx respecto del modo de producción capitalista: «... la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre» ([1867] 1972: 424).

común originario y final, que exige *otro posible sistema económico alternativo* (Dussel, 2014: 333).

Dado que la política es el arte de lo posible<sup>22</sup> y el capitalismo moderno-occidental es imposible —en cuanto a que constitutivamente se desarrolla socavando la vida humana y la naturaleza, como señalara Marx, orientándolas hacia su extinción—, es claro que este sistema no responde al criterio o principio ético-normativo según el cual todos deben poder vivir, por lo que debe ser estratégicamente superado en otro posible sistema económico alternativo, que será posible en la medida en que pueda ser técnica y políticamente implementado, pero fundamentalmente en que responda al criterio o principio ético-normativo que enuncia que todos puedan vivir.

---

22 El sentido en que consideramos aquí sumariamente la política como arte de lo posible surge de nuestra lectura de «El realismo en política como arte de lo posible» (Hinkelammert, 1990a: 20-29).



# Interculturalidad crítica para democratizar de la democracia

## Perspectivas teóricas

Se parte de la elaboración de la idea de democracia que se entiende como la ‘realización de un régimen de derechos humanos.’ A propósito de ello, se procede a un discernimiento de los derechos humanos, distinguiéndose aquellos de origen contractual de aquellos otros que refieren a la vida inmediata corporal concreta. Democratizar la democracia implicaría que la última instancia para la democracia radicara en el reconocimiento y el respeto de los derechos referidos a la vida inmediata corporal concreta sin exclusiones. De esta manera, ellos se constituyen en criterio de discernimiento para los derechos contractuales.

En esta perspectiva, la idea de un orden democrático como aquel en que todos pueden vivir —en el sentido de que, aunque en él el crimen fuera siempre posible, no estaría sin embargo legitimado— adquiere credibilidad.

Es tesis de la presentación que la democracia dominante hoy globalizada se construye sobre la referencia de los derechos contractuales, especialmente los de primera generación —civiles y políticos— como su última instancia, con la consecuente invisibilización o sacrificio de los derechos de la vida inmediata corporal concreta —de los individuos humanos, de las comunidades y de la naturaleza—, por lo que se configura como un orden en que el crimen —tanto el intencional como el estructural— no solamente es posible, sino que es de hecho y necesario en la lógica del sistema dominante y, por añadidura, está legitimado.

Por lo tanto, afirmar la democracia dominante hoy globalizada es negar la democracia como realización de un régimen de derechos humanos sobre la referencia de los relativos a la vida corporal concreta en sus diversas expresiones culturales. Para afirmar hoy la democracia hay que democratizarla. Para democratizarla hay que referirla a los derechos inmediatos de la vida corporal concreta como su última instancia, a la luz de los cuales discernir las tensiones implicadas por los derechos contractuales.

De esta manera, el crimen quedaría reducido al ámbito de lo posible dejando de ser la lógica de lo que es de hecho, también se reduciría a su manifestación intencional desapareciendo o minimizando su dimensión estructural, que tal vez sea la que más víctimas provoca y, por cierto, dejaría de estar legitimado.

Para democratizar la democracia en el sentido sustantivo indicado, que implica que a cada persona y a cada cultura se le reconozca teórica y prácticamente



el derecho a la reproducción de la vida en su total dignidad como condición del ejercicio de todos los derechos que a la democracia competen en cuanto realización de un régimen de derechos humanos, y dada la matriz monocultural de la democracia occidental dominante, tras el reconocimiento de la heterogeneidad cultural, pluriculturalidad o multiculturalidad de las sociedades existentes dentro de los límites territoriales de los Estados, la interculturalidad se presenta como la alternativa posible.

Pero así como los derechos humanos requieren de un discernimiento a los efectos de no ponernos en la situación de negar los de la vida inmediata corporal concreta en nombre de los contractuales y por lo tanto negar la democracia (el orden en que todos pueden vivir porque el crimen, aunque posible, no está legitimado) en nombre de la democracia, también hay que discernir la interculturalidad, pues no toda interculturalidad operará en el sentido democratizador de la democracia a que aquí apuntamos.

Solamente la perspectiva de una interculturalidad crítica y su distinción respecto de otras formas de interculturalidad que se implementan para reproducir aquellas formas de democracia dominante, negando ahora la interculturalidad y la democracia en nombre de la interculturalidad y la democracia, habilitan vías de democratización de la democracia.

A partir de aportes desde América Latina que denuncian la interculturalidad funcional al sistema de dominación y aportan a la construcción de la interculturalidad crítica, se reflexiona sobre el papel a cumplir por esta en la democratización de la democracia, que la distingue de aquella otra que no hace sino aportar a la reproducción de una democracia como figura legitimadora del orden de dominación de la modernidad capitalista y colonial.

El conjunto de la reflexión se ejerce desde la lectura del artículo de Guillermo Hoyos Vásquez «Comunicación intercultural para democratizar la democracia» (2001), por el cual nos dejamos interpelar en nuestras perspectivas teóricas, desde las cuales intentamos, en la medida de lo posible, un diálogo con el pensamiento objetivado de Hoyos Vásquez en dicho texto, procurando aprender y aportar al asunto de fondo en el que nuestro homenajeado ha aportado magistralmente.

Desde la identidad de la alteridad cultural  
para democratizar la democracia

**S**e trata de homenajear a Hoyos Vásquez en el marco del coloquio *Democracia, derechos humanos y justicia social en América Latina* en el panel convocado bajo el título «Comunicación intercultural para democratizar la democracia», que reproduce el de un artículo de nuestro homenajeado hecho público en marzo de 2001. Lo tomaremos como eje de nuestra presentación y a propósito de nuestra comprensión de sus enunciados intentaremos algunas reflexiones que a partir de

su letra nos permitan aportar más allá de esta, en el sentido de su espíritu, claramente explicitado en sus palabras.

El artículo de Guillermo Hoyos introduce a sus lectores al fondo del asunto que centralmente se propone a través de citas de Lorenzo Muelas, miembro de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 en Colombia.

En las palabras de Muelas, asistimos en el nivel del discurso a la constitución de un sujeto —sujeto del discurso que hace parte de un sujeto histórico-socio-cultural— que en el acto de enunciación se autorreconoce, objetivándose en lo enunciado:

Si nosotros queremos seguir existiendo como pueblos indígenas diferentes a la sociedad nacional, si nosotros mismos valoramos nuestra propia investidura de lo que somos, entonces depende de nosotros mantenernos con nuestra identidad, con nuestra cultura, con nuestra filosofía, con nuestro pensamiento [...] nos corresponde a nosotros, a cada pueblo, cada vez más irnos valorando por nosotros mismos (Hoyos Vásquez, 2001: 1).

En las palabras leídas se verifica un ejercicio explícito de lo que Arturo Andrés Roig ha llamado *a priori* antropológico, del que ha dicho que consiste en el acto y proceso por el cual en la clave colectiva de un *nosotros* un sujeto se constituye al afirmarse señalando el «tener como valioso» conocer y conocerse por sí mismo (Roig, 1981: 9-17). Este ejercicio del *a priori* antropológico, que no es sino el autorreconocimiento de la dignidad humana por parte de un sujeto colectivo que de esta manera emerge disruptivamente frente a lógicas de dominación que lo negaban en su dignidad, marca una afirmación constitutiva de este colectivo como sujeto y un comienzo de la filosofía, pues la filosofía comienza y recomienza cuando un *nosotros* se tiene a sí mismo como valioso. Aquí nos interesa la constitución del sujeto —o de una identidad cultural, en las palabras de Guillermo Hoyos—; sujeto e identidad que si bien se sabe con «treinta mil años de existencia», se afirma discursivamente en este concreto acto de enunciación —que sin dejar de ser individual es al mismo tiempo colectivo— y que, en lo que hace a su «derecho mayor», es consciente, y así lo declara, de que «en la nueva Constitución por primera vez lo hemos hecho reconocer» (Hoyos Vásquez, 2001: 1), en referencia a la Constitución colombiana de 1991.

Este sujeto, que al ejercer el *a priori* antropológico explicita el tránsito del *en sí* de su identidad de treinta mil años de existencia al *para sí* de su autorreconocimiento y autovaloración, es consciente de su específica relación con la naturaleza que es de pertenencia comunitaria y no de propiedad individual y privada sobre la naturaleza reducida a mercancía, como es característico de la modernidad-posmodernidad capitalista.

Nos permitimos sostener que no es un sujeto moderno, sino un sujeto transmoderno (Dussel, 1992). Fundado en el dualismo sujeto-objeto, en el que el ser humano es reducido a individuo calculante maximizador de ganancias, el pretendido sujeto moderno resulta desplazado por la utopía antiutópica del mercado

como sujeto, desde cuyas lógicas de asignación, todo lo demás, incluyendo al propio ser humano, queda transformado en objeto. El mercado y el ser humano que como individuo calculador le es funcional, producen a su imagen y semejanza un mundo en el que todo es mercancía.

La construcción del mundo como mercancía y la lógica de ese mundo concebida y practicada como acumulación de capital tienen como contracara —que no es solamente un efecto colateral— la destrucción del mundo, que en definitiva es la condición de posibilidad de este que se pretende como el único mundo posible y de cualquier otro mundo alternativo que pudiera construirse en su lugar: el mundo de la racionalidad reproductiva hombre-naturaleza, que a diferencia del de la modernidad no está fundado en la relación sujeto-objeto, sino en la relación sujeto-sujeto en la que también la naturaleza es sujeto y lo es de una especial dignidad, porque es condición de posibilidad del ser humano —específicamente «el indio», como se autoidentifica en el texto de Lorenzo Muelas—, cuya vida no es posible sin un armónico metabolismo con la naturaleza de la que es hijo: «Nosotros somos hijos de la tierra, hijos del agua...» (Hoyos Vásquez, 2001: 1). La relación filial con la naturaleza supone amor, respeto y reconocimiento a sus orientaciones de sentido, por lo que los derechos del indio son inseparables de los derechos de la naturaleza de la que depende en su relación filial, que implica reproducir su vida comunitariamente con ella y no producir medios de vida individual o socialmente sobre y contra ella reduciéndola a valor de cambio, como lo hacen los mestizos de quienes el indio explícitamente se distingue:

... consideramos al mestizo como hijo del viento, porque al mestizo no le importan los derechos, sino el billete de papel; no le importa vender la mejor tierra; su interés es económico; vende aquí, compra allí, vende más allá y así se va yendo por todo el país o por todo el continente. En cambio el indio no puede hacer eso, porque considera que ahí está la raíz de su vida, ahí está si goza o sufre. Este es el derecho mayor (Hoyos Vásquez, 2001: 1).

De acuerdo al discernimiento de los elementos realizado por Lorenzo Muelas —el indio hijo de la tierra y el agua, y el mestizo hijo del viento—, esta diversa filiación se proyecta sobre el *pathos*, el *ethos* y el *logos* del indio y del mestizo; explica el arraigo del primero a la tierra y el agua, y el desarraigo del segundo, que enajenado por el billete de papel —fetichismo del dinero— no tiene reparos en enajenar la tierra reducida a mercancía.

El último enunciado del texto citado de Muelas pone en negro sobre blanco la que puede entenderse como la última instancia de un orden democrático concebido como un orden en el que todos pueden vivir y la realización de un régimen de derechos humanos inclusivo de toda diversidad y toda diferencia, cuya afirmación no sea excluyente de las otras diversidades y diferencias.

Para la realización de un orden en el que todos puedan vivir, la relación armónica y reproductiva con la naturaleza debe estar asegurada para todos, pues todos somos seres naturales-corporales que nos identificamos universalmente en tanto

*sujetos necesitados* no obstante diverjamos como *sujetos de necesidades* en cuanto que estas siempre serán culturalmente relativas en relación con los satisfactores socialmente producidos e inducidos como necesarios, posibles o deseables por cada totalidad cultural determinada, en el marco del producto socialmente producido.

El derecho mayor es el derecho a habitar la tierra y a reproducir la vida en armonía con ella —para que otros treinta mil años sean posibles—, lo cual —trasladado a la lógica y a la historia de la modernidad— muestra que los derechos de la naturaleza son derechos humanos en cuanto son de los seres humanos, que, en tanto seres naturales-corporales, no pueden vivir sino en sinergia con ella, lo cual supone la territorialidad de la reproducción de la vida en comunidad. Y, sin pretender que el derecho mayor que los indios de Colombia identifican pueda trascendentalizarse a la población mundial en su conjunto —lo cual sería a ojos vista imposible—, su identificación evidencia que frente a los derechos civiles y políticos o de primera generación, los derechos sociales y económicos o de segunda generación y los *derechos culturales y a la diferencia* o de tercera generación, los derechos de la naturaleza, aunque —para la modernidad— últimos en el orden del descubrimiento, son sin embargo primeros en el orden de la fundamentación (Acosta, 2008: 105-112).

Entendidos los derechos de la naturaleza como legítima trascendentalización hacia la naturaleza en su conjunto desde la afirmación del ser humano como ser corporal-natural, y para el caso específico de los indios en Colombia y en otros lugares de nuestra América la afirmación de la reproducción de la vida en el territorio al que se pertenece en términos de relación sujeto-sujeto en comunidad, estamos en presencia del derecho que es condición de la afirmación, el reconocimiento y la práctica de los demás derechos: si no hay reproducción de la vida en su conjunto y de la vida humana como parte de esta, no hay derechos de otra condición que puedan ser afirmados, reconocidos o reclamados.

Si acordamos que un orden democrático es aquel en el que todos pueden vivir, la afirmación de la naturaleza como sujeto de derechos es de evidente necesidad para un orden con esas características, condición necesaria aunque seguramente no suficiente. Si entendemos que la democracia es la realización de un régimen de derechos humanos, debería convenirse que este derecho mayor reivindicado por los indios en Colombia, o su trascendentalización posible y legítima a nivel planetario, implica poner a la naturaleza como sujeto de derechos a ser reconocidos, reclamados y afirmados, como condición de posibilidad y última instancia de un orden democrático, por ser condición de posibilidad y última instancia de que todos puedan vivir y de todos los derechos.

De un modo plenamente compartible, Guillermo Hoyos propone entender que la reivindicación del *nosotros* indígena en Colombia puede ser compartida «por ciudadanos que comprenden a los discriminados social y económicamente, a los inmigrantes perseguidos, a minorías no solo étnicas, sino religiosas o

culturales, toleradas pero no reconocidas políticamente» (Hoyos Vásquez, 2001: 1). En la reivindicación afirmativa de los indios se puede encontrar un criterio trascendentalizable a otros sujetos o identidades estructuralmente negados, entre los cuales los indios expresan tal vez el nivel más radical de negación dados los quinientos años de padecimiento de la dominación colonial, por lo que su afirmación bien puede fundamentar otras afirmaciones. Agrega inmediatamente Hoyos Vásquez: «Por ello, una de las tareas en el marco del multiculturalismo es pasar del autorreconocimiento como identidad colectiva al reconocimiento político por parte de la sociedad civil» (2001: 1).

De acuerdo a la afirmación de Hoyos Vásquez, el «autorreconocimiento como identidad colectiva» es necesario pero no suficiente a los efectos de efectivas afirmaciones identitarias en el marco del multiculturalismo vigente. Se hace necesario el complementario «reconocimiento político por parte de la sociedad civil» (2001: 1).

Quisiera enfatizar que si bien el «autorreconocimiento como identidad colectiva» no es suficiente, en cuanto expresión de autonomía, sin aquel como fundamento, «el reconocimiento político por parte de la sociedad civil» arriesgaría no ser más que la consolidación de una radical heteronomía en la construcción de identidades políticamente subordinadas. Parafraseando a Kant (1967: 202), en la multiculturalidad posmoderna efectivamente existente, el autorreconocimiento como identidad colectiva sin reconocimiento político por parte de la sociedad civil es ciego, pero el reconocimiento político por parte de la sociedad civil sin autorreconocimiento como identidad colectiva es vacío.

A nuestro modo de ver, el autorreconocimiento como identidad colectiva que se ejerce en el contexto del multiculturalismo posmoderno vigente es la expresión de una emergencia de la transmodernidad, que como tal trasciende a la modernidad monocultural del imaginario del Estado-nación tanto como a la posmodernidad multicultural que fragmenta ese imaginario. Como la transmodernidad es la condición de posibilidad de la modernidad-posmodernidad a la que trasciende en la doble dirección del pasado y del futuro, el referido autorreconocimiento es el fundamento sustantivo sin el cual «el reconocimiento político por parte de la sociedad civil» no sería el de la efectiva identidad emergente, sino que podría ser la construcción de una identificación subordinante a la lógica de la modernidad-posmodernidad bajo la pretensión legitimadora de una auténtica identidad (Gallardo, 2006: 115).

Guillermo Hoyos toma nota del reconocimiento a las identidades culturales indígenas en el artículo 7 de la Constitución colombiana de 1991: «El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana» (Hoyos Vásquez, 2001: 1). Aparece otro actor de la modernidad concurrente con la sociedad civil antes mencionada, que reconoce la identidad étnica y cultural indígena en la diversidad de sus expresiones: el Estado. El Estado como lugar institucional de reconocimiento y protección de esa diversidad; esto quiere decir como

institución de la modernidad-posmodernidad que reconoce, consagra y ampara el multiculturalismo. Queda claro para Hoyos que la norma constitucional por sí sola no asegura el reconocimiento de esa diversidad, sino que «si la Constitución es burlada, puede esperarse todo tipo de luchas legítimas por el reconocimiento» (Hoyos Vásquez, 2001: 1).

La novedad que aporta el reconocimiento institucional en la Constitución de la diversidad étnico-cultural consiste en que las luchas por el reconocimiento —de entidad social, política y cultural— cuentan ahora con un marco de legitimidad por legalidad en el orden normativo moderno-occidental a través de la norma jerárquicamente superior del orden jurídico del Estado colombiano: la Constitución. Esta legitimidad por legalidad —más específicamente, por constitucionalidad— hace a la dimensión institucional de la legitimidad, llamada a officiar como mediadora de la legitimidad sustantiva que asiste a los pueblos originarios como sujetos de derechos y en la reivindicación del derecho mayor como fundamento de su identidad —naturaleza incluida—.

Como ejemplo de esas luchas —sociales, políticas y culturales— por el reconocimiento, Guillermo Hoyos trae a colación las que se objetivaban discursivamente a través de declaraciones del subcomandante Marcos en enero de 1997, quien en el periódico *El Espectador* de Bogotá reivindicaba la legitimidad del reclamo zapatista por «un mundo donde quepan los zapatistas pero también los otros» (Hoyos Vásquez, 2001: 2).

Debe señalarse que, en lugar de decir cómo debe ser el mundo, simplemente dice que en él debe haber lugar para los zapatistas junto a todos los otros, lo cual implica que el mundo debe ser transformado, pues en su configuración actual excluye a los zapatistas como a tantos otros. Como bien se ha desatacado con su fórmula de «un mundo en el que quepan muchos mundos», que en el artículo bogotano se expresa a través de una variante, el zapatismo supera las posiciones ideológicas de la modernidad que han propuesto modelos de sociedad. Ellos, por el contrario, no proponen ningún modelo de sociedad ni de vida buena. Simplemente indican un criterio, el de que unos y otros deben poder vivir, de donde puede inferirse que la buena vida de unos no debe ser obstáculo para la buena vida de los otros, aportando así la orientación de posibilidad para un universalismo concreto y para un orden democrático como aquel en el que todos deben poder vivir (Hinkelammert, 1995: 311-315).

Las palabras del subcomandante Marcos también ilustran la clave política del zapatismo: cambiar el mundo sin tomar el poder. Política no tiene que ver necesariamente con la toma del poder, sino con la transformación del mundo, y la transformación del mundo parece pasar por la transformación de las relaciones políticas vigentes: «... no se trata de tomar el poder, sino de algo “más sencillo”, que es cambiar el mundo, cambiar todas las relaciones políticas...». Como Marx cuando se refiere «al imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en las que el hombre sea un ser abandonado, sojuzgado y miserable»,

también para el subcomandante Marcos se trata de transformar relaciones. Para Marx se trata de todas aquellas en las que el hombre era negativamente afectado, para Marcos se trata de las relaciones políticas... tal vez porque especialmente en las relaciones políticas vigentes el hombre es un ser abandonado, sojuzgado y miserable. Lo cierto es que la lucha por cambiar el mundo no implica un posicionamiento contra sujetos, sino contra relaciones políticas vigentes y su transformación como condición de la anhelada transformación hacia un «mañana que va a ser construido con la participación de otros» (Hoyos Vásquez, 2001: 2).

La marcha de los zapatistas de Chiapas a Ciudad de México en 2001 expresa las «luchas por el reconocimiento» de muchas identidades existentes o posibles, y específicamente es «la marcha de la *dignidad* indígena» que se escenifica en la lógica del movimiento —que implica el moverse—, su ejercicio del *a priori* antropológico y que pretende marcar un antes y un después en el que los indios son reconocidos desde distintos lugares en su dignidad: «Nos acompañan los corazones de millones en México y en los cinco continentes... los pueblos indios tendremos al fin ¡democracia, libertad, justicia!» (Hoyos Vásquez, 2001: 2).

Hoyos Vásquez reconoce el carácter paradigmático de «las luchas indígenas por la identidad» y, con ello, su condición privilegiada para expresar «el significado político del multiculturalismo». A propósito de este último, proporciona una caracterización de los «movimientos culturales» y de la eventualidad de la «desobediencia civil» y «diversas formas de violencia» cuando no es posible lograr el reconocimiento de «la identidad en la diversidad»: «Los movimientos culturales son luchas por el reconocimiento social y constitucional del derecho a la diferencia, es decir, de la identidad en la diversidad: cuando esto no es posible, se llega a la desobediencia civil y a diversas formas de violencia» (2001: 2). Estas luchas no son desestabilizadoras de la democracia, sino que son aportes a la democratización de la democracia por cuanto de su triunfo depende la inclusión de los que hasta entonces estaban excluidos; esta inclusión, excepto que se trate de una inclusión subordinada a un *statu quo* inamovible, implicará transformaciones institucionales y, por qué no, transformaciones estructurales, transformaciones de «todas las relaciones políticas» (2001: 2) de las que las instituciones son expresión institucionalizada y mediación.

## El multiculturalismo en el contexto de la globalización

**H**oyos Vásquez nos propone una visión de la globalización en la que esta debe ser discernida del neoliberalismo y de la totalización de la economía de mercado, en que la globalización se identificaría como expansión y profundización de la modernización. Sin dejar de tener en cuenta que la globalización es un dato de la realidad en cuanto proceso que se impone inexorablemente, y que ese costado de la racionalidad mercantil debilitador de la soberanía de los Estados nacionales

es parte de ese dato duro de la realidad, entiende que hay otro costado de la globalización que no es el de la modernización como despliegue de la racionalidad instrumental, sino el de la modernidad que contrapone a aquel despliegue de una racionalidad instrumental de medios el de una racionalidad práctica de fines, por lo que «tiene sentido el discurso crítico-normativo con pretensiones de universalidad y el diálogo intercultural» (2001: 3).

Pero el diálogo intercultural supone las identidades culturales que puedan entrar en el diálogo, y estas implican la pregunta por la identidad; «cuando con la globalización coexisten los nacionalismos, la pregunta por la identidad cultural no es tanto defensiva cuanto constructiva» (Hoyos Vásquez, 2001: 2). En la valoración de Hoyos Vásquez, en cuanto la globalización no supone la anulación de los nacionalismos, sino su plena vigencia —cuando no su emergencia—, se asiste a una pregunta por la identidad cultural de sentido constructivo: afirmar las propias identidades para construir «mínimos de identidad constitucional», producto de la articulación entre los diferentes que se reconocen y se proponen vivir juntos. Esto le lleva a pensar «que no es una mala utopía» —lo que el discurrir del siglo XXI llevaría a la condición de utopía realizada al menos en la dimensión jurídico-política constitucional en el caso de la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009—: «... no es una mala utopía “pensar en Estados multinacionales, que incluyan las naciones aborígenes y las comunidades negras con pleno reconocimiento y como una riqueza”» (Hoyos Vásquez, 2001: 2).

Concomitantemente, hay en Hoyos Vásquez conciencia de la presencia que tiene en América Latina la idea de un «Estado protagónico» y del papel a cumplir por esta constitución a través de su «proyecto unificador de la cultura popular» (2001: 2), por el que el Estado recupera su sentido clásico hegeliano de lugar de lo universal, para el caso, en los términos de la unidad de la diversidad de las identidades culturales concurrentes en su conformación, como la población que dentro de los límites del territorio se amparará en su ejercicio del poder soberano.

De manera concurrente con el sentido constructivo de la pregunta por la identidad y del Estado protagónico en el marco de un «proyecto unificador de la cultura popular», Hoyos Vásquez entiende constatar que «de hecho nuestra pluralidad étnica y cultural no implica secesionismo ni fundamentalismo “purificador”, sino búsqueda crítica de proyectos emancipatorios y modelos de desarrollo social» (2001: 2-3). Si la pluralidad étnica y cultural colombiana es tal como Hoyos Vásquez la percibe, entonces es claramente proactiva en lo que a la emancipación y al desarrollo social se refiere en clave de modernidad.

En su visión, desde una multiculturalidad con señas de identidad, como la colombiana, en el contexto de una globalización desmarcada de la racionalidad de la modernización económica neoliberal e identificada con la modernidad en términos de su carácter de proyecto emancipatorio, es que pueden recuperarse —como lo hace el autor— como válidas y vigentes las palabras de Kant en 1795, en *La paz perpetua*:



La comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos ha llegado a tal situación que una violación de la ley en cualquier lugar de la tierra es sentida por todos. Así que la idea del derecho de ciudadanía mundial no es fruto de una imaginación fantástica y exagerada acerca del derecho, sino un complemento necesario del código escrito del derecho político y de las naciones, que de esta manera llega a ser el derecho público de la humanidad, favorecedor de la paz perpetua (Hoyos Vásquez, 2001: 3).

El horizonte de sentido de la modernidad ilustrada seguiría siendo el horizonte de sentido en la globalización, también para la realidad multicultural colombiana —y por extensión para las diversas realidades multiculturales en nuestra América y en el mundo—, en la perspectiva probablemente habermasiana de la modernidad como un proyecto incompleto a ser realizado.

Insiste Hoyos Vásquez en la no reducción de la globalización a su visión demonizada como «Leviatán global», entendiendo que si bien tal dimensión existe, sin desconocerla, se trata de «entender la globalización en el proceso de interacción entre diferentes sociedades del mundo como un todo, en las tres esferas determinantes de la dinámica social: la económica, la política y la cultural» (2001: 3). Insiste en ese sentido, reforzándolo:

... la globalización entendida en un sentido no reduccionista, sino como apertura a nuevas oportunidades no solo en economía, sino en la cultura y la política, antes que un peligro es más bien un auténtico reto de participación social y de cooperación interinstitucional, para las sociedades que la enfrentan desde el fortalecimiento de sus recursos morales, culturales y democráticos (Hoyos Vásquez, 2001: 3).

En la visión de este autor, la globalización como proceso tridimensional —económico, político y cultural—, aunque no en términos de inevitabilidad sino de posibilidad, en lugar de un debilitamiento de las sociedades, puede implicar un fortalecimiento de estas cuando al enfrentar los desafíos que la globalización les presenta, fortalecen sus recursos morales, culturales y democráticos, participan socialmente y cooperan interinstitucionalmente.

Acompañaría ese discernimiento de la globalización la intelección del sentido de una perspectiva intercultural: «... en este horizonte de horizontes de la mundialización, tiene sentido reconstruir las relaciones entre las diversas culturas en su lucha por formas de reconocimiento y de identidad colectiva, institucional y personal», así como un convergente discernimiento del concepto de desarrollo: «Aquí se encuentra la propuesta del premio nobel en economía Amartya Sen, en el sentido de no comprender el desarrollo humano desde el punto de vista de la mera productividad, sino desde una concepción integral del hombre, de sus capacidades de libertad, cooperación y compromiso con la democracia» (Hoyos Vásquez, 2001: 3).

Y esa intelección del sentido de la perspectiva intercultural se especifica de la siguiente manera:

La tesis de la así llamada *filosofía intercultural* es que hay que partir del diálogo entre las diversas culturas para abordar los temas de la razón tanto teórica como práctica. Lo relevante de esta perspectiva es que antes de proyectar al mundo de la vida y a la sociedad conceptos e ideas, ciertamente ahora no ya de la metafísica, pero sí de la filosofía de la conciencia o de la historia, se parte en estricto sentido *fenomenológico* del *darse las cosas mismas*: el mundo en su multiplicidad de perspectivas y la sociedad en la diversidad de formas de vida. Y se busca que la descripción de este «darse» no se realice por un sujeto privilegiado, sino por los muchos como participantes gracias a su propio lenguaje desde sus diversos mundos de vida. En este sentido podríamos hablar de una «filosofía *a posteriori*. Que piensa el proceso histórico en primerísimo lugar y que brinda criterios para tomar posición en él. Que propone sentidos e hipótesis de carácter colectivo. Que busca abrir caminos hacia lo alternativo»; es decir, lo que ha querido ser desde sus inicios el pensamiento latinoamericanista (Hoyos Vásquez, 2001: 3).

Desde las anteriores consideraciones, Hoyos Vásquez arriesga una hipótesis prospectiva:

... puede decirse que el movimiento de apertura que significa la globalización tendría que corresponder a un movimiento de consolidación interna de los pueblos, no tanto en una instancia superior —como podrían ser las Naciones Unidas—, sino sobre todo en el sentido de la democratización de la democracia: en esta *diástole-sístole* se conservaría la multiculturalidad en la identidad tanto personal como colectiva en el Estado de derecho democrático (2001: 3-4).

El complejo planteamiento que involucra los ingredientes de globalización, neoliberalismo, modernización, modernidad, desarrollo humano, capacidades, multiculturalidad, interculturalidad, democratización y democracia, para mencionar los que ocupan un primer plano en la construcción de sentido que realiza Hoyos Vásquez, motiva las reflexiones que siguen.

Se acuerda con la idea de la globalización como una presencia insoslayable a la cual los Estados, las identidades, las sociedades civiles no pueden dejar de tomar en cuenta a los efectos de reformularse adecuadamente en el marco de las condiciones que esta impone y las nuevas posibilidades que su omnipresencia abre. Se acuerda también con la idea de que la globalización no se reduce a neoliberalismo o a racionalidad mercantil totalizada y legitimada por esa ideología, sino que, sin dejar de ser una profundización de la modernización por la profundización de la racionalidad instrumental de medios, presenta en tensión complementaria un horizonte de sentido de modernidad como racionalidad práctica de fines que apunta al universalismo de la emancipación humana como proyecto incumplido de la modernidad.

Hoyos Vásquez parecería adscribirse intelectualmente y adscribir la realidad multicultural colombiana, latinoamericana y tal vez mundial a la lógica de ese proyecto de la modernidad.

A nuestro modo de entender, la modernidad no debe ser realizada, sino que debe ser superada, pues su matriz dualista hace que la emancipación que proyecta

implique universalismo solamente para quienes ocupan el lugar del sujeto, mientras que supone negación, exclusión, sometimiento o dominación para quienes quedan asociados al lugar del objeto. El universalismo de la modernidad es entonces un universalismo constitutivamente excluyente, por lo que su horizonte emancipatorio no es capaz de consagrar la emancipación humana universal que pregona.

La modernidad debe ser superada, no como posmodernidad, que no es sino profundización de la modernidad en esa constitutiva cara nihilista, antiuniversalista y antiemancipatoria que se oculta a la sombra de su cara optimista, universalista y emancipatoria de la que el *para sí* de la modernidad toma nota. La modernidad solamente puede ser superada como transmodernidad (Dussel, 1992: 245-249), pues, en tanto ella está constituida por aquello que la modernidad ha (des)calificado como premodernidad —que debe ser superada por la modernidad según su propia perspectiva—, constituye la condición trascendental que hizo y hace a la modernidad-posmodernidad posible y, por lo tanto, en cuanto trascendentalidad inmanente a la modernidad, es el fundamento que desde ella y más allá de ella la ha trascendido en el pasado, la trasciende en el presente y podrá trascenderla hacia el futuro.

En cuanto a la referencia de las *capacidades* que Hoyos Vásquez introduce probablemente desde Amartya Sen, no debería dejar de lado la última instancia de las *necesidades*, pues claramente el ser humano es universalmente un ser necesitado, y de la respuesta a esta condición es que inexorablemente depende su posibilidad de vivir.

En cuanto a la interculturalidad, ella parece ser la estrategia emancipatoria para, desde el punto de partida de la multiculturalidad, democratizar la democracia.

En referencia a la filosofía intercultural, Hoyos Vásquez hace suya la perspectiva del «diálogo entre las diversas culturas» (2001: 3) como punto de partida. A nuestro modo de ver, el punto de partida para este mundo pasaría por las condiciones para participar en ese diálogo, sin las cuales este no sería posible, e implicaría una profundización analítico-crítica en la noción de *culturas* para que el concepto no quede librado a la generalidad difusa de la intuición.

Democratizar la democracia, en el análisis de Hoyos Vásquez, para las sociedades multiculturales en el contexto de globalización, pasa por el diálogo intercultural de manera tal que la participación de los individuos se vea transversalizada por la de las comunidades, poniendo en relación de complementación práctica la tensión teórica entre liberales y comunitaristas.

Desde nuestra perspectiva, la tensión teórica entre liberales y comunitaristas, en el contexto de las sociedades multiculturales de nuestra América, es trascendida y resignificada por la tensión entre la matriz moderno-occidental hegemónica individualista teóricamente elaborada por el liberalismo y profundizada al extremo por el neoliberalismo, en alianza de hecho con el posmodernismo en

el marco de la globalización como totalización de las relaciones mercantiles y la matriz transmoderna contrahegemónica de las comunidades de los pueblos originarios de nuestra América, cuyo sentido de comunidad incluye a la comunidad en términos de reciprocidad con la naturaleza con la que la relación es sujeto-sujeto, por lo que trasciende en mucho al comunitarismo teórico europeo moderno-occidental.

Más que dos teorías europeas moderno-occidentales, las que se ponen en tensión en las sociedades multiculturales de nuestra América son dos racionalidades: por un lado, la racionalidad hegemónica moderno-occidental, que en el marco del mercado ha transformado al ser humano en individuo calculador optimizador de oportunidades en términos de ganancia capitalista donde todo —humanidad y naturaleza en su diversidad— se ha transformado en mercancía, sin considerar más que como efectos colaterales los daños de los fundamentos materiales no calculables de la reproducción de la vida: el ser humano y la naturaleza. Frente a esta racionalidad hegemónica, la racionalidad de resistencia contrahegemónica transmoderna, que ante el mercado reivindica la dignidad de la vida humana y de la naturaleza en su diversidad, recupera y privilegia el valor de uso sobre el valor de cambio y somete la propiedad privada individual al criterio de los bienes comunes que refieren a la comunidad en relaciones de reciprocidad con la naturaleza.

Interpelación del paradigma de la acción comunicativa desde la acción intercultural

**E**s tesis de Guillermo Hoyos Vásquez que el paradigma de la acción comunicativa desarrollado por Jürgen Habermas «es el mejor dispositivo para apropiarse de la globalización en toda su complejidad», sobre el que agrega:

En el actuar comunicativo se entretajan la diversidad de las perspectivas, origen del multiculturalismo, y la perspectividad de cada quien, fundamento vivencial de identidad personal, para dejarse fascinar, en el más auténtico sentido de la admiración filosófica, por la posibilidad de llegar al acuerdo fundador de la ciencia y de la sociedad: a saber, que dando razones y motivos se establecen consensos y disensos (Hoyos Vásquez, 2001: 4).

Convenimos con Hoyos Vásquez en la calidad del dispositivo de la acción comunicativa como valioso paradigma de la razón moderno-occidental en su giro lingüístico, no obstante lo cual entendemos que es de rigor señalar sus límites a los efectos de la finalidad última a que se apunta: la democratización de la democracia.

Mirado el paradigma de la acción comunicativa desde el punto de vista de la filosofía intercultural, es claro que la transformación de la filosofía operada por dicho paradigma, al igual que otras transformaciones, como las impulsadas por el marxismo y por la filosofía de la liberación, es una transformación monocultural

(Fornet-Betancourt, 1994: 12). La condición monocultural de la transformación operada como expresión del giro lingüístico de la filosofía moderno-occidental está indicando las condiciones implícitas del diálogo y por lo tanto sus límites. El marco sociohistórico de totalidades socioculturales emergentes —como es el caso de las sociedades multiculturales en América Latina, de un modo cada vez más pronunciado desde 1992 en ocasión de los quinientos años del *descubrimiento, encubrimiento, invención o invasión* de América— es muy otro respecto a las «comunidades de comunicación» supuestas por el paradigma de la acción comunicativa, que ya tienen un estatus utópico en su propio contexto de enunciación (Roig, 2001: 71), y eventualmente es víctima de una ilusión trascendental en su pretensión de aproximación asintótica a dicho referente utópico (Hinkelammert, 1995: 225-249).

La acción comunicativa como expresión del giro lingüístico experimentado por la filosofía moderno-occidental, a los efectos de aportar a la transformación de nuestras multiculturalidades en interculturalidades críticas como aporte a la democratización de la democracia, debe ser apropiada y resignificada por la superación de sus límites moderno-occidentales, desde nuestra transformación intercultural de la filosofía en la que los interlocutores no son ya solamente individuos, sino culturas en su sentido fuerte de totalidades culturales que encierran sus propias lógicas de significado y sentido, y que como totalidades abiertas pueden estar dispuestas a un diálogo intercultural posible y necesario para democratizar la democracia.

Esta transformación o giro intercultural sobre el cual resignificar el giro lingüístico de la filosofía moderno-occidental y del paradigma de la acción comunicativa como una de sus expresiones, con fundada pretensión de aporte a la democratización de la democracia, supone como fundamento un giro transmoderno superador de los códigos de la modernidad y condición de un giro poscolonial.

Mientras la lectura de Hoyos Vásquez parece poner en el centro «la perspectiva de cada quien, fundamento vivencial de identidad personal» (2001: 4), sin dejar de considerar la evidente necesidad, legitimidad y pertinencia del ejercicio comunicativo intercultural entre individuos, es necesario traer a un primer plano la perspectiva de la comunicación intercultural entre totalidades culturales, hasta hoy preferentemente incomunicadas en las realidades multiculturales latinoamericanas que en la actualidad se ven impactadas —para bien y para mal— por los procesos de la globalización.

La acción comunicativa entre individuos recluye la comunicación dentro del paradigma antropológico y sociopolítico hegemónico en el sistema de dominación moderno-occidental. Sin abandonar este ámbito de la acción comunicativa, se trata de transversalizarla con la acción comunicativa entre culturas, la que requiere la mencionada transformación intercultural del paradigma de la acción

comunicativa sobre el fundamento del giro transmoderno que permita superar la modernidad y la colonialidad.

Hoyos Vásquez, sin embargo, no escamotea las culturas como fundamentales interlocutoras de la acción comunicativa intercultural, sino que a su juicio ellas están presentes como horizonte cultural de sentido a través del efectivo ejercicio de la acción comunicativa de los individuos que desde su pertenencia cultural participan en el diálogo: «Identidad personal y multiculturalismo se nos dan simultáneamente en la comunicación». En esta dirección había señalado antes que en la comunicación «la identidad de cada uno aparece contextualizada culturalmente al reconocer la pertenencia cultural de las identidades de los demás participantes»; se trata de la compartible tesis de que el *para sí* de la propia identidad supone la mediación de la alteridad del otro comprendido como efectiva alteridad y por lo tanto una identidad otra. Y presenta el mismo argumento, pero no ya en clave individual, sino en clave cultural: «Gracias al lenguaje propio de cada cultura nos abrimos y abrimos nuestra cultura a otras culturas, las cuales de nuevo gracias a su lenguaje se me dan hermenéuticamente» (Hoyos Vásquez, 2001: 4).

Con inspiración levinasiana, Hoyos Vásquez, probablemente sin pretenderlo, orienta la acción comunicativa y la ética comunicativa que ella supone en la perspectiva de una ética de la responsabilidad por los otros —individuos y culturas—, sin los que nosotros —individuos y culturas— no seríamos posibles ni como individuos ni como culturas (2001: 4); una ética de la responsabilidad por la reproducción de la vida humana en la diversidad de sus expresiones —individuales y comunitarias— cuya afirmación no implique la negación de alguna de las otras diversidades concurrentes en la racionalidad reproductiva de la vida humana, como criterio de racionalidad que implica una responsabilidad por la vida, tanto en el marco de las instituciones vigentes, como eventualmente frente a ellas (Hinkelammert, 1995: 250-272).

Compartimos con Hoyos Vásquez la propuesta de la alteridad como *locus* epistemológico, para el diálogo intercultural en la realidad multicultural, en el contexto de la globalización, como camino para la democratización de la democracia. Efectivamente, el descentramiento «al colocarme “en el lugar del otro”» (2001: 4), que me habilita a dejarme interpelar por el otro, es la efectiva perspectiva habilitante del diálogo intercultural.

Mi pregunta es si este descentramiento puede efectivizarse cuando nos movilizamos desde las condiciones de posibilidad con sus constitutivos límites de la perspectiva monocultural moderno-occidental, como es el caso de la ética de la acción comunicativa.

Ese colocarse en el lugar del otro supone, como bien señala Hoyos Vásquez, partir de la *doxa* en la diversidad de las expresiones concurrentes en el diálogo, para construir interculturalmente una nueva *episteme*, en lugar de partir de la *episteme* consagrada por la tradición moderno-occidental. Dicha tradición deslegitima *a priori* las expresiones de la *doxa* en su diversidad e inhabilita la

posibilidad de una nueva *episteme* alternativa a la hegemónica de la modernidad que sea producto de argumentaciones, disensos y consensos en procesos de recíproca interpelación desde la respectividad de las *doxai* puestas en relación comunicativa con pretensiones de verdad y universalidad.

Trascendidos los límites del debate teórico entre liberalismo y comunitarismo europeo moderno-occidental, desde el debate práctico entre individualismo moderno-occidental y comunitarismo transmoderno y transoccidental de las emergencias comunitarias culturales en nuestra América, las siguientes afirmaciones de Hoyos Vásquez, alcanzan, a nuestro juicio, resignificadas validez y vigencia:

En este reino de la diferencia, donde en un buen sentido «todo vale», es necesario el reconocimiento del otro como diferente y como interlocutor válido, es decir, como quien desde perspectivas diversas lucha, argumenta y, en una palabra, participa en favor de concepciones del bien y de la vida que enriquezcan la reciprocidad, la solidaridad y las diversas formas de cooperación social (2001: 5).

En un buen sentido «todo vale» quiere decir que vale toda aquella manifestación de diversidad que haga posible la comunión de las diversidades. Ello supone desde el vamos un criterio de discernimiento en el debate por las concepciones del bien y de la vida; son bienvenidas todas aquellas que enriquezcan la reciprocidad, la solidaridad y las diversas formas de cooperación social, es decir, aquellas —en el espíritu de la fórmula zapatista «por un mundo en el que quepan muchos mundos»— cuya afirmación de sus perspectivas es perfectamente compatible con la afirmación de otras perspectivas o sentidos de vida buena.

Culmina Hoyos Vásquez su argumentación en este sentido con una tesis compartible, pero que merece algún discernimiento:

El punto de partida para la constitución de lo público, para el ejercicio de la política y para la legitimación del Estado de derecho democrático es sin lugar a dudas «la inclusión del otro» en una sociedad civil, en la que quepan todos con sus diversas concepciones del bien y de la moral, con sus dioses y demonios, costumbres y tradiciones, en una palabra, con sus concepciones holísticas del sentido de la vida. Estamos en el reino del multiculturalismo (2001: 5).

El discernimiento que sugerimos, desde la perspectiva de una interculturalidad crítica que hacemos nuestra, tiene que ver con el elemento sin lugar a dudas fundante para un Estado de derecho democrático de la inclusión del otro.

La interculturalidad crítica

... va más allá de la búsqueda de reconocimiento o de inclusión, porque apela a cambios profundos en todas las esferas de la sociedad y forma parte de una política cultural oposicional dirigida a la sociedad en su conjunto que aporta, como dice Ramón [se refiere a Galo Ramón], «a la construcción de una propuesta civilizatoria alternativa, a un nuevo tipo de Estado y a una profundización de la democracia». También contribuye con otras lógicas de incorporación que hacen estallar la noción de una matriz dominante (Walsh, 2002: 117).

Con palabras de Jorge Viaña, frente a «la *interculturalidad* como mecanismo estatal de inclusión subordinada y reconocimiento distorsionado» (Viaña, 2011: 15), se trata, en la perspectiva crítica que se comparte, de «la *interculturalidad* como insumo básico de un proyecto de transformación societal» (Viaña, 2011: 33).

Dicho de otra manera, están fuera de discusión la inclusión y el reconocimiento como aportes de la interculturalidad a la democratización de la democracia. No obstante, debe discernirse una interculturalidad que no deja de ser una reformulación de la lógica de la multiculturalidad conservadora del *statu quo* vigente en el que la inclusión es subordinada y el reconocimiento es distorsionado de una interculturalidad que supere teórica y prácticamente el *statu quo* de la multiculturalidad vigente. Una interculturalidad que se piense a sí misma en un proyecto de transformación societal y civilizatoria, que implique un cambio de las instituciones, entre ellas y fundamentalmente el Estado y el mercado, por la que la inclusión sea compatible con la igualdad y la autonomía de los incluidos y el reconocimiento sea de su identidad otra. Un reconocimiento de la identidad otra que no sea distorsionante de esta a través del aparente reconocimiento de prácticas de identificación desde los lugares del poder, que, según habíamos consignado, denunciaba Gallardo, contraponiendo la afirmación de identidades auténticas desde los propios sujetos que construyen su relato identitario a las identificaciones heterónomas desde los lugares del poder como formas de dominación por la apropiación, distorsión y sometimiento de aquellas emergentes identidades.

La constatación de Hoyos Vásquez con la que cierra su argumentación en este apartado de su convocante artículo «Estamos en el reino del multiculturalismo», que describe la realidad de lo fácticamente dado, que es inevitablemente el punto de partida para todo pensamiento que quiera tener algún sentido y efectuar algún aporte, podríamos complementarla en el espíritu del análisis del mismo Hoyos: debemos discernir críticamente el reino del multiculturalismo para transformarlo en un mundo alternativo, que no podría ser el de un interculturalismo propiciador de inclusiones subordinadas y reconocimientos distorsionados, que sería el multiculturalismo legitimado y consolidado por ese interculturalismo conservador.

Lo que es posible y necesario, a los efectos de que las inclusiones no sean subordinadas y los reconocimientos no sean distorsionantes, es la práctica de una interculturalidad crítica como efectiva alternativa a la multiculturalidad desde las condiciones que ella impone en el vigente contexto de la globalización.



**G**uillermo Hoyos Vásquez cierra el tercer apartado de su artículo, «Pluralismo razonable y consenso sobre mínimos», con el siguiente planteo, que lo sintetiza, si no en su letra, claramente en su espíritu:

Para resumir lo planteado hasta ahora en este intento de profundizar en el sentido político de la cultura y en el cultural de lo político, podemos caracterizar la identidad personal como una identidad moral que se constituye directamente en un contexto cultural, pero no se identifica con él, precisamente porque es dicha identidad la que le permite comprender otras culturas, cada una con su propia identidad, y en diálogo con ellas construir unos mínimos ético-políticos como polos de identidad institucional para la convivencia ciudadana (2001: 7).

Ensayando una interpretación y asumiendo los riesgos que ella puede implicar, podría afirmarse que la identidad personal es una identidad moral que se constituye directamente en un contexto cultural, pero como su trascendentalidad inmanente. Esto habilita al individuo como persona —y tal vez le sea negado a la persona como individuo— a comprender otras culturas cada una con su propia identidad y —agregamos— a comprender la propia cultura con su específica identidad como una cultura entre otras.

De esta manera esa identidad moral en que consiste la identidad personal es tal vez el *locus* de lo universal desde el que comprender y poner en diálogo en términos de equidad a las culturas que con su propia identidad configuran los *locus* de lo particular.

Se trata pues de discernir y dejar emerger al sujeto moral desde y más allá de las condiciones del sujeto cultural: en el primero como *locus* de lo universal se dan las condiciones para el diálogo comprensivo entre las culturas en tanto *locus* de lo particular.

Por cierto, esta interpretación aquí propuesta pareciera una transposición en el marco del giro discursivo de la filosofía moderno-occidental de la distinción kantiana entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico. Simplemente que el sujeto trascendental no sería una construcción abstracta, sino el producto del esfuerzo del núcleo moral de todo ser humano como persona —de igual dignidad que cualquier otro— por superar los relativismos inherentes a sus condiciones culturales de existencia para, desde ellas y en relación con todas las otras afectadas por la misma respectividad, construir la universalidad de la convivencia entre iguales diferentes, que implica que todos y cada uno puedan vivir en términos de equidad sobre el referente de la dignidad de la identidad de la persona como persona moral que las atraviesa a todas.

Se trata de la lógica de construcción institucional de esa unidad de la diversidad en la perspectiva de un universalismo comprensivo de todas las particularidades, cuya afirmación no suponga la eliminación de otras particularidades efectivas o posibles concurrentes a la construcción de la universalidad.

Para ello, los *máximos* supuestos como de validez universal por cada identidad cultural, a través del diálogo intercultural mediado desde la trascendencia inmanente de las identidades personales como identidades morales, se procurarán como los *mínimos* posibles que, sin negar la igual dignidad de las identidades morales, sino afirmándolas, habiliten máximos acotados para cada una de las culturas relativas en función de estos mínimos que tienen que ver con el sentido de bien común de la humanidad en el espíritu de la fórmula universalista del zapatismo que ya exploráramos: no enseña a todos y a cada una de las personas o de los pueblos cómo deben vivir, solamente enseña que los estilos de vida de cada uno deben ser compatibles con los estilos de vida de cada uno de los otros sobre la referencia de la dignidad de la vida en general y de la vida humana específicamente en la diversidad de sus expresiones.

En esta dirección, Hoyos Vásquez afirma al finalizar el primer párrafo del apartado aquí considerado de su artículo:

La competencia discursiva de personas conscientes de su identidad moral, a partir del reconocimiento de la multiculturalidad, nos ayudará a establecer las distinciones pertinentes al constituir aquellos mínimos en los que se basan la identidad social, la unidad institucional y el sujeto de derecho (2001: 5).

Aquí hay que discernir la identidad moral o identidad de la persona como persona de la identidad cultural o identidad de la persona como miembro de una cultura y por lo tanto partícipe de una moral específica culturalmente dada. La identidad moral en el primer sentido es el lugar de lo universal en la que encuentra posibilidades la lógica de mínimos; la identidad moral en el segundo sentido —como identidad cultural— es proclive a la lógica de máximos, y por lo tanto inhabilita el eventual entendimiento intercultural y consolida el *statu quo* multicultural.

Acordamos con esta perspectiva de la lógica de mínimos para la construcción de «la identidad social, la unidad institucional y el sujeto de derecho» (Hoyos Vásquez, 2001: 6) siempre y cuando tales mínimos no estén sobredeterminados para todas las otras culturas por los máximos de la monocultura moderno-occidental, su moral particular y su proyecto civilizatorio, sino que a través de un giro transmoderno, como condición de una perspectiva intercultural crítica, la lógica monocultural moderno-occidental, su ética del poder y su proyecto civilizatorio, propenso a inclusiones subordinadas y reconocimientos distorsionantes, se sometan, sin declinar la autonomía moral de las personas morales como expresión de esa autonomía al criterio de los mínimos —al igual que todas y cada una de las culturas concurrentes con sus perspectivas—, al diálogo intercultural con pretensión de democratizar la democracia o, lo que tal vez sea lo mismo, construir un orden universal de convivencia sin exclusiones, pero también sin inclusiones subordinadas ni reconocimientos distorsionados.

Cita Hoyos Vásquez a Ernesto Garzón Valdés en implícito acuerdo: «Entre el ideal de la nacionalidad o de las comunidades étnico-culturales y el ideal cosmopolita-universal, me inclino por este último» (Hoyos Vásquez, 2001: 6).

Por nuestra parte, entendemos que la disyuntiva propuesta en esa fórmula puede encerrar una falsa oposición. En lugar de ella, proponemos considerar — curiosamente también en el espíritu de la filosofía kantiana— que, para las condiciones de sentido del mundo que habitamos, los ideales de nacionalidad o de comunidades étnico-culturales sin el horizonte del ideal cosmopolita universal serían ciegos, mientras que el ideal cosmopolita universal sin los ideales de la nacionalidad o de las comunidades étnico-culturales sería vacío. Y más allá de las preferencias, es probable que ninguno de los dos ideales pueda afirmarse sino por su complementariedad tensional con el otro en el marco del mundo multicultural existente en el contexto de la globalización.

La distinción entre «identidad personal y pertenencia a una cultura determinada» (Hoyos Vásquez, 2001: 7) fundamenta la posibilidad del diálogo intercultural, pues la identidad personal de la persona como tal es trascendentalidad inmanente universal que atraviesa las particularidades de la diversidad de las culturas, por lo que un plano fundante de identidad compartida que implica conmensurabilidad habilita la posibilidad de comunicación entre culturas distintas que implican inconmensurabilidad.

Desde esas condiciones de posibilidad es que pueden entrar en diálogo las libertades de los antiguos propias del comunitarismo con las libertades modernas emblemáticas del liberalismo (Hoyos Vásquez, 2001: 6) o, en nuestra lectura pretendidamente descolonizada, en lo que al diálogo intercultural en las realidades multiculturales de nuestra América se refiere, pueden entrar en diálogo las lógicas comunitarias propias de las comunidades originarias con las lógicas individualistas, hegemónicas de la racionalidad moderno-occidental globalizante.

## Campo cultural, campo del poder y luchas sociales

**G**uillermo Hoyos Vásquez discurre sobre la cuestión del poder que atraviesa las dimensiones y relaciones de toda totalidad sociohistórica y lo hace en la perspectiva de elucidar y distinguir expresiones legítimas del poder, entendiendo por tales aquellas que fundamentan un orden democrático como aquel en el que todos pueden vivir, y en consonancia con su adscripción ya señalada al paradigma de la acción comunicativa se refiere al «*poder comunicativo* como única fuente de legitimidad de todo poder político y jurídico» (2001: 8).

Por supuesto que no está pensando en un poder comunicativo monopólico u oligopólico unidireccional como el que tienen o detentan muchos medios de comunicación de masas, sino al poder comunicativo horizontal bidireccional en el que todos los emisores son receptores y todos los receptores son emisores y los

argumentos de cada uno se incorporan en los procesos de participación, deliberación y representación que hacen a las dimensiones participativa, deliberativa y representativa, que en su complementariedad articulan la dimensión política del Estado de derecho democrático.

Comienza su reflexión en esta parte de su artículo con una muy compartible caracterización sobre el origen de los fundamentalismos: «Los fundamentalismos como fenómenos culturales se originan en el reduccionismo que hace de *una* cultura *la* cultura y excluyen de la sociedad las otras culturas» (Hoyos Vásquez, 2001: 7). En el marco de las discusiones sobre el papel a jugar por la interculturalidad en el contexto de los fundamentalismos, hemos insistido en el fundamentalismo de la modernidad, el que encuadra perfectamente en la caracterización que proporciona Hoyos (Acosta, 2002: 15).

Agrega inmediatamente Hoyos Vásquez: «El dogmatismo y el autoritarismo monocultural son intolerantes. Las consecuencias de este desconocimiento del multiculturalismo son la discriminación y la violencia» (2001: 7). También hemos insistido en las presentes reflexiones en el carácter monocultural de la lógica de la racionalidad moderno-occidental. Simplemente que más allá de los ejercicios dogmáticos o autoritarios de su racionalidad, en lo que al multiculturalismo se refiere, pasa sin inconveniente del «desconocimiento» que señala Hoyos Vásquez a un reconocimiento como lo otro de la modernidad que, en tanto no puede ser modernizado, debe ser aceptado como una alteridad cultural eventualmente indigerible por la modernidad, pero con la cual la modernidad como superior debe convivir como inferior de acuerdo a la colonialidad constitutiva del proyecto moderno-occidental.

Fundamentalismo, dogmatismo y autoritarismo son enemigos del diálogo, por lo tanto proclives al desconocimiento de la multiculturalidad y, en consecuencia, sin fundamentos para pensar o imaginar la perspectiva de la interculturalidad.

Frente a las expresiones de violencia social, la alternativa pasa por el reconocimiento e inclusión de las alteridades que son condición de una identidad democrática. En la perspectiva de la interculturalidad crítica y de la democracia o la democratización de la democracia de ella resultante, insistiremos en que la inclusión no debe ser subordinante y el reconocimiento no debe ser distorsionado. Las luchas por el reconocimiento y la inclusión son luchas por la democracia y si ellas se procesan sin menoscabar el reconocimiento de la alteridad del otro en términos de igual dignidad humana universal, la lucha por la democracia es ella misma una lucha democrática.

El eje de la lucha democrática pasa por la confrontación de ideas y argumentos que suponen la reciprocidad del reconocimiento para recibir, intercambiar y discutir ideas y argumentos. Aun la desobediencia civil y la insurrección pueden tener el carácter de una lucha democrática por la democracia:

La desobediencia civil y la insurrección pueden llegar a justificarse no solo por su destino final para implantar pedagogías y soluciones democráticas, sino por

su compromiso con el «poder comunicativo» como única fuente de legitimidad de todo poder jurídico y político (Hoyos Vásquez, 2001: 8).

De esta manera Hoyos Vásquez lleva la desobediencia civil y la insurrección a la condición de legítimos procedimientos democráticos que se justifican cuando los propios del funcionamiento normal del sistema democrático, sea intencionalmente o sea no intencionalmente, discriminan y excluyen alteridades, las que pueden sumar a la legitimidad sustantiva de la negación de su humanidad en la normalidad del funcionamiento de las instituciones democráticas la legitimidad procedimental al comprometerse con el poder comunicativo que implica la afirmación del otro como interlocutor válido y no su aniquilación.

Esta legitimidad democrática es la que corresponde a los «diálogos de paz», tan presentes y significativos en la realidad colombiana:

Cuando se habla de diálogos de paz, no es solo porque con ellos se llegue a acuerdos sobre algo, sino sobre todo porque quienes dialogan para establecer la convivencia se comprometen con la sustancia de la democracia y la posibilidad del Estado de derecho: la pluralidad cultural, lo público y la comunicación (Hoyos Vásquez, 2001: 8).

El compromiso con procedimientos y valores democráticos es condición del diálogo intercultural y de la democratización de la democracia, la cual tiene lugar en el proceso de su desarrollo, que es más relevante que la meta de construcción de democracia a que se quiere llegar, de la que es su anticipación como lógica de la convivencia multicultural en el día a día de la resolución de los problemas que corresponde a la política, como arte de lo posible, y especialmente a la política democrática, procurar resolver.

Los «diálogos de paz» en contextos de conflicto que convierten al estado de guerra en la variable libre, guerra que tiene en su lógica la eliminación del otro —y esto en la perspectiva de todos los que se confrontan en esa lógica—, se constituyen como el espacio de posibilidad para la afirmación y el reconocimiento de la alteridad del otro por parte de todos lo que se colocan en esa lógica alternativa a la de la guerra en el horizonte de construir la paz como variable libre y no ya como excepcionalidad frente a la dominante casi naturalizada del estado de guerra.

Ese espacio de la paz como alternativa a la guerra supone la articulación protagónica de la sociedad civil, que procura ensanchar su extensión y comprensión por la incorporación de unos y otros en la perspectiva de la construcción de un Estado democrático de derecho:

Esta relación estrecha entre el actuar de las personas y su pertenencia a la sociedad civil hace de la democracia no solo el dispositivo que nos permite ir solucionando cooperativamente las crisis, la democracia es ante todo la idea que, frente a las mayores barbaries y holocaustos, frente a la violencia inveterada, alienta la esperanza normativa, en palabras de Richard Rorty, de «que nada de lo que ha hecho una nación debería impedir a una democracia constitucional reconquistar el respeto hacia sí misma» (Hoyos Vásquez, 2001: 8).

Compartimos el protagonismo de la sociedad civil emergente como lugar humano sociopolítico para promover, articular y consolidar la paz a través del diálogo intercultural democrático, democratizador de la democracia, cuando esta se encuentra estructuralmente interpelada sobre su vigencia y validez en el plano de los hechos.

Por supuesto que *sociedad civil* no en el sentido de *bürgerliche Gesellschaft* —sociedad burguesa—, que viene al menos desde Hegel.

La sociedad civil en contextos de dictadura o de guerra interna entre poderes constitucionales y poderes fácticos —es decir, en contextos donde la lógica democrática ni en sus aspectos sustantivos ni en sus aspectos procedimentales es la que prima en la resolución de los conflictos— puede ser un espacio de construcción de alternativas democratizadoras en procura de la disolución del autoritarismo o de la guerra como lógicas de construcción-destrucción de lo nacional y, dentro de ello, de lo público, pero también de lo privado.

El reforzamiento o ampliación de la sociedad civil ha sido en contextos de autoritarismo en la década de los ochenta en América Latina, el lugar de las alternativas y la crítica (Acosta, 2003), y lo es seguramente en contextos de autoritarismo sobredeterminado por la lógica de la guerra hasta hoy vigentes.

Para que ese reforzamiento o ampliación sea posible, la sociedad civil emergente debe superar sus límites de origen en el contexto de la modernidad como sociedad burguesa. Si no los supera, la inclusión será subordinada y el reconocimiento será distorsionado. Superar la sociedad burguesa es superar el núcleo duro de la modernidad. Implica transformaciones estructurales, institucionales y espirituales por las que para «una democracia constitucional reconquistar el respeto a sí misma» (Vásquez Hoyos, 2001: 9) será posible, porque se habrá configurado como la institucionalidad de un orden en el que todos —sin exclusiones y sin inclusiones subordinadas ni reconocimientos distorsionados— pueden vivir.

Educación para la democracia:

¿Qué ciudadanía? ¿Cuál educación?

**E**n el Uruguay de 1874, José Pedro Varela expresaba en su libro *La educación del pueblo*:

Para establecer la república, lo primero es formar los republicanos; para crear el gobierno del pueblo, lo primero es despertar, llamar a vida activa, al pueblo mismo: para hacer que la opinión pública sea soberana, lo primero es formar la opinión pública; y todas las grandes necesidades de la democracia, todas las exigencias de la república, solo tienen un medio posible de realización: educar, educar, siempre educar (Varela, [1874] 1964: 71).

Desde la Colombia de 2001, Hoyos Vásquez escribe: «Tradicionalmente se ha identificado cultura con educación. Y así debe ser precisamente porque en el

proceso educativo se forma el ciudadano para el diálogo intercultural y la participación democrática» (2001: 8).

No obstante diferencias de todo tipo, en el Uruguay del siglo XIX y en la Colombia del siglo XXI, un proyecto monocultural en el primer caso y un proyecto intercultural en el segundo, hay una convicción compartida: la democracia no es posible —en ninguno de sus sentidos y básicamente como forma de gobierno— si los sujetos sobre los que ella debe sostenerse dinámicamente no cuentan con las condiciones subjetivas y objetivas para ejercer sin exclusiones el protagonismo que en instancias participativas, deliberativas o representativas la democracia requiere; no alcanza pues con individuos, personas o comunidades. Es necesaria —sin menoscabo de identidades de origen, sino tal vez con una transformación de estas— su constitución como *republicanos* en la propuesta decimonónica de Varela o, dicho en singular, como lo hace Hoyos Vásquez, a través de su formación como *ciudadano*.

Hoyos Vásquez reivindica «una renovada *paideia*» para la formación de esa ciudadanía protagónica. Esta *paideia* renovada y renovadora articula el «modelo estructural del pluralismo razonable y del consenso entrecruzado, en estrecha relación con la teoría discursiva» (2001: 8).

Implica, por otra parte

... una concepción de la educación a lo largo de toda la vida, que no se reduzca a transmitir la información y la cultura científica y a instruir a la persona moral, sino que deconstruya culturas dogmáticas para construir interculturalmente en las luchas por el reconocimiento el sentido de la participación democrática (Hoyos Vásquez, 2001: 8).

Una sola observación: ya la deconstrucción de las culturas dogmáticas requiere un ejercicio intercultural. De otra manera, la deconstrucción arriesgaría ser dogmática de un modo diferente con respecto a la cultura que se deconstruye. En otras palabras: deconstrucción intercultural de las culturas dogmáticas para la construcción intercultural de una cultura democrática.

El proceso intercultural de deconstrucción de los dogmatismos y construcción de la participación democrática, en una lógica convivencia a través de consensos y disensos, debería tener tal vez, como sugería Lechner, al «consenso como estrategia y como utopía» (Lechner, [1984] 2006: 309-335). Dentro del espacio multicultural de cada Estado o nación, esta «íntima relación entre educación, cultura y participación democrática» aporta condiciones para pensar la «cooperación institucional inter-nacional» (Hoyos Vásquez, 2001: 9).

En esta reflexión Hoyos Vásquez introduce un discernimiento crucial entre lógicas de cooperación institucional internacional que apuntan exclusivamente al desarrollo científico-tecnológico, que han sido las dominantes en el desarrollismo y en el neoliberalismo, respecto de lógicas alternativas de cooperación institucional internacional que relacionan «la ciencia y la tecnología con la problemática

social, precisamente para evitar aquel sentido de ayuda para el desarrollo propio del reduccionismo neoliberal» (2001: 9).

Complementariamente, Hoyos Vázquez señala sus convicciones y expectativas:

... me atrevería a decir, de acuerdo con la concepción discursiva de la cultura expuesta, que la cooperación cultural no debería abstenerse «valorativamente» frente a las culturas locales, como parece haber sido durante mucho tiempo la norma por temor al colonialismo, sino que tendría que participar proactivamente en ese diálogo intercultural que no solo forma en valores y constituye identidad moral, sino que incide en la participación democrática de los ciudadanos en el marco de las posibilidades de la globalización. Esta, como lo vimos desde un principio, no necesariamente restringe la interacción al mercado, sino que abre un horizonte fantástico de cooperación científica, cultural y política (2001: 9).





# Interculturalidad y transición a la transmodernidad

## Introducción

Se sostiene la tesis de una larga y conflictiva transición que se evidencia a través de episódicas emergencias de la transmodernidad a partir del establecimiento de las condiciones para su nacimiento subsidiario al nacimiento de la modernidad en 1492, pero de constante presencia como ausencia<sup>23</sup> desde el establecimiento de aquellas condiciones.

Esa transición a la transmodernidad es comprendida como superación crítica de la modernidad-posmodernidad y del capitalismo en cuanto modo de producción que se sustenta en los fundamentos culturales que la modernidad-posmodernidad define, y por lo tanto también de la occidentalidad, de la que son sus figuras dominantes vigentes.

Se trata pues de una transición que, más allá de un cambio cultural, implica un cambio civilizatorio en el que plausiblemente se resolverían las incompletudes, derrotas, fracasos o limitaciones de las transiciones antecedentes, todas las cuales —aunque de maneras diferentes— responden a la matriz occidental.

Se postula que esa transición —posible y necesaria (en algún sentido de necesidad)— implica un ejercicio de interculturalidad que se entiende constitutivo de la cultura de la transmodernidad —no aleatorio y subsidiariamente instrumental—, que la define como radicalmente alternativa frente al monoculturalismo constitutivo de la cultura de la modernidad-posmodernidad y de la occidentalidad, con sus efectos de consolidación de una fragmentación multicultural: una civilización hegemónica que subsume una diversidad de culturas cuyas identidades le son, de una u otra manera, funcionales.

Dicho negativamente: no hay interculturalidad propiamente tal desde la modernidad-posmodernidad; ella solamente admite monoculturalidad y multiculturalidad, en cuanto lógicas culturales —hegemónica en su estatus de civilización la primera y subsidiaria en su condición de complementariedad la segunda— de sus procesos de constitución.

---

23 La idea del sujeto como ausencia presente, que en cuanto ausencia «está enfrentado al sistema» y «lo trasciende», que a nuestro modo de entender aplica especialmente en nuestra postulación del sujeto transmoderno, que «no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental *a priori*», sino un resultado «*a posteriori*» de un proceso, para el caso, el de la modernidad que se despliega a partir de 1492, la tomamos de Hinkelammert (2003a: 496).

Cuál sea la interculturalidad constitutiva de la transmodernidad y de la transición cultural y civilizatoria hacia ese horizonte de sentido adquiere centralidad en la reflexión, pues se hace necesario discernir entre ejercicios de —aparente— interculturalidad que refuerzan sobrelegitimando —eventualmente de un modo no intencional— a la monoculturalidad/multiculturalidad moderno-posmoderno-capitalista-occidental y ejercicios de efectiva interculturalidad en los términos de una interculturalidad descentrada y crítica, que son aquellos que tienen lugar desde la constitutiva —y constituyente— interculturalidad de la transmodernidad.

¿Qué es la transmodernidad?

**A** los efectos de responder a la pregunta *¿qué es la transmodernidad?*, trabajaremos con la caracterización fundante que de ella ha elaborado Enrique Dussel, a partir de su inicial referencia a este concepto (1992: 245-250) —a nuestro juicio, una categoría analítico-crítico-normativa central para entender el mundo contemporáneo—, procurando puntualizar nuestras personales apreciaciones y propuestas sobre y a partir de ella, entendemos que con Dussel, eventualmente más allá de Dussel, dentro del espacio teórico-crítico abierto por él, pero no contra él.

En 1992, al cumplirse quinientos años del acontecimiento e inicio del proceso histórico que el pensamiento de cuño eurocéntrico ha identificado como «descubrimiento de América», Enrique Dussel publica *1492. El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad* (1992). Visiblemente, la publicación quinientos años después del acontecimiento de 1492 que desencadena el referido proceso no fue casual. En el mismo año en que —especialmente en el mundo iberoamericano— se vuelve la mirada al 12 de octubre de 1492, para celebrar el «descubrimiento de América» y el consecuente «encuentro de dos mundos», el libro de Dussel denuncia la verdad del «descubrimiento» como «encubrimiento» que transforma el «encuentro de dos mundos» en el sometimiento de un mundo —el mundo «descubierto»— al otro mundo —el mundo «descubridor»—, en el encubrimiento del mundo entonces «encubierto» por el mundo «encubridor», arrojando consecuencias en la comprensión crítica de la modernidad que comienza con el inicio de ese *encubrimiento* de 1492 y que a partir de allí y por los quinientos años siguientes se constituye y fundamenta en el mito implicado en la pretensión de *descubrimiento*; el libro de Dussel desentraña el origen de ese mito y aporta sustantivamente a la comprensión crítica de la modernidad.

La fundamentación de la categoría de transmodernidad implica inevitablemente la referencia a la categoría de modernidad. En esa relación inevitable se juegan dos asuntos teóricamente centrales: por un lado si *transmodernidad* nombra una realidad efectivamente alternativa a la de la modernidad —y de la posmodernidad— y, por otro lado, si el discurso sobre la transmodernidad —que inaugura

Dussel— es él mismo transmoderno y por lo tanto alternativo al discurso de la modernidad o si, por el contrario, se mantiene dentro de la *episteme* moderna, como han debatido, entre otros, Santiago Castro-Gómez, Ofelia Schutte y Horacio Cerutti-Guldberg (Moraña, 2014: 304), por lo que no pasaría de ser una narrativa contramoderna, pero dentro de los límites de la modernidad y, por lo tanto, no alternativa a la narrativa de la modernidad.

Con el mayor aprecio por todos los argumentantes así como por todos los argumentos —adelantando mi posición sobre transmodernidad como trascendentalidad dentro de la modernidad-posmodernidad, sobre la que más adelante volveré—, sostendré que en tanto trascendentalidad inmanente a la modernidad-posmodernidad, la transmodernidad nombra una realidad alternativa, tanto efectiva como posible, así como también deseable. Sostendré además, por las mismas razones, que las categorías «el pueblo, el pobre, el oprimido, el excluido» (Moraña, 2014: 304) — que quienes debaten el pensamiento de Dussel identifican como modernas, y por lo tanto valoran la producción teórica de Dussel como prisionera de la modernidad— son resultado de emergencias de la transmodernidad dentro de la modernidad encubridora, por lo que, en apariencia modernas, son —probablemente, más que en su letra, en su espíritu<sup>24</sup>—, en el discurso de Dussel, categorías transmodernas, en legítimo ejercicio de la transculturación narrativa.<sup>25</sup>

En el proceso de explicitación y fundamentación de la categoría de *transmodernidad*, Dussel parte del discernimiento semántico de dos significados de la palabra *modernidad*: 1) un sentido «primario y positivo *conceptual*», por el que «es emancipación racional» que implica «“salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano»; 2) «un contenido secundario y negativo *mítico*», por el que «es justificación de una praxis irracional de violencia» (1992: 245-246).

---

24 La referencia a la letra y el espíritu es frecuente y de recibo en la jerga jurídica en relación con la ley. La letra es lo que está puesto en negro sobre blanco, mientras que el espíritu es el sentido profundo y no aparente en relación con el cual la letra debería ser interpretada. Como enunciaba Martí en *Nuestra América* de 1891 con respecto a la independencia, sostenemos que también en relación con las categorías, lo fundamental, más que el cambio de la letra, es el cambio de espíritu en ellas: «El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu» ([1891] 1992: 484). Con términos que por su forma o letra aparecen como categorías modernas, por su espíritu, en el espacio teórico-crítico abierto por Dussel, emergen como categorías transmodernas portadoras de significados alternativos a los de la modernidad a través de significantes aparentemente modernos. Es un espíritu que remite a las alteridades encubiertas por la modernidad —transmodernas— y no a las mismidades encubridoras de la modernidad.

25 La «transculturación narrativa» (Rama, 1987) implica un uso de términos y conceptos más allá de su letra, así como también del espíritu establecido desde un espíritu alternativo, que implica otro sentido que fundamenta otro proyecto. Esta apropiación de la letra y resignificación del espíritu, desde nuestro punto de vista, es plenamente legítima, cuando lo que importa es efectivamente hacer visible una espiritualidad alternativa en lugar de mantenerse sometido a la espiritualidad establecida. ¿Qué otra cosa han hecho y siguen haciendo los pueblos originarios al celebrar sus dioses y su espiritualidad en el templo católico?

Efectúa a continuación una descripción analítica del mito de la modernidad. Este mito incluye la autocomprensión de la sociedad moderna como superior y más desarrollada (autocomprensión que implica un eurocentrismo no consciente de sí mismo). También implica la exigencia moral de desarrollar a las otras sociedades, como imperativo categórico de dicha superioridad, y la tesis de que ese desarrollo debe replicar el pretendidamente lineal y ascendente desarrollo europeo, tesis que implica incurrir —también sin conciencia— en la «falacia desarrollista». El mito incluye la tesis de la violencia legítima bajo la figura de la «guerra justa colonial», a ser llevada a cabo por la sociedad moderna frente a las otras sociedades —inferiores—, que se resisten a la modernización y al desarrollo que la modernidad promete. El mito propone la interpretación de la sacrificialidad que la violencia de la modernidad produce como necesaria y salvífica, la legitimación de la violencia de la modernidad que se autoconcibe como «inocente» y «emancipadora», acompañada de la deslegitimación de las resistencias desplegadas desde las sociedades sometidas, en cuanto que esa violencia implica también la violencia simbólica que las lleva a internalizar el sentimiento de «culpa» por los sacrificios de los que sería responsable la resistencia a la modernidad y no la violencia de esta, que se ha travestido de «inocencia» y «emancipación». Finalmente, bajo el supuesto del «carácter civilizatorio de la Modernidad» —y el valor superior que la civilización supone— los «sufrimientos o sacrificios (los costos) de la modernización» sobre esas formas otras inferiores de lo humano —«pueblos atrasados (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera» (Dussel, 1992: 246)—, son interpretados —y por consiguiente legitimados— como inevitables.

Inmediatamente, Dussel discierne las que en principio entiende como dos formas de superación de la modernidad. La ensayada por la posmodernidad pone el foco en la modernidad como emancipación racional, develándose como «superación» nihilista «desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad» por el que la «praxis irracional de violencia», en cuanto «contenido secundario y negativo *mítico*» de la modernidad, no obstante se traviste como superación —posmoderna— de la modernidad, resulta ser en realidad la profundización y extensión de ese contenido antiemancipador y antiuniversalista de la modernidad. Al no tratarse efectivamente de una superación, sino de una profundización y extensión

nihilista de la violencia irracional de la modernidad, podría decirse que es modernidad *in extremis*.<sup>26</sup>

Mientras tanto, la superación de la «Modernidad» como transmodernidad, «ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro”» (Dussel, 1992: 246). Al focalizarse sobre el contenido negativo, secundario y mítico de la modernidad, la transmodernidad habilita la profundización y extensión del contenido primario, positivo y conceptual de la modernidad, pero no como extensión y profundización del proyecto de la modernidad —que es un proyecto autocentrado y por ello consciente o inconscientemente eurocéntrico— ni como construcción de una modernidad otra, sino en razón de afirmar la «razón del Otro» y afirmarse desde ella, como *transmodernidad*. Por ello no se trata ya solamente de emancipación racional, sino que se «supera la razón emancipadora, como “razón liberadora” cuando se descubre el eurocentrismo de la razón ilustrada, cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico» (Dussel, 1992: 247).

*Liberación desde la transmodernidad* es un más allá de la emancipación de la modernidad y no simplemente una profundización o extensión de esta.

La *liberación transmoderna* hace factible una efectiva universalización de la emancipación humana en la diversidad de sus expresiones no excluyentes, universalización de la emancipación humana que implica una *liberación* no solamente de las orientaciones antiemancipatorias y antiuniversalistas propias del sentido mítico de la modernidad, sino también de las orientaciones emancipatorias y universalistas de la modernidad por cuanto estas, al ser autocentradas, quedan condenadas a la emancipación y al universalismo de la mismidad —universalismo y emancipación abstractos en tanto limitados—, a diferencia de la *liberación transmoderna* —o de la *transmodernidad* como *liberación*—, que habilita la emancipación desde la referencia de la alteridad y por lo tanto la de todas las mismidades que tengan su referencia en todas las alteridades, que hacen a una emancipación y universalismo concretos contenidos en el espíritu transmoderno de la categoría de *liberación* con su correlato en el espíritu liberador de la categoría de *transmodernidad*.

---

26 Reflexionando sobre la posmodernidad, Hinkelammert señala que no está establecida la pretendida cultura de la posmodernidad como alternativa a la modernidad, sino que tal posmodernidad no parece ser más que «civilización occidental *in extremis*», y por lo tanto —pensamos— modernidad *in extremis*, por cuanto la modernidad es entonces la figura dominante vigente de la occidentalidad. Hinkelammert —como Dussel— entiende que la superación de esa crisis civilizatoria solamente puede lograrse saliendo del «marco de la cultura de la modernidad», perspectiva que a su juicio la posmodernidad no cumple desde que «ninguna época nueva se llama posépoca anterior» (Hinkelammert, 1991: 83). La superación de la crisis civilizatoria en la propuesta analítico-crítico-normativa de Dussel radica en la transmodernidad como alternativa a la modernidad y por lo tanto a la occidentalidad, por lo que —proponemos— *transmodernidad* es también *transoccidentalidad*.

Transición a la transmodernidad:  
superación crítica de la modernidad-posmodernidad,  
del capitalismo y de la occidentalidad

**S**eñalaba Hinkelammert en 1988 la tarea a asumir y desarrollar por la humanidad en la perspectiva de su sobrevivencia frente a los signos de la que valoraba como crisis civilizatoria de la sociedad moderno-occidental:

Desoccidentalizar el mundo, eso es esta tarea. Desoccidentalizar la iglesia, desoccidentalizar el socialismo, desoccidentalizar la peor forma de Occidente, que es el capitalismo, desoccidentalizar la democracia. Pero eso implica reconocer que el mundo es el mundo de la vida humana, en la cual todos tienen que poder vivir. Este reconocimiento constituye la superación de Occidente (1991: 12).

Superar la peor forma de occidentalidad que es el capitalismo implica superar la occidentalidad y superar la occidentalidad implica a su vez superar la modernidad, que es la expresión vigente —también como posmodernidad— en cuanto dominante de la civilización occidental, y que aporta los fundamentos civilizatorios y culturales del capitalismo.

Esta superación es una posibilidad para la *transmodernidad* en el proceso de su constitución y —entendemos— una superación producida por ese proceso de constitución. Transmodernidad es también transoccidentalidad y la superación de Occidente pasa por la constitución *intercultural transmoderna* y *transoccidental* que, desde su referencia en la alteridad que la distingue del constitutivo monoculturalismo/multiculturalismo moderno-posmoderno-occidental, reconoce que el mundo es el mundo de la vida humana, en el cual todos tienen que poder vivir, un *todos* que incluye a la naturaleza también en la diversidad de sus expresiones no humanas, como totalidad.

Como adelantamos, esta superación además de posible es necesaria. Incluye el reconocimiento y afirmación de la alteridad de los otros seres humanos y de la naturaleza en los términos de una relación que, frente a la moderna asimetría sujeto-objeto, logre imponer la transmoderna horizontalidad sujeto-sujeto en la realización del proyecto válido de la transmodernidad.<sup>27</sup>

Frente a quienes sostienen que la alternativa a la modernidad capitalista podría ser una modernidad no capitalista, Dussel en su 16.<sup>a</sup> tesis de economía política, «Más allá de la modernidad y del capitalismo. La transición a un nuevo sistema

---

<sup>27</sup> Entendemos que el proyecto de la modernidad dominante es un proyecto vigente, tanto en términos de lo instituido como en términos de lo instituyente, pero no es válido en cuanto es portador de un universalismo excluyente implicado en la imposición de su particularismo eurocéntrico como pretendido universalismo cuya lógica destruye la posibilidad de la vida. En cambio, el proyecto de la transmodernidad, probablemente vigente solamente en términos de lo instituyente, es además válido porque reconoce y propone que todos en su diversidad —naturaleza incluida— deben poder vivir, dando los pasos adecuados a la realización de un universalismo concreto no homogeneizante en cuanto incluyente de todas las diferencias y distinciones no excluyentes.

económico» (Dussel, 2014: 297-333), sostiene que «la modernidad y el *capitalismo* son dos aspectos de lo mismo. La modernidad es el todo, el *mundo* y el fundamento del aspecto particular en el *campo* económico en el que consiste el sistema capitalista» (Dussel, 2014: 299-300). Surge con claridad que si la modernidad es el todo y el fundamento respecto del sistema capitalista como aspecto particular de ese todo en el campo económico, superar críticamente el capitalismo implica hacerlo con la modernidad en cuanto totalidad que lo fundamenta. Entendemos subsidiariamente que superar la modernidad con radicalidad, incluye —en los términos en que Hinkelammert lo señala— la superación de Occidente.

En su 16ª tesis de economía política, Dussel identifica a la transmodernidad «como nuevo momento de la historia que empezamos a recorrer» en el proceso que indica como de una «transición» —de la modernidad a la transmodernidad—, transición en la que «habrá una ruptura» en diversos niveles de la vida social —«en la política, en la cultura, en la construcción de la subjetividad, en la concepción y práctica del género y de la raza y también en la economía»— (Dussel, 2014: 303).

Interesa destacar que, sin dejar por ello de ser un proyecto de futuro, la transmodernidad es ahora también un «nuevo momento de la historia que empezamos a recorrer», o sea que ya nos encontramos iniciando la transición a la transmodernidad en el contexto de la modernidad-posmodernidad, la que entendemos no es posible si no es ella misma —la transición— ya transmoderna, pues, de ser moderna —dado el carácter monológico y autocentrado de la modernidad—, dicha transición no sería posible, por lo que la transición a la transmodernidad es desde el marco de condiciones que impone la modernidad-posmodernidad vigente, pero inevitablemente también desde las condiciones que dentro de ese marco —como trascendentalidad inmanente— impone la misma transmodernidad en el ejercicio intercultural de su emergencia que —según entendemos y proponemos— ha acompañado desde siempre a la modernidad como su condición de posibilidad y fundamento por ella reprimido e invisibilizado.

Es relevante que la transición que se inicia implica «ruptura» en los señalados distintos niveles; por tratarse de una ruptura a su vez una y múltiple en un proceso de «transición», muy probablemente parecería adecuarse más a la lógica de la «ruptura pactada» sobre la que ha teorizado Norbert Lechner ([1984] 2006a: 295-307) que a la de la revolución en el registro del marxismo clásico.

Entre las rupturas que tienen lugar en la transición a la transmodernidad señaladas por Dussel, una es la que opera en la construcción de la subjetividad, afirmación en la que —entendemos— *transmodernidad* aparece como la variable libre y la *subjetividad* como variable ligada o determinada. Mientras tanto, desde la perspectiva de la tesis del sujeto transmoderno en proceso de constitución en clave intercultural, que es la que centralmente queremos defender, entendemos que si bien la transmodernidad como momento de la historia que se objetiva en específicas relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, hace a



una objetividad que implica una ruptura en la construcción de la subjetividad respecto de las relaciones propias de la modernidad dominante. También el sujeto transmoderno en el proceso intercultural de su constitución y justamente por él es protagónico en la producción de ese momento de la historia y de las nuevas relaciones que implican una «ruptura», proponemos que probablemente «pactada», con las propias de la modernidad y nos colocan en la transmodernidad o en transición hacia ella.

«La novedad —argumenta Dussel— no emergerá exclusiva ni principalmente desde la misma modernidad eurocéntrica», sino que «surgirá desde la exterioridad de la modernidad» (2014: 303). Recordemos que, según nuestra propuesta, la exterioridad en Dussel debe entenderse como trascendentalidad inmanente. Y esa exterioridad incluye experiencias humanas anteriores a la modernidad, así como también aquellas otras —por ella negadas— que acompañan a la modernidad en todos los momentos de su desarrollo y constituyen su propia condición de posibilidad como tal modernidad.

El «descubrirse a sí mismas como valiosas» por parte de esas humanidades negadas por la modernidad eurocéntrica es el primer paso para «ir construyendo durante los siglos venideros una nueva humanidad pluriversa» (Dussel, 2014: 303).

«Descubrirse a sí mismas como valiosas» expresa con palabras muy próximas el ejercicio del «*a priori* antropológico» con que Arturo Andrés Roig ha identificado la constitución del ser humano como sujeto en sus emergencias históricas en términos de «nosotros» (Roig, 1981: 9-17): allí radicarían los nacimientos de estas humanidades, cuyas condiciones de posibilidad en razón de la negación que motiva la afirmación nos remiten a 1492 y que en su autorreconocimiento como valiosos e «inocentes», en cuanto no culpables de su situación de sometimiento en el marco de la modernidad eurocéntrica, asumen las condiciones de subjetividad, que implica «una experiencia fundante de carácter antropológico» y de la que se desprende «el reconocimiento del otro como sujeto, es decir, el reconocimiento de la historicidad de todo hombre» (Roig, 1981: 16) que habilita una exigencia de interculturalidad descentrada en la constitución de una Humanidad en la que puedan vivir todas las humanidades cuya forma de vida sea compatible con la de todas y cada una de las otras humanidades.

Volviendo al planteo de Dussel, a ese primer momento fundante sigue un segundo momento que refiere a la recuperación de su historia y su memoria. Finalmente, hay un tercer momento, el del «diálogo con la modernidad [...] aprendiendo de esta lo positivo según el criterio y los intereses de los actores colectivos nuevos renacidos en la historia» (2014: 303). En nuestra lectura, serían los tres grandes momentos —que se suceden pero también coexisten en los sucesivos presentes— en el proceso de constitución intercultural del sujeto transmoderno y la transición a la transmodernidad.

Y allí Dussel aporta nuevas precisiones a la comprensión del proyecto de la transmodernidad:

... el proyecto no es *una* humanidad futura, sino, y quizá por un largo período, el crecimiento de «un mundo en el que quepan muchos mundos» (como anuncian los zapatistas), un *pluri*-verso (no un *uni*-verso) rico en *semejanzas* y en *diferencias analógicas* que eviten la uniformidad unívoca de la universalización de solo *una* cultura y la confrontación irreconciliable de todos contra todos (2014: 303-304).

Estas precisiones valen —entendemos— para el sujeto transmoderno, que es un sujeto en el que caben muchos sujetos, todos aquellos cuyo sentido de vida buena sea compatible con el sentido de vida buena de todos los otros; un sujeto cuyo ser uno incluye la pluralidad de sujetos antes señalada en el dinámico proceso intercultural de constitución, que es tanto de este como de aquellos.

El proyecto de la transmodernidad o la constitución intercultural del sujeto transmoderno implica una superación crítica de la modernidad, que es condición de la superación crítica del capitalismo.

De ese sujeto transmoderno, en el proceso de cuya constitución se objetiva la superación crítica de la modernidad, es en «el trabajo vivo, del trabajador desnudo, como fantasma —nada para la economía política—, de donde nace la nueva subjetividad comunitaria, la conciencia de la necesidad de crear un nuevo sistema donde se pueda ser parte creadora, participante en una alternativa que evite el suicidio colectivo» (Dussel, 2014: 322) implicado en la profundización del capitalismo. Como exterioridad al capital —siempre en el sentido de trascendentalidad inmanente— se constituye interculturalmente el *sujeto transcapsitalista*, que interpela críticamente a la civilización del capital y que hace parte del sujeto transmoderno que interpela críticamente a la civilización moderno-occidental.

Desde esa interpelación crítica no surge un proyecto de sistema económico modelizado alternativo, sino criterios o principios normativos que refieren a que todos deben poder vivir por lo que se trata de un mundo en el que quepan muchos mundos. Esa es la alternativa que es *transmoderna*, *transoccidental* y *transcapitalista*. Ella no diseña cómo debe ser el modo de producción ni cuáles las relaciones sociales en la que este se sustente, sino apenas que tanto aquel como estas deben ser compatibles con el criterio o principio normativo que enuncia que todos deben poder vivir haciendo posible un mundo en el cual quepan muchos mundos.

Hay evidencia empírica y ya lejana evaluación teórica respecto a la incompatibilidad del capitalismo con esos criterios o principios normativos,<sup>28</sup> por lo que es necesario trascenderlo para que la vida humana y la de la naturaleza sigan siendo posibles; para ello hay que construir «una sociedad, un mundo, un cosmos transcapsitalista, más allá de este sistema y quitándonos sus reglas de encima» (Cerutti-Guldberg, 2015: 180). Esta construcción necesaria, solamente es posible a partir

---

28 Escribe Marx respecto del modo de producción capitalista: «... la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre» ([1867] 1972: 424).

de un ejercicio intercultural de subjetividad por parte de *distintas* pero crecientes mayorías que haga a la constitución del sujeto transcapitalista, constitución que tiene sus fundamentos en la del sujeto transmoderno y transoccidental.

A nuestro juicio, convergentemente con lo que acabamos de sostener, Dussel cierra su 16.<sup>a</sup> tesis sobre economía política señalando que, al considerar «el suicidio colectivo» en que por la totalización de la racionalidad moderno-occidental-capitalista se ha embarcado la humanidad, esta cuenta solo con una última posibilidad: «En la conciencia ético-normativa, en las decisiones práctico-políticas colectivas de la humanidad reside la última posibilidad» (Dussel, 2014: 333).

Claramente es en decisiones que involucran a la humanidad como sujeto —pues las decisiones son siempre de sujetos y las decisiones colectivas implican reconocimiento e intersubjetividad; y las de la humanidad las implican en grado superlativo a través de sus humanidades constituyentes—; decisiones que en cuanto práctico-políticas implican a la conciencia ético normativa orientando las decisiones estratégicas sobre la referencia de los criterios o principios normativos ya señalados.

La humanidad se enfrenta a un dilema:

a) *el capitalismo y la modernidad* con la lógica de la economía clásica o actual neoliberal (la bolsa de valores o el capital, el egoísmo de la subjetividad competitiva), que conduce inexorablemente a la extinción de la especie humana, o b) la afirmación de la *vida* de la humanidad, que es la condición absoluta y el bien común originario y final, que exige *otro posible sistema económico alternativo* (Dussel, 2014: 333).

Dado que la política es el arte de lo posible<sup>29</sup> y que el capitalismo moderno-occidental imposible —en cuanto a que constitutivamente se desarrolla socavando la vida humana y la naturaleza, como señalara Marx, orientándolas hacia su extinción—, es claro que este sistema no responde al criterio o principio ético-normativo según el cual todos deben poder vivir, por lo que debe ser estratégicamente superado en otro posible sistema económico alternativo, que será posible en la medida en que pueda ser técnica y políticamente implementado, pero fundamentalmente en que responda al criterio o principio ético-normativo que enuncia que todos puedan vivir.

---

29 El sentido en que consideramos aquí sumariamente la política como arte de lo posible surge de nuestra lectura de «El realismo en política como arte de lo posible» (Hinkelammert, 1990a: 20-29).

## ¿Cuál interculturalidad?

**P**ara llegar a discernir la interculturalidad que de hecho y de derecho propicia la transición a la transmodernidad desde las emergencias transmodernas que se han hecho posibles —y necesarias— desde 1492, comenzaré por referirme al papel de la filosofía intercultural latinoamericana, especialmente pertinente en la circunstancia de esta exposición, en la que mis interlocutores tienen una importante trayectoria de investigación en ese campo.

En la exposición que presenté en Mendoza en marzo de 2004, bajo el título «Espacio cultural e intelectual latinoamericano en el Cono Sur: redes y conexiones» (Acosta, 2005b), destaqué la relación con el movimiento y red de la filosofía latinoamericana-historia de las ideas, emergente en la década de los cincuenta (Acosta, 2005b: 39-41), con la filosofía de la liberación (Acosta, 2005b: 41-43), que con fuertes vínculos con la anterior, primero como movimiento y luego como red, emergió en los setenta, y con el movimiento y la red de la filosofía intercultural y el proyecto de la filosofía intercultural latinoamericana (Acosta, 2005b: 43-44), emergentes en la década de los noventa.

Al cerrar entonces mis consideraciones sobre esta última, escribía:

La red de la filosofía intercultural, en pleno proceso de desarrollo, pone, al igual que la filosofía latinoamericana y la filosofía de la liberación, el acento en el sujeto. No obstante, más que la perspectiva del autorreconocimiento —con la que no entra en conflicto—, se trata aquí de la del reconocimiento del otro como tal. Sin este reconocimiento no se cumplen las condiciones mínimas del diálogo intercultural (Acosta, 2005b: 44).

Y cerrando el conjunto de la exposición, señalaba:

Estamos pues en presencia de redes que no se cierran como islas, sino que tienden a potenciarse en la dinámica abierta de una red de redes, construyendo desde el Cono Sur, para la región, América Latina y el mundo, un espacio intelectual con vocación de construcción de un espacio cultural que puede caracterizarse como latinoamericano, liberador e intercultural; autónoma y auténtica contribución a la realización de un universalismo concreto (Acosta, 2005b: 44).

En esa línea de apertura que de la filosofía latinoamericana ha llevado a la filosofía de la liberación y de estas a la filosofía intercultural, nos encontramos ahora en posición de diálogo con quienes —como Alcira Bonilla— tienen como *locus enuntiationis* la filosofía intercultural latinoamericana («nuestroamericana») liberadora (Bonilla, 2017: 81).

Registremos la caracterización que de este *locus enuntiationis* —la filosofía intercultural latinoamericana («nuestroamericana») liberadora— nos brinda Alcira Bonilla:

Con esta denominación se designa la deriva filosófica latinoamericana de la filosofía intercultural a partir del Congreso Internacional de Filosofía Intercultural de 1995. La misma que también está vinculada con el desarrollo previo de la

filosofía de la liberación, los estudios pos- y decoloniales y la filosofía crítica más tradicional. El calificativo «nuestroamericana» remite a *Nuestra América* de José Martí, donde el pensador cubano distingue «nuestra América» y un «nosotros nuestro americano» de «otra» América, desconocedora de sus raíces y dependiente de los Estados Unidos o de Europa. La filosofía intercultural «nuestroamericana» liberadora entiende las culturas como entidades abiertas y dinámicas, situadas temporoespacialmente. Se trata igualmente de una filosofía del reconocimiento crítica, puesto que concibe el reconocimiento como actitud ética fundamental en tanto habilita una traducción intercultural que permite «polílogos» tendencialmente simétricos entre personas y grupos que se identifican con culturas diferentes (dominadoras o sometidas). Por ello se hace cargo de la «historia de la inhumanidad» o sombra que acompaña toda la historia de la filosofía occidental, sobre todo moderna y contemporánea (las violencias y daños físicos, culturales, epistemológicos y morales causados al «otro» por los procesos de conquista, colonización, evangelización e imperialismo, hasta terminar en los terrorismos de Estado y las guerras actuales), e intenta devolver a estos grupos y personas su voz y agencia mediante efectivas acciones que vayan restañando las prácticas de dominación y creando condiciones de simetría dialógica (2017, 81-82).

La especificación de la filosofía intercultural latinoamericana como «nuestroamericana» y liberadora en diálogo con la filosofía de la liberación, la incorporación de los estudios pos- y decoloniales y de la filosofía crítica más tradicional, la comprensión de las culturas como realidades dinámicas y abiertas situadas en el tiempo y el espacio, su identificación como filosofía del reconocimiento crítica para la que el reconocimiento reviste la condición de actitud ética fundamental, habilitante de una traducción intercultural que admite «polílogos» tendencialmente simétricos entre personas y grupos que se identifican con culturas diferentes —sean estas dominadoras o sometidas—, filosofía que por todas esas razones señaladas se hace cargo de la «historia de la inhumanidad», que como su sombra acompaña a toda la historia de la filosofía occidental que inflige importantes daños de diverso orden —físicos, culturales y morales— al «otro» sometido, a través de los procesos —conquista, colonización, evangelización, imperialismo, hasta desembocar en los terrorismos de Estado y las guerras actuales—, frente a lo cual asume la tarea de procurar devolver su voz y agencia a esos otros dominados a través de acciones efectivas que permitan restañar las heridas y crear condiciones de simetría para el diálogo, constituyen una caracterización actualizada de la filosofía intercultural latinoamericana en una de sus expresiones vigentes y a nuestro modo de entender también válida.

La capacidad de agencia a la que se intenta aportar en el campo de la filosofía a través de un posicionamiento crítico radical frente a la propia historia de la filosofía occidental, y en particular frente a su inflexión moderno-occidental, es válida en el sentido de ser valiosa una transformación de la filosofía en clave intercultural por la que la filosofía deje de ser un discurso de legitimación de la cultura

moderno-occidental —lo cual acaece en las perspectivas críticas en las líneas de Kant y de Marx en cuanto no hay ruptura con la modernidad ni superación de sus implicaciones monoculturales y sus derivas multiculturales posmodernas— y pase a ser un discurso de transformación de la sociedad moderno-posmoderno-occidental en una sociedad otra (que hemos señalado a través del concepto de *transmodernidad*).

El proyecto de la filosofía intercultural puede seguramente recibir muchas críticas por derecha en razón de su carácter programático, que apuesta a un espacio *inter* como *locus enuntiationis*, cuya configuración requiere un ejercicio de interculturalidad, el cual supone simetría y reciprocidad como condiciones del diálogo. Si la comunidad ideal de comunicación es un referente utópico —una idea reguladora y no una factibilidad empírica— en la ética comunicativa monocultural moderno-occidental —Apel y Habermas—, por lo que ni simetría ni reciprocidad se cumplen cabalmente en las comunidades empíricas de comunicación moderno-posmoderno-occidentales, la condición utópica del espacio *inter* pareciera proyectarse y alejarse en un sentido superlativo de toda factibilidad empírica y, con ello, potenciarse el alejamiento de la procurada agencia de los «otros» dominados.

Las críticas por derecha arraigan su fundamentación más fuerte en la tesis —Heidegger *dixit*— del origen griego de la filosofía y de la historia ulterior de ese *logos* filosófico como dinámico vertebrador de la civilización occidental. Solamente dentro de ese *logos* —razón y discurso— el diálogo sería posible: se trataría pues de profundizar y extender totalizando la monoculturalidad moderno-occidental que deriva en la multiculturalidad posmoderno-occidental y no de la empresa —imposible y sin sentido en el campo de la filosofía así entendida— de procurar la interculturalidad.

Tal vez más preocupantes son las críticas por izquierda.

Escribe Catherine Walsh:

La reciente «apertura» del campo de la filosofía, por ejemplo, para incluir o incorporar a los «otros» (otras culturas, otros conocimientos), referida como «filosofía intercultural» por intelectuales latinoamericanos —como Fornet-Betancourt, Roig, Tubino y otros— parece, en esencia, no ser nada más que una manifestación de un nuevo multiculturalismo disciplinario, por el simple hecho de que no promueve ningún cambio radical en la estructura y sistema eurocéntricos y blanco y blanco-mestizo de pensamiento. En vez de impulsar un diálogo de pensamiento diferencialmente localizado y el reconocimiento que la filosofía, como otras disciplinas, ha perpetuado la diferencia colonial epistémica, esta «filosofía intercultural» solo hace promover la inclusión vacía de «lugar político» (2014: 34).

Y continúa escribiendo:

Dicho de otro modo, lleva a cabo una semblanza de la inclusión mientras, en la práctica, realiza una exclusión —de indígenas y afros (pero también de mujeres,

campesinos y otros grupos históricamente subalternizados)—, como sujetos con una agencia y crítica epistémica, política y cultural y con un pensamiento que difiere radicalmente en su lógica y en su fundación sociohistórica y política de la [agencia epistemológica] de los filósofos blancos y blanco-mestizos, de base eurocéntrica, el que propone un «diálogo intercultural» que permite nada menos que un «descubrimiento de América» en toda su variedad y diversidad (Walsh, 2014: 34).

Comparto con Catherine Walsh la significación que la interculturalidad tiene —y debe tener— para América Latina, cuando escribe:

*Interculturalidad* tiene una significación en América Latina, y particularmente en Ecuador, ligada a las geopolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos «otros», de una práctica política «otra», de un poder social «otro», y de una sociedad «otra»; formas distintas de pensar y actuar con relación y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política (2014: 17).

No obstante, no comparto sus consideraciones antecedentes sobre la filosofía intercultural latinoamericana, que la descalifican en su pretensión de aportes a la construcción de interculturalidad en el sentido que ella señala; consideraciones que además podrían volverse sobre quien escribe en inglés «Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial» (Walsh, 2014), y participa, entre muchos otros destacados eventos, en el seminario «Mapping the Decolonial Turn. Post/Trans-Continental Inventions in Philosophy, Theory and Critique», de la Universidad de California, que tuvo lugar del 21 al 23 de abril de 2005. Allí presenta la ponencia «“Other” Knowledges, “Other” Critiques. Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the other America», en la que la «agencia y crítica epistémica y cultural» y la «lógica» y la «fundación sociohistórica y política» del «pensamiento» muy probablemente supongan una formación académica «de base eurocéntrica» en el sistema «blanco-mestizo de pensamiento» (Walsh, 2014).

Pienso que esta crítica por izquierda puede contestarse a través de algunas adecuadas precisiones respecto del *locus enuntiationis* al que en su ponencia hace referencia Alcira Bonilla, a saber, la filosofía intercultural latinoamericana («nuestroamericana») liberadora.

En la lectura que Walsh efectúa de la filosofía intercultural realizada «por intelectuales latinoamericanos —como Fornet-Betancourt, Roig, Tubino y otros—», tradición en la que se inscribe Alcira Bonilla, el acento está puesto en la disciplina, que específicamente en el caso de la filosofía implicaría constitutivamente, en su condición de *logos* autocentrado, incapacidad para la interculturalidad y, como efecto eventualmente no intencional de procurar realizarla, aportaría a la

consolidación de la fragmentación de la multiculturalidad bajo la hegemonía de la monoculturalidad moderno-occidental.

La disciplina, en la lectura de Walsh sobre la filosofía intercultural latinoamericana, es el marco de referencia para (des)calificar a su objeto de análisis en sus pretensiones liberadoras.

A mi modo de ver, el *locus enuntiationis* no es —en principio— una disciplina.

Esta no es sino mediación de un *locus enuntiationis* que la trasciende y que es el que le aporta radicalidad a la enunciación y por lo tanto tiene capacidad de interdisciplinar, transdisciplinar e indisciplinar a la disciplina —cualquiera ella sea, la filosofía incluida—. Y ese *locus enuntiationis* explicitado por Alcira Bonilla en la condición «nuestroamericana» y en la orientación liberadora de la filosofía intercultural latinoamericana refiere a un *nosotros* —plural, diverso, complejo, heterogéneo, conflictivo y asimétrico— tópico orientado a través del ejercicio del *a priori* antropológico (Roig, 1981), una y otra vez emergente en la praxis de los *nosotros* tópicos, en el horizonte de sentido liberador de un *nosotros* utópico, en el que la pluralidad, la diversidad, la diferencia, la distinción, la complejidad, la heterogeneidad y la conflictividad se resignifiquen a través de la cancelación de todas las asimetrías.

La filosofía —u otra disciplina— no es un lugar de enunciación. El lugar de enunciación es humano, ético-antropológico, sociohistórico-cultural-político, y la disciplina es mediación a la que ese lugar de enunciación fundamenta su sentido, indisciplinándose e indisciplinándola.

En el caso de la filosofía intercultural latinoamericana («nuestroamericana») liberadora, el *locus* es el *nosotros* «nuestroamericano», cuya orientación liberadora implica la cancelación de todas las asimetrías, tanto internas como externas. Y la cancelación de todas las asimetrías para que sea una meta plausible implica un proceso en el que las asimetrías se cancelan. Ese proceso es el de la interculturalidad efectivamente tal, así como el de la filosofía intercultural latinoamericana («nuestroamericana») liberadora, que en los procesos de construcción de un *nosotros*, que son constitutivamente de construcción de interculturalidad que la trascienden, encuentra su fundamento y su sentido.

El sentido es «impulsar un diálogo de pensamiento diferencialmente localizado», como lo requiere Walsh para prácticas de efectiva interculturalidad y no «promover la inclusión vacía de lugar político», en tanto el *locus enuntiationis* del *nosotros* «nuestroamericano» que, entre otras prácticas de constitución, da sentido liberador a la práctica de la filosofía intercultural, es —además de histórico, social, cultural, antropológico y ético— un lugar político, pero no como espacio vacío, sino como sujeto político que se constituye, organiza y activa para cancelar las asimetrías que actualmente lo atraviesan.

La cancelación de las asimetrías como práctica y horizonte estratégico implica no solamente promover un «cambio radical en la estructura y sistema eurocéntricos y blanco, blanco-mestizo de pensamiento», como lo requiere Catherine Walsh,



sino también en la estructura y el sistema eurocéntricos y blancos, blanco-mestizos de dominación que incluye al pensamiento, pero no se reduce a él.

La promoción de cambios radicales tanto en la estructura y el sistema de pensamiento, como en la estructura y el sistema de dominación en su conjunto, como la que efectúa la misma Catherine Walsh y también la que ensaya la filosofía intercultural latinoamericana («nuestroamericana») liberadora tiene limitaciones, pero si entendemos que su promoción no se ensaya desde una disciplina, sino desde el lugar histórico, ético, antropológico, social político y tópico/utópico de nuestra América, en cuanto expresión situada de la transmodernidad, queda a la vista que estas limitaciones son históricas y no esenciales o constitutivas, y por lo tanto pueden ser históricamente superadas a través del mantenimiento de la vigilancia crítico-constructiva.

En mi actual propuesta de análisis, el *locus enuntiationis* del *nosotros* «nuestroamericano», en el proceso de su constitución, nombra en nuestra América el proceso fundacional de transición a la transmodernidad en la compleja constitución del *nosotros* transmoderno, que es trascendental —en cuanto a que es su condición de posibilidad— del *nosotros* «nuestroamericano» —en cuanto experiencia específica de su constitución en nuestra América—.

Como el *nosotros* «nuestroamericano», también el *nosotros* transmoderno es tópico y utópico desde 1492, y, también como él, es constitutivamente intercultural. Esto es, la interculturalidad no es para él una posibilidad a ser libremente elegida como alternativa, sea la monoculturalidad, sea la multiculturalidad —que son las caras culturalmente complementarias de la modernidad-posmodernidad occidental hegemónica—, sino una necesidad inherente a la condición dinámica, pluralista, abierta y articuladora de diferencias, con cancelación de asimetrías, que hacen a su identidad.

Para ir cerrando, con Walsh compartimos que «*Interculturalidad* tiene una significación en América Latina, y particularmente en Ecuador, ligada a las geopolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación» (2014: 17).

Pero sin negar el protagonismo de las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros en la construcción de esa significación de *interculturalidad*, esa referencia debe trascenderse hacia todos los «otros» —pueblos indígenas y negros incluidos—, que se reconocen, afirman, organizan y activan en la perspectiva de la cancelación de todo tipo de asimetrías que se explican desde la matriz de la modernidad-posmodernidad, y por lo tanto hacia la descolonización y a la transformación, y por lo tanto hacia las luchas históricas y actuales de los pueblos sobre las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros como última instancia en el desmontaje crítico de la modernidad-posmodernidad-colonialidad occidental: sin la liberación de los pueblos indígenas y negros no hay

liberación de los pueblos, y sin la liberación de los pueblos no hay liberación de los pueblos indígenas y negros.

Compartimos también con Walsh que

Más que un simple proceso de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos «otros», de una práctica política «otra», de un poder social «otro» y de una sociedad «otra»; formas distintas de pensar y actuar en relación con y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política (2014: 17).

Profundizando esta idea, la interculturalidad consiste en un conjunto de procesos —históricos, sociales, culturales y políticos—, por el cual un *nosotros* otro respecto de la modernidad-posmodernidad/colonialidad/occidentalidad, que categorialmente puede señalarse como nosotros o como sujeto transmoderno, se constituye.

Acordamos también con que la interculturalidad de la que se trata no proviene de una institución académica, sino de movimientos sociales —o comunitarios— en los que lo étnico-social es una última instancia de referencia en la orientación de sentido, pero no un límite para dejar fuera de la constitución intercultural a interlocutores del campo social popular provenientes de matrices étnicas otras que los pueblos indígenas y negros.

Que el criterio, última instancia u orientación radical de sentido transformador de la agencia intercultural pueda radicar —de hecho y de derecho—, en particular en Ecuador y en general en América Latina, en los pueblos indígenas y negros no debe querer decir que la interculturalidad como proceso de constitución de todas esas otredades a que se ha hecho referencia, que hacen a la *transmodernidad*, pueda o deba excluir otros sectores del campo social popular —constituido por todos aquellos que padecen asimetrías, que además de los pueblos indígenas y negros, incluye a las mayorías de los blancos y blanco-mestizos—. Justamente en el grado en que interactúen interculturalmente, reconociéndose y organizándose, podrán activarse como sujeto político popular contrahegemónico, para transformar estructuralmente no solamente el campo del pensamiento, sino el campo del poder por la construcción de una nueva hegemonía, radicalmente nueva por la lógica intercultural de su construcción, que será la hegemonía intercultural transmoderna alternativa a la hegemonía monocultural/multicultural de la modernidad-posmodernidad occidental: la superación de Occidente como condición de posibilidad para que todos en su diversidad —la naturaleza incluida— puedan vivir, ese otro mundo que es posible y necesario, cuya clave es intercultural/transmoderna, porque este mundo —monocultural/multicultural, moderno-posmoderno— es imposible.



# Constituciones de sujetos emergentes en América Latina

## Introducción

El título que hemos propuesto para la exposición que aquí se inicia exhibe una cierta ambigüedad, que intencionalmente hemos procurado por entenderla virtuosa, además de adecuada, en términos de la comprensión de las dimensiones involucradas en un problema específico de América Latina, que tiene momentos textualmente instituidos e instituyentes a fines del siglo xx con la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* de 1999, y a inicios del siglo xxi con la *Constitución de la República del Ecuador* de 2008 y la *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia* de 2009.

Efectivamente, las Constituciones referidas —los textos constitucionales— configuran momentos formales pero también sustantivos en la dimensión jurídico-política, tanto dentro de las respectivas sociedades como en la relación entre estas, en la unidad de su diversidad, con otras sociedades en el concierto internacional, en el que las lógicas transnacionales de la globalización de la mano de los poderes fácticos de las burocracias transnacionales privadas afectan el sistema de las Naciones Unidas sustitutivo del anterior sistema interestatal del orden de Westfalia, que se impuso luego de terminada la Segunda Guerra Mundial.

Los procesos globales en curso jaquean aquel elemento que junto a la población y el territorio —la soberanía— definen al Estado, por lo que tanto dentro de fronteras, en relación con la propia sociedad, como extrafronteras, en la relación con otras sociedades, la soberanía se encuentra fuertemente cuestionada, en un contexto en que la «política global» desplaza al «sistema de Estados» (Held, 1997: 99-175).

En el contexto en que el Estado como lugar institucional de la soberanía se encuentra fuertemente cuestionado y el lugar del poder es disputado por el tejido transnacional de las burocracias privadas, estratégicamente aliadas a los países que ejercen o se disputan globalmente la dominación imperial (Hinkelammert, 2003b: 17-31), Venezuela, Ecuador y Bolivia —a nuestro modo de ver, no casualmente— refundan sus Estados.

Pero «Constituciones de sujetos emergentes en América Latina», más allá de referirse a los textos constitucionales, se refiere a los sujetos que se constituyen a través de los procesos constituyentes que en esos textos alcanzan una definición institucional. Los procesos constituyentes pueden tener en las respectivas asambleas constituyentes una adecuada representación de su pluralidad y diversidad,

tanto de condiciones como de intereses. A esa representatividad de las asambleas constituyentes como fundamento de legitimidad deberá sumarse la consulta plebiscitaria al pueblo sin exclusiones, el que no obstante la mediación institucional del Estado es la última instancia de la soberanía. Aunque el estatus de la soberanía popular no sea sino el de un mito, se trata de un mito necesario como «principio legitimatorio de toda decisión política» (Lechner, [1984] 2006a:180) y, por lo tanto, de aquella que involucra a la institución jurídico-política que es referencia institucional de legitimidad de todas las decisiones políticas que puedan tomarse e implementarse en adelante dentro de cada sociedad determinada: la Constitución.

La filosofía latinoamericana presenta credenciales específicas para ser convocada a la comprensión crítica de estas «constituciones», las de los sujetos emergentes y las de los textos constitucionales en que esas constituciones encuentran mediaciones institucionales para la consolidación de su emergencia y de sus procesos de constitución.

## La filosofía latinoamericana

**A**rturo Andrés Roig, principalísimo referente de la filosofía latinoamericana, enuncia:

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 sujetividad plena (Roig, 1993: 105).

El mismo Roig, en un libro anterior, escribe:

... la afirmación del sujeto, que conlleva una respuesta antropológica y a la vez una comprensión de lo histórico y de la historicidad, no requiere necesariamente la forma del discurso filosófico tradicional. Más aún, en formas discursivas no académicas, en particular dentro del discurso político en sentido amplio, se ha dado esa afirmación del sujeto, la que si bien no ha estado acompañada siempre de desarrollos teóricos, los mismos pueden ser explicitados en un nivel de discurso filosófico y, como contraparte, muchos desarrollos teóricos se han quedado en el simple horizonte de lo imitativo o repetitivo, precisamente por la carencia de aquella autoafirmación fundante, o por el modo ilegítimo con que se la ha concretado, todo lo cual ha impedido un auténtico comienzo del filosofar<sup>30</sup> (1981: 17).

Con relación al primero de los textos citados, convengamos que las Constituciones de Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009) son objetivaciones de sujetos, los pueblos venezolano, ecuatoriano y boliviano respectivamente, en los cuales estos «se autorreconocen y autoafirman» como tales sujetos.

30 Las cursivas son nuestras.

Convengamos también que estos modos específicos de objetivación —los procesos constituyentes, las asambleas constituyentes y los textos constitucionales resultantes, en que esos modos de objetivación alcanzan definición discursiva e institucional— son «por cierto históricos», por lo que «no siempre se logra a través de ellos una forma de sujetividad plena».

Tengamos en cuenta aquí que *sujetividad* refiere a la condición de ser sujeto en el sentido fuerte de la expresión, que implicaría, cuando esta pudiera ser plena, una autonomía radical sin mácula de heteronomía en esos modos de objetivación a través de los cuales el sujeto se constituye, autoafirmándose y autorreconociéndose.

Por ello *sujetividad* y no *subjetividad* es el término que Roig escribe intencionalmente: se trata de la constitución de sujetos en los que su sujetividad presente la mayor aproximación históricamente posible a una forma de sujetividad plena.<sup>31</sup>

Del anterior comentario, podemos derivar que considerar las «Constituciones de sujetos emergentes en América Latina» —tanto los textos constitucionales como los sujetos que por su mediación se objetivan institucionalmente— es por definición competencia de la filosofía latinoamericana, aunque no sea el caso de una competencia que Arturo Andrés Roig ni la filosofía latinoamericana reivindicuen en exclusividad.

Es clarísimo que los textos constitucionales son «formas discursivas no académicas», expresiones «dentro del discurso político en el sentido amplio», en las que no obstante se verifica —al menos en los casos de los textos constitucionales considerados— «afirmación del sujeto», «respuesta antropológica» y «comprensión de lo histórico y de la historicidad», notas sustantivas esencialmente constitutivas de lo filosófico que muchas veces están ausentes «en la forma del discurso filosófico tradicional», por lo que estos textos constitucionales son objetivaciones —también filosóficas— de los sujetos que se constituyen.

La autoafirmación fundante, ausente de muchas expresiones «en la forma del discurso filosófico tradicional», es en cambio una elocuente presencia en las Constituciones fundacionales o refundacionales que consideramos, que hacen a una constitución de sujeto y con ello a «un auténtico comienzo del filosofar».

El *a priori* antropológico es la categoría fundante del humanismo crítico de Roig (1981; Acosta, 2015b), fundamento de toda afirmación o constitución de sujeto y de todo comienzo —o recomienzo— de discurso propio, por la que un

31 Aclaremos que, a nuestro modo de entender, en sintonía con planteamientos de Franz Hinkelammert sobre «El realismo en política como arte de lo posible» (1990a: 19-29), la *plenitud*, no pareciera ser condición humana. En el marco de esta consideración, una forma de sujetividad plena no debería ser pensada como meta empíricamente realizable, ya que el esfuerzo por alcanzarla en cuanto imposibilidad humana podría distorsionar la constitución de sujetividad posible. La forma de sujetividad plena en cuanto imposibilidad humana, en un ejercicio de realismo político, sería más bien un concepto límite que habría de oficiar como idea reguladora para, desde las formas de subjetividad dadas, constituir la mejor forma de sujetividad históricamente posible.

sujeto de discurso, como mediación de un sujeto colectivo —social o político—, se constituye.

El *a priori* antropológico expresado en las fórmulas «querernos a nosotros mismos como valiosos» y «tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos» es condición para el comienzo de la filosofía como «saber de vida» (Roig, 1981: 11) y —en lo que aquí centralmente nos importa— es condición para la constitución del ser humano como sujeto que se identifica como un *nosotros*.

El *a priori* antropológico parece expresarse de un modo especialmente paradigmático en los textos constitucionales a que estamos atendiendo, pues en ellos el *nosotros* no es sospechable de ser retórico —como podría ser el caso de un texto «en la forma de un discurso filosófico tradicional», que normalmente objetiva una autoría individual—, sino que es un *nosotros* empírico —el de la respectiva asamblea constituyente—, convalidado por la última instancia legitimante, la de la consulta a la soberanía popular, que, de hacer suyo a través de su votación mayoritaria el texto constitucional propuesto, amplía aquel *nosotros* empírico en el *nosotros* empírico mayor en lo cuantitativo, el *nosotros* del pueblo soberano, de inapelable autoridad en lo cualitativo.

Al proponernos como asunto las «Constituciones de sujetos emergentes en América Latina», como hemos venido insistiendo, nos queremos ocupar a través de los textos constitucionales, en cuanto mediaciones institucionales, de los procesos de constitución de sujetos.

La consideración teórico-crítica de la relación sujeto-instituciones es un aspecto central del problema que nos hemos propuesto. Hinkelammert (1990a: 229-275) aporta a la elucidación de esta ineludible y problemática relación.

## Sujeto e instituciones

Es tesis de Hinkelammert —y la compartimos— la inevitabilidad de que el ser humano al afirmarse como sujeto implique la mediación de instituciones, no obstante las instituciones al incorporar al sujeto no lo hagan en su condición de tal, sino como portador de una categoría definida dentro del sistema institucional —por ejemplo ciudadano o legislador, empresario o trabajador—, por lo que al quedar reducido a representante de una categoría, en el mismo proceso en que se afirma por esa mediación institucional, paradójicamente también se niega como sujeto.

Escribe Hinkelammert en el sentido indicado:

En el conjunto institucional, el sujeto es transformado en objeto porque las instituciones se dirigen formalmente a categorías sociales, aunque tales categorías se compongan de un solo individuo. El sujeto es reducido a ser representante de una categoría, para que él sea tratable en los términos reducidos en los que las instituciones pueden funcionar. Como portador de una categoría, un rol,

un estrato, una clase, el sujeto recién es accesible a ser integrado en el sistema institucional (1990a: 254).

Señala más adelante:

... el lenguaje y las instituciones son productos no intencionales del sujeto. Si son productos, el sujeto tiene que encontrarse fuera de ellos, a pesar de que como productos no intencionales es inevitable que el sujeto los produzca. Al entrar en relación con otros sujetos, aparecen tales productos no intencionales, y el mismo sujeto solamente existe porque entra en relaciones con otros sujetos.

El sujeto, por tanto, trasciende a todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas. El sujeto trasciende también, por tanto, a todas las formas de sujeto que aparecen al tratar al sujeto como objeto. [...] Existe como tales sujetos objetivados, pero no coincide con ellos, siendo la objetivación del sujeto un producto no intencional del propio sujeto, al cual nunca pueden corresponder íntegramente las objetivaciones del sujeto (1990a: 254).

Aclarémoslo. El ser humano como sujeto solamente puede existir en el marco de relaciones con otros seres humanos. Estas relaciones, que son condición de posibilidad de la constitución del ser humano como sujeto, implican objetivaciones del sujeto que se definen en el lenguaje y las instituciones, que como productos no intencionales (es decir, necesarios en el sentido de inevitables) los seres humanos producen al entrar en relación con otros seres humanos, constituyéndose —y a la vez destituyéndose— como sujetos.

Esas objetivaciones del sujeto o formas de sujeto que aparecen al tratar al sujeto como objeto dentro del conjunto institucional no pueden contener dentro de sus límites al sujeto como sujeto, quien las trasciende en términos de una trascendentalidad inmanente y de las que es su condición de posibilidad.

Si bien el lenguaje y las instituciones son productos no intencionales del sujeto e inevitablemente se producen en el proceso de constitución del ser humano, el que implica la relación entre seres humanos, a partir de que ese fundamento no intencional —el lenguaje y las instituciones— es trascendido por el sujeto como sujeto, este puede introducir, hacer visible y eventualmente hacer emerger su intencionalidad en la producción de un discurso cargado de esta, tanto en el lenguaje como en la institución resultante.

Propongo entender que las Constituciones de Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009) ilustran esta intencionalidad del sujeto —en el discurso y en la institución, que son mediaciones de su emergencia— en el marco de la no intencionalidad del lenguaje y el orden institucional hasta entonces vigente, la que se fundamenta, justamente, no en esa no intencionalidad que inevitablemente se produce en la relación entre sujetos definidos como objetos en las relaciones, sino en los sujetos que en su condición de tales las trascienden como su trascendentalidad inmanente.

Esa intencionalidad del sujeto como sujeto, objetivada en la Constitución — como discurso y como institución—, entra en tensión con la no intencionalidad del



lenguaje y de la institución que normalmente rige las relaciones entre los seres humanos, fuera de las cuales ningún ser humano puede constituirse como sujeto.

El punto crítico es: hasta cuánto el sujeto como sujeto puede proyectarse políticamente más allá de sus formas objetivadas o hasta cuánto el discurso y la institución cargadas de la intencionalidad del sujeto como sujeto pueden escapar —en particular, una vez objetivadas— a la no intencionalidad definitoria del lenguaje y las instituciones constitutivas de las relaciones entre seres humanos por las que los sujetos que procuran afirmarse como sujetos resultan inevitablemente constituidos como objetos.

Enlacemos esta cuestión altamente problemática de la tensión sujeto-institución (y también sujeto-lenguaje, porque el lenguaje es también institución), que estamos considerando a partir de Hinkelammert, con la de la filosofía latinoamericana que habíamos considerado a partir de Roig, quien decía que esta filosofía «se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y autoafirma como tal» (1993: 105).

A la luz de los elementos aportados por la reflexión sobre la relación sujeto-institución (y sujeto-lenguaje, como parte de esta), resultaría que —en principio— los modos de objetivación de un sujeto hacen a un *sujeto objetivado* —dentro de la institución o lenguaje—, que entonces cuando se autorreconoce o autoafirma por referencia a aquellos no podría autorreconocerse o autoafirmarse en su condición de sujeto como sujeto, sino como sujeto objetivado subsidiario a una categoría dentro del orden institucional —o del lenguaje—, donde la última instancia no es ya el ser humano como sujeto, sino la institución.

En esa línea de reflexión, si esto fuera así, en sintonía con lo que adelantamos respecto de los modos de objetivación, justamente porque son históricos, como dice Roig, y también institucionales —ahora con Hinkelammert—, tal vez en lugar de sostener «que no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena», como lo hace Roig, habría que sostener —en el espíritu de los señalamientos de Hinkelammert— que nunca es posible lograr a través de ellos una afirmación de «subjetividad» *plena*.

Tal vez debiera entenderse y decirse que, para lograr la mejor afirmación de «subjetividad» *históricamente posible*, es necesario pensar y reconocer «una afirmación de subjetividad plena» como imposibilidad humana, y por lo tanto como límite a partir de cuyo reconocimiento regular críticamente nuestro comportamiento para maximizarlo en la realización de lo posible.

Podría tal vez contestarse al anterior señalamiento —ahora en el espíritu de los planteamientos de Roig— que el «tenernos a nosotros mismos como valiosos», en que el *a priori* antropológico consiste, al ser ejercido con toda la radicalidad humanamente posible, podría trascender toda construcción institucional o lingüística de lo humano y hacer posible «una afirmación de subjetividad plena» por la que, aún «como modo de objetivación», no expresaría necesariamente a un sujeto subsidiario de una categoría social de la cual sería representante, sea en el

sistema institucional que se quiere transformar, sea en aquel que se quiere construir, sino un sujeto en su «sujetividad plena».

Pensar filosóficamente aconseja más abrir el problema y dejarlo planteado que procurar cerrarlo para que no haya más problema.

Prefiero, aquí y ahora, dejarlo planteado y abierto, en la procura de reflexiones posibles que permitan desplegar en todas sus potencialidades las convergencias entre estas dos líneas de reflexión e investigación en América Latina —las de Roig y Hinkelammert— que, a mi modo de ver, no obstante sus eventuales divergencias y de alguna manera también por ellas, ayudan pensar problemáticamente, entre otras, la cuestión de la constitución del sujeto, enriqueciendo el debate.

La cuestión de la transmodernidad y del sujeto transmoderno

Entendemos *transmodernidad* en el sentido con que Dussel la caracteriza (1992: 245-250) y que sintéticamente implica que, a diferencia de la modernidad —que afirma una razón autocentrada— y de la posmodernidad —la que no es sino la profundización del sentido negativo o mítico de la modernidad, que afirma la irracionalidad que es la contracara de aquella racionalidad excluyente—, la transmodernidad «ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la razón del Otro» (1992: 246). Consiste en el descentramiento de la razón sobre la referencia de las alteridades. Al afirmar la razón del otro se nos abre la posibilidad para —desde ella— afirmarnos no ya como modernidad o posmodernidad, sino como transmodernidad. Pero transmodernidad no es una cultura que viene después de la posmodernidad, la que tampoco es una cultura que venga después de la modernidad. La transmodernidad es una trascendentalidad inmanente a la modernidad-posmodernidad, nombra una realidad alternativa efectiva, posible y deseable que la racionalidad autocentrada de la modernidad y la irracionalidad de la posmodernidad han invisibilizado y negado; pero en cuanto es condición de posibilidad de ellas, las trasciende hacia el pasado como aquello que la modernidad (des)califica como premodernidad y hacia el futuro como horizonte de un proyecto alternativo al de la modernidad-posmodernidad, en el que las alteridades por estas negadas —seres humanos, culturas y naturaleza en sus diversidades— se transforman ahora en el criterio, referencia o última instancia para la construcción del orden.

Proponemos que, así como hay un sujeto moderno o de la modernidad que es sustituido por el individuo posmoderno o de la posmodernidad, hay un sujeto transmoderno (Acosta, 2018: 104-112) o de la transmodernidad que negado e invisibilizado por aquel sujeto y aquel individuo de los que ha sido condición de posibilidad en cuanto trascendental respecto de ellos, justamente en esa crisis de la modernidad que es la posmodernidad, emerge constituyéndose, y en el proceso de su constitución constituye a la transmodernidad como horizonte e idea

reguladora y orientadora de transformaciones en la perspectiva de una superación crítica no ya solamente del capitalismo, sino de la sociedad moderno-posmoderno-occidental, en cuyas claves culturales este modo de producción/destrucción globalizado y totalizado como racionalidad mercantil encuentra sus fundamentos culturales (Acosta, 2018: 112-119).

Sujeto transmoderno, como concepto o categoría analítico-crítico-normativa, aplica en las «Constituciones de sujetos emergentes en América Latina» en referencia a los sujetos que se constituyen, que en los textos constitucionales que elaboran y promulgan se objetivan como sujetos de discurso, por lo que el análisis en la perspectiva de la función utópica del discurso tal como lo ha fundamentado Arturo Andrés Roig (1987) y sistematizado y complementado Estela Fernández (1995) resulta especialmente adecuado a la finalidad de discernir la identidad de los sujetos que se constituyen a través de las narrativas constitucionales, que, no obstante no pertenecer al género utópico paradigmáticamente representado por *Utopía* de Tomás Moro, de 1516, pueden ser consideradas como utopías narrativas en una lectura complementaria a la de los constitucionalistas en el más estricto campo jurídico-político.

## Las Constituciones en la perspectiva de la función utópica del discurso

**C**omenzamos por un significado básico de *Constitución*, el que registra el diccionario de nuestra lengua:

Del lat. *constitutio*, ònis [...]. 1. Acción y efecto de constituir. 2. Esencia y calidades de una cosa que la constituyen como es y la diferencian de las demás. 3. Forma o sistema de gobierno que tiene cada Estado. [...] 7. *Der.* Ley fundamental de un Estado que define el régimen básico de los derechos y libertades de los ciudadanos y los poderes e instituciones de la organización política (RAE, 2007: 632).

La primera acepción registra significados y relaciones entre dichos significados, que están en la base del título y del asunto del presente trabajo: la constitución como acción de constituir y la constitución como efecto de esa acción. Dialécticamente proponemos que, no obstante ser efecto de la acción de constituir, la constitución —el texto constitucional— oficia también como mediación —objetivada— en el proceso de constitución del sujeto, que no termina allí, sino que solamente alcanza una definición jurídico-política en esa objetivación discursiva, la que muestra que su condición de sujeto en sí ha alcanzado también la de sujeto para sí, que aporta a nuevas posibilidades de ese en sí/para sí hacia el futuro, en cuanto sujeto juridicopolíticamente legitimado (Acosta, 2014b: 34).

La segunda acepción pone el acento en el hecho de que lo que se constituye, tanto en la acción como en el resultado-mediación de esta, es una identidad. La

constitución de esta identidad —en la acción y en su resultado-mediación— implica en un mismo movimiento autoidentificación y diferenciación de otras identidades: todo *nosotros* se identifica por la mediación de otro u otros *nosotros* a través de la relación con aquellos con los cuales esa identificación es posible.

La tercera acepción, ya en referencia al texto constitucional, nos remite al sistema o forma de gobierno dentro de cada Estado, en referencia a la institucionalidad específicamente política que toda Constitución define.

La última acepción considerada sitúa la Constitución como ley fundamental de un Estado, esto es, aquella que define los fundamentos sobre los que el Estado se hace posible como tal en términos de legitimidad jurídico-política y por ello, también, aquella ley que, dentro del Estado que ha fundamentado, se encuentra en la cúspide del orden jurídico de ese Estado, por lo que todas las demás leyes no pueden entrar en contradicción con ella, so pena de ilegitimidad por inconstitucionalidad. En ella se hace referencia a los ciudadanos en una dirección y hacia los poderes e instituciones del Estado en la otra, en aspectos fundamentales que competen a este nivel de fundamentación y que se encuentra en la base de otros niveles subsidiarios del orden normativo legal y reglamentario, competentes en la implementación de elementos, aspectos y relaciones más específicos.

Complementemos la consideración de las acepciones básicas de *constitución*, atenta a sus significados en la lengua, con una caracterización realizada en el análisis político por parte de quien ha sido además activo participante como asesor en el proceso constituyente de una de las Constituciones que nos ocupa:

... es el texto *confirmado* del ordenamiento jurídico-político de un país. Como tal, es el resultado de procesos que lo convierten en un referente escrito integrado a la operación del sistema político en la sociedad con sus entornos económico, social, cultural, histórico e internacional. Por ello, en su relación con la sociedad en la que opera, la Constitución es una institución política, siendo así una fuente y reserva de poder (Quintero López, 2008: 7).

Se explicita que la Constitución «es un resultado de procesos» que lo hacen «un referente integrado a la operación del sistema político en la sociedad» — es referente del sistema político que opera dentro de la sociedad— y esta, no se constituye, organiza y opera aisladamente, sino que los hace con sus «entornos económico, social, cultural, histórico e internacional». Los procesos de los que es resultado y los entornos en los que opera hablan de las contingencias a las que está expuesto y dan cuenta de las inevitables distancias entre lo que el texto constitucional consagra en la letra y lo que la realidad exhibe en los hechos. Se señala su condición de «institución política» «en su relación con la sociedad en la que opera» y, por ello, «una fuente y reserva de poder», que es el sentido básico de esa institución al interior de esa sociedad.

Su textualidad, que en el plano jurídico-político describe lo que jurídico-políticamente es a nivel del discurso, leída en el plano político en las tensiones con los entornos en los que opera, puede operar como un deber ser en los términos de

una utopía narrativa con capacidades de orientación en el conflictivo día a día de la construcción político-social.

Para decirlo de otra manera, lo que en cada uno de los casos los textos constitucionales enuncian respecto de lo que los Estados que ellas fundan *son*, constituye un *ser* efectivo en el plano jurídico-político que opera como referencia de legitimación —o deslegitimación en caso de que se actúe contra su letra o su espíritu— en el *no ser* defectivo del plano político social. Cuando el texto constitucional enuncia lo que es —jurídico-políticamente—, está enunciando lo que debería ser —sociopolíticamente— y, por lo tanto, desde el topos político-social, el texto jurídico puede ser considerado como utopía narrativa cuya función política puede ser comprendida en los términos de la función utópica del discurso. Esto, entre otras razones, porque como ya consideramos, una política realista requiere de una plenitud que no es meta empírica, sino referencia límite que al ser experimentada como tal permite realizar, a la luz de la mejor sociedad concebible —la diseñada en la Constitución al menos para los constituyentes y para el pueblo que la ha hecho suya—, la mejor sociedad históricamente posible.

Por ejemplo, en su primer párrafo, el artículo 1. de la *Constitución de la República del Ecuador* (2008) enuncia: «El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada». Seguramente hay una distancia entre lo que Ecuador es discursivamente en este texto de su Constitución y lo que Ecuador es como realidad histórica, social, cultural y política, aun diez años después de la formulación de ese texto.

Más allá de la especificidad jurídico-política de los textos constitucionales, de la que acabamos de trazar algunas líneas, la posibilidad de considerarlas utopías narrativas, en atención a esa distancia entre lo que cada Constitución dice —discursivamente— sobre el Estado que funda y lo que la realidad de ese Estado exhibe empíricamente, habilita su análisis en la perspectiva teórico-metodológica de la función utópica del discurso (Roig, 1987; Fernández, 1995; Acosta, 2010, 2014b, 2017), que permite arrojar un resultado distinto y complementario al más específico de los constitucionalistas en el campo del derecho.

Este resultado refiere al sujeto que se constituye. No obstante el objetivo de los textos constitucionales sea la fundación del Estado, textos constitucionales y Estado son instituciones a través de la mediación de las cuales un (macro) sujeto político se constituye. Y la función utópica del discurso refiere centralmente a la constitución de una forma de subjetividad a la que Estela Fernández explicita siguiendo a Roig. Entiendo que, en el espíritu —compartido— del pensamiento de Roig, se trata de una forma de «subjetividad», es decir de una subjetividad que se constituye con la mayor capacidad de agencia emancipatoria o liberadora posible en relación con el contexto de su emergencia.

A la constitución de esa forma de subjetividad —y sujetividad— concurren la *función crítico-reguladora*, la *función liberadora del determinismo legal* y la *función anticipadora de futuro*, a las que tanto Roig como Fernández presentan con claridad analítica.

Estaríamos —a nuestro modo de ver— en el ejercicio de una función antiutópica en aquellos casos en que a través del discurso se objetivara una subjetividad sin sujetividad, es decir, una subjetividad que no es emergente, sino reproductora del orden de dominación establecido, en la cual, en lugar de una función *crítico-reguladora* —es decir, crítica de lo dado y orientadora en la construcción de lo mejor posible a la luz del referente utópico—, se asistiera al ejercicio de una *función legitimadora* de lo dado y establecido; en lugar de una función *liberadora del determinismo legal* esto es, *historizadora*, se desplegara una función *naturalizadora* o deshistorizadora, según la cual lo dado sería como debe ser por naturaleza, y por lo tanto estaría más allá de las posibilidades humanas el poder transformarlo, y, finalmente, en lugar de una función *anticipadora de futuro*, en el sentido de «un futuro otro», alternativo al presente como ha señalado Roig, se asistiría a una *función anticipadora de futuro como continuación del presente*, es decir, de un futuro que no es lugar de ninguna alternativa a lo dado, sino su continuación con el sentido de su consolidación.

En los tres casos que consideramos, los discursos constitucionales responden en su letra y en su espíritu a la función utópica del discurso.

## Constituciones de sujetos emergentes en Venezuela, Ecuador y Bolivia

Estos sujetos emergentes en América Latina que se constituyen por la mediación de las nuevas Constituciones y de los Estados que ellas refundan, sobre la legitimidad que ellos les confieren por ser fuente originaria de su constitución y orientación de sentido, son los pueblos venezolano, ecuatoriano y boliviano.

Categorialmente expresado, se trata del pueblo —o la comunidad, como también dice Dussel—, tal vez para trascender el sentido moderno de pueblo —como sociedad— en su sentido transmoderno —como comunidad— que, como trascendentalidad en la sociedad moderna y por lo tanto como su condición de posibilidad y lugar de su superación crítica, reconoce a la comunidad transmoderna.

Trascendentalidad inmanente —o trascendentalidad dentro de— refiere a que el ser humano como sujeto, definido institucionalmente según categorías sociales (por ejemplo, trabajador) o políticas (por ejemplo, ciudadano) dentro del orden institucional vigente, al ser —como trabajador o ciudadano— inmanente a ese orden institucional, se encuentra dentro de él, lo define y le adjudica un lugar social y un lugar político. En cambio, como sujeto (esto es, más allá de toda determinación institucional) es trascendente respecto de ese orden (pero hay que tener

en cuenta que si bien el sujeto es condición de posibilidad del trabajador y del ciudadano, es decir, estos son posibles a partir de aquel, a su vez estos —en el orden institucional al que el sujeto no puede escapar al relacionarse socialmente— son condición de posibilidad de aquel, el que no podría existir sin esas mediaciones institucionales).

Por eso, en términos de una fundamentación y una expresión desarrolladas por Hinkelammert, el sujeto es una trascendentalidad inmanente: al mismo tiempo que está contenido por el sistema, lo trasciende. Y porque lo trasciende es portador de un punto de vista que sobre la referencia de su condición como sujeto le permite juzgar críticamente sobre su condición como trabajador o como ciudadano y, por supuesto, sobre el sistema institucional.

Esto último es particularmente relevante si pensamos —con Hinkelammert— que el ser humano como sujeto no es para el sistema institucional, sino que el sistema institucional es para el ser humano como sujeto: el ser humano como sujeto es el fundamento y el sentido; el orden institucional debería responder a ese fundamento y tenerlo como sentido. Hinkelammert lo expresa a través de una fórmula que toma de la religión: «El hombre no es para el sábado, sino el sábado es para el hombre» (1995: 256). Sucede históricamente que las instituciones suelen desarrollar una lógica por la que asumen el lugar de fundamento y sentido y relegan al ser humano como sujeto —al que transformaron, por ejemplo, en trabajador o ciudadano— a la condición de medio al servicio del orden institucional.

La trascendentalidad inmanente que inicialmente explica la relación tensional entre el ser humano como sujeto y el orden institucional puede —a nuestro modo de entender— servir para entender la relación entre transmodernidad (Dussel, 1992: 245-250) y modernidad, y entre sujeto transmoderno (Acosta, 2018) y sujeto moderno: la transmodernidad es una trascendentalidad inmanente a la modernidad y el sujeto transmoderno es una trascendentalidad inmanente al sujeto moderno.

Las nuevas Constituciones de Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009) expresan textualmente emergencias de la transmodernidad en el contexto de la globalización de la civilización moderno-occidental. Los sujetos que con su mediación se constituyen y emergen expresan una trascendentalidad inmanente al sujeto de la modernidad, de manera tal que no solamente la modernidad, sino el sujeto de la modernidad son puestos en crisis (Acosta, 2010, 2014b, 2015a).

En América Latina en general y en Venezuela, Ecuador y Bolivia en particular, en los textos que consideramos *pueblo* sea tal vez menos categoría política moderna que una expresión de comunidad transmoderna.

Aceptando que la soberanía del pueblo como principio de legitimidad tenga —como señala Lechner— un estatus de mito —es decir, algo en lo que creemos—, entendemos —con Dussel— que esta tiene un correlato fáctico que fundamenta aquella legitimidad —de hecho y de derecho— en la *potentia* entendida como «*contenido y la motivación* del poder, la voluntad de vida de los miembros de la

comunidad o del pueblo», que «es ya la determinación *material* fundamental de la definición de poder político», la fuente originaria del poder que marca la orientación de la política como «actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros» (Dussel, 2006: 23-24), que es la orientación legítima, legitimada y legitimante del ejercicio del poder.

A título de hipótesis, en Venezuela, Ecuador y Bolivia los pueblos emergen desde esa reserva de poder originario que es el poder como *potentia*, y a través de la refundación del Estado —en 1999, 2008 y 2009, respectivamente— procuran poner en línea al «poder institucional como *potestas*» (Dussel, 2006: 29-33) con las orientaciones de aquel, haciendo del Estado una mediación institucional para su emancipación o liberación, y procurando entonces dejar atrás al Estado como institución al servicio de la dominación que los pueblos padecen.

Por eso no son los casos de meras reformas constitucionales, sino de constituyentes y Constituciones fundacionales o refundacionales de los Estados, unas y otros, mediaciones institucionales de la constitución de estos sujetos emergentes.

El sujeto de toda Constitución moderna, entendida como ley fundamental del Estado, y siendo esta institución política paradigmática del orden moderno, es el pueblo.

De acuerdo a nuestra hipótesis, en Venezuela, Ecuador y Bolivia, ni la Constitución, ni el Estado que esta funda, ni el sujeto —el pueblo— que por la mediación institucional —instituida e instituyente— de una y otro se constituye, son modernos, sino transmodernos o, cuando menos, los emergentes sujetos —pueblos— son transmodernos —o al menos exhiben señas significativas de identidad transmoderna—, por lo que proceden a la refundación del Estado en el espíritu de la transmodernidad.

Además de fundar un nuevo Estado —y por lo tanto una nueva institución— lo hacen aportándole a este un nuevo espíritu —el de la transmodernidad—, por lo que esa nueva institución contiene lo que Martí consideraba fundamental cuando reflexionaba en torno al problema de la independencia en *Nuestra América* de 1891: «El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu» ([1891] 1992: 484).

El espíritu de las instituciones en la modernidad capitalista, es el fetiche que elucida Hinkelammert cuando escribe:

... detrás del sinnúmero de instituciones existe un lazo que tampoco es visible en el sentido sensual. Sin embargo, a través de la vivencia se hace visible como el espíritu de las instituciones en conjunto haciendo a la vez invisible las necesidades de la vida real. Este espíritu es el fetiche (1981: 65).

El espíritu de las instituciones atraviesa todo el sistema aportando la unidad de sentido de estas a pesar de su diversidad. Este espíritu es normalmente invisible.



La mercancía, el dinero y el capital deberían ser para la afirmación del sujeto humano, que supone la satisfacción de las necesidades de su vida real y no quedar este sometido a las lógicas de la mercancía, el dinero y el capital, los que —fetichizados— articulan, dinamizan y orientan el espíritu del sistema institucional a través de las institucionalidades paradigmáticas del orden capitalista moderno-occidental: el mercado y el Estado.

Un cambio de formas sería insuficiente si no estuviera fundamentado en un cambio de espíritu consistente en que la vida humana y de la naturaleza en la diversidad de sus expresiones, y más allá de su construcción institucional, deberían ser las referencias de un nuevo espíritu alternativo al del orden institucional fetichizado capitalista moderno-occidental.

Ese cambio de espíritu —el del espíritu de la transmodernidad que pone al ser humano y a la naturaleza con sus necesidades de la vida real en el centro— es el que fundamenta el cambio de formas que los nuevos textos constitucionales de Venezuela, Ecuador y Bolivia expresan en la dimensión institucional y en la del lenguaje.

Se trata pues de un giro transmoderno portador de una espiritualidad crítica de la capitalista moderno-occidental y alternativa a esta, que hace a los sujetos, las Constituciones y los Estados portadores de una nueva identidad.

En este caso ya no se trata de identidades de Estados nacionales que hacia su interioridad se constituyen excluyendo diversidades y mayorías, y que en su exterioridad se distinguen solamente de otros Estados nacionales del concierto internacional, sino que hacia su interioridad incorporan a título expreso diversidades y mayorías hasta entonces eventualmente excluidas (entre ellas, la naturaleza) y hacia su exterioridad no solamente hacen su «reserva de poder» frente a terceros Estados del concierto internacional, sino que marcan rupturas significativas con la identidad capitalista-moderno-occidental, apuntando a estimular un nuevo orden civilizatorio que pone en el centro a la diversidad no excluyente de la humanidad y la naturaleza.

Así, en el preámbulo de la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* (1999), en una suerte de crítica implícita a la secularización moderna y a la hipersecularización posmoderna, con su consecuente desencantamiento del mundo, se procede a un reencantamiento en clave transmoderna.

Poniendo en el centro «al pueblo en ejercicio de sus poderes creadores» —núcleo duro del sujeto que se constituye y que —como Dios— tiene el poder de la creación, pero que ya no es el individuo o el pueblo moderno, sino el pueblo —o la comunidad, como sugería Dussel— transmoderno el que emerge.

Lo hace «invocando la protección de Dios», es decir, no obstante ejercer «poderes creadores», no comete la *hybris* de la modernidad de usurpar el lugar de Dios, sino que reconoce su trascendencia al invocar su protección. También invoca «el ejemplo histórico de nuestro libertador Simón Bolívar», cuyo proyecto político, que implica libertad, unidad e integración por ser válido en términos

emancipatorios para Venezuela —y también para nuestra América—, continúa vigente en términos instituyentes.

Hacer presente «el heroísmo y sacrificio de nuestros antepasados aborígenes» es hacer explícita la transmodernidad, a la que suma la invocación a los «precursores y forjadores de una patria libre y soberana».

La conjunción de estas invocaciones, que aportan fundamento y proponen sentido, denotan un ejercicio del *a priori* antropológico (Roig, 1981: 9-17) a través del cual el sujeto de la enunciación —el pueblo— se constituye por la mediación de lo enunciado.

El preámbulo de la *Constitución de la República del Ecuador* (2008) expresa una profundización del giro transmoderno: comienza con «nosotras y nosotros», haciendo pie en la perspectiva de género, deconstructora del horizonte patriarcal moderno-occidental en que se han expresado las constituciones republicanas decimonónicas que fundaron los Estados en América Latina.

En ese «nosotras y nosotros» que introduce desde el conocimiento mismo una central alteridad invisibilizada en el discurso hegemónico de la modernidad, y justamente por ello como expresión de un giro transmoderno que implica pensar desde la alteridad que nos constituye, se autoidentifica «el pueblo soberano del Ecuador» que reconoce sus «raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos».

Se trata, pues, de un «pueblo soberano» que no acota la legitimidad de la soberanía al mito rousseauiano del pacto social por el cual un pueblo se constituye como tal —y por lo tanto *pueblo* en la identidad moderna de la expresión—, sino que esa hipotética y mítica instancia fundante es trascendida hacia otras fuentes de legitimidad, «las raíces milenarias» que están antes de la modernidad y la sostienen desde 1492 hasta el presente, como su trascendentalidad inmanente que la modernidad reprime para afirmarse en su contenido primario, positivo y conceptual, para más recientemente hacerlo —como posmodernidad— en su contenido secundario, negativo y mítico.

Esas raíces milenarias no refieren a individuos descorporalizados y homogeneizados en su definición como ciudadanos —aunque también propietarios y súbditos— miembros del soberano —el pueblo—, de acuerdo al relato fundante de la modernidad, sino que la abstracción jurídico-política moderna es trascendida hacia la dimensión étnico-cultural de «mujeres y hombres de distintos pueblos», en la que se vuelve a poner en primer plano la distinción de género, a la cual se suma la distinción de pueblos en los cuales estas mujeres y estos hombres tienen su pertenencia originaria.

No es ya el individuo abstracto de la modernidad, sino la persona con su identidad de género, que a su vez se define en sus peculiaridades dentro del pueblo, que como comunidad es una notoria emergencia de la transmodernidad que concurre al proceso de constitución de este sujeto.

En la referencia a «la Pachamama, de la que somos parte y es vital para nuestra existencia», el giro transmoderno, y en su marco la transmodernidad del sujeto que se constituye —o la constitución de un sujeto transmoderno—, adquiere su mayor visibilidad. En primer lugar porque hay una explícita ruptura del dualismo hombre-naturaleza, implicado en el dualismo sujeto-objeto en el que, filosóficamente —en forma explícita desde Descartes en el siglo xvii—, se fundamenta la modernidad.

Las «mujeres y hombres de distintos pueblos» que han forjado «las raíces milenarias» no han sido —y no son o no deben ser en el presente, pues sin raíces no es posible vivir— el hombre frente a la naturaleza, sino el hombre —la humanidad, los seres humanos— como parte de la naturaleza, sin la cual la existencia humana no es posible, naturaleza que no es objeto sino sujeto de una dignidad superior, ya que es Pachamama con quien la relación es entonces sujeto-sujeto; la relación sujeto-sujeto del sujeto transmoderno que supera críticamente a la relación sujeto-objeto del sujeto moderno.

Se invoca «el nombre de Dios» en referencia a las que se identifican como «nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad», haciéndose nuevamente visible el reencantamiento del mundo ya señalado en la Constitución venezolana. Esa diversidad incluye las formas occidentales y transoccidentales, modernas y transmodernas de la religiosidad y la espiritualidad. Ese reencantamiento del mundo tiene el centro en las personas y comunidades, que son quienes se religan en la vivencia de esas diversas espiritualidades.

Hay una apelación «a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad», que implica una superación del monoculturalismo moderno-occidental a través de aperturas a las presencias y emergencias pluriculturales, interculturales y transculturales.

También se apela al compromiso que se tiene «como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y de colonialismo», el que implica que la liberación y el anticolonialismo sigan orientando las luchas del presente. Por ello, es un compromiso «con el presente y con el futuro» que puede implicar una solidaridad intergeneracional por la que el presente no se sacrifica en nombre del futuro, ni el futuro resulta sacrificado en nombre de las demandas del presente.

En cuanto a la *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia* (2009), en su preámbulo se afirma que «el pueblo boliviano» es un sujeto que comienza por ubicarse en un territorio al cual entiende pertenecer desde «tiempos inmemoriales» —y, por lo tanto, más allá de la modernidad y de sus principios en cuanto modernidad capitalista de propiedad privada y cumplimiento de los contratos—, y que en su diversidad geográfica caracteriza como suyo, esto es, de ese *nosotros* implícito en «el pueblo boliviano»: «Nuestra Amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles».

Este *nosotros* implícito que se constituye discursivamente no se relaciona entonces con el territorio como el individuo-propietario lo hace en el orden moderno capitalista, con la tierra como propiedad, sino como «sagrada Madre Tierra»: nuevamente, como en el caso de la Constitución ecuatoriana, una relación sujeto-sujeto —y por lo tanto no moderna, sino transmoderna— entre pueblo y Tierra, en que la dignidad ya superior de la segunda como madre es sobredeterminada como sagrada, o sea, 'digna de veneración por su carácter divino o por estar relacionada con la divinidad' (RAE, II: 2007).

Que la sagrada Madre Tierra sea digna de veneración, porque tiene un carácter divino o porque está relacionada con la divinidad, implica que el sujeto que se constituye, el pueblo boliviano, es un *nosotros* que se pone a sí mismo en el centro, en un transmoderno ejercicio del *a priori* antropológico, en clara ruptura con el paradigma moderno-occidental del ser humano como sujeto. En efecto, no se afirma como yo individual, sino como *nosotros* colectivo, tampoco se afirma como sujeto frente a la naturaleza como objeto, sino como sujeto con la naturaleza también como sujeto, con la que tiene relación de filiación porque es su madre, y es sagrada y por lo tanto digna de veneración.

La sagrada Madre Tierra es digna de veneración porque es divinidad, pero también porque como madre mantiene un fuerte vínculo con su descendencia, el pueblo boliviano, quien se afirma también entonces en el orden de lo sagrado. No solamente recibe ese carácter de la sacralidad de su «sagrada Madre», sino que confiere a ella la sacralidad por la que él mismo, al afirmarse en una relación sujeto-sujeto con la Madre Tierra, se constituye como dignidad, expresión secular de divinidad.

Este sujeto que se afirma —el pueblo boliviano— en una relación transmoderna sujeto-sujeto con la sagrada Madre Tierra reconoce sus «rostros diferentes». Este reconocimiento de «la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas» explicita el quiebre con el paradigma excluyente moderno-occidental, de un solo rostro y monocultural. A partir de ese quiebre, la autoproducción de una identidad popular efectiva —pluriétnica y pluricultural— discierne críticamente con su autonomía radical —«sujetividad»— la radical heteronomía de la identificación inercial —monoétnica y monocultural— propiciada desde la lógica del poder (Gallardo, 2006: 115) oligárquico moderno-occidental.

Desde esa diversidad, que como lugar de enunciación genera una autocomprensión y un horizonte de humanismo liberador, que implica un giro decolonial sobre los fundamentos del giro transmoderno (Bautista, 2010, 2013), se declara: «Así conformamos nuestros pueblos y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos en los funestos tiempos de la colonia».

El pueblo boliviano se define como un sujeto «de composición plural» que se constituye «desde la profundidad de la historia», se inspira «en las luchas del pasado» que incluyen «la sublevación indígena anticolonial», también «en la

independencia»; un sujeto que se constituye a través de luchas, sublevaciones y guerras, con determinante presencia indígena y de sectores populares; sujetos con historia y con memoria, para quienes el agua, la tierra y el territorio son condiciones de posibilidad como tal sujeto, que es un sujeto otro —transmoderno y descolonizador— en histórica confrontación y tensión con el de la modernidad y colonialidad dominantes. Este pueblo alcanza su definición como nación que incluye la plurinacionalidad en el artículo 3. del texto constitucional: «La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y los pueblos indígenas originarios, campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano».

Las Constituciones consideradas expresan orientaciones crítico-reguladoras, historizadoras, anticipadoras de futuros otros, de discursos y de los sujetos de estos que se constituyen como sujetos políticos, en los que emerge una *sujetividad* transmoderna humanizadora y liberadora.

Se trata de pasar del mundo del discurso al discurso del mundo para transformarlo en el sentido legitimado por aquel. Si, por el contrario, el discurso del mundo que se despliega sobre el fundamento legitimador de ese mundo del discurso de los textos constitucionales se aparta de él o lo niega en su letra o en su espíritu, se condena a una insoslayable deslegitimación.

# Emergencias de la transmodernidad y refundación plurinacional e intercultural del Estado: Ecuador y Bolivia en el siglo XXI

## Introducción

Se focalizan las Constituciones de la República del Ecuador de 2008 y del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009 como unidades de lectura. Se las entiende básicamente en su especificidad de leyes fundamentales que fijan la organización política de los respectivos Estados. Subsidiariamente se las resignifica, considerándolas como utopías narrativas. Leídas en la perspectiva de la función utópica del discurso, habilitan la construcción de las unidades de análisis del Estado plurinacional e intercultural en cada uno de los casos propuestos —evaluados como emergencias de la transmodernidad—, que interpelan como ideas crítico-reguladoras la condición nacional y monocultural paradigmática del Estado moderno.

## Constituciones refundacionales en Ecuador y Bolivia

Entre los acontecimientos institucionales más señalados en la primera década del siglo XXI en América Latina, deben considerarse las promulgaciones de la Constitución de la República del Ecuador en 2008 y de la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia en 2009.

Se justifica la anterior consideración en el hecho de que estos textos no han sido el producto de simples reformas constitucionales, como tantas otras que han tenido lugar a lo largo y ancho de América Latina a partir de la referencia de las Constituciones fundacionales de los Estados nacionales modernos de las primeras décadas del siglo XIX. Se trata en cambio de verdaderas revoluciones constitucionales que, frente al Estado nacional y monocultural constituido y aparentemente consolidado a través de aquellas primeras Constituciones y sus reformas, ponen ahora en escena un Estado plurinacional e intercultural, marcando toda una novedad jurídico-política que reconoce explícitamente por primera vez una ancestral y heterogénea realidad sociocultural actualmente emergente, que el artículo propone identificar como emergencias de la transmodernidad.

Transmodernidad, categoría analítico-crítico-normativa acuñada por Enrique Dussel (1992: 245-249), aplica en la elucidación de la novedad de las nuevas

Constituciones consideradas, porque ellas no están en la lógica de la profundización del Estado nacional y monocultural moderno, sino en la de resistencia y superación de dicha lógica.

En la inflexión plurinacional e intercultural que las Constituciones consideradas sustentan, desde lo negado, reprimido e invisibilizado por la modernidad — que es por lo tanto condición de su posibilidad—, no se reconoce ni modernidad ni posmodernidad —esta última no sería sino una profundización de aquella en sus sentidos nihilista y antiemancipatorio—, sino transmodernidad como alternativa superadora de los límites de la modernidad en razón de su condición de trascendencia inmanente a ella.

En línea con lo aquí argumentado, desde el campo del derecho constitucional se sustenta con buenos argumentos la tesis de un «neoconstitucionalismo andino o transformador» (Ávila Santamaría, 2011: 75-80) que define un perfil propio dentro del «neoconstitucionalismo latinoamericano» (2011: 59-73) y en relación con el neoconstitucionalismo «europeo occidental» (2011: 53-57).

No obstante, no se tratará aquí de recrear la tesis antes mencionada, sino de efectuar una lectura pretendidamente complementaria de esa lectura jurídica, poniendo a las Constituciones en la perspectiva de análisis de la función utópica del discurso, y aun proponiendo considerarlas también —más allá de su especificidad jurídico-política— como utopías narrativas, implicando un supuesto aporte teórico-metodológico del presente trabajo.<sup>32</sup> Las utopías y su función utópica tienen que ver con la constitución de sujetos, y los sujetos se constituyen a través de mediaciones institucionales como lo son las Constituciones y los Estados que ellas fundan (o refundan).

La modernidad en América Latina, y por su mediación la modernidad en toda su extensión y comprensión como lógica cultural del sistema-mundo capitalista globalizado, se ve entonces interpelada por estas postuladas emergencias que en la definición jurídico-política del Estado<sup>33</sup> —paradigmática institución de organización de la sociedad moderna— alcanzan el nivel fundacional de las Constituciones y, por su mediación, legitimidad jurídico-política desde lo instituido con proyecciones en la dimensión de lo instituyente.

Propuestas las vigentes Constituciones de Ecuador y Bolivia como unidades de lectura del presente capítulo, una presentación y reflexión preliminar sobre

---

32 Volveremos sobre esta perspectiva epistemológico-metodológica que aquí avanzamos a los efectos de una mejor comprensión del sentido integral de la propuesta en el apartado «Las Constituciones como utopías narrativas y su función utópica» del presente capítulo.

33 Habida cuenta de la multiplicidad de definiciones del Estado y los cambios en el concepto a lo largo del tiempo, que a su vez se multiplican a través de diversas adjetivaciones que suelen acompañarlo, parece conveniente y suficiente, a los efectos del análisis presente, su caracterización como forma de organización de las sociedades modernas cuyos elementos esenciales son el territorio, la población y el poder, en el entendido de que este último, que se ejerce sobre la población dentro de los límites del territorio, es superior —de derecho y de hecho— a cualquier otro poder dentro de esos límites e independiente de poderes extraterritoriales.

el significado de la palabra *constitución* parece imponerse para sustentar con precisión y discernimiento la calificación de las referidas Constituciones como refundacionales.

## Sobre Constitución

Constitución significa básicamente «ley fundamental que fija la organización política de un Estado y establece los derechos y obligaciones básicos de los ciudadanos y los gobernantes» (Moliner, 2007: 770-771). Complementariamente, en el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española, entre otras acepciones, encontramos estas que parecen aquí especialmente pertinentes. Se lee en esta fuente acerca de la palabra *constitución*:

Del lat. *constitutio*, ònis [...]. 1. Acción y efecto de constituir. 2. Esencia y calidades de una cosa que la constituyen como es y la diferencian de las demás. 3. Forma o sistema de gobierno que tiene cada Estado. [...] 7. *Der.* Ley fundamental de un Estado que define el régimen básico de los derechos y libertades de los ciudadanos y los poderes e instituciones de la organización política (RAE, 2007: 632).

El significado de «acción y efecto de constituir» permite referirse en exclusividad a la Constitución en cuanto texto promulgado. Pero también a su relación con el sujeto constituyente que por su mediación se constituye: el sujeto constituyente constituye a la Constitución, pero al mismo tiempo se constituye por la mediación de esa objetivación. Además de la relación con el sujeto constituyente, en la otra dirección, en el «efecto de constituir» en que la Constitución consiste como institución fundante, se suma la constitución jurídico-política del Estado como institución fundada y legitimada en ese plano. A la mediación de la Constitución fundante se suma la del Estado por ella fundado como mediación institucional instituida e instituyente para la constitución «conflictiva y nunca acabada» del sujeto, tanto en lo que hace a su interioridad como a la exterioridad de sus relaciones con otros sujetos de semejante o diferente estatus.

Es nuestra tesis —que encuentra especial anclaje en esta acepción de *constitución*— que el sujeto constituyente<sup>34</sup> se constituye objetivándose como sujeto de discurso en el texto constitucional objetivado y como sujeto jurídico-político instituido e instituyente a través de la mediación institucional del Estado que resulta

---

<sup>34</sup> *Sujeto constituyente* es una categoría que como unidad de análisis puede abstraerse del conocimiento empírico de la *asamblea constituyente*, en tanto unidad de lectura. El sujeto constituyente se hace presente a través de la asamblea constituyente, se objetiva discursivamente en el texto constitucional —como sujeto del discurso— y sobre ese fundamento de legitimidad se define en la institucionalidad del Estado, de la cual es su trascendencia inmanente: esto quiere decir que el Estado constituido es la mediación institucional del sujeto constituyente-constituido, de la cual este sigue siendo su fundamento de sentido y fuente de legitimidad.



fundado o refundado por ese texto constitucional que expresa discursivamente una correlación de fuerzas.

Constituyendo al Estado como es en el nivel jurídico de significación, procura constituir con la fuerza que da la legitimidad del fundamento constitucional al Estado como debe ser en el plano y campo de lo político en su carácter de especificidad en el campo del poder. Es decir, no obstante la normatividad constitutiva del discurso jurídico que implica orientaciones hacia un deber ser, como este adopta en la definición del Estado —lo que se ejemplificará en el siguiente párrafo— una forma asertiva que se refiere al orden de lo que es, debe entenderse que no hay en dicho discurso ninguna distancia entre lo que es y lo que debe ser, sino que lo que es lo que debe ser, y lo que debe ser es lo que es, porque coinciden constitutivamente en la dimensión jurídica de la enunciación que le es propia.

No se falsea la realidad jurídica cuando el texto constitucional enuncia, como es el caso de la *Constitución de la República del Ecuador* en el primer párrafo de su artículo 1: «El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada». Simplemente no se falsea la realidad jurídica porque de acuerdo al principio de la jerarquía de las normas jurídicas, toda Constitución es la referencia fundante en términos de validez del orden jurídico-político de cada sociedad determinada que se constituye y organiza en la forma del Estado. Lo que el Estado ecuatoriano es al mismo tiempo lo que debe ser en la dimensión jurídica de su definición, aunque este ser/deber ser hace visibles las distancias que seguramente con él tienen sus dimensiones política, social, cultural y económica. Desde esta propuesta analítico-crítico-normativa, el ser/deber ser jurídico, en lugar de legitimar el ser político, social, cultural y económico establecido, lo interpela críticamente al imponerle su horizonte normativo de legitimación.

A propósito de la Constitución ecuatoriana se ha señalado —señalamiento que es perfectamente trascendentalizable hacia otras Constituciones, entre ellas la de Bolivia— por parte de quien ha participado como asesor en la constituyente de Montecristi que la Constitución

... es el texto *confirmado* del ordenamiento jurídico-político de un país. Como tal, es el resultado de procesos que lo convierten en un referente escrito integrado a la operación del sistema político en la sociedad con sus entornos económico, social, cultural, histórico e internacional. Por ello, en su relación con la sociedad en la que opera, la Constitución es una institución política, siendo así fuente y reserva de poder (Quintero López, 2008: 7).

Sin dejar de ser una institución jurídica, es también una institución política; más propiamente jurídico-política, como el ordenamiento del país al que aplica. Es resultado de procesos complejos en esa dimensión específica, pero también de aquellos en los planos económico, social, cultural, histórico e internacional que, sea como entornos, según enuncia la definición que consideramos, sea como

condiciones de posibilidad de la dimensión jurídico-política, en su específica definición, concurren en su discusión, formulación y definitiva promulgación. Como fuente y reserva de poder es condición de posibilidad en términos de legitimidad jurídico-política dentro de las fronteras territoriales y, en relación con la población del Estado determinado, de procesos en la integralidad de todas esas dimensiones.

Trascendiendo la especificidad jurídico-política, se ha señalado también: «Una constitución no es solo una norma jurídica, sino un proceso social, un sistema de derechos imbuido en la conciencia de los ciudadanos, la Constitución es una cultura...» (Grijalba, 2011: 11). Este señalamiento permite ver a la norma jurídica objetivada como una fotografía o radiografía que expresa un momento especial de un proceso social en curso, como un sistema de derechos subjetivado en la conciencia de los ciudadanos que lo constituyen y sostienen, y finalmente como una cultura, esto es, como un modo de ser, hacer, pensar y sentir que identifica a una sociedad. El grado de subjetivación de la Constitución implicado en la afirmación de que se trata de un sistema de derechos imbuido en la conciencia de los ciudadanos se verifica en la lucha por el reconocimiento y respeto de los derechos que la Constitución consagra y especialmente en su apelación como fundamento legitimador de esas luchas.

## Las Constituciones como utopías narrativas y su función utópica

Compartiendo la distinción entre «género utópico» y «función utópica» del discurso (Roig, 1987; Fernández, 1995) y consciente de que las constituciones políticas de los Estados no son por definición utopías narrativas, sin embargo, en cuanto relatan un ser jurídico que se constituye en marco de legitimidad orientador de un deber ser político alejado de la plenitud de aquel ser jurídico que el texto establece, se entiende que su consideración como utopías narrativas es pertinente y fecunda.

Consideradas como utopías narrativas, la función utópica del discurso que como tales cumplen paradigmáticamente, las Constituciones hablan acerca de la constitución de sujetos y del Estado en tanto mediación institucional a través de la cual tal sujeto se constituye.

Las dos Constituciones que aquí se analizan, sin descuidar sus matices y diferencias, pueden considerarse como utopías institucionales instituyentes, que, como les corresponde por definición, ponen en el centro al Estado en cuanto institución que fundan o refundan. Al hacerlo en función de la emergencia del ser humano como sujeto a la que responden —en la lógica de las que hemos identificado como emergencias de la transmodernidad—, el Estado nacional y monocultural moderno en sus expresiones de modernidad en Ecuador y Bolivia es

transformado en Estado plurinacional e intercultural, quebrando así con el paradigma de la modernidad del Estado-nación o Estado nacional.

Sin llegar a sostener que se trate de Constituciones transmodernas y Estados transmodernos resultantes, lo cual no sería sencillo justificar, se afirma que sin lugar a dudas —como ya se ha dicho— dichas Constituciones y Estados responden a emergencias de la transmodernidad. Emergencias de la transmodernidad que son las del «sujeto como sujeto» (Hinkelammert, 1990a: 253-268), lo que implica la relación sujeto-sujeto en la relación entre el ser humano y la naturaleza no humana, sin la cual el sujeto humano no puede afirmarse, y por lo tanto una ruptura crítica con el sujeto de la modernidad y la relación sujeto-objeto como su forma de afirmación y dominación que lo pone sobre y contra la alteridad de la naturaleza, y no en la relación horizontal por la que la afirmación del ser humano incluye la de la naturaleza en su sinérgica relación con ella como su condición de posibilidad.<sup>35</sup> Esta relación sujeto-sujeto implica trascender también la relación sujeto-objeto en lo que hace a la alteridad de sujetos otros diferentes a los que desde un lugar de poder han asumido el lugar del sujeto, reduciendo a esos otros diferentes a la condición de objetos.

En las Constituciones como utopías institucionales instituyentes la función utópica del discurso se cumple a cabalidad en el universo del discurso y por su mediación en el universo social, a través de las funciones «crítico-reguladora», «liberadora del determinismo legal» y «anticipadora de futuro», que convergen en la constitución de un sujeto —tanto en términos de subjetividad como de «sujetividad» (Roig, 1987; Fernández, 1995).

La función crítico-reguladora de la utopía consiste en oficiar como referencia para la crítica de lo dado —el *topos*— y orientar las acciones en y sobre ese lugar, en el sentido de la superación de sus negatividades. La función liberadora del determinismo legal remite a la desnaturalización o historización de realidades humanas institucionales o estructurales que se encuentran naturalizadas o deshistorizadas. La función anticipadora de futuro consiste en hacer visible en el presente un futuro en el sentido de un futuro otro superador del presente y no de un futuro que no pasará de ser la mera extensión del presente.

La Constitución como utopía en la que en su dimensión jurídica el ser y el deber ser coinciden es el lugar del no lugar —*u-topos*— desde el que hacer la lectura crítica del *topos* político, social, económico y cultural, habilitando con legitimidad la historización de lo que en estas dimensiones se ha naturalizado, y desde el que

---

35 La naturaleza es explícitamente «sujeto de derechos» en la Constitución de la República del Ecuador (capítulo séptimo, «Derechos de la naturaleza»), y tanto en esta como en la del Estado Plurinacional de Bolivia es la madre naturaleza o Pachamama, por lo que es sujeto de específica dignidad, merecedor de especial consideración y respeto. Estas constituciones instalan pues la relación hombre-naturaleza como una relación sujeto-sujeto, rompiendo así con el dualismo ontológico de la modernidad en que el ser humano ocupa el lugar del sujeto mientras que a la naturaleza y a todo lo que a ella puede ser asimilado, corresponde el lugar del objeto.

alentar como posible —política, social, económica y culturalmente— un futuro otro signado por la legitimidad frente a un presente ilegítimo.

El sujeto de discurso y por su mediación el sujeto político, social, económico y cultural que se constituye lo hacen en términos de una «sujetividad» que implica autonomía y con ella capacidad de discernimiento crítico de las lógicas de dominación y capacidad de agencia.

## Sujetos de las nuevas Constituciones

**E**l sujeto de toda Constitución moderna, en tanto ley fundamental de un Estado, es el pueblo.

También en los casos de las nuevas Constituciones de Ecuador y Bolivia el pueblo es el sujeto que, a través de esta ley fundamental que es la Constitución, funda o refunda el Estado.

Pero, según se procurará mostrar, a diferencia de toda Constitución moderna en que tanto el sujeto constituyente como el Estado por él fundado son modernos, en el caso de las nuevas Constituciones consideradas —tanto ellas como sus sujetos constituyentes y los Estados que se fundan o refundan—, se trata de una modernidad interpelada por la transmodernidad, interpelación de la que resulta su novedad.

Frente a la identidad moderna del sujeto, del Estado como la institución jurídico-política mediadora de su afirmación y de la Constitución como relato jurídico-político legitimado por aquel sujeto —el pueblo— y legitimador de esta institución —el Estado—, asistimos, según la tesis central de este artículo, a un giro transmoderno que involucra a sujetos, Constituciones y Estados, así como a las naciones y culturas como identidades a través de las cuales los primeros se afirman dentro del marco legitimador de las segundas y por la mediación institucional de los terceros, que integran territorio, población y poder. Ese giro transmoderno está en la base de la condición plurinacional e intercultural de las nuevas Constituciones y los nuevos Estados por ellas fundados de Ecuador y Bolivia.

Sostener la tesis del giro transmoderno requiere señalar que por transmodernidad se entiende la cara invisibilizada y reprimida por la modernidad que la acompaña desde sus orígenes como su condición de posibilidad y, por lo tanto, como el horizonte que desde ella y más allá de ella se abre hacia una sociedad otra (Dussel, 1992: 245-249).

El giro transmoderno es elocuente en el preámbulo de la *Constitución de la República del Ecuador* de 2008: comienza con «Nosotras y nosotros», que hace suya la perspectiva crítica de género que deconstruye el discurso patriarcal occidental moderno en que se han expresado todas las Constituciones decimonónicas que en su momento apuntaron a la fundación de los Estados en América Latina.

Bajo ese «nosotras y nosotros» se autoidentifica «el pueblo soberano del Ecuador», que reconoce sus «raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos»; este pueblo soberano no se remite pues sin más al mito del pacto social por el cual, según Rousseau, un pueblo se constituye como tal, sino que resignifica esta hipótesis en la remisión a raíces milenarias —que están antes de toda modernidad—, las que a su vez no refieren a individuos descorporalizados y homogeneizados en la identificación del ciudadano como miembro del soberano de ese mismo relato fundante de la modernidad, sino a «mujeres y hombres de distintos pueblos» que desde su heterogeneidad comunitaria, étnica y de género han forjado aquellas raíces.

Punto y aparte merece la referencia a «la Pachamama de la que somos parte y es vital para nuestra existencia», afirmación en la que el giro transmoderno alcanza su mayor visibilidad, pues con ella se enfrenta el dualismo sujeto-objeto como enfrentamiento hombre-naturaleza sobre el que se ha construido la modernidad. Nosotros —mujeres y hombres— no somos ya el hombre frente a la naturaleza, sino parte de ella, sin la cual nuestra existencia no es posible, y esta ya no es objeto, sino sujeto, y de una dignidad superior ya que es Pachamama, con la que la relación es entonces sujeto-sujeto.

En la invocación al «nombre de Dios» y el reconocimiento de las que se mencionan como «nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad», se hace visible un reencantamiento del mundo, pero no por un regreso a la premodernidad occidental excluyente de la diversidad de experiencias de religiosidad y espiritualidad, sino por la igual consideración de todas ellas, lo cual implica la centralidad de una religiosidad y una espiritualidad en que el desencantamiento moderno-occidental es contestado por un reencantamiento transmoderno y transoccidental que implica religiosidades y espiritualidades otras.

Se apela también «a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad», apuntando a superar de esta manera el monoculturalismo homogeneizante moderno, así como al multiculturalismo que convalida la fragmentación posmoderna, en aperturas pluriculturales e interculturales. Se asume finalmente un doble compromiso: el que se tiene «como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y de colonialismo», compromiso pues de emancipación y anticolonial, y el que se asume «con el presente y con el futuro» en una lógica implícita de sentido de solidaridad intergeneracional en la que, así como el presente no es sacrificado en nombre del futuro, tampoco el futuro resulta sacrificado en nombre de las necesidades del presente.

Mientras tanto, el giro transmoderno en el preámbulo de la *Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia* de 2009 no es menos elocuente. Allí «el pueblo boliviano» es un sujeto que comienza por ubicarse en un territorio que remonta a «tiempos inmemoriales» y que en su diversidad geográfica caracteriza como suyo: «Nuestra Amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles»,

por lo que la geografía se encuentra resignificada desde un implícito *nosotros*. Este *nosotros* implícito no se relaciona con el territorio como el individuo propietario con la tierra como propiedad, sino como «sagrada Madre Tierra»: nuevamente una relación sujeto-sujeto entre pueblo y tierra, en que la dignidad de la segunda como madre es sobredeterminada como sagrada, es decir, «digna de veneración por su carácter divino o por estar relacionada con la divinidad» (RAE, 2007).

En la línea argumentativa del discernimiento de los dioses y la ética del sujeto, tal como la esboza Marx en su versión del mito de Prometeo y la analiza Hinkelammert en su crítica de la razón mítica (Hinkelammert, 2007: 17-66), el que la sagrada Madre Tierra tenga por su condición de tal carácter divino o esté relacionada con la divinidad —en una disyunción de carácter inclusivo— supone poner en el centro tanto a la naturaleza como divinidad o como sagrada Madre, como al *nosotros* boliviano —plurinacional e intercultural— en un claro ejercicio del *a priori* antropológico (Roig, 1981: 9-17), que con Dussel podría calificarse de transmoderno (Dussel, 1992). El pueblo boliviano se afirma a sí mismo en su diversidad plurinacional e intercultural, en su relación con la naturaleza en los términos de una relación sujeto-sujeto, en que la sacralidad o divinidad se trascendentalizan de la madre al hijo y de este hacia ella, en tanto cada uno de ellos es respecto del otro su trascendentalidad inmanente.

Frente al antropocentrismo moderno-occidental por el que el ser humano como sujeto niega a la naturaleza al relacionarse con ella como objeto, hay quienes señalan en estas Constituciones un giro biocéntrico. A nuestro modo de ver, poner a la naturaleza en el centro, especialmente en un giro biocéntrico reactivo a los excesos del antropocentrismo moderno-occidental, arriesgaría la negación del ser humano como sujeto al desplazarlo por la naturaleza sin más, en lugar de integrarlo en ella como ser supremo, lo cual no está ni en la letra ni en el espíritu de estas nuevas Constituciones.

Se trata en cambio en ellas de una perspectiva antropocéntrica liberada de las deformaciones derivadas del dualismo del antropocentrismo moderno-occidental (Acosta, 1997), de manera tal que la orientación de sentido por la cual el ser humano sea el ser supremo para el ser humano incluya la afirmación de la naturaleza como el sujeto otro —que es también *sí mismo*—, en la lógica del *yo soy si tú eres*, pues, sin una relación sinérgica con ella y su reproducción, el ser humano —y para el caso el pueblo boliviano— no podría afirmarse como sujeto; un *yo soy si tú eres* como lógica, ética y política de la constitución del sujeto, que incluye a la alteridad de la naturaleza como a la de las naciones, pueblos y culturas diversos que estas constituciones reconocen a título expreso.

Este sujeto que se afirma con la naturaleza, en los términos de una relación entre sujetos, reconoce sus «rostros diferentes». A partir de ese reconocimiento, «la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas» puede ser comprendida. La pluralidad y diversidad étnico-cultural hace a la constitución de la identidad de este *nosotros* como sujeto en clara

ruptura con la reducción-exclusión monoétnica y monocultural de la identificación moderno-occidental.

De esta manera, la autoproducción de una identidad popular efectiva —plurinacional e intercultural— discierne críticamente desde su autonomía radical, la radical heteronomía de la identificación inercial —nacional y monocultural— propiciada desde la lógica del poder (Gallardo, 2006: 115) oligárquico moderno-occidental en la modernidad periférica.

Desde esa diversidad como autocomprensión y horizonte de humanismo emancipatorio, que implica un giro decolonial sobre los fundamentos del giro transmoderno (Bautista, 2010; 2013: 147-182), en el preámbulo de la Constitución boliviana se declara: «Así conformamos nuestros pueblos y jamás comprendimos el racismo hasta que los sufrimos en los funestos tiempos de la colonia».

El pueblo boliviano se define como un sujeto «de composición plural» que se constituye «desde la profundidad de la historia», se inspira «en las luchas del pasado», también «en la sublevación indígena anticolonial», así como «en la independencia». Un sujeto que se constituye a través de luchas, sublevaciones y guerras con determinante presencia de indígenas y sectores populares: sujetos con memoria, para quienes el agua, la tierra y el territorio son condición de posibilidad como tal sujeto, que es un sujeto otro —transmoderno y descolonizador— en histórica confrontación y tensión con el de la modernidad y colonialidad dominantes.

Este sujeto alcanza su definición como nación que incluye la plurinacionalidad en el artículo 3 del texto constitucional: «La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y los pueblos indígenas originarios campesinos y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano». Se trata de la autoproducción de una identidad popular efectiva que discierne anteriores identificaciones inerciales desde la lógica del poder colonial primero y oligárquico-republicano después, en la que *pueblo* y *nación* en su constitución plural incluyen a bolivianas y bolivianos —en un explícito reconocimiento de género— y a las naciones y los pueblos indígenas originarios campesinos, a los que se suman las comunidades interculturales y afrobolivianas, de manera tal que la nación se llena de pueblo, que es la articulación de la diversidad que incluye a la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, sobre la referencia de la específica inclusión de los sectores tradicionalmente excluidos del relato de la nación monocultural moderno-occidental.

La transmodernidad: más allá de la modernidad  
y de la posmodernidad

**E**n estas Constituciones, la de Ecuador de 2008 y la de Bolivia de 2009, el Estado —que en conjunción con el mercado es una de las grandes instituciones o institucionalidades paradigmáticas de la modernidad— no es refundado en los

términos de la lógica de la modernidad ni en la de su profundización en sus ejes nihilista y antiuniversalista, como es el caso de la posmodernidad, de la cual puede decirse que no es sino modernidad *in extremis* (Hinkelammert, 1991).

Ni la plurinacionalidad ni la interculturalidad del Estado que estas constituciones reconocen y promueven son una expresión de la fragmentación de la posmodernidad. Esas naciones y culturas que las nuevas Constituciones reconocen y promueven no resultan de la fragmentación del universalismo abstracto que se expresa jurídico-políticamente en el Estado moderno-occidental como Estado nacional y monocultural. La fragmentación multicultural posmoderna resulta ser en realidad la *verdad* concreta de aquel universalismo abstracto moderno-occidental y por lo tanto el desnudamiento del particularismo hasta entonces vestido de los ropajes legitimadores de la universalidad.

La plurinacionalidad y la interculturalidad que las nuevas Constituciones convocan en su refundación del Estado no responden a la posmodernidad ni a la totalización del mercado en el registro de la globalización capitalista, de la cual aquella posmodernidad es su lógica cultural.

Se trata por el contrario de una refundación desde las emergencias críticas de un lugar otro respecto de la modernidad y la posmodernidad, al que identificamos como transmodernidad. La transmodernidad es la trascendentalidad inmanente tanto a la modernidad como a su profundización posmoderna, trascendentalidad inmanente que antecede y sostiene a través del tiempo como su condición de posibilidad a la modernidad y a la posmodernidad. Estas últimas se afirman sobre su negación, sometimiento e invisibilización, pero en tanto ella es su condición de posibilidad, a la que no podrían destruir totalmente sin destruirse a sí mismas, no pueden evitar sus emergencias, que implican el pasaje del estado latente al estado manifiesto de la transmodernidad.

La transmodernidad, en cuanto condición de posibilidad de la modernidad y de la posmodernidad, en razón de ser su trascendentalidad inmanente, es el lugar —óntico, epistemológico y político— tanto de crítica radical a la modernidad-posmodernidad, como de superación de sus lógicas en un sentido alternativo. Tiene el sentido de superación crítica tanto de la modernidad como de la posmodernidad, en tanto profundización de los ejes nihilista y antiuniversalista de aquella, que son la contracara oculta de los sentidos de esperanza secular y de universalidad abstracta dominantes, a las que el Estado nacional y monocultural moderno apela para producir y reproducir su legitimidad.

En su profundización-fragmentación posmoderna se define como Estado multicultural en el que se objetiva la denuncia y renuncia nihilista al universalismo abstracto del Estado moderno monocultural. Pero con la renuncia a dicho universalismo abstracto se renuncia al universalismo como horizonte de sentido, convalidando explícitamente la fragmentación e implícitamente la exclusión.

Se trata en la posmodernidad de reconocer y administrar las diferencias en la producción y reproducción de sociedades tolerantes a estas, sin que ello implique



procurar cancelar las desigualdades derivadas de las diferentes inserciones o exclusiones en la lógica del mercado.

El mercado es amparado en su funcionamiento desde el poder del Estado, el que tiene todo el poder que la lógica del mercado le permite tener en una racionalidad de funcionamiento global en la que la soberanía es fuertemente disputada a los Estados por el poder fáctico del mercado, que procura transformar su fuerza en legitimidad.

La transmodernidad como trascendentalidad inmanente a la modernidad-posmodernidad implica interpelar críticamente al Estado, al mercado y a la lógica moderno-posmoderna de su funcionamiento en el proceso de la globalización, para refundarlos sobre la referencia de la vida humana y de la naturaleza en su diversidad, como totalidad que en su sinergia reproductiva es condición de toda racionalidad política (Estado) o económica (mercado), por lo que estas —la vida humana y de la naturaleza en su diversidad— deben ser asumidas como criterio y orientación de sentido: tal es el caso de las Constituciones refundacionales que nos ocupan y de los Estados jurídico-políticamente definidos en ellas.

En términos de acción práctica, quien interpela y lo hace promoviendo orientaciones transmodernas en el discurso constituyente y en la refundación plurinacional e intercultural del Estado que la expresan es el sujeto que se constituye objetivándose en la Constitución y en sus ulteriores apelaciones a ella como fuente de legitimidad de sus interpelaciones. Quien debe responder es el Estado en su efectivo funcionamiento político a través de sus distintas instancias y poderes de gobierno

## Refundaciones plurinacional e intercultural del Estado

Según el preámbulo de la *Constitución de la República del Ecuador*, «Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador» —de cuyas dimensiones discursivamente explicitadas ya se tomara nota—, deciden construir «una nueva forma de convivencia ciudadana» que implica la «diversidad» y la «armonía con la naturaleza», procurando el «buen vivir» o *sumak kawsay*: las dos notas explicitadas y el buen vivir de la cosmovisión quechua como criterio orientador y meta a ser alcanzada implican discursivamente una superación crítica de la modernidad-posmodernidad.

En la misma dirección, «la dignidad de las personas y las colectividades» —y no exclusivamente la dignidad del individuo— «en todas sus dimensiones» —y no solamente en su dimensión jurídica—, como objeto central del respeto de la sociedad que se constituye como «país democrático» que se compromete «con la integración latinoamericana», pero también con «la paz y la solidaridad con todos los pueblos de la tierra», complementan en el preámbulo el horizonte de sentido de la autoconstrucción del pueblo soberano del Ecuador.

Este señalamiento de la dignidad de las personas y de las comunidades como central objeto de respeto de la sociedad que se constituye no implica necesariamente la propuesta de un modelo de sociedad —o de Estado como su forma organizativa política—, sino sencillamente un criterio para la construcción de la sociedad y del Estado en los términos de un universalismo concreto incluyente de lo humano, tanto en la diversidad de las personas como de las colectividades, garante por lo tanto de los derechos de unas y otras, consideradas en sí mismas como en sus recíprocas relaciones, así como frente a terceros estatales o transestatales y, con ello, de un nuevo Estado de derecho para el Ecuador y para el mundo.

La novedad del nuevo Estado de derecho se explicita en el primer párrafo del artículo 1 (Título I: Elementos constitutivos del Estado. Capítulo primero: Principios fundamentales de la Constitución de la República del Ecuador), que refunda el Estado sobre el eje clave de otra democracia cuando enuncia: «El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico». Efectivamente, la fórmula Estado *de derechos* en que la Constitución se expresa no es inocente e implica un giro democrático radical frente a la concepción implicada en la tradicional expresión *Estado de derecho*.

Hablar de Estado de derecho denota un marco constitucional-legal como sistema de garantías que ampara los derechos por él mismo reconocidos a las personas y colectividades sujetas a su jurisdicción dentro de los límites de su territorio. En cambio, Estado de derechos, o más explícitamente Estado constitucional de derechos, da cuenta de los derechos como un *a priori* constitutivo de «la dignidad de las personas y las colectividades», a través de cuyo reconocimiento, respeto y protección se constituye con legitimidad en Estado de derecho. Es decir, en lugar de derechos humanos que encuentran en el Estado de derecho su condición de posibilidad, se trata de un Estado de derecho que en los derechos humanos, como el *a priori* a ser reconocido, respetado y protegido, encuentra no solamente su condición de posibilidad sino también su legitimidad.

Caracterizado el Estado que se refunda como «democrático» y entendida la democracia como «realización de un régimen de derechos humanos» (Hinkelammert, 1990b: 133), el *a priori* de los derechos sobre la referencia del respeto a «la dignidad de las personas y las colectividades», en una «convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza», hablan acerca de la radicalidad democrática de ese Estado y permiten considerarlo en los términos propuestos de otra democracia, que desde las emergencias de la transmodernidad interpela a las profundizaciones de la modernidad en que la posmodernidad consiste.

Las condiciones de intercultural y plurinacional con las que se identifica refuerzan la hipótesis de la transmodernidad tanto en la refundación del Estado como en la constitución de otra democracia. La consideración a título expreso de la naturaleza como sujeto de derechos, consagrada en el artículo 10 (Título II: Derechos. Capítulo primero: Principios de aplicación de los derechos), refuerza

la hipótesis del giro transmoderno en la concepción y constitución del sujeto, el Estado y la democracia.

Las observaciones que anteceden para el caso ecuatoriano se pretenden apenas complementarias respecto de las rigurosamente desarrolladas desde la perspectiva jurídica sobre las transformaciones del Estado legal al constitucional, del Estado de derecho al de derechos, del Estado excluyente al de justicia, del Estado liberal al social, de la democracia estadística a la democracia como acción comunitaria integrada, del Estado subordinado al Estado soberano e independiente, del Estado nacional al Estado unitario y plurinacional, del Estado monocultural al Estado intercultural y del Estado conservador al Estado laico (Ávila Santamaría, 2011: 83-231).

En el preámbulo de la *Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia*, el sujeto constituyente, luego de haberse explicitado en su identidad, enuncia: «... construimos un nuevo Estado».

A continuación se establecen los fundamentos axiológicos que hacen a la novedad de ese nuevo Estado en que la función crítico-reguladora respecto de la realidad vigente en el contexto de enunciación es elocuente: «Un Estado basado en el respeto e igualdad de todos» denuncia el irrespeto y la profunda desigualdad vigente; «con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social» evidencia que los principios vigentes son aquellos absolutamente otros respecto de los que se enuncian.

Se constituye además un Estado «donde predomine la búsqueda del vivir bien, con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos».

El vivir bien, de fuerte sintonía con el buen vivir de la Constitución ecuatoriana, interpela críticamente los sentidos dominantes de buena vida moderno-occidentales, se implementa a través del «respeto» a la «pluralidad» históricamente reprimida de producir y reproducir la vida en sus distintas dimensiones, con un acento puesto en la «convivencia colectiva», cuya condición de posibilidad pasa por el acceso «de los habitantes de esta tierra» sin exclusiones al «derecho humano al agua» y a las mediaciones socialmente producidas —trabajo, educación, salud y vivienda (artículos 26 al 34)—, esenciales para la producción y reproducción de una vida digna.

En este proceso refundacional se deja «en el pasado al Estado colonial, republicano y neoliberal», figuras históricas del Estado en las que los principios rectores explícitos o implícitos —el espíritu de las instituciones— que llegan hasta el presente refundacional son aquellos a los que los postulados por esta nueva Constitución procura sustituir. Si bien las formas colonial, republicana y neoliberal del Estado tienen sus diferencias, que no son menores, el hecho es que la Constitución las refiere en bloque como aquellos antecedentes que la refundación

del Estado pretende superar en razón de la exclusión de las grandes mayorías que ellas han implicado.<sup>36</sup>

En elocuente afirmación de historicidad se declara:

Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.

Sin desmedro de las otras, *plurinacional* y *comunitario* son dos adjetivaciones que hablan acerca de la interpelación transmoderna del Estado que se constituye; ambas disputan sentidos con ideas-fuerza paradigmáticas de la modernidad: con la idea de Estado nacional y con la idea de sociedad, respectivamente.

En la misma fórmula se propone un futuro otro por la mediación del nuevo Estado que se constituye, que, entre otros posibles, el propósito manifiesto «de avanzar hacia una Bolivia democrática» denuncia la ausencia de democracia en el país bajo las configuraciones antecedentes del Estado colonial, republicano y neoliberal.

La pretensión refundacional trasciende al Estado sobre fuentes legitimadas y legitimadoras de sentido que trascienden en mucho a la propia Asamblea Constituyente; fuentes sobre las cuales esta se apoya como manera de conferirle la mayor fuerza posible: «Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia».

El artículo 1 (Primera parte: Bases fundamentales del Estado. Capítulo primero: Modelo de Estado) consagra la constitución de Bolivia como un Estado con las notas antes señaladas, a las que, entre otras, se agrega la de «intercultural», y en el que se reconocen «autonomías» consagradas explícitamente en el artículo 2 en relación con los «pueblos indígenas originarios campesinos» en reconocimiento de su existencia precolonial.

Según el artículo 8 (Capítulo segundo: Principios, valores y fines del Estado), el Estado boliviano asume y promueve principios de elocuente raigambre transmoderna: «*ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida doble)».

Además de sustentarse en dichos principios, el Estado lo hace también en los valores de «unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad,

---

36 Decía Félix Cárdenas Aguilar, viceministro de Descolonización del gobierno de Bolivia en febrero de 2011: «Bolivia es un país fundado sin nosotros, los pueblos indígenas. Es más, Bolivia es un país fundado contra nosotros. Por eso Bolivia es un Estado sin nación y nosotros somos naciones sin Estado. La lucha de los pueblos indígenas, la lucha de los movimientos sociales, la lucha del pueblo nos han hecho asumir en la Asamblea Constituyente que no somos una sola nación, un solo idioma y una sola religión. Somos 36 culturas, 36 idiomas, 36 formas de ver el mundo y, por lo tanto, 36 formas de darse respuestas sobre este mundo» (Cárdenas Aguilar, 2012: 12).

reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social. Y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien».

De realizarse las prácticas estatales en estricto cumplimiento de esos principios y valores que el Estado declara asumir y promover, estará constituyendo un orden sustantivamente democrático, esto es, un orden en el que todas y todos puedan vivir —y vivir bien—, porque en una sociedad organizada sobre esos principios y valores que vertebran al Estado, aunque el crimen o el asesinato sigan siendo posibles, en cambio no estarán desde él legitimados.

Esta sustantividad democrática no es factible en sociedades que han internalizado y convertido en su sentido común principios y valores de un orden neoliberal que ha sobredeterminado en términos de exclusión social al orden colonial y republicano que le anteceden. Principios y valores del orden neoliberal, reproducidos por el mercado y asumidos y promovidos desde el Estado, que implican que el crimen o asesinato estructural —es decir, aquel que se comete cuando se imponen y reproducen relaciones de producción como matriz de relaciones sociales que, por exclusión, impiden vivir— no solamente siga siendo posible, sino que además se encuentre legitimado.

Democracias desde sociedades que explícitamente rompen con el orden neoliberal, como es el caso de las aquí consideradas en la refundación constitucional de sus respectivos Estados, ponen en escena, tanto en la práctica como en la teoría de la democracia, *otras democracias*.

La propuesta de otras democracias para designar a las que provienen de constituyentes y constituciones refundacionales del Estado en explícita intención de ruptura con el orden neoliberal, en el marco de sus interpelaciones transmodernas del Estado como mediación institucional de la modernidad-posmodernidad y del capitalismo globalizado, se plantea para señalar un discernimiento respecto de las «nuevas democracias» en América Latina.

Mientras estas últimas provienen de autoritarismos refundacionales, que a través de la socialización por el Estado autoritario aportan condiciones para la socialización de las poblaciones territorializadas, de acuerdo a las lógicas del mercado totalitario, por lo que las dictaduras de seguridad nacional antecedentes devienen democracias de seguridad mercantil, cuyo criterio y espíritu está en la reproducción de las relaciones mercantiles y no en la reproducción de la vida —de los seres humanos y de la naturaleza— en el territorio, las otras democracias, provenientes de las constituyentes y constituciones refundacionales que implican un quiebre con la herencia oligárquico-autoritaria de los órdenes colonial, republicano y neoliberal, devienen democracias que ponen en el centro la reproducción de la vida —en el horizonte del vivir bien o buen vivir—, y, por lo tanto, desde el fundamento de legitimidad constitucional, el crimen estructural resultante de

sostener relaciones de producción que tienen su centro en la reproducción del capital desterritorializado no está legitimado.

Las condiciones plurinacional e intercultural del Estado que se refunda, en manifiesta ruptura con las condiciones nacional y monocultural del Estado moderno —el de una modernidad periférica y dependiente—, son centrales en la sustantividad democrática de estas otras democracias, en tanto suponen la explícita visibilización e inclusión de las grandes mayorías comunitarias y sociales hasta entonces invisibilizadas y excluidas en la orientación, usufructo y control del poder del Estado en el territorio.

## Desnaturalizando el Estado nacional e historizando el Estado plurinacional

**S**obre la referencia de Ramiro Ávila Santamaría (2011: 193-209), en la perspectiva del neoconstitucionalismo transformador, desarrollaremos la cuestión de la transición del Estado nacional al Estado plurinacional con el enfoque de la función utópica del discurso que nos hemos propuesto al considerar las Constituciones refundacionales de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) como utopías narrativas.

Se propone hablar de una transición en la cual el punto de partida sería el Estado nacional y el punto de llegada el Estado plurinacional. La condición de posibilidad de esta transición propuesta —como de cualquier otra— es que haya de alguna manera condición plurinacional en el punto de partida de carácter nacional y que también, de cierta manera, se mantengan rasgos de la condición nacional en el punto de llegada del Estado plurinacional.

Si fuera de otra manera, estaríamos en el caso de una ruptura y no de una transición —que implica un balance de rupturas con continuidades—, y una Constitución —aun como en el caso de las que nos ocupan, que no resultan de simples reformas, sino de nuevas y emergentes asambleas constituyentes, en la medida en que instituyen jurídico-políticamente una nueva institucionalidad al fundarla y trazarla con legitimidad— exhibe específica identidad y capacidades para la transición de una forma a otra del Estado.

Siguiendo a Julio César Trujillo (2009: 65), Ramiro Ávila Santamaría se refiere a «tres acepciones para clarificar el concepto de nación»: nación política, nación jurídica y nación cultural (2011: 193). Pasando del concepto a la realidad, se propone aquí entender que política, jurídica y cultural son dimensiones de la nación, cada una de las cuales es una trascendentalidad inmanente a cada una de las otras, por lo que no se trata de dimensiones separadas o separables sino analíticamente, no obstante lo cual —y esto es una segunda tesis— la dimensión que se privilegia para discernir la legitimidad de la definición de las otras es la dimensión cultural.

El relato moderno-occidental del Estado nación en general, y en las condiciones de la modernidad en América Latina —más en particular en Ecuador y Bolivia—, ha reducido la heterogeneidad real de la dimensión cultural a la homogeneidad del ser jurídico del Estado que las Constituciones fundacionales del siglo XIX establecieron en un procedimiento de trascendentalización ilegítima desde esa dimensión que se autorrepresenta como fundante, aunque en realidad se hace posible sobre las condiciones de posibilidad que la dimensión política —la distribución y las relaciones del poder— aporta a la dimensión cultural, que queda reducida a los límites de la dimensión jurídica, la cual obedece a los provenientes de la dimensión política.

La transición desde la lógica del Estado nacional hacia la del Estado plurinacional requiere la desnaturalización del primero de la mano de la historización del segundo, proceso que efectivamente tiene lugar en el conflictivo y nunca acabado proceso de constitución del sujeto constituyente, que desde sus raíces culturales —y también naturales— tiene que quebrar los límites impuestos por el corsé jurídico-político totalizado que lo redujeron históricamente a la dimensión nacional o, más claramente, incluso lo excluyeron de esta, como explícita con conocimiento de causa Cárdenas Aguilar (2012: 12).

La dimensión cultural oficia entonces como trascendentalidad dentro de las dimensiones jurídica y política del Estado decimonónico, que arrastra consigo la naturalización de la nación, y habilita la perspectiva crítico-constructiva —la cual implica interioridad y exterioridad— para superar la condición nacional abstracta por la afirmación jurídicamente legitimada y políticamente impulsada desde el poder como *potentia* y como *potestas*, en la realización del Estado plurinacional, que supone una superación crítica de la modernidad en su institucionalidad jurídico-política paradigmática, no como premodernidad ni como posmodernidad, sino como transmodernidad.

Esa superación crítica se hace explícita en la siguiente tesis que se comparte:

... superar el concepto de una nación significa superar la categoría de ciudadanía, que son conceptos que están íntimamente vinculados a la colonización y a la exclusión.

En un Estado plurinacional, las personas tienen pertenencia a una comunidad no por el reconocimiento (inscripción, cédula, pasaporte) del Estado, sino por la mera existencia y por la autoidentificación de las personas con una nación.<sup>[37]</sup>

La categoría ciudadanía debería ser eliminada por la de persona, *runa*,<sup>[38]</sup> o, mejor aun y sujeto a ajustes conceptuales, ser vivo (en este caso hasta la naturaleza tendría nacionalidad) (Ávila Santamaría, 2011: 197).

37 Esta no es una nación solamente imaginada, sino vivida en la comunidad de lengua, costumbres, creencias y tradiciones que —entre otros elementos— constituyen su identidad y permiten su identificación.

38 *Runa*: '(de or. quechua). 1. m. Hombre indio' (RAE, 2007: 1998).

La tesis afirma la íntima vinculación entre nación y ciudadanía, así como que ambas están vinculadas a la colonización y a la exclusión.

El Estado plurinacional se funda con la explícita finalidad de incluir a los excluidos en el orden tradicional del Estado nacional y aportar a la descolonización en todos los planos (Bautista, 2010: 221-268) como condición de la universalidad de la inclusión. Nación, en su matriz moderno-occidental, aparece así como una categoría de dominación colonial frente a la que la plurinacionalidad oficia como categoría —y prácticas a ella asociadas— de descolonización, como condición de emancipación. Mientras en el Estado nacional las personas son reconocidas en su pertenencia a él a través de los mecanismos de reconocimiento formalizados que este provee, en el Estado plurinacional la mera existencia —y por lo tanto su reproducción en el territorio y en la relación con los otros—, como condición objetiva, y la autoidentificación de cada uno de estos existentes con una nación, como condición subjetiva, posicionan a la persona o runa (hombre indio) como referente sustantivo de inclusión universal frente a la ciudadanía que, por definición desde el Estado, excluye.

No se tratará de dejar fuera de lugar las categorías de nación y ciudadanía, sino de resignificarlas a la luz de los lugares críticos de la plurinacionalidad y la persona, runa o existencia, como *a priori* sustantivos a los que deben ajustarse los *a posteriori* formales de la nación y la ciudadanía para no excluir a las mayorías, como lo ha venido haciendo el Estado hasta hoy en nombre del universalismo.

Como venimos viendo, la plurinacionalidad puede ser estimada como una categoría que abarque y sintetice la propuesta de un Estado alternativo al Estado liberal de derecho y que «conlleva la refundación del Estado moderno» (De Sousa Santos, 2009: 37), habilitando pues el discernimiento de los elementos que distinguen al Estado nacional, a saber: «la uninacionalidad, la monocultura, la institucionalidad centralizada, el sistema económico capitalista y neoliberal, la democracia liberal, el monismo jurídico y la territorialidad homogénea» (Ávila Santamaría, 2011: 203).

Queda así señalada la arista crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal y anticipadora de futuro que, en la que puede considerarse como la utopía del Estado plurinacional transmoderno, pone en la perspectiva de lo posible la transformación de la modernidad.

La cara plurinacional de esa utopía tiene su principal complemento en la cara intercultural, a la que se atenderá a continuación.



## Desnaturalizando el Estado monocultural e historizando el Estado intercultural

Como en el apartado anterior, el análisis se desarrollará, en principio, desde la misma fuente que desarrolla la perspectiva neoconstitucionalista (Ávila Santamaría, 2011: 211-219), procurando resignificarla en la perspectiva de la función utópica del discurso, que ha hecho suya, y convocando otros análisis.

La perspectiva del Estado intercultural está perfectamente alineada con la de su definición plurinacional a que el artículo se ha referido sumariamente, aunque la trasciende, complementándola.

Es un lugar común, al menos desde una contramodernidad o modernidad crítica y con no inferiores credenciales desde una perspectiva transmoderna, como aquella por la cual este capítulo pretende dejarse interpelar, que la idea de universalidad de la que es portador el proyecto moderno-occidental ha consistido, más allá de las mejores intenciones de muchos de sus mejores exponentes del pensamiento ilustrado, en la imposición de una particularidad —la de la cultura europea, euro-centrada— sobre otras particularidades, con pretensiones de universalidad.

A través de ese procedimiento se ha universalizado una lógica monocultural, que ha encontrado en el Estado, como forma de organización política de sociedades en el territorio, la mediación institucional para su desarrollo, consolidación y naturalización. La cultura moderno-occidental se ha naturalizado como *la cultura* promovida desde el Estado y sus aparatos educativos, culturales e ideológicos, y el éxito de esa promoción, en el grado en que se ha logrado y reproducido en el tiempo, le ha permitido al Estado —y por su mediación a la modernidad con su colonialidad— transformar su dominación en hegemonía, ganando en legitimidad.

De esta manera, se ha naturalizado, en nuestra modernidad periférica, como modelo ideal de ser humano [...] una persona heterosexual, rodeada de una familia nuclear, que vive para satisfacer sus necesidades materiales a través del consumo, con religión judeocristiana, mestiza, patriarcal, individualista, urbana, profesional, propietaria y apolítica. Alrededor de este imaginario (reconozco que bastante simplificado) giran las institucionalidades pública y privada (Ávila Santamaría, 2011: 212).

Esa condición monocultural ha venido haciendo crisis en los Estados nacionales en razón de una creciente emergencia de una diversidad de carácter cultural que comienza a quebrar lógicas de dominación de distinto tipo, entre las que pueden destacarse las referidas a la etnia y al género.

Como ha sido adelantado, esa crisis del relato monocultural del Estado moderno parece obedecer en muchos casos a la fragmentación social y cultural que caracteriza a la posmodernidad como —según nuestra lectura— profundización de la modernidad en sus ejes nihilista y antiuniversalista. La alternativa a esta crisis posmoderna de la monoculturalidad del Estado moderno —igualmente

posmoderna, por lo que no resuelve la fragmentación, sino que la consagra, según también ya fuera señalado— es la lógica de la multiculturalidad, que implica la tolerancia a toda diversidad y, tácitamente, la tolerancia a la desigualdad y a las asimetrías de distinto tipo entre los diversos.

Pero hay otra puesta en crisis de la monoculturalidad del Estado moderno que, según este capítulo propone entender, se da con claridad en el Ecuador y la Bolivia contemporáneos, y que no responde a la profundización posmoderna de la modernidad, sino a la pretensión de la superación crítica y alternativa tanto del Estado monocultural moderno como del Estado multicultural posmoderno; se trata de la puesta en crisis desde las emergencias de la transmodernidad, fundamentalmente representada por «las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio»<sup>39</sup> (*Constitución de la República del Ecuador*. Capítulo cuarto: Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades) y «los pueblos indígenas originario-campesinos y su dominio ancestral sobre los territorios» (*Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia*. Preámbulo).

La emergencia transmoderna procura quebrar con el Estado monocultural moderno y, a nuestro juicio, también con el Estado multicultural posmoderno a través del Estado intercultural que calificamos como transmoderno.

Distintos artículos de las Constituciones consideradas consagran la interculturalidad, y no lo hacen implementándola como «mecanismo estatal de inclusión subordinada y reconocimiento distorsionado» (Viaña, 2011: 15), sino como «insu- mo básico de un proyecto de transformación societal» (Viaña, 2011: 33).

En la primera implementación no se estaría construyendo una efectiva alternativa ni a la monoculturalidad del Estado moderno ni a la multiculturalidad del Estado posmoderno.

Solamente en la segunda lógica, que implica descentramiento y transformación de la forma Estado, la inclusión podrá ser efectivamente tal en los términos de un universalismo concreto que no convalide la desigualdad y las simetrías con la legítima y necesaria articulación de la diversidad cultural: allí radica la potencialidad del esfuerzo historizador intercultural que implica la desnaturalización de la lógica monocultural moderna o multicultural posmoderna, pero también de una interculturalidad centrada en la lógica del Estado liberal o neoliberal.

La conjunción de plurinacionalidad e interculturalidad crítica en las Constituciones consideradas condensa su potencial alternativo a las lógicas de la modernidad institucionalmente condensadas en el Estado nación, cuya crisis puede obedecer a distintas causas y dar lugar a distintas salidas.

El análisis que aquí termina pretende haber aportado a esbozar algunos discernimientos sobre esta crisis, sus causas y vías de salida a propósito de los Estados plurinacionales e interculturales de Ecuador y Bolivia, hoy en proceso de constitución.

---

39 *Montubio*: 'Ecuad. : campesino de la costa'. (RAE, 2007: 1534).



## Bibliografía

- ACOSTA, Y. (1997). «Una crítica antropocéntrica al antropocentrismo desde el punto de vista de una nueva radicalidad social». *Revista Pasos*, n.º 73, pp. 1-5.
- (1998). «Sujeto». *Boletín de Filosofía*, n.º 9, vol. 2, pp. 39-47.
- (2002). «La perspectiva intercultural como lógica de constitución del sujeto, estrategia de discernimiento y democratización en el contexto de los fundamentalismos». *Revista Pasos*, n.º 104, pp. 13-23.
- (2003). *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*. Montevideo: FHCE, Universidad de la República.
- (2005a). «Sujeto», en SALAS ASTRAIN, R. (COORD.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, vol. III. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- (2005b). «Espacio cultural y espacio intelectual latinoamericano en el Cono Sur: redes y conexiones». *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, año 6, n.º 6-7, pp. 29-45.
- (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Montevideo: Nordan Comunidad.
- (2009). «La filosofía de la historia», en DUSSEL, E.; MENDIETA, E. y BOHÓRQUEZ, C. (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*. Ciudad de México: CREFAL-Siglo Veintiuno Editores.
- (2010). «Nuevas constituciones y nuevas independencias en América Latina». *Anuario Área Socio-Jurídica*, n.º 6, pp. 15-30. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4015718>> [Consultado el 10 de febrero de 2020].
- (2012a). *Reflexiones desde «Nuestra América»*. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo: Nordan Comunidad-MEC.
- (2012b). «Las interpelaciones de la transmodernidad y la cuestión del marco categorial». *Revista de la Facultad de Derecho*, n.º 33, pp. 39-51. Disponible en: <<http://revista.fder.edu.uy/index.php/rfd/article/viewFile/3/3>> [Consultado el 10 de febrero de 2020].
- (2014a). «Novas democracias e outras democracias na América Latina». *Revista de Estudos & Pesquisas sobre as Americas*, vol. 8, n.º 2, pp. 39-58. Disponible en: <<https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/16126/14414>> [Consultado el 25 de setiembre de 2020].
- (2014b). «Nuevas constituciones y otras democracias en América Latina», en ACOSTA, Y.; CASAS, A.; MAÑÁN, O.; RODRÍGUEZ, A. y ROSSI, V. (coords.). *Sujetos colectivos, Estado y capitalismo en Uruguay y América Latina. Perspectivas críticas*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- (2014c). «Las Humanidades en la conflictiva y nunca acabada construcción de la Humanidad». *Humanidades. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*, 2014, pp. 19-46. Disponible en: <[https://www.fhuce.edu.uy/images/comunicacion/publicaciones/Revista%20Humanidades/RevistaHumanidades\\_Todo\\_2014-06-21\\_nap-webO.pdf](https://www.fhuce.edu.uy/images/comunicacion/publicaciones/Revista%20Humanidades/RevistaHumanidades_Todo_2014-06-21_nap-webO.pdf)> [Consultado el 10 de febrero de 2020].
- (2015a). «Emergencias de la transmodernidad y refundación plurinacional e intercultural del Estado: Ecuador y Bolivia en el siglo XXI». *Historia Actual Online*, vol. 37, n.º 2, pp. 85-100.

- ACOSTA, Y. (2015b). «Un humanismo crítico desde nuestra América», en ACOSTA, Y.; ANSALDI, W.; GIORDANO, V. y SOLER, L. (coords.), *América Latina piensa América Latina*. Colección Grupos de Trabajo, Clacso, Buenos Aires, pp. 117-129.
- (2017). «Utopía», en Pereda, C. (ed.). *Diccionario de Justicia*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- (2018). «Sujeto transmoderno y superación crítica de la modernidad», en MORAÑA, M. (ed.). *Sujeto, decolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- AHUMADA INFANTE, A. (2013). «Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto». *Polis*, vol. 12, n.º 34, pp. 291-305. doi: 10.4067/S0718-65682013000100015
- ARDAO, A. (1963). *Filosofía de lengua española*. Montevideo: Editorial Alfa.
- ÁVILA SANTAMARÍA, R. (2011). *El neoconstitucionalismo transformador. El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Fundación Rosa Luxemburgo-Universidad Politécnica Salesiana-Abya Yala.
- BAUTISTA, J. J. (2010). *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una teoría crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latinoamericana*. La Paz: Rincón Ediciones, 3.ª ed.
- (2012). *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*. La Paz: Rincón Ediciones.
- (2013). «Hacia una transmodernidad decolonial. Un diálogo con Enrique Dussel y Aníbal Quijano», en BAUTISTA, J. J. *Hacia una crítica ética de la racionalidad moderna*. La Paz: Rincón Ediciones.
- (2014). ¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y posoccidental. Madrid: Akal.
- (2017). «Hacia una reconstrucción de “El ser humano como Sujeto”». *Educere. La Revista Venezolana de Educación*, vol. 3, n.º 76, pp. 851-858. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/jatsRepo/356/35660459013/index.html>> [Consultado el 14 de febrero de 2020].
- BOLIVIA (2009). *Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. Disponible en: <[https://web.oas.org/mla/en/Countries\\_Intro/bol\\_intro\\_fund\\_cons\\_es.pdf](https://web.oas.org/mla/en/Countries_Intro/bol_intro_fund_cons_es.pdf)>. [Consultado el 14 de febrero de 2020].
- BONILLA, A. (2017). «Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina», en SAUERWALD, G. y SALAS ASTRAIN, R. (eds.). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Zürich: Lit Verlag, pp. 81-92.
- CÁRDENAS AGUILAR, F. (2012). «Bolivia vive un proceso histórico», en ARKONADA, K. (coord.). *Transiciones hacia el Vivir Bien o la reconstrucción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia*. Barcelona: Icaria.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- CERUTTI-GULDBERG, H. (2015). *Posibilitar otra vida trans-capitalista*. Ciudad de México: CIALC-UNAM, Universidad del Cauca.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2009). «Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad», en ACOSTA, A. y MARTÍNEZ, E. (comps.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Abya-Yala
- DUSSEL, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- (1992). 1492. *El encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos.
- (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Ciudad de México: UAM Iztapalapa-Trotta.

- DUSSEL, E. (1999). «Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales». *Revista Pasos*, n.º 84, pp. 1-11. Disponible en: <<http://deicr.org/IMG/pdf/pasos84.pdf>> [Consultado el 10 de febrero de 2020].
- (2006). *20 tesis de política*. Ciudad de México: Crefal-Siglo Veintiuno Editores.
- (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- ECUADOR (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Disponible en: <[https://web.oas.org/mla/en/Countries\\_Intro/ecu\\_intro\\_text\\_esp\\_1.pdf](https://web.oas.org/mla/en/Countries_Intro/ecu_intro_text_esp_1.pdf)> [Consultado el 14 de febrero de 2020].
- ENGELS, F. (1955). «Engels a J. Bloch. Londres 21-22 de septiembre de 1890», en *Carlos Marx y Federico Engels: Obras escogidas*, tomo II. Moscú: Editorial Progreso.
- FERNÁNDEZ, E. (1995). «La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana», en ROIG, A. A. (comp.). *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*. San Juan: EFU.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José de Costa Rica: DEI.
- GALLARDO, H. (2006). *Siglo XXI. Producir un mundo*. San José de Costa Rica: Editorial Arlekin.
- GANDARILLA SALGADO, J. G. (2014). *Modernidad, crisis y crítica*. Santiago de Chile: Palinodia.
- GRIJALBA, A. (2011). «Prólogo», en Ávila Santamaría, R. *El neoconstitucionalismo transformador. El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Fundación Rosa Luxemburgo-Universidad Politécnica Salesiana-Abya Yala.
- HELD, D. (1997). *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Buenos Aires: Paidós.
- HINKELAMMERT, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José de Costa Rica: DEI, 2.ª ed.
- (1990a). *Crítica a la razón utópica*. San José de Costa Rica: DEI, 2.ª ed.
- (1990b). *Democracia y totalitarismo*. San José de Costa Rica: DEI, 2.ª ed.
- (1991). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José de Costa Rica: DEI, 2.ª ed.
- (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José de Costa Rica: DEI.
- (2003a). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia: EUNA.
- (2003b). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José de Costa Rica: DEI.
- (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José de Costa Rica: Arlekin.
- HOYOS VÁSQUEZ, G. (2001). «Comunicación intercultural para democratizar la democracia» [en línea]. Disponible en: <<https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Comunicacion%20Intercultural%20para%20Democratizar%20la%20Democracia.pdf>> [Consultado el 14 de febrero de 2020].
- KANT, I. (1967). *Crítica de la razón pura*, tomo I. Buenos Aires: Losada, 5ª ed.
- LECHNER, N. ([1984] 2006a). «La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado», en *Obras escogidas*, tomo I. Santiago de Chile: Lom.
- LECHNER, N. ([1985] 2006b). «Los patios interiores de la democracia», en *Obras escogidas*, tomo I. Santiago de Chile: Lom.
- LLASAG FERNÁNDEZ, R. (2008). «Plurinacionalidad: una propuesta constitucional emancipadora». En ÁVILA, R. (ed.), *Neoconstitucionalismo y sociedad*. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos del Ecuador.
- MAQUIAVELO, N. ([1513] 1993). *El Príncipe*. Montevideo: Nordan Comunidad.
- MARTÍ, J. ([1891] 1992). «Nuestra América», en *Obras escogidas*, tomo II. La Habana: Editora de Ciencias Sociales.
- MARX, K. ([1867] 1972). *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- y ENGELS, F. ([1848] 1955). *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Carlos Marx y Federico Engels: Obras escogidas*, tomo I. Moscú: Progreso.
- MOLINER, M. (2007). *Diccionario de uso del español* (a-i). Buenos Aires: Gredos.
- MORAÑA, M. (2014). *Inscripciones críticas. Ensayos sobre cultura latinoamericana*. Santiago de Chile: Cuartopropio.
- QUINTERO LÓPEZ, R. (2008). *La constitución del 2008. Un análisis político*. Quito: Abya Yala.
- RAMA, Á. (1987). *Transculturación narrativa en América Latina*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA [RAE] (2007). *Diccionario de la Lengua Española* (a-g, tomo I, h-z, tomo II). Buenos Aires: Espasa Calpe.
- RODRÍGUEZ MAGDA, R. M. (1989). *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos.
- (2011). «Transmodernidad: un nuevo paradigma», Valencia: Institución Alfonso el Magnífico-CECEL-CSIC. Disponible en: <<https://escholarship.org/content/qt57c8s9gr/qt57c8s9gr.pdf>> [Consultado el 9 de agosto de 2020].
- ROIG, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (1987). «El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana», en *La Utopía en el Ecuador* (Estudio introductorio). Quito: Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional.
- (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: Ediunc.
- (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- SAMBARINO, M. (1959). *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*. Montevideo: FHCE, Universidad de la República.
- SEGUNDO, J. L. (1971). *¿Qué es un cristiano?* Montevideo: Mosca.
- TAPIA, L. (2010). «Formas de interculturalidad», en VIAÑA, J.; TAPIA, L. y WALSH, C. *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello.
- TRUJILLO, J. C. (2009). «El Ecuador como Estado plurinacional», en ACOSTA, A. y MARTÍNEZ, E. (comps.). *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala.
- VARELA, J. P. ([1874] 1964). «La educación del pueblo», en *Obras pedagógicas*, tomo I. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.
- VAZ FERREIRA, C. ([1910] 1963). *Lógica viva*. Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, tomo IV. Montevideo: Parlamento. Disponible en: <<http://www.vazferreira.org/textos/011%20CVF%20-%20L%C3%B3gica%20viva.pdf>> [Consultado el 9 de agosto de 2020].
- VENEZUELA (1999). *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Disponible en: <[https://web.oas.org/mla/en/Countries\\_Intro/Ven\\_intro\\_fundtxt\\_esp\\_1.pdf](https://web.oas.org/mla/en/Countries_Intro/Ven_intro_fundtxt_esp_1.pdf)> [Consultado el 9 de agosto de 2020].
- VIAÑA, J. (2010). «Fundamentos para una interculturalidad crítica», en VIAÑA, J.; TAPIA, L. y WALSH, C. *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello.
- (2011). *La interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello.
- WALSH, C. (2000). «Interculturalidad, políticas y significados conflictivos». *Revista Nueva Sociedad*, n.º 165.
- (2002). «(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador», en FULLER,

- N. (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de la Ciencias Sociales en el Perú, PUCP-IEB, pp. 115-142
- WALSH, C. (2010). «Interculturalidad crítica y educación intercultural», en VIAÑA, J.; TAPIA, L. y WALSH, C. *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello.
- (2014). «Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial», en GARCÍA LINERA, Á.; MIGNOLO, W. y WALSH, C. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2.<sup>a</sup> ed., pp. 17-51.





Sujeto, transmodernidad e interculturalidad son ausencias presentes, como efecto de la negación que sobre ellas operan, en las sinergias de su afirmación, el mercado total, la modernidad-posmodernidad y la monoculturalidad/multiculturalidad que a ellas corresponden.

El mercado total desplaza al ser humano —a la humanidad— como sujeto y decide de un modo supuestamente automático e incontrolable sobre su vida y su muerte.

La modernidad desde su dualismo sujeto-objeto en nombre de un sujeto abstracto mistificado —que del alma en el racionalismo cartesiano deviene en el mercado del neoliberalismo hayekiano— niega al sujeto concreto —que es corporal y por lo tanto también natural— y a la naturaleza, reduciendo a uno y a otro a la condición de objeto en carácter de mercancía.

El sujeto concreto —ser humano/naturaleza— se ve así reducido por el sujeto abstracto a objeto de conocimiento en términos de racionalidad teórica, pero también de transformación en términos de racionalidad técnica, de dominación en términos de racionalidad política y de explotación (como recurso) en términos de racionalidad económica.

ISBN: 978-9974-0-1814-3



9 789974 018143